

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS ESTUDOS LITERÁRIOS**

Eduardo Cursino de Faria Chagas

**O CORPO POLÍTICO DO REI NAS *SIETE PARTIDAS*: Entre o aristotelismo dos  
filósofos de origem árabe e as mudanças do pensamento político do século XIII**

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.  
Área de concentração: Literaturas Clássicas e Medievais.  
Nível: Doutorado

BELO HORIZONTE 2020

Eduardo Cursino de Faria Chagas

**O CORPO POLÍTICO DO REI NAS *SIETE PARTIDAS*: Entre o aristotelismo dos filósofos de origem árabe e as mudanças do pensamento político do século XIII**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Literaturas Clássicas e Medievais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, com vista à Obtenção do grau de Doutor. Literatura, História e Memória Cultural.

Prof.Orientador: Jacyntho Lins Brandão

Coorientador: André Miatelo

Belo Horizonte 2020

A257s.Yc-c

Chagas, Eduardo Cursino de Faria.

O corpo político do rei nas *Siete Partidas* [manuscrito] : entre o aristotelismo dos filósofos de origem árabe e as mudanças do pensamento político do século XIII / Eduardo Cursino de Faria Chagas. – 2020.  
195 f., enc.

Orientador: Jacyntho Lins Brandão.

Coorientador: André Miatello.

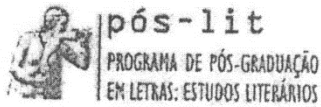
Área de concentração: Literaturas Clássicas e Medievais.

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras

Bibliografia: f. 175-187.

1. Afonso X, Rei de Castela e Leão, 1221-1284. – *Siete Partidas* – Crítica e interpretação – Teses. 2. Literatura medieval – História e crítica – Teses. 3. Farabi, ca. 870-950. – Teses. 4. Marsílio, de Pádua, m. 1342? – Teses. 5. Literatura e Política – Teses. I. Brandão, Jacyntho José Lins, 1952-. II. Miatello, André Luís Pereira. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.



Faculdade de  
Letras - FALE



Tese intitulada *O Corpo Político do rei nas Sete Partidas: Entre o aristotelismo dos filósofos de origem árabe e as mudanças do pensamento político do século XIII*, de autoria do Doutorando EDUARDO CURSINO DE FARIA CHAGAS, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras: Estudos Literários.

**Área de Concentração:** Literaturas Clássicas e Medievais/Doutorado

**Linha de Pesquisa:** Literatura, História e Memória Cultural

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão - FALE/UFMG – Orientador (via videoconferência)

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello - FAFICH/UFMG – Coorientador (via videoconferência)

Prof. Dra. Elisa Maria Amorim Vieira - FALE/UFMG (via videoconferência)

Prof. Dr. Thiago César Viana Lopes Saltarelli - FALE/UFMG (via videoconferência)

Prof. Dra. Sílvia Maria de Contaldo - PUC/MG (via videoconferência)

Prof. Dr. Lucio Souza Lobo – UFPR (via videoconferência)

Prof. Dr. Georg Otte  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da UFMG

Belo Horizonte, 5 de agosto de 2020.

Dedicatória:

Dedico este trabalho a todos que não me permitiram desistir, em especial ao professor Jacyntho e professor Miatello.

**Resumo:**

A partir do século XI, se iniciou um processo irreversível de mudanças na política e na cultura da Europa Ocidental. Para este trabalho destacamos as mudanças no pensamento político, mais especificamente a relação política e religiosa entre o povo, a terra e o rei, e deste último com o reino espiritual de Cristo como representante. As mudanças têm como base a reentrada do aristotelismo através dos comentadores árabes, judeus e latinos, com destaque para os comentadores árabes como al-Farabi. Um aristotelismo, que apesar de estar distante do recorte sincrônico de sua época, ainda assim exerceu um forte impacto na organização do pensamento político vigente desde Santo Agostinho. Este impacto foi sentido em toda a Europa de forma paulatina mas definitiva, e não foi diferente com as obras jurídicas de Afonso X. No século XIII, na corte de Afonso X é produzido um tratado legalista inserido neste pensamento político que ficou conhecido como *Las Siete Partidas*, obra destinada a regular os reinos do monarca a partir de uma legislação unificada. Apesar do fato de nunca ter sido colocado em prática durante o seu reinado, o que interessa para este trabalho não é a sua eficácia quanto à práxis, o interesse é justamente o mencionado pensamento político inserido nas páginas das *Siete Partidas*. Através do comentador da filosofia política aristotélica, al-Farabi, como em uma amostragem, buscou-se neste trabalho mostrar estas influências, desta nova forma de fazer política, inseridas nas *Siete Partidas* de Afonso X, com maior enfoque na *Segunda Partida*, em especial como estas marcas influenciaram o corpo político do rei e sua representatividade do corpo político de Cