

## A FÉ E A RAZÃO: antimaquiavelismo e *Buena Razón de Estado* no pensamento político espanhol do século XVII

Bruno Silva de Souza<sup>1</sup>

Mestrando em História - PPHR - UFRuralRJ

**RESUMO:** Este artigo pretende discutir a relação entre pensamento político e doutrina religiosa. Partindo da análise do que se conhece por *buena razón de Estado*, formulação alternativa e oposta ao pensamento de Maquiavel, procura-se questionar a teoria da secularização, segundo a qual o ocidente, a partir do limiar da modernidade, teria atravessado um processo de progressiva secularização, resultando em uma configuração que reconhece autonomia entre as diversas esferas da existência. Para tanto, coloca-se em evidência o papel estruturante desempenhado pela fé católica no pensamento político espanhol do século XVII. Neste sentido, veremos como Don Diego Enríquez de Villegas, militar que serviu na corte de Felipe IV e autor de *El príncipe en la Idea* (1656), defendia esta submissão da razão de Estado à fé católica.

**PALAVRAS-CHAVE:** absolutismo, razão de Estado, antigo regime.

**ABSTRACT:** This article intends to discuss the relation between political thought and religious doctrine. From the analysis of the known as “good reason of State”, an alternative formulation against the Machiavellian thought, we aims to deny the theory of secularization, which defend the idea of autonomy from the several fields of the existence, with the progressive retreat of the religion since the begins of the modernity age. We put in evidence the structural role played by the catholic faith in the Spanish political thought in 17<sup>th</sup> century. In this sense, we shall see how Don Diego Enríquez de Villegas, a military who served in the court of Felipe IV - author of the *El príncipe en la Idea* (1656) - defended the dependence of the reason of State to the catholic faith.

**KEY-WORDS:** absolutism, reason of State, ancién régime.

---

<sup>1</sup> Bolsista da Capes

## **Introdução: o pensamento político moderno e a teoria da secularização**

Contrário à visão de uma sociedade progressivamente secularizada a partir do advento da modernidade, Pedro Cardim afirma ser impossível desconsiderar os fundamentos católicos da política moderna no estudo de sua dinâmica própria. Ao assim proceder-se, diz-nos o autor, “correr-se o risco de passarmos ao largo daquele que era um dos elementos mais estruturantes do quadro constitucional que perdurou até o século de Setecentos” (CARDIM, 2001: 136).

Ora, a alusão ao que se convencionou chamar de “teoria da secularização” ocupa, no presente artigo, uma função referencial, não obstante de grande importância para a justificativa do estudo que aqui propomos. Trata-se de reconhecer que o estudo das relações entre religião e modernidade conheceu (e conhece ainda) uma grande fortuna dentro do debate acadêmico.

Embora não seja nosso objetivo fornecer uma revisão do debate em torno da referida teoria, gostaríamos de questionar aquilo que consideramos ser seu principal equívoco. Primeiramente, seguindo o roteiro proposto por Otávio Velho (VELHO, 1995: 207), apontamos o livro de Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, como uma das principais referências em torno da qual se organiza o debate. Ao analisar o percurso da religião, Gauchet apresentará quatro etapas fundamentais: a “Religião não-adjetivada”, a “Religião Pura”, a “Religião da transcendência” e, por último, o “Fim da religião” (STEIL, 1994: 36). Não nos deteremos na análise de cada uma das etapas; para nossa discussão basta sublinhar que o “Fim da religião” constitui, segundo Steil, a segunda grande crise da religião no ocidente, sob a qual estaríamos vivendo desde o século XVI, com o advento das ciências modernas e uma suposta “autonomia das esferas do mundo visível e invisível” (STEIL, 1994: 36). Para Gauchet, o fim da religião não significa seu desaparecimento da ordem cultural, da esfera individual, mental, etc. É em referência à ordem da infra-estrutura, diz-nos Steil, comentando a obra de Gauchet, “que se pode falar do ‘fim da religião’ (...) Se antes a religião fora o princípio estruturante indissolúvel da vida material, social e mental, hoje ela atua apenas em experiências singulares e sistemas de convicção” (STEIL, 1994: 37).

A teoria da secularização foi alvo de contestação dentro da própria sociologia. Paradigmática desta polêmica foi a mudança de opinião de um dos principais sociólogos responsáveis pela elaboração do próprio conceito de secularização: Peter Berger. Em um artigo intitulado “A dessecularização do mundo: uma visão global, o autor realiza um novo

---

exame da questão e, contrariamente ao que defendeu em trabalhos anteriores, afirma ser “falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado... Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de ‘teoria da secularização’ está essencialmente equivocada” e conclui reconhecendo sua contribuição para a solidificação desta teoria: “em trabalhos anteriores, contribuí para esta literatura” (Berger, 2001: 10). Sendo assim, um volume de pesquisas recentes dentro da sociologia da religião têm buscado fornecer novas bases teóricas para a análise do fenômeno religioso. Partindo das análises de Daniele Hervieu-Lèger, estes trabalhos propõem a noção de “modernidade religiosa”: um horizonte conceitual que estabelece uma alternativa, isto é, uma revisão da clássica noção de “secularização”, com o qual a sociologia da religião já está há muito familiarizada e que, sugere o sociólogo argentino Fortunato Mallimaci, já não é válida como ponto de partida para uma análise mais atenta as diversidades de cada sociedade<sup>2</sup>.

