

Hierarquias divinas e terrenas: leituras portuguesas sobre o sistema social tripartite (sécs. XVI e XVII)¹

Divine and earthly hierarchies: Portuguese interpretations about the three Estates society (16th and 17th centuries)

Lucas Lixa Victor Neves

Doutorando em História

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

lucasvitta96@gmail.com

Recebido: 14/04/2025

Aprovado: 20/06/2025

Resumo: Este artigo investiga a influência do pensamento tomista – e aristotélico – na justificação intelectual da estratificação social em Portugal durante os séculos XVI e XVII. Por meio da análise do *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* de Diogo de Sá e *Regiminis Reipublicae Christianae* de Batista Fragoso, o estudo explora como essas obras justificam a desigualdade entre os homens com base no pecado original e na virtude.

Palavras-chave: Teoria social tripartite; Tomás de Aquino; Portugal.

Abstract: This article investigates the influence of Thomist – and Aristotelian – thought on the intellectual justification of social stratification in Portugal during the 16th and 17th centuries. Through the analysis of the *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* by Diogo de Sá and *Regiminis Reipublicae Christianae* by Batista Fragoso, the study explores how these works justify inequality among men based on original sin and virtue.

Keywords: Three Estates; Thomas Aquinas; Portugal.

Introdução

A teoria social tripartite, concebida durante a Idade Média, desempenhou um papel fundamental na estruturação das sociedades europeias, particularmente na justificação das hierarquias sociais que prevaleceram na Época Moderna. A divisão da sociedade portuguesa Moderna em três

¹ Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Estados – clero, nobreza e povo – não apenas refletia a organização política na prática, mas também consistia um edifício intelectual profundamente alicerçado na filosofia aristotélica e tomista. O presente artigo explora alguns dos desdobramentos do pensamento de Santo Tomás de Aquino – e Aristóteles – em Portugal, com foco na aplicação de suas ideias na justificação e explicação da desigualdade entre os homens. A análise se concentra em dois trabalhos produzidos, respectivamente, nos séculos XVI e XVII: o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, de Diogo de Sá, e o *Regiminis Reipublicae Christianae*, de Batista Fragoso. Ambos os tratados refletem uma visão da sociedade portuguesa como intrinsecamente hierárquica, segundo a qual cada grupo social possuía funções específicas e complementares.

As considerações sobre a organização social em vigor durante o Antigo Regime, nesses dois tratados, revelam um esforço de hierarquização moral das funções sociais. Consideramos que tanto Diogo de Sá quanto Batista Fragoso atribuem valor superior ao papel do clero e da nobreza, julgados como pilares da estabilidade política e da persecução do bem comum no interior das estruturas das monarquias corporativas – das quais trataremos mais adiante. Esse pressuposto será, em nossa análise, tido como um mecanismo de legitimação da ordem social desigual e de naturalização das funções dirigentes de certos grupos sociais.

Como observou Pierre Bourdieu (1991, p. 166), “o poder simbólico é um poder de construir a realidade (...)", isto é, de fazer com que determinadas visões de mundo se imponham como legítimas ao conjunto da sociedade. No caso do presente estudo, esse poder atua no sentido de justificar relações sociais assimétricas sob o véu da ordem natural. Conforme a hipótese apresentada no parágrafo anterior, tal operação é perceptível na maneira como Diogo de Sá e Batista Fragoso articulam a defesa das funções moralmente superiores do clero e da nobreza à persecução do bem comum e à suposta ordem natural das coisas. A linguagem teológica e filosófica dos autores portugueses aqui em questão projeta sobre as sociedades corporativas, que foram regra durante a Época Moderna, valores transcedentes que reforçam a legitimidade dos grupos dirigentes – os quais orbitam e integram Diogo de Sá e Batista Fragoso.

Através de uma análise desses textos, busca-se entender como as noções de Estado – na acepção de estamento – e funções complementares foram mobilizadas, no Portugal da Época Moderna, para defender os “benefícios” que a ordem social e política da época proporcionavam. Ao explorar as justificativas intelectuais – e religiosas – para a estratificação social, o artigo oferece uma perspectiva sobre como o pensamento aristotélico e tomista foi utilizado nas reflexões acerca das estruturas de poder e da organização social em Portugal.

A gestação da teoria social tripartite

Consideramos fundamental uma análise sobre a gestação da teoria social tripartite – iniciada na Idade Média –, já que não desejamos encarar o fenômeno da estratificação social na Época Moderna como apenas um dado, sem a devida criticidade. A referida análise se faz essencial pela necessidade de identificar as ideias que fundamentaram a desigualdade entre os homens e a construção de sociedades estratificadas, calcadas em privilégios específicos para cada grupo social que muitas vezes se chocavam e, por conseguinte, produziam tensões intestinas. Afinal, de acordo com Antônio Manuel Hespanha (1986, p. 43), as sociedades europeias Modernas, embora almejassem ser e se representarem harmônicas, viviam em um estado de “profunda e endêmica conflitualidade”. Para o autor ora em tela (2012, p. 9-10), na Europa católica as “monarquias corporativas” constituíram o “tipo ideal das unidades políticas do primeiro Antigo Regime”. As monarquias corporativas, para Hespanha (2012, p. 10), caracterizam-se pelo pluralismo político, normativo e pressupunham funções reduzidas da Coroa, que na média empenhava-se em “fazer justiça, preservando os direitos adquiridos”, e pela centralidade do direito – influenciado pela “lei divina”, pela “lei da natureza externa das sociedades” e pela tradição – como garantidor dos privilégios de cada grupo social. Nesse sentido, durante a Época Moderna a realidade jurídica fulcral considerava que a verdadeira pessoa jurídica era o “Estado” – novamente, no sentido referente a estamento –, entidade permanente, e não os indivíduos transitórios que conferiam a seu Estado, de forma passageira, uma representação em carne e osso (HESPAÑA, 2012, p. 114).