Dentro da historiografia que estuda o pensamento político moderno, alguns autores chegam a falar de uma “confessionalização” dos Estados no momento mesmo em que estes se consolidavam. Tal é o caso de Robert Bireley, professor de história no *Loyola University*, em Chicago. Para ele, à medida que o Estado crescentemente assumia um papel religioso, no sentido de incorporar a religião na sua esfera de atuação, cada vez mais se caminhava rumo à consolidação do Estado moderno. Tratou-se, diz Bireley, de um duplo processo: “confessionalização do Estado” e “politização da confissão” (Bireley, 1999: 71). José Maria Rodriguez, por sua vez, em um estudo centrado no universo hispânico, também defende que a categoria “confessionalização”, uma vez que sustenta um vínculo estreito entre religião e política na época moderna, possibilita uma captação dos efeitos que a religião e a igreja exercem sobre o conjunto da sociedade da Europa moderna; seja no âmbito privado, seja no público. (Rodriguez, 1998: 91-92).

Fica claro, portanto, que a posição de Pedro Cardim (e não apenas a dele) é oposta às ideias centrais da teoria da secularização (aqui ligeiramente apresentadas). Pois bem: situamo-nos ao lado deste autor. Isto é: acreditamos que, no pensamento político do mundo moderno, especialmente na Espanha, caso de que nos ocuparemos, a religião católica

---

<sup>2</sup> Conferir MALLIMACI, Fortunato; CATOGGIO, Maria Soledad. “Introducción”. In: (Mallimaci, 2005). Um resumo das formulações de Hervieu-Lèger a respeito da modernidade religiosa, da recomposição do religioso e do papel central da problematização dos NMRs (Novos Movimentos Religiosos) para a elaboração da noção de modernidade religiosa pode ser encontrado em (PROCÓPIO, 2009).

---

desempenhava papel fundamental na estruturação dos discursos<sup>3</sup> e das práticas que eles acreditavam prescrever.

### A razão de Estado: considerações gerais

Antes de entrarmos em definições mais gerais, prestemos atenção no termo “razão de Estado”. De início, a palavra “Estado” (escrita quase sempre com maiúscula: *razón de Estado*, *raison d’État*, *reason of State*, *Staatsräson*, *ragion di Stato*) sugere o Estado como realidade que aos poucos foi se afirmando. De fato, podemos admitir que o nascimento da doutrina da razão de Estado constitui uma boa pista para nos interrogarmos acerca da formação e estabelecimento desta nova realidade política, frequentemente superestimada por uma historiografia que veicula a existência de um Estado Absolutista, controlador de todas as esferas políticas e limitado por nenhuma<sup>4</sup>. O debate exige muito fôlego e muitas laudas. Não nos ocuparemos dele. Por sua vez, a palavra “razão” é muito significativa. Ela denuncia a afirmação de uma racionalidade própria ao mundo político moderno<sup>5</sup>.

Ao analisar a trajetória da racionalidade do poder no ocidente, Michel Foucault localizou as duas doutrinas nas quais ela alcançou considerável formulação:

...o que é surpreendente é que a racionalidade do poder do Estado era pensada perfeitamente consciente de sua singularidade... Ela foi formulada, em particular, em dois corpos de doutrina: a *razão de Estado* e a *teoria da polícia*. Essas duas expressões logo adquiriram sentidos restritos e pejorativos, eu sei. Mas, durante alguns 150 ou 200 anos que a formação dos Estados modernos durou, elas guardaram um sentido bem mais amplo do que hoje. (FOUCAULT, 2003: 372-3)

---

<sup>3</sup> Entendendo por “discurso” o mesmo que os autores da chamada “Escola de Cambridge”, ou “Escola do discurso político”, que tem em Skinner (1996) e Pocock (2003) dois de seus principais nomes. O método proposto por Skinner rompe com a tradição de estudos fundados nas leituras dos textos considerados canônicos e procura, recorrendo à leitura das obras de menor expressão (muitas vezes quase desconhecidas), “cercar esses clássicos com seu contexto ideológico adequado” afirm de que tenhamos “condições de construir uma imagem mais realista de como o pensamento político, em todas as suas formas, efetivamente procedeu no passado” (Skinner, 1996: 11)

<sup>4</sup> Para uma análise das instâncias de limitação do exercício de um “poder absoluto” por parte dos reis no mundo ibérico, cf. (VIVES, 1984); (PUIOL, 1991); (GARRIGA, 2004).