As *Siete Partidas* de Afonso X de Castela (r. 1252-1284) são centrais para o direito ibérico e latino-americano (RODRÍGUEZ-VELASCO, 2010). A influência do referido código em Portugal foi relevante: a primeira tradução para o português das *Partidas* foi empreendida ainda durante o reinado de d. Dinis (r. 1279-1325) (RODRÍGUEZ-VELASCO, 2010) e repercutiu em documentos legais, mais celebrememente nas ordenações afonsinas (1446) (HESPAÑA, 1986, p. 428). Um excerto da lei que regulamentava o funcionamento da corte régia, presente nas *Siete Partidas* – Segunda Partida, t. 9, l. XXVII –, afirma que:

E otrosi ha nome en latin, Curia, que quiere tanto dezir, como lugar do es la cura de todos los fechos de la tierra, ca alli se ha de catar lo que cada vno deve auer, segund su derecho, e su Estado² (LOPEZ, 1843, p. 435).

² E também tem por nome, em latim, Cúria, que significa lugar onde se cuida de todos os assuntos da terra, pois ali se deve examinar o que cada um deve ter, segundo o seu direito e o seu Estado.

O trecho em tela, pois, afirma que na corte do rei cada um auferiria o que mereceria de acordo com seu “direito” e “Estado”, o que nos permite tirar algumas conclusões: mesmo na corte régia a desigualdade e diferenciação entre os indivíduos seria considerada justa, pois cada um receberia o que deveria a depender do lugar ocupado na sociedade estratificada que foi uma constante da península ibérica Medieval e Moderna.

Os grupos a que poderiam pertencer os indivíduos, como referido anteriormente, eram três: clero, nobreza e povo. O preâmbulo do título das ordenações afonsinas (1456) que disciplinava como deveriam ser feitos e desfeitos cavaleiros – t. LXIII, l. I – diz o seguinte:

defensores som huum dos tres Estados, que DEOS quis, per que se mantevesse o Mundo, ca bem assy como os que rogam polo povoo chamam oradores, e aos que lavram a terra, per que os homees ham de viver, e se manteem, som ditos mantedores, e os que ham de defender som chamados defensores (ORDENAÇÕES AFONSINAS, p. 360).

A formulação corporativista presente no preâmbulo do título em tela foi copiada, *ipsis litteris*, das *Siete Partidas*³ e exprime um tipo de pensamento social que pode ser traçado, no Ocidente, desde Platão (BURKE, 2013, p. 1-12). Platão, no Livro III d'*A República* (2017, p. 101-159), argumentou que a Cidade perfeita deveria possuir as quatro virtudes, nomeadamente sabedoria (*sophia*), coragem (*andreia*), temperança (*sophrosyne*) e justiça (*dikaiosyne*). A primeira virtude, para Platão, se encerrava nos guardiões, a segunda nos guerreiros, a terceira na harmonia entre os homens e a última, a justiça, na conformação das funções que, por aptidão natural, cada homem deveria exercer em uma sociedade. Como a Cidade teria três classes – guardiões, militares e artífices –, de acordo com Platão a alma do indivíduo também possuía três elementos: apetitivo, espiritual e racional. Aos apetites caberia a obediência, às emoções assistir e à razão governar. Para Platão (2017, p. 101-159), existiam na Cidade e nas almas dos indivíduos os mesmos elementos, com a mesma qualidade e quantidade, cujo desequilíbrio poderia ocasionar injustiças. Aristóteles, por sua vez, acreditava que a desigualdade seria uma característica natural da condição humana, que deveria ser administrada por sistemas políticos que reconhecessem e respeitassem as diferenças individuais: para o Estagirita, as recompensas e responsabilidades deveriam ser distribuídas de maneira condizente ao mérito e capacidades de cada um. Aristóteles argumenta, no

³ É no preâmbulo do título XXI da Segunda Partida que se encontra a formulação tripartite de sociedade que as ordenações afonsinas absorveram: “Defensores son uno de los tres estados, por que Dios quiso que se mantuiese el mundo. Ca bien assi como los que ruegan a Dios por el Pueblo, son dichos Oradores: e otrosi los que labran la tierra, e fazen em ella aquellas cosas, por que los omes han de bivir, e de mantenerse, son dichos Labradores; otrosi los que han a defender a todos, son dichos defensores”. LOPEZ, Gregorio. (ed.). **Las Siete Partidas del muy noble rey don Alfonso el Sabio**. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, 1843. t. I. p. 558.

Livro III d'*A Política*, que assim como os marinheiros seriam parte de uma comunidade, do mesmo modo seriam os cidadãos. Para Aristóteles (1998, p. 195), os marinheiros se diferenciariam uns dos outros por conta de suas distintas tarefas: “um é remador, outro é piloto, outro vigia; e outros terão, ainda, outros nomes semelhantes”. O objetivo comum a todos os marinheiros seria, então, a “navegação segura”, do mesmo modo que os cidadãos de uma pólis, desempenhando cada qual sua função específica, teriam como fim a segurança de sua comunidade (ARISTÓTELES, 1998, p. 195-196). Já durante o império romano, a palavra *ordo* significava algo como “grupo social” e era utilizada para referir a “senadores, cavaleiros e plebeus” (BURKE, 2013, p. 1-12).