<sup>5</sup> É necessário esclarecer um pouco a questão em torno da relação razão/racionalidade, tal como aparece nas formulações de Foucault, pois são a elas que nos referimos aqui. Primeiramente, convém destacar que Michel Foucault utiliza o termo “razão” com referência à repartição razão/desrazão, que ocupa o centro da cultura ocidental (REVEL, 2005: 72). Enquanto o *Logos* grego não possui um conceito antitético, a razão, tal como entendida aqui, não existe sem sua negação. Pois bem: Foucault buscou realizar uma análise histórica do momento preciso da cultura ocidental, onde a razão procurou apoderar-se da desrazão e fazê-la confessar sua verdade oculta. Este momento tomou a forma da *racionalidade*, e Michel Foucault buscou compreender sua aplicação em diferentes campos (loucura, doença, economia política, etc.) (REVEL, 2005: 72). A cesura razão/não-razão, que tomou a forma de uma *hegemonia* da racionalidade, teve lugar na idade clássica: século XVII. Esta racionalidade, por sua vez, assumiu diferentes faces, entre as quais destacamos a racionalidade de Estado, que conheceu nas doutrinas de razão de Estado um dos locais estratégicos de sua formulação.

Na ocasião, Michel Foucault deteve-se na análise da doutrina da polícia, apenas ressaltando alguns aspectos da doutrina da razão de Estado. O presente artigo, ao contrário, pretende analisar exatamente esta última. Mais especificamente, a alternativa ibérica ao tema: *buena* ou *verdadera razón de Estado*. Nosso objetivo é demonstrar como a religião ocupou um papel central naquela que é considerada uma das esferas mais racionais do pensamento político moderno. Mais ainda: ao nos debruçarmos sobre uma literatura de caráter mais pragmático, os *Specula principis* (Espelhos de príncipe), obras voltadas mais à instrução do príncipe (portanto, em alguma medida, menos idealista), buscaremos ressaltar a influência do componente religioso nas dimensões mais imediatas do pensamento político.

É necessário, agora, fornecer uma definição geral do que seja a doutrina da razão de Estado. As palavras iniciais de Meinecke fornecem-nos uma definição geral: “*Razón de Estado es la máxima del obrar político, la ley motora de Estado. La razón de Estado dice al político lo que tiene que hacer, a fin de mantener al Estado sano y robusto.*” (MEINECKE, 1983: 3). Esta definição não se distancia muito das definições fornecidas pelos teóricos do tema. Assim, Giovanni Botero definirá a doutrina da seguinte maneira: “Um conhecimento perfeito dos meios através dos quais os Estados se formam, se reforçam, duram e crescem”<sup>6</sup>. Fernandez-Santamaria, em uma obra em que buscou refletir a ideia da razão de Estado na Espanha, particularmente no pensamento do barroco espanhol, define quais são os principais objetivos da doutrina: “...os temas da conservação e aumento do reino são os objetivos eternos da razão de Estado na Espanha” (FERNANDEZ-SANTAMARIA, 1986: 20). Podemos acrescentar que estes objetivos colocam-se onde quer que se aplique a doutrina. São, se podemos dizer assim, inerentes à sua própria lógica. Outro aspecto que temos que ressaltar refere-se às origens do termo. Javier Peña Echeverría afirma que o termo “*es de origen italiano, y aparece definido y tematizado por primera vez en el libro de Giovanni Botero Della ragion di Stato (1589), pero era usado con frecuencia en el lenguaje ordinario ya mucho antes...*” (ECHEVERRÍA, 1998: 14).

Segundo Quentin Skinner, Guicciardini (1483-1540) foi um dos primeiros pensadores políticos a utilizar fórmula da “razão de Estado” (SKINNER, 1996: 267). Como vemos, tanto a origem quanto a sistematização do termo não se deram na península ibérica (muito embora Botero escrevesse em uma “Itália” dominada pela Espanha). Também não se deveu aos espanhóis a criação da ideia de uma “boa” ou “verdadeira” razão de Estado, apesar de o tema ter conhecido grande fortuna na literatura política espanhola. A definição nestes

---

<sup>6</sup> BOTERO, Giovanni. *Della ragione di Stato dieci libri*. Apud in: (FOUCAULT, 2003: 373).

termos, todavia, já se encontrava no próprio Botero. Isto é, aquele que é considerado um dos primeiros a utilizar o termo de forma sistemática já o colocava em oposição a uma outra doutrina. Assim, diz-nos Richard Tuck, Botero, na dedicatória de *Ragion di stato* ao arcebispo de Salisburgo, afirmava querer corrigir Maquiavel e Tácito à luz do cristianismo: “*Botero remarked that he found both Machiavelli and Tacitus widely quoted as examples to be followed, and that he mistrusted them both and wished to correct their views in the light of Christianity*” (TUCK, 1993: 66). Ainda de acordo com Tuck, na *Relationi universali*, publicada em duas partes (a primeira em 1591 e a segunda, 1592) Botero criticava a política francesa de tolerância com os Turcos e huguenotes. Ao referir-se aos reis franceses, Botero utilizará as seguintes palavras: “*they reduce everything to a stupid and bestial ragion di stato*”<sup>7</sup>. “*True ragion di stato*”, continua Tuck, “*must to recognise the imperative of Christian and European unity*” (TUCK, 1993: 67). Por sua vez, Guicciardini, nos diz Meinecke, utilizou a fórmula “razão de Estado” em uma passagem do “*Dialogo sobre la constituición de Florencia*”, composto entre 1523 e 1527). Na ocasião, o autor aconselhava a matança de todos os prisioneiros oriundos de Pisa, no sentido de debilitar aquela cidade (MEINECKE, 1983: 48 n23). Assim sendo, somos levados a crer que Botero e os demais que depois dele falaram em boa ou verdadeira razão de Estado associaram o pensamento de Maquiavel e os demais “políticos”<sup>8</sup> a uma razão de Estado pérfida, tirânica, etc. Trata-se, é bom que se diga, de uma visão de época. Se nos detivermos nas definições fornecidas, teremos alguma dificuldade de classificar o pensamento de Maquiavel em termos de razão de Estado (ele mesmo nunca utilizou a fórmula!). Michel Foucault, por exemplo, chama nossa atenção para esta dificuldade. Para ele, o objeto de Maquiavel é diferente do objeto dos autores desta doutrina: enquanto para aquele interessa especificamente “*o que mantém ou reforça o laço entre o príncipe e o Estado*”, para aqueles “*o problema da razão de Estado é o da existência mesma e da natureza do Estado (...) O desígnio de uma tal arte de governar é precisamente o de não reforçar o poder que um príncipe pode exercer sobre seu domínio. Seu objetivo é reforçar o próprio Estado*” (FOUCAULT, 2003: 375-6).

Feitas estas considerações, passemos a tratar efetivamente da *buena* ou *verdadera razón de Estado*. Procuraremos discutir o que há de mais essencial nesta doutrina alternativa.

<sup>7</sup> BOTERO, Giovanni. *Relatione Universali*. Apud in: (Tuck, 1993: 67).

<sup>8</sup> Jose A. Fernandez-Santamaria explica que o vocábulo “político”, carregado de conotações pejorativas na acepção da época em questão é usado “... *con frecuencia, e intercambiamente, para identificar, o bien al teórico de la política que marca el paso maquiavélico, o bien al príncipe que, influido y enseñado por aquél, practica la mala política*”. (Fernandez-Santamaria, 1986: 47). Para uma compreensão das mudanças de significado que a palavra político sofreu, desde sua aparição no pensamento político ocidental (séc XIII, com a tradução da “Política” Aristóteles) até o limiar da modernidade, com Maquiavel (no “Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio”), cf. (Rubinstein, 1990, pp. 45-56).

---

Para tanto, vamos nos concentrar na análise de uma obra: *El Príncipe en la Idea* (1656), escrita pelo português Don Diego Enríquez de Villegas (? – 1671) e oferecida a Felipe IV, monarca espanhol.

### **“Buena o verdadera razón de Estado”**

Em seu “*Estudio Preliminar*” para uma antologia de textos de autores que escreveram sobre a razão de Estado na Espanha dos séculos XVI e XVII, Javier Peña Echeverría assinala a publicação de várias obras, em Espanha e outros países da Europa (particularmente na Itália) que podem ser agrupadas, segundo ele, em torno deste conceito, que o autor define da seguinte forma: “*Tiene que ver con la aplicación responsable de un conjunto de conocimientos, medios, y reglas racionales al servicio del objetivo considerado prioritario, de la conservación del Estado*” (ECHEVERRÍA, 1998: 9). Ao referir-se às correntes que compõem a literatura política da *razón de Estado*, o autor afirma existir algumas divergências entre os especialistas no que diz respeito às tendências que podem ser observadas na literatura da razão de Estado (entenda-se aqui também grande parte da literatura especular) da época em questão, o mesmo ocorrendo no que diz respeito à denominação apropriada para tais tendências, bem como no que se refere à inclusão ou exclusão de determinados autores em uma determinada tendência. No entanto, Echeverría acredita haver certo consenso em agrupá-las em três linhas básicas. Assim, dirá o autor, temos o grupo dos *eticistas* ou *tradicionalistas*: “*Situados en una perspectiva declaradamente antimaquiavélica, reivindican una buena razón de Estado, opuesta a la de Maquiavelo...*”, os *tacitistas*, caracterizados por uma atitude mais realista “*que elude la confrontación con la ortodoxia, y tiende a una relativa autonomización de la política. Es propia de esta corriente la búsqueda de una ciencia o saber racional de la política, sobre la base de la experiencia histórica*” e, por fim, os autores da tendência intermediária, “*que tratan de reconocer una cierta autonomía de lo político, pero con sujeción a los límites de la ortodoxia...*” (ECHEVERRÍA, 1998: 30-1).

Por sua vez, Fernandez-Santamaria divide o grupo em duas correntes principais: a dos “eticistas” e a dos “realistas”:

...mientras los eticistas machaconamente insisten en subordinar la política a una ética de orientación religiosa, los realistas calladamente encaminan sus esfuerzos hacia lo que la realidad exige. Los primeros elaboran su “cristiana razón de Estado” – aquellos, al menos, que no llegan al extremo de condenar a la razón de Estado

en términos absolutos – en base a una ofensiva sin piedad contra Maquiavelo y el maquiavelismo. Los segundos, por el contrario, dejan que el tema del maquiavelismo pase discretamente a segundo plano... Ya hemos apuntado que la diferencia entre eticista y realista no debe ser exagerada. Ambos comparten una preocupación común, el maquiavelismo, y un objetivo idéntico: la formulación de una razón de Estado cristiana y efectiva (FERNANDEZ-SANTAMARIA, 1986: 15-6).