Foi na Europa do século XI, porém, que se começou a gestar o tipo de pensamento social refletido nas *Siete Partidas*, do século XIII, e nas ordenações afonsinas de 1456. De acordo com Georges Duby (1994, p. 25), foram os bispos Adalberão de Laon (c. 947-1030) e Gerardo de Cambrai (c. 975-1051) que primeiro usaram o “tema da trifuncionalidade social”. O início da gestação da teoria social tripartite na Europa Medieval surgiu em um contexto politicamente conturbado durante o reinado de Roberto II da França. Havia, nessa conjuntura, grupos que intencionavam usurpar funções de outros – os hereges que dispensavam os sacramentos e os bispos que queriam tomar sob suas mãos as funções dos *pugnatores* –, sob o risco de estremecer um frágil equilíbrio que possibilitaria a vida em sociedade. Adalberão e Gerardo, através das experiências que viveram, atribuíram um lugar de complementaridade para as funções exercidas pelos distintos grupos de homens. Para o bispo de Cambrai, a comunidade – ou o todo da Criação – não poderia existir se não houvesse harmonia entre os diferentes. O princípio, afinal, é que “a ordem do mundo inteiro assenta na diversidade, na disposição em degraus, na complementaridade das funções” (DUBY, 1994, p. 47-48). Tomando em consideração as sociedades feudais europeias ocidentais, os *oradores* permaneceriam no “ócio sagrado” que seu ofício exigia e deveriam aos *pugnatores* sua segurança e aos *agricultores*, que lavravam a terra, o sustento material (DUBY, 1994, p. 53). O bispo de Laon, por sua vez, argumentou que os sacerdotes, por viver de modo puro, evitando as tentações do mundo, participariam da “natureza dos anjos” e seriam os “escravos” e servos de um só senhor: Cristo. Para Adalberão, os padres eram superiores entre os homens, acima mesmo dos príncipes (DUBY, 1994, p. 63-64). Os nobres, em razão das qualidades de seus antepassados, transmitidas pelo sangue, teriam a “beleza”, a “impetuosidade” e virtudes bélicas que os qualificariam para *defensores*, antes de mais nada, da Igreja e, depois, do “vulgo”, fossem ricos ou pobres (DUBY, 1994, p. 65). O ofício dos demais homens seria cumprir as atividades braçais e servis, como “lavar, cozinhar, trabalhar a terra”, de modo a prover o sustento material de si mesmos, dos *defensores* e *oradores*. Para Adalberão de Laon, a boa execução das três funções sociais faria

reinar “a paz” (DUBY, 1994, p. 65-66). Há que se perceber que cerne da argumentação dos dois prelados em questão era o fato de a Igreja e sua hierarquia serem indispensáveis para a salvação das almas e que a perturbação da ordem desejada por Deus era coisa má.

Alguns séculos após Adalberão e Gerardo teorizarem sobre as três funções sociais, Tomás de Aquino (1225-1274) começou a escrever sua *Suma Teológica*. Tomás de Aquino foi um frade dominicano e professor da Universidade de Paris a partir de inícios dos anos 1250. Quando faleceu em 1274, Aquino havia praticamente terminado a *Suma Teológica*, que incorporou na teologia e filosofia cristãs o “pensamento moral e político de Aristóteles” (SKINNER, 1996, p. 71). Não foi Aquino, porém, quem redescobriu Aristóteles na Europa ocidental Medieval: esse processo foi gradual e lento, possível especialmente por conta da preservação de textos de Aristóteles em traduções árabes que entraram na Europa ocidental a partir do califado de Córdoba, em inícios do século XII. Eruditos como Raimundo, bispo de Toledo, contribuíram para que Aristóteles fosse traduzido do árabe para o latim, fato que revolucionou os cursos de artes liberais – gramática, retórica, lógica, aritmética, geometria, música e astronomia⁴ – em parte importante das universidades europeias de maior relevo. Primeiro, os trabalhos mais difundidos de Aristóteles foram aqueles sobre lógica, mas os tratados “morais e políticos” estariam disponíveis para o “público europeu” a partir de meados do século XIII: *Ética a Nicômaco* e *A Política* foram traduzidos para língua latina entre 1240 e 1250 (SKINNER, 1996, p. 71).

De acordo com James Weisheipl, Aquino iniciou a composição sua obra mais conhecida em 1266 por conta de uma experiência pessoal, nomeadamente ensinar teologia para iniciantes. Aquino não ensinou os conteúdos de sua *Suma* em universidade alguma, posto que intencionava que o trabalho em questão fosse tão somente um “manual para prover aos iniciantes todo essencial da teologia” (WEISHEIPL, 1974). De todo modo, poderemos encontrar questões, na *Suma Teológica*, cujo objeto são a hierarquização entre homens a partir do critério da virtude, assim como as funções que cada grupo de indivíduos deveria realizar para que existisse harmonia nas sociedades humanas.

A questão 96 da primeira parte da *Suma Teológica* – *Do domínio que tocava ao homem no estado de inocência* – apresenta dois artigos relevantes para a discussão que aqui propomos. O artigo 3 pergunta se os homens eram iguais no estado de inocência. Aquino afirmou que, no que toca à “alma”, teria havido desigualdade entre os homens no estado de inocência, uma vez que o homem trabalhava “não por necessidade, mas por vontade própria” em razão do que poderia se aplicar, de maneira livre, à

⁴ As artes liberais eram consideradas o propedêutico para o estudo da teologia. WEISHEIPL, J. A. The structure of the arts faculty in the medieval university. *British Journal of Educational Studies*, 19:3, 1971, pp. 263-271.

“ação, desejo ou conhecimento”. Por conta disso, alguns homens seriam mais virtuosos e sábios do que outros. Para Aquino, a causa da desigualdade poderia prover de Deus, que não buscaria “punir alguns e recompensar outros”, mas “exaltar alguns sobre outros” de modo a fazer com que a beleza da ordem se manifestasse “ainda mais sobre os homens” (AQUINO, 1946, p. 486).

O artigo 4 da questão 96 pergunta se, no estado de inocência, um homem teria domínio sobre o outro. De acordo com Aquino, “domínio” seria uma palavra de significado duplo: o primeiro significado se relacionaria com o poder que um senhor tem sobre seu escravo – o que se tornou um fato depois da expulsão do homem do Paraíso –, enquanto o segundo trataria de casos gerais de sujeição. Neste sentido, para Aquino, “aquele que tem o ofício de governar e dirigir homens livres pode ser chamado de mestre” – e seria esse o caso durante o estado de inocência, antes do pecado original. Um homem livre seria mestre de seu semelhante “direcionando-o a seu bem-estar ou para o bem comum”, e isso ocorreria por dois motivos: I- “o homem é um sujeito social, então no estado de inocência os homens teriam uma vida social” que não poderia ocorrer sem a liderança de um indivíduo que buscara o bem comum de todos; II- “se um homem superar outro em conhecimento e virtude, isso não valeria de nada se esses dons não acarretassem em benefícios para todos” (AQUINO, 1946, p. 488-489). As respostas de Tomás de Aquino para os artigos aqui analisados, contidos na questão 96 da primeira parte da Suma Teológica, refletem o pensamento aristotélico sobre liderança e governo. Para Aristóteles o papel do mestre – ou governante – seria orientar, não de modo tirânico ou opressivo, aqueles sob sua autoridade com o objetivo de promover o bem-estar individual de todos e o bem comum.