De qualquer forma, é consenso entre a historiografia própria ao tema o fato de que, na península ibérica, especialmente na Espanha, desenvolveu-se uma extensa produção de livros cujo objetivo era atacar as formulações de Maquiavel, propondo uma razão de Estado afinada com os preceitos da fé e igreja católicas.

Pedro de Ribadeneyra, um dos críticos mais contumazes do pensamento de Maquiavel e principal expoente do antimaquiavelismo espanhol, publicou em 1595 um tratado intitulado “*Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolas Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*”. Para Ribadeneyra o essencial é demonstrar a falsidade da tese que considera ser o fundamento do pensamento político do autor florentino: “*a de que para o príncipe o valor básico deva consistir simplesmente na ‘conservação de seu estado’, e que ‘para esse fim ele deva usar de todos os meios, bons ou maus, justos ou injustos, de que possa dispor’*” (SKINNER, 1996: 421).

As críticas a doutrina maquiavélica são, via de regra, feitas de maneira explícita nos textos de seus opositores ibéricos. Elas não se resumem ao que foi apresentado até o momento, e nem buscaremos um apanhado geral relativo a esta questão. Cabe, entretanto, assinalar algo que não é formulado explicitamente pelos autores que combateram Maquiavel e que é de profundo interesse para o presente estudo: trata-se da “dívida” que a literatura antimaquiavélica possui para com o autor florentino:

...la literatura antimaquiavélica es, paradójicamente, deudora de Maquiavelo en sus plantenamientos y en su argumentación. Se situa en la misma perspectiva pragmática: si en *El Príncipe* el éxito político aparece como incompatible con la moral cristiana, y en los Discursos se critica la influencia negativa de la religión cristiana para las virtudes cívicas, lo que los antimaquiavelistas tratarán de demostrar no será tanto la bondad o corrección de la ética política cristiana, como su superior eficacia. Y por eso se abandona el recurso a los tratados escolásticos... y se argumenta en el mismo terreno que el adversario: el de la Historia (ECHEVERRÍA, 1998: 32-3).

Com efeito, já no início do capítulo VI de *O Príncipe*, intitulado “Os novos domínios conquistados com valor e com as próprias armas”, o autor florentino discorre sobre a utilidade de se recorrer aos exemplos históricos para pautar as decisões que se tomarão no

---

presente e no futuro: “os homens seguem quase sempre os mesmos caminhos já percorridos por outrem, agindo por imitação”. O homem prudente, continua Maquiavel, “escolherá sempre o caminho trilhado pelos grandes vultos...” (MAQUIAVEL, 2003: 49). Também no capítulo XIV, intitulado “Os deveres do príncipe para com suas milícias” há uma formulação bastante clara da importância que o autor florentino concedia aos estudo da história: “A fim de exercitar o espírito, o príncipe deve estudar a história e as ações dos grandes homens... Acima de tudo, deve agir como alguns grandes homens do passado” (MAQUIAVEL, 2003: 94).

Ora, no que se refere especificamente a este ponto, Maquiavel não está revolucionando as maneiras de se pensar a política e sua relação com os demais saberes. Pelo contrário, o autor encontra-se inserido na tradição dos Espelhos de Príncipes, que chegariam a elevar a história como fundamento da própria ciência política, conferindo-lhe o papel de elemento central dentro das doutrinas da razão de Estado.

Detivemo-nos na análise geral da doutrina da razão de Estado, sua alternativa católica e, por conseguinte, a corrente de pensamento denominada “antimaquiavelista”. Vejamos, a partir de agora, como estas questões aparecem no autor e obra escolhidos para esta análise.

### **Enríquez de Villegas: *buena razón de Estado* e antimaquiavelismo**

A tarefa de resgatar a trajetória intelectual, social ou política de Diego Enríquez de Villegas esbarra em certas dificuldades referentes à inexistência de biografias ou outras fontes do gênero. Recentemente, porém, um artigo de Félix Diaz Moreno intitulado *Don Diego Enríquez de Villegas en el solar de Marte. Rasguear con la espada en el siglo XVII*, dedicado à análise da produção de Villegas sobre as questões de engenharia e arquitetura militares, lançou luzes novas sobre a biografia deste autor. De acordo com Moreno as primeiras notícias sobre ele apareceram na *Bibliotheca Hispana Nova*, de Nicolás Antonio (MORENO, 2005: 198). As informações resumiam-se a mencionar a origem lisboeta de Villegas, o desempenho de alguns cargos e uma breve lista de seus escritos.

Na monumental *Biblioteca Lusitana*<sup>9</sup>, o Pe. Diogo Barbosa Machado informa, por sua vez, que Villegas (ou Vilhegas, de acordo com a grafia no idioma português) nasceu em

---

<sup>9</sup> MACHADO, Pe. Diogo Barbosa. *BIBLIOTECA LUSITANA. Histórica, Crítica, e Cronológica na qual se compreende a noticia dos autores portugueses, e das obras, que compuseram desde o tempo da promulgação da lei da graça ate o tempo presente. Oferecida a Augusta Majestade D. João V.* Lisboa Occidental: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, Vol. I., 1741. pp. 659-660.

---

Lisboa, em data não precisa. Cavaleiro e comendador na Ordem De Cristo e vassalo de Felipe IV, monarca espanhol. Faleceu em Portugal no dia 14 de Outubro de 1671, sendo sepultado no convento de San Eloy. Os dados biográficos existentes na Biblioteca Lusitana, ainda assim, são muito escassos. O artigo de Moreno traz, na parte de anexos, uma transcrição de um memorial escrito por Villegas, e que se encontra na Biblioteca Nacional de Madrid, em que aparecem listados os serviços prestados pelo autor a sua Majestade. A partir deste memorial podemos ter acesso a uma série de informações muito úteis para a reconstrução da trajetória intelectual e política do autor. O que motivou o autor a redigir este memorial foi o desejo de ser declarado natural de Castela, para poder gozar dos benefícios dos nascidos na corte:

Parece que en justicia, y en razon de Estado, queda V.S. obligado a condigna remuneracion, y no permitir carezca de Reyno en que sea natural, para gozar en el de los honores, oficios, y puestos que podia obtener en aquel que dexó por seguir las vanderas de su Magestad, y servir a estos Reynos con particular credi-to. (...)  
Auiendo seruido a su Magestad, y estos Reynos con la persona en la guerra, hasta perder, sino la vida, la salud, con la hazienda menospreciando [fol. 209][el 208 es una hoja añadida] toda, de que era heredero en Portugal: y con las medi-taciones del ingenio en lo Militar, y Politico, calidades que parece le habilitan para que V.S. le haga natural destes Reynos, aun en caso que huiese acordado no conceder semejante gracia a ningun Estrangero, si es que se puede dar este nombre a Vasallos Españoles que voluntariamente se desnaturalizaron de sus patrias por ostentar finez, y lealtad... (MORENO, 2005: 212).

Don Diego Enríquez de Villegas é um autor característico do ambiente cultural tipicamente contrarreformista. De acordo com Maravall, não devemos nos admirar ao constatar que boa parte das obras que compõem a literatura política na Espanha da Contrarreforma tenha sido escrita por autores não catedráticos; isto é, que não ocupavam assento nas universidades seiscentistas. O perfil social de Villegas (militar) está de acordo com o perfil de boa parte dos demais escritores do século XVII. Trata-se de homens com alguma experiência prática ligada à política do período (advogados, embaixadores, militares, secretários, etc.) além de serem religiosos, homens de igreja, conforme Maravall: “*Y en segundo lugar son religiosos, hombres de Iglesia, no que profesan cátedra, sino predicadores, consejeros; es decir, dedicados al mundo...*” (MARAVALL, 1995: 30).

O livro cuja análise nos cabe, *El Principe en la Idea*, foi publicado em 1656. A obra foi destinada a Felipe IV, da Espanha, e sua justificação aparece nos seguintes termos:

---

Y/ QVE/ EL/ CIELO/ ECHE BENDICION A LAS DICHAS/ DE/ TANTO MONARCA,/ Y/ TODO/ SVCEDA A DESEOS DE SVS/ ANSIAS,/ LAS/ LAS/ DE VN LEAL VASSALO/ GVIAN SV PLVMA, YA QUE / enfermedades, adquiridas en Militares/ empleos, embotaron los filos a su/ ESPADA,/ A/ TRIBVTAR OFICIOSO,/ EN/ CVERPO ESCRITO, DESVELOS ESTVDIOSOS,/ POR/ RECONOCIMIENTO DE SVS OBLIGACIONES;/ REDITVANDO HVMILDE/ LO/ POSSIBLE/ EN SV CORTA CAPACIDAD: [sem indicação de número de folha]<sup>10</sup>.

Ou seja, Villegas o escreve para que sua obrigação para com o monarca seja cumprida, uma vez que aquele encontra-se impossibilitado de realizar sua antiga função pelos motivos que ele mesmo expõe na dedicatória da obra e, mais detalhadamente, no documento reproduzido por Félix Diaz Moreno.

Letrado, bom conhecedor da teologia, filosofia, história e demais ciências, torna-se difícil definir à qual linha pertence o autor. Ao analisarmos o conteúdo de sua obra observamos diversas características que são próprias à cada uma das correntes anteriormente citadas. Com efeito, o autor leva a cabo o combate direto ao pensamento de Maquiavel (e o autor cita o nome do pensador florentino):

Erradamente aconsejò Machauelo [sic], que se auia de desear, pareciesse religiosamente virtuoso el Principe, aunque no lo fuesse: ò error! Auiendo infinita distancia del ser, a parecer: Sin Dios, toda prudencia humana desvaria; todo aliento, desmaya; toda arte, falta: à estar descubierta los coraçones, mal podrian preualecer engaños: fabricas que leuantò la soberuia, la ambiçõ, la vanidad, la arrogancia, la hipocresia, facilmente cayeron; tenian los fundamentos en el ayre (...) Quien desea luzes, repare en la tinieblas: atienda a ser, y parecer juntamente... [folhas 81,82 e 83].