Na segunda parte da *Suma Teológica* – mais especificamente na questão 183 –, podemos encontrar os postulados de Tomás de Aquino sobre as distintas funções de cada grupo de indivíduos. O objeto da questão 183, ora em tela, são os “estados e múltiplas funções dos homens”, e no artigo 1 Aquino busca responder se “a categoria de um estado denota uma condição de liberdade ou servidão”. De acordo com o autor, “estado” indica um “tipo de posição” pela qual algo é disposto com “certa imobilidade de acordo com sua natureza”. Para o homem, pois, seria natural que “sua cabeça seja direcionada para cima, seus pés firmes no chão e seus membros intermediários dispostos de maneira ordenada”. Aquino usa o *Digesto* – livro IX, *De Senatoribus* – para exemplificar a questão da imobilidade: “é dito que se um homem é removido do senado, ele é privado de sua dignidade e não de seu estado”. Para o autor da Suma, o trecho citado do *Digesto* alude ao Estado de um indivíduo, “que diz respeito a uma obrigação que vincula sua pessoa, na medida em que um homem é seu próprio mestre ou está

sujeito a outro”, não por causa pequena e instável, mas por uma que esteja estabelecida firmemente, “e isso é algo que diz respeito à natureza da liberdade ou servidão”. Ao fim e ao cabo, para Aquino, “o estado propriamente dito refere-se à liberdade ou servidão, seja em questões espirituais ou civis” (AQUINO, 1947, p. 1946-1950). Aqui, no artigo 1 da questão 183, vemos que Aquino buscou explicar a servidão e a liberdade de grupos de indivíduos de acordo com o mundo natural. Aristóteles, que influenciou Aquino grandemente, buscou determinar, no Livro I d’*A República*, a quem competia ser escravo e senhor, assim como governante e governado, com o mesmo parâmetro: aqueles que deveriam ser escravos seriam dotados, pela natureza, de “força necessária para os trabalhos pesados”, enquanto os outros restariam agraciados com características correlatas à vida de cidadão, que se dividiria em “atividades de guerra e de paz” (ARISTÓTELES, 1998, p. 65). Para o Estagirita, os homens que poderiam utilizar “seu intelecto para prever” seriam, por natureza, os governantes e senhores, ao passo que aqueles detentores de “força física para trabalhar” seriam naturalmente escravos (ARISTÓTELES, 1998, p. 50).

Leituras portuguesas sobre o sistema social tripartite (sécs. XVI e XVII)

Ao longo da presente seção analisaremos dois tratados produzidos em Portugal por um fidalgo e um jesuíta, que buscaram explicar e justificar as diferenças sociais baseadas em funções sociais complementares. Os dois trabalhos dos quais nos ocuparemos são os seguintes: I- *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, escrito por Diogo de Sá; II- *Regiminis Reipublicae Christianae*, produzido por Batista Fragoso. Os dois tratados em questão refletem o pensamento tomista – e aristotélico – sobre o qual discutimos anteriormente e, por isso, se faz necessária uma brevíssima digressão para que se possa compreender o espalhamento, na Europa Moderna, do aristotelismo cristianizado por Tomás de Aquino.

Segundo Richard Morse, o tomismo demorou séculos para conseguir adesões significativas na Europa católica (MORSE, 1981, p. 34-35). Ocorre, no entanto, que em inícios do século XVI o pensamento tomista foi revivido na Universidade de Paris, na qual o próprio Tomás de Aquino havia lecionado. Pedro Crockaert (1450-1514), que foi estudar na Universidade de Paris a obra de Guilherme de Ockham (1285-1347) mas abandonou a dita intenção para se dedicar ao estudo do tomismo, foi professor de Francisco de Vitória (1483-1546), dominicano espanhol que posteriormente retornou à península ibérica e lecionou em diversas universidades importantes (SKINNER, 1996, p. 414-415). As ideias de Ockham, e não as de Aquino, eram predominantes na Escolástica de inícios do século XVI.

Os ockhamistas argumentavam – em oposição aos tomistas – que a razão não poderia auxiliar na compreensão da fé e defendiam a tese do voluntarismo divino, segundo a qual a revelação da Verdade se basearia na vontade divina, além de que Deus estaria comprometido tão somente com Sua vontade absoluta. Além disso, ao contrário do pensamento político aristotélico sufragado por Tomás de Aquino, os ockhamistas consideravam que as sociedades humanas – ou Cidades – derivavam da própria vontade dos homens e não seriam um fato da natureza e, além disso, que a única fonte legítima de autoridade que um governante poderia ter era o povo, e não Deus (RUIZ, 2004).

A Segunda Escolástica – ou escola ibérica de direito natural, como prefere chamar Hespanha –, movimento que abraçou o tomismo e contribuiu para seu espalhamento na Europa Moderna, floresceu em universidades peninsulares como as de Salamanca, Valladolid, Coimbra e Évora, constituindo um “desenvolvimento peninsular da Escolástica aquiniana, provocado pelo advento da Contrarreforma” (HESPANHA, p. 291-292). Francisco de Vitória permaneceu durante dezoito anos na Universidade de Paris, tanto como estudante quanto como professor. Estudou sob Crockaert o pensamento tomista e, depois, ensinou sobre a *Suma Teológica* (SKINNER, 1996, p. 414-415). Após seus anos na Universidade de Paris, Francisco de Vitória foi o primeiro titular da cátedra de teologia na Universidade de Salamanca, que ocuparia até seu falecimento. Para Quentin Skinner, apesar de Francisco de Vitória não ter publicado trabalhos, seu impacto como docente foi importante: quando de sua morte, cerca de trinta de seus ex-alunos lecionavam em universidades castelhanas. Vultos como Diego de Covarrubias (1512-1577), jurista, e relevantes filósofos políticos como Melquior Cano (1509-1560), Fernando Vazquez (1509-1566) e Domingo de Soto (1494-1560) figuraram na lista de ex-discípulos de Francisco de Vitória (SKINNER, 1996, p. 414-415).

Ao longo da segunda metade do século XVI, doutrinas de chave tomista propostas pelos dominicanos – como Francisco de Vitória – passaram a ser sufragadas pelos jesuítas, que as difundiram na França e nas penínsulas ibérica e itálica. Em finais de 1540, os jesuítas haviam fundado oito faculdades em universidades castelhanas, inclusive em Alcalá, Salamanca e Burgos (SKINNER, 1996, p. 415-416). Entre os grandes nomes ativos também no século XVII, formados nas novas faculdades inacianas de Castela, estiveram Francisco Suárez (1548-1617), João de Mariana (1536-1624) e Luís de Molina (1535-1600), filósofo, que no ano de 1553 entrou na Sociedade de Jesus, mas como a dita ordem ainda não estava bem assentada em Castela, se mudou para Portugal com a intenção de obter uma cátedra. Molina lecionou humanidades e teologia em Évora durante muitos anos (SKINNER, 1996, p. 416-417). Segundo Martim de Albuquerque, diversos professores formados em universidades

peninsulares nas quais se desenvolveu a segunda Escolástica lecionaram em Portugal, especialmente em Coimbra e Évora. Esse fato teria contribuído, pois, para que o pensamento político aristotélico cristianizado por Tomás de Aquino encontrasse terra fértil em Portugal (ALBUQUERQUE, 1969).

Agora é o momento de analisar o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* (1557) escrito por Diogo de Sá, que além de matemático, jurista e teólogo, era filho de Fernão de Sá Soutomaior – que possuía manto da Ordem de Cristo – e primo de Mem de Sá (1504-1572), governador do Brasil. O autor do tratado ora em tela foi um reconhecido humanista português do século XVI. Diogo de Sá, cujas datas de nascimento e morte são desconhecidas, foi durante o reinado de d. João III um ator do projeto colonial português em Ásia. Durante doze anos que teria passado no Oriente, Sá participou da vitória portuguesa em Chaul, no ano de 1528; em 1529 tomou parte na conquista de Baçaim e atuou como diplomata para negociar a paz com o rei de Adem; ainda mais, lutou na ocasião da conquista de duas outras cidades e auxiliou uma ação que sequestrou doze naus muçulmanas na costa do Coromandel (GOMES, 2003). Quando retornou ao reino, na década de 1530, Diogo de Sá foi lente de matemática na Universidade de Coimbra, porém não se conhece o percurso da formação acadêmica do humanista. Após sua estadia em Coimbra, Sá retornou ao Oriente em 1538 e por lá deve ter ficado até 1546, quando voltou à Europa e passou à Paris. Em Paris, Diogo de Sá frequentou a Universidade de Paris – onde Tomás de Aquino estudou, lecionou e que no início do século XVI assistiu a uma retomada do pensamento tomista –, que no século XVI recebeu uma grande quantidade de alunos portugueses beneficiários de bolsas de estudo concedidas por d. João III. Diogo de Sá não se inscreveu como aluno na Universidade de Paris e apenas frequentou a mesma por atração em relação ao ambiente intelectual do colégio de Santa Bárbara, então coalhado de alunos portugueses. Diogo de Sá retornou a Portugal depois de sua estadia em Paris e recebeu carta de brasão, concedida por d. Sebastião, em finais de 1561. Em Portugal, durante a fase final de sua vida, escreveu, entre outros trabalhos, o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*. O Tratado não recebeu a necessária licença do Santo Ofício de modo a ser publicado e, por isso, permaneceu em formato manuscrito (GOMES, 2003).

O *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* (1557) foi dedicado por Diogo de Sá à rainha d. Catarina, avó de d. Sebastião de Portugal. Nesse trabalho, Sá argumenta que existem doze Estados distintos: o do matrimônio; o da viudez e virgindade; dos reis e príncipes seculares; dos Papas e prelados; dos cavaleiros e soldados; dos ricos; dos pobres; dos servos; dos religiosos, mecânicos e lavradores; dos velhos, mancebos e moços; dos mercadores e, por fim, o das mulheres públicas. De acordo com Hespanha, a classificação social tripartite da sociedade portuguesa da Época Moderna

representava uma “fórmula” que sintetizava, em linhas gerais e sob o ponto de vista da “organização do poder político”, a diversidade então existente dos “estatutos jurídicos e políticos das pessoas”. A realidade em outros outros planos jurídicos, como o direito penal, fiscal e processual, era bem mais complexa. Em cada um dos braços do direito desenvolveram-se e caíram em desuso “estatutos pessoais, correspondentes aos privilégios adquiridos ou perdidos por cada grupo de pessoas” ao longo do tempo. A diversificação social ou, para Hespanha, a “diversificação de funções sociais”, deu azo a uma miríade de estatutos fiscais, criminais, civis e político-administrativos diferentes (HESPANHA, 1986, p. 429-430).

Ao longo do prólogo do *Tratado*, Diogo de Sá anuncia que seu objetivo é demonstrar como os cristãos poderiam obter a salvação a depender do Estado em que, “por sorte”, nasceram. Para Sá convinha demonstrar, em língua portuguesa, para o “proveito” dos portugueses, de modo a dissipar qualquer dúvida que pudesse uma língua estrangeira causar, suas considerações sobre “a verdade” pertencente aos Estados e à salvação das almas. Ainda no prólogo, em que se encontram considerações preliminares sobre o “antigo” Estado dos reis e príncipes, Sá argumenta que os monarcas seriam informados por seu *Tratado* sobre as particularidades dos Estados de seus súditos, que governariam “somente” para os administrar “Justiça”. Em seguida, Sá aponta que os “Papas, & Bispos & Prelados” seriam paralelos aos príncipes seculares nos assuntos eclesiásticos, e que sendo “todos Christãos” deveriam se reger pela lei de Cristo (SÁ, 1557, p. 6-16). Para efeitos do presente artigo, concentraremos nossas atenções nos Estados dos príncipes seculares e dos prelados.