O resultado lógico deste combate antimaquiavélico é a afirmação categórica da subordinação da política à religião; neste caso, subordinação da razão de Estado à moral católica. O autor demonstra os benefícios práticos da observação da religião. Como se trata de combater Maquiavel no mesmo terreno (tal como Echeverría já sinalizara), nada mais adequado que ressaltar o valor estratégico, além de moral, da religião católica:

...el zelo de la Religion Catolica, y su obseruancia induce a tener esperanças de fructificar con acierto sus politicas deliberaciones; y coronar en todas campañas, las militares execuciones, con prodigiosos vencimientos: no, en razon de la propria furça;mas del celestial socorro... [folha 102]

---

<sup>10</sup> Adotamos aqui procedimento similar ao de Félix Diaz Moreno (Op. cit.), que preserva na citação não apenas a grafia original, mas a própria organização espacial do texto, visando fornecer uma imagem fiel da disposição das palavras. Assim, as barras indicam as linhas utilizadas por Villegas (muitas vezes, na capa e nas partes que antecedem os capítulos que compõem o livro, uma linha é ocupada com apenas uma palavra ou letra).

Erradamente Machiauelo escriuiò, que los Gentiles obraron acciones mas gloriosas, que los Cristianos... [folha 103].

Neste caso, não bastaria ao príncipe fingir possuir as virtudes desejáveis, nem tampouco assumir como instrumento útil qualquer religião. Villegas é claro neste ponto: trata-se da defesa e prática verdadeira da religião católica

As citações não param por aqui, mas cremos que os trechos acima reproduzidos são suficientes para demonstrar o quão reducionista seria incluir, restritamente, o nome de Villegas em umas das linhas básicas apontadas por Echeverría (1998: 31). Entretanto, devemos reconhecer que o próprio Echeverría reconhece esta dificuldade de inscrever um determinado autor restritamente a uma das correntes. Preferimos, por nossa vez, classificar Diego Enríquez de Villegas como um autor eclético, possuidor de traços comuns às principais correntes de pensamento, muito embora seja clara a influência de Tácito, o que pode ser observado pelas citações que preenchem toda a obra, bem como pela leitura que Villegas faz de Justo Lipsio, principal fonte de divulgação do pensamento tacitista. Convém destacar, no que diz respeito às citações feitas de Justo Lipsio, que Enríquez de Villegas utiliza-se do livro *De Constantia*, e não daquela que é considerada a principal obra de Lipsio: “*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant*, publicada pela primeira vez em 1589, uma de suas formulações mais importantes”, conforme afirma Ricardo de Oliveira no artigo intitulado *Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime* (OLIVEIRA, 2006: 106). Essa observação é de fundamental importância se levamos em consideração que é especialmente nesta última obra que Justo Lipsio se aproxima explicitamente da doutrina maquiavélica (SKINNER, 1996: 272-3).

Ora, esta questão reveste-se de significado especial uma vez que Villegas é um autor que defende abertamente os fundamentos da *buena* ou *verdadera razón de Estado*, que busca rebater a doutrina maquiavélica da maneira própria dos autores do mundo ibérico: submetendo os princípios da razão de Estado aos da religião católica. Dentre as inúmeras passagens em que o autor expressa sua compreensão de que a submissão da política aos ditames da fé católica<sup>11</sup> é o fundamento da conservação (e não é demais lembrar que a questão da conservação constitui um dos objetivos eternos da razão de Estado) dos reinos, Villegas diz:

---

<sup>11</sup> Uma das *Ethologias* da obra tem o seguinte título, que evidencia a postura assumida pelo autor: *Ethologia 12. Felicidades Proceden, de la observancia de la ley Evangelica Romana*. [folha 102].

...por ningun modo implica ser buen Político, siendo buen Catolico; antes para ser buen Político, es preciso ser buen Catolico(...) no surtirà efeto el desvelo de la centinela, para assegurar de su presa la Plaça; de expugnacion la Ciudad; de inuasiõ al Reyno; de perdida al Estado; si Dios no guarda la Plaça, Ciudad, Reyno, y Estado [folhas 220 e 221].

Para Villegas, deve-se colocar Deus na direção de tudo, buscar as coisas que a ele se referem, que o sucesso, dirá o autor, virá como resultado direto da própria ação providencial de Deus: *“Nunca faltò lo humano, a quien primero buscò llo diuino. Seguro tiene el acierto, quien mira Dios en la direcciõ de sus obras: quien se arma del cumplimiento de la diuina ley, en todo conflito se halla vencedor...”* [folha 122] Para o autor, o amor e temor a Deus, somado à posse de virtudes aprendidas por intermédio da educação são os instrumentos capazes de fornecer ao governante as condições necessárias para um bom governo:

...en todos casos el amor, y temor de Dios, la justicia, prudencia, vigiãcia, entereza, juicio, clemência, equidade, templança, comprehension, liberalidad, y noticias habilitan para la púrpura... desean los soberanos tener hijos (natural afecto) para que sucedan en la grandeza que heredaron; que adquirieron; teniendolos; conuiene, desde la puerícia, dirigir, por la ensenãça, sus passos... [folhas 29 e 30].