Segundo Sá, na seção do *Tratado* em que se ocupa dos príncipes seculares, Deus instituiu Adão, feito à Sua imagem e semelhança, como zelador da Criação – “os peixes do mar, & as aves do ceo & os animais da terra” – o que, de maneira lógica, fez dos homens no estado de inocência iguais entre si, uma vez que seriam constituídos príncipes das coisas terrenas por força divina. O pecado original, porém, instituiu na humanidade a servidão: como afirmou Diogo de Sá, “enquanto nosso primeiro padre Adam se bem regeo, & bem & temperadamente se imperou, não duvida, senão a inveja que foi Rey”, e que quando desonrou Deus, deixou de ser rei e “de senhor, foi feito escravo, de immortal, foi feito mortal (...)” (SÁ, 1557, p. 122) – aqui, pois, temos uma clara referência à Santo Agostinho no Livro XIV d’*A Cidade de Deus*. Muito sucintamente, Diogo de Sá argumentou que a justificativa para a existência dos príncipes seculares foi o pecado original, que lançou fora a humanidade do Paraíso e a expôs às intempéries do mundo e à servidão

A autoridade dos reis, de acordo com a obra agora em tela, provinha de Deus, e o monarca perderia toda sua legitimidade pelo desrespeito às leis – que seria obrigado a guardar. De acordo com Sá, como asseveravam os “Iuristas & canonistas, alem dos sanctos”, a autoridade dos reis penderia do respeito às leis e as principais atribuições dos monarcas eram a “guarda & defensão dos súbditos & vassalos”. O direito “natural” e “das gentes” impediria os príncipes seculares de “tolher o senhorio das cousas sem justa causa”, isto é, os obrigaria a respeitar os equilíbrios estabelecidos assim como os direitos – privilégios – de cada um. Ao que se refere à criação de leis, os príncipes não poderiam instituir legislações que aviltassem o “bem comum & publico” – e que se o monarca não buscasse o “proveito comum & da republica”, mas o seu próprio, não mereceria ter “nome de rei, nem de senhor, nem de Principe, mas de tiranno” (SÁ, 1557, p. 147). Aqui, pois, vemos uma argumentação, por parte de Diogo de Sá, a favor de que a finalidade do governo dos príncipes seculares deveria ser voltada à perseguição do bem comum – ou felicidade que se pode alcançar através da prática política virtuosa –, como preconizou Aristóteles. Citando Santo Isidoro de Sevilha (560-636), Diogo de Sá listou dez qualidades que uma lei deveria ter, e entre elas está a conformidade com o “custume da pátria” e ser de proveito comum dos “Cidadaos e dos povos” (SÁ, 1557, p. 151) – o que julgamos ser uma interpretação que prima pela conservação dos estatutos, privilégios, foros, mercês e graças estabelecidas em um senhorio como um todo ou a nível local. Como se pode notar, a finalidade da atuação dos príncipes seculares, segundo Diogo de Sá, seria a conservação dos vassalos através do respeito às leis e costumes.

Após discorrer sobre os príncipes seculares, Diogo de Sá se ocupou dos eclesiásticos. De acordo com o autor, as funções dos príncipes seculares e dos eclesiásticos eram muito afins, pois os seculares seriam pastores de “corpos” e os eclesiásticos, de “almas”. Ainda mais, os príncipes seculares teriam a possibilidade de se fazer “celestes” através de suas boas “ordenanças e administração” (SÁ, 1557, p. 358-359). Ao longo do capítulo dedicado aos eclesiásticos em seu *Tratado*, Sá mais buscou rebater o que chamou de “heresias de Lutero” contra o Papado e a doutrina católica. Nesse sentido, o autor argumentou a favor da autoridade do Papa sobre a Igreja. Segundo Sá – citando São João em Apocalipse 21 –, a Igreja seria uma “cidade” que desce dos céus, cujos muros teriam doze fundamentos, nomeadamente os apóstolos de Cristo. São Pedro, primeiro Papa, teria papel primordial na Igreja, posto que se não havia sido “pedra primeira”, foi a “pedra primeira depois de Christo” (SÁ, 1557, p. 393). Sobre São Pedro, primeira pedra, Cristo assentou Sua Igreja da qual seria “cabeça”. Como afirma Diogo de Sá, São Pedro foi príncipe entre os apóstolos e as Escrituras demonstrariam esse fato. Em João 20:3-10, quando São João e São Pedro foram informados que o Sepulcro de Cristo estava vazio, os dois apóstolos correram para averiguar. São João chegou primeiro, mas esperou São Pedro para

entrar e avaliar a situação, o que, segundo Diogo de Sá, constituiria um indício de que São João reconhecia São Pedro como superior (SÁ, 1557, p. 394-395). O principal indício da primazia de São Pedro entre os apóstolos, para Sá, seria o fato de que ele produziu o primeiro milagre depois da ressurreição de Cristo, na porta do templo – São Pedro abençoou um mendigo coxo de nascença, em nome de Cristo, que levantou e saltou pela primeira vez na vida, como consta em Atos 4: 3-10. O primeiro em “dignidade e potestade” entre os apóstolos, pois, foi também o mais virtuoso, uma vez que, entre os discípulos de Jesus, produziu o primeiro milagre (SÁ, 1557, p. 397). Aqui, então, temos a noção aristotélica – também sufragada por Santo Tomás de Aquino – de que os homens virtuosos seriam superiores e líderes mesmo entre seus iguais. Assim estaria justificada a posição de primazia do Papa no âmbito da hierarquia da Igreja.

A posição proeminente do Papa, porém, não justificaria desmandos. Para Sá, assim como o poder conferido ao príncipe secular servia para “conservar” os súditos, e não para os “agravar”, o poder do bispo de Roma deveria ser empregado para “apascentar, e não pera perturbar nem molestar” (SÁ, 1557, p. 369). O Papa não seria senhor da Igreja e nem dos “bens della”, como claramente demonstrariam as Escrituras em Lucas 22, Marcos 10 e Mateus 20 (SÁ, 1557, p. 370). Desse modo, segundo Sá, os Papas, prelados e padres, imbuídos do “poder para edificação da Igreja” em “fé & caridades”, cometiam erro gravíssimo quando buscavam através da Igreja “sua gloria & não a de Christo” (SÁ, 1557, p. 366). A metáfora da Igreja como uma construção sempre em andamento, ganhando pavimentos em direção aos céus, é uma constante nesse capítulo do *Tratado*. Sá diz que “a catedral não faz o sacerdote nem o Prelado, mas o Prelado e o sacerdote, fazem a cathedral”, assim como “nem o lugar sanctifica o homem, mas o homem faz o lugar sanctificado” (SÁ, 1557, p. 362). Assim, a construção da Igreja se confundiria com sua finalidade, que seria fazer com que as almas dos homens fossem para o Céu através da participação nos Sacramentos – deixados por Cristo e necessariamente executados pelos sacerdotes católicos em benefício de toda humanidade.

Como se pode avaliar pelo *Tratado*, Diogo de Sá acreditava que a desigualdade entre os homens teria duas origens possíveis; I- o pecado original, que tirou os homens do estado de igualdade e criou mestres e senhores; II- a virtude que seria maior em uns do que em outros, como ilustra bem o caso de São Pedro, cujo papel nos primeiros dias da Igreja Católica fez de seus sucessores primazes dos bispos. Temos, pois, uma perceptível influência de Santo Tomás de Aquino e Aristóteles – que propuseram que *Estado* denota um “tipo de posição” pela qual algo é disposto com “certa imobilidade de acordo com sua natureza” (AQUINO, 1947, p. 65) – no pensamento de Diogo de Sá acerca da

justificativa das desigualdades entre os homens, especialmente no Portugal do século XVI. Em seguida, pois, veremos o que nos tem a dizer um jesuíta português do século XVII.

O autor de *Regiminis Reipublicae Christianae* foi Batista Fragoso (1559-1639), um professor, moralista, escritor e jesuíta português. Fragoso estudou humanidades e filosofia na Universidade de Évora e teologia no Colégio de Jesus, em Coimbra, onde se graduou como mestre em artes. A partir de 1596, ensinou teologia moral em Évora, no Colégio de Santo Antão de Lisboa e, por muitos outros anos, em Braga. Foi censor do Santo Ofício e desempenhou os papéis de orientador espiritual, consultor e admonitor. Fragoso foi um autor muito erudito, influente e celebrado nas áreas da moral, direito civil e canônico (O'NEILL; DOMÍNGUEZ, 2001, p. 1497). O *Regiminis Reipublicae Christianae* foi editado em três volumes e os que nos interessam são o primeiro e o segundo que se ocupam, respectivamente, do governo dos príncipes e magistrados civis e do governo dos prelados eclesiásticos.

O primeiro volume do *Regiminis* trata de governança, poder, jurisdição e obrigações dos príncipes e magistrados civis. Na obra ora em tela, Batista Fragoso buscou legitimar a desigualdade entre os homens tanto pelo pecado original quanto pela natureza – utilizando, para isso, as Escrituras, Santo Agostinho e Aristóteles. Fragoso, citando Aristóteles na *Política*, afirmou que a política é a prática dos homens que vivem em uma comunidade civil, e que a república é uma “comunidade ordenada de magistrados” em que reside a autoridade e, portanto, o governo. A *Cidade*, por sua vez – sufragando Aristóteles –, é “uma multidão de homens unida por consentimento unânime e vontade em um corpo político, ajudando-se mutuamente para a persecução de um único fim” (FRAGOSO, 1667, p. 1-6), isto é, a felicidade que se pode obter pela prática virtuosa da política, como propôs o Estagirita. As *Cidades*, segundo Fragoso, poderiam ser dirigidas por um grupo de pessoas ou mesmo por um só indivíduo, a depender da escolha da comunidade política. A regra fixa, pois, seria a de que os “prudentes e sábios devem ser dirigidos pelos mais prudentes e sábios”. Aqui, consideramos, Fragoso buscou sublinhar que os homens com capacidade de governar deveriam escolher, entre eles, os melhores, ou o melhor, para dirigir a *república* – o que cria, por ilação, um rei e uma corte de aristocratas. Aos que não fossem prudentes ou sábios restaria, pois, a submissão aos melhores da *Cidade*. Para Fragoso, o pecado original impôs aos homens a condição da servidão (FRAGOSO, 1667, p. 1-6). O jesuíta, mobilizando Santo Agostinho, acrescentou que a “servidão foi mais induzida pela lei para o benefício e utilidade dos servos do que dos senhores, pois é mais fácil para o homem servir regularmente com a vida comunitária do que viver sem ordem”. De acordo com o constante no *Regiminis*, os “menos sapientes” deveriam obedecer aos “mais sábios, para ser dirigidos por eles”, mas isso não autorizaria desmandos e excessos

por parte dos dirigentes em relação aos servos. Isso se justificaria, por exemplo, pelo fato de que não poderia um homem se “exceder” ao punir sua esposa, mas sim deveria buscar corrigir sua mulher com proporcionalidade em relação ao “delito” cometido – isto é, os dirigentes da *respublica* precisariam sempre governar de maneira justa (FRAGOSO, 1667, p. 1-6). Em conclusão, Fragoso compôs em seu texto uma pirâmide social tripartite: os menos aptos deveriam servir aos mais prudentes e sábios que, por sua vez, deveriam escolher o melhor – ou melhores – entre eles para governar a *respublica*.

Batista Fragoso, no segundo volume do *Regiminis* em que se ocupa das obrigações e jurisdição dos príncipes e pastores eclesiásticos, tratou das origens da autoridade da Igreja sobre a comunidade cristã, assim como seus objetivos. Em primeiro lugar, Fragoso afirma que São Pedro foi deixado, por Cristo, como Vigário e nele residiu a autoridade para governar “todo o rebanho” dos cristãos. Cristo, quando ordenou que São Pedro apascentasse Suas ovelhas, cristalizou esse dever para todos os sucessores do primeiro Papa. Apascentar as ovelhas, pois, pressuporia os atos pastorais como fornecer “alimento” e as “dirigir”, assim como “governar mais amplamente” todo o rebanho da Igreja (FRAGOSO, 1668, p. 1-4). A dignidade do Papa, assim, não seria dos homens, mas do próprio Cristo, e também por isso os sucessores de São Pedro seriam os primazes da Igreja. Fragoso, ainda no primeiro volume do *Regiminis*, asseverou que a *Cidade* perfeita, que é “um grupo de homens em consenso, coesos em um corpo místico”, é dupla: uma parte é eclesiástica, a outra é civil, e as duas se prestam à sujeição mútua para conservarem-se e atingirem seu fim natural (FRAGOSO, 1667, p. 1-6) – a felicidade que se pode alcançar através da boa política, como defendeu Aristóteles. Para Fragoso, a “república eclesiástica” seria muito mais “excelente” do que a civil, pois foi instituída por Deus sob uma única cabeça designada por Cristo – o Papa. A finalidade da Igreja – ou república eclesiástica – seria sobrenatural e envolveria a salvação de todos os fiéis através dos Sacramentos (FRAGOSO, 1667, p. 1-6).