Villegas demonstra um entendimento teológico da política. Para ele, a importância da religião coloca-se tanto no plano moral, pois que a verdadeira crença e o exercício das virtudes que a acompanham tornam moralmente apto o governante para sua função, quanto no plano pragmático, pois o socorro da providência vem em auxílio daqueles que são guardiões da religião. A submissão da política à religião (via alternativa à solução maquiavélica) é, como temos apontado, um dos fundamentos mais importantes da *buena* ou *verdadera razón de Estado*, o que permite diferenciá-la das demais teorias de razão de Estado. Para concluir, poderíamos afirmar que em uma cultura em que o religioso ocupa papel de centralidade até mesmo nos discursos de formulação mais comprometida com a racionalidade, a ideia de uma autonomia da política em relação à religião deve ser descartada e, com ela, toda uma teoria que lhe fornece embasamento. Trata-se, de fato, de uma sociedade na qual a cruz e a coroa são elementos antes complementares que independentes.

**Fontes:**

---

MACHADO, Pe. Diogo Barbosa. *BIBLIOTECA LUSITANA. Histórica, Crítica, e Cronológica na qual se compreende a noticia dos autores portugueses, e das obras, que compuseram desde o tempo da promulgação da lei da graça ate o tempo presente. Oferecida a Augusta Majestade D. João V.* Lisboa Occidental: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, Vol. I., 1741. (versão fac-símile)

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

VILLEGAS, Diego Enríquez de. *El Príncipe en la Idea*. Madrid, *Imprensa Real*, 1656. (versão digital).

\_\_\_\_\_. “MEMORIAL DE DON DIEGO ENRIQUEZ DE VILLEGAS CON HOJA DE SERVICIO A DON JUAN DE MENDOZA, REY DE ARMAS DE FELIPE IV Y CARLOS II. Biblioteca Nacional de Madrid. Ms 11757. fols. 207-209.” Apud in: (Moreno 2005).

#### Referências bibliográficas:

BERGER, Peter. “A dessecularização do mundo: uma visão global” In: *Religião e Sociedade*, vol. 21, no 1, abril de 2001. pp 09-23.

BIRELEY, Robert. *The refashioning of catholicism, 1450-1700: a reassessment of the counter Reformation*. Washington, D.C.: CUA Press, 1999.

CARDIM, Pedro. “Religião e Ordem Social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”. In: *Revista de História da Idéias*. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Idéias, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v.22, 2001, pp.133-74.

ECHEVERRÍA, Javier Peña. “Estudio preliminar”. In: *La razón de Estado en Espana: Siglos XVI – XVII* (Antología de textos). Selección y edición de VEGAS, Jesús Castillo et ali. Madri: Tecnos, 1998.

FERNANDEZ-SANTAMARIA, Jose A. *Razon de Estado y Política en el Pensamiento Español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

FOUCAULT, Michel. “‘Omnes et singulatim’: uma Crítica da Razão Política”. In: Manoel Barros da Motta (org.) *Michel Foucault. Estratégia, poder e saber*. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Coleção Ditos e Escritos, v. 4.

GARRIGA, Carlos. “Orden jurídico y poder en el Antiguo Régimen”. *Istor. Revista de Historia Internacional*, CIDE, México, Año IV, número 16, primavera, 2004: 13-44. [http://www.istor.cide.edu/revistaNo\\_16.html](http://www.istor.cide.edu/revistaNo_16.html).

MALLIMACI, Fortunato (Ed.) *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

MARAVALL, José António. *Teoria española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

---

MEINECKE Friedrich. *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

MORENO, Felix Diaz. *Don Diego Enríquez de Villegas en el solar de Marte. Rasguear con la espada en el siglo XVII*. In: *Anales de Historia del Arte* 2005, 15, 197-218.

OLIVEIRA, Ricardo de. “Amor, Amizade e Valimento na Linguagem Cortesã do Antigo Regime”. *Revista Tempo*. Niterói: UFF - Programa de Pós-Graduação em História, Vol. 11, no. 21, Jul-Dez 2006. pp. 109-132.

PAGDEN, Anthony R (org.). *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

POCOCK, John G. A. *Linguagens do ideário político*. MICELI, Sérgio (org.). Trad.: Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. “Uma interpretação da sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger”. In: CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, ano 3, ed. 7, mai./ago. 2009. pp. 183-195.

PUJOL, Xavier Gil. “Centralismo e Localismo? Sobre as Relações Políticas e Culturais entre Capital e Territórios nas Monarquias Europeias dos Séc. XVI e XVII”. *Penélope. Fazer e Desfazer a História*. Lisboa: Cosmos, nº 6. 1991.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

RODRIGUEZ, José Maria Iñurritegui. *La gracia y la república: el lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*. Madri: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.

RUBINSTEIN, Nicolai. “The history of word *politicus* in early-modern Europe”. In: Anthony Pagden. *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 .

SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

STEIL, C. A. “Para ler Gauchet”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3: 24-49, 1994.

TUCK, Richard. *Philosophy and Governement, 1572-1651 (Ideas in Context)* Nova York: Cambridge University Press, 1993.

VELHO, Otávio. *Besta-Fera. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Delumará, 1995.

VICENS VIVES, J. “A estrutura administrativa estadual nos séculos XVI-XVII”. In: Antonio Manuel Hespanha. *O poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

A FÉ E A RAZÃO: antimaquiavelismo e *Buena Razón de Estado* no pensamento político espanhol do século XVII – por Bruno Silva de Souza

---

**Recebido em: 14/07/2010**

**Aprovado em: 01/12/2010**