A exemplo de Diogo de Sá, Batista Fragoso defendeu que a desigualdade entre os homens teria duas origens; I- o pecado original, que expulsou os homens do Paraíso instituiu entre eles o elemento servil; II- a virtude que difere os homens, posto que uns seriam mais prudentes e sábios do que outros que, por sua vez, deveriam ser governados por seus superiores, mais virtuosos.

Conclusão

A análise dos tratados de Diogo de Sá e Batista Fragoso permitiu identificar o esforço desses autores em legitimar uma organização social baseada em hierarquias moralmente e divinamente

fundamentadas. As duas obras refletem um ideal normativo de sociedade, segundo o qual a estabilidade política e a persecução do bem comum estariam garantidas pela atuação dirigente do clero e da nobreza – que teriam uma preeminência natural sobre os restantes homens. Tal construção discursiva, como argumentado ao longo deste artigo, pode ser compreendida como uma forma de naturalização das funções sociais, atribuídas como próprias e justas a determinados grupos em detrimento de outros.

Nesse sentido, o presente trabalho dialoga com os debates promovidos na coletânea *Raízes do Privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime* (MONTEIRO et al., 2011), obra que reúne diferentes estudos sobre a mobilidade social e a formação das hierarquias no mundo ibérico do Antigo Regime. O livro em questão revela que, embora possível, a mobilidade social era condicionada a certos mecanismos de reconhecimento e validação simbólica, quase sempre dependentes da proximidade com o poder régio ou de prestação de serviços relevantes à Coroa.

Tal como sugerido nos capítulos da coletânea em questão, em especial aqueles voltados para o papel da cultura letrada e da documentação elogiosa na consolidação do prestígio social, os tratados de Diogo de Sá e Batista Fragoso também podem ser lidos como textos voltados à reafirmação de modelos de organização social. A linguagem teológico-filosófica dos tratados que foram objeto do presente artigo não apenas buscava explicar o mundo, mas pretendia enquadrá-lo em uma moldura que reforçava a legitimidade dos estamentos privilegiados e das estruturas de poder às quais ambos os autores estavam ligados.

A coletânea *Raízes do Privilégio* contribui, portanto, para situar a reflexão proposta neste artigo dentro de um campo mais amplo de estudos voltados à compreensão das estratégias de consagração social e dos discursos legitimadores das desigualdades no Antigo Regime. O que se observa, tanto nas fontes analisadas neste trabalho quanto nos estudos de caso reunidos na coletânea, é a persistência de um modelo de sociedade que, embora passível de certa mobilidade social, fundamentava-se na rigidez simbólica de sua hierarquia.

Referências bibliográficas

Ordenações Afonsinas – Livro I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

AQUINO, Tomás de. **Summa Theologica**. Nova Iorque: Benziger Brothers, 1946. v. I.

AQUINO, Tomás de. **Summa Theologica**. Nova Iorque: Benziger Brothers, 1947. v. II.

ARISTÓTELES. **Política**. Vega, 1998.

ALBUQUERQUE, Martim de. “Contributo português para a obra de Althusius”. **Estudos Políticos e Sociais**, VIII, nº 4, 1969.

BENTES, Rodrigo Monteiro; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; FLORES, Jorge (orgs.). **Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **Language and Symbolic Power**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

BURKE, Peter. “The language of orders in early modern Europe”. In: BUSH, M. L. (ed.). **Social Orders and Social Classes in Europe since 1500: studies in social stratification**. Nova Iorque: Routledge, 2013. pp. 1-12.

DOMÍNGUEZ, Fernando Ruiz. “Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham”. **Cuadernos de Filosofía**. v. XIV, n. 3, 2004, pp. 183-247.

DUBY, Georges. **As três ordens, ou o imaginário do feudalismo**. Editorial Estampa, 1994.

FRAGOSO, Batista. **Regiminis reipvblicae Christianae**. Lyon: 1667. t. I.

FRAGOSO, Batista. **Regiminis reipvblicae Christianae**. Lyon: 1668. t. II.

GOMES, Ana Cristina Cardoso. “Entre as armas e as letras: o percurso do humanista Diogo de Sá”. **Brotéria**, 157, 2003, pp. 383-403.

HESPANHA, Antônio Manuel. **Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político. Portugal – séc. XVII**. 1986.

HESPANHA, Antônio Manuel. **Caleidoscópio do Antigo Regime**. São Paulo: Alameda Editorial, 2012.

HESPANHA, Antônio Manuel. **Cultura jurídica europeia – Síntese de um milênio**. Almedina, 2012.

LOPEZ, Gregorio. (ed.). **Las Siete Partidas del muy noble rey don Alfonso el Sabio**. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, 1843. t. I.

MORSE, Richard. **Espelho de Próspero: Cultura e ideias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1981.

O'NEILL, Charles E; DOMÍNGUEZ, Joaquin María (dir.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús**. Madri: Universidad Pontificia Comilla, 2001.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

RODRÍGUEZ-VELASCO, Jesús D. “La urgente presencia de Las siete partidas”. **La corónica: a Journal of Medieval Hispanic Languages**, Literatures and Cultures, v. 38, n. 2, 2010, pp. 99-135.

SÁ, Diogo de. **Tractado dos Estados ecclesiásticos & seculares. Em que por muy breve & claro stillo se mostra como em cada hum delles se pode o Christão salvár**. 1557.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WEISHEIPL, James A. “The meaning of Sacra Doctrina in Summa Theologiae I, q. 1”. **The Tomist: A speculative quarterly review**, v. 38, n. 1, 1974, pp. 49-80.

WEISHEIPL, James A. “The structure of the arts faculty in the medieval university”. **British Journal of Educational Studies**, 19:3, 1971, pp. 263-271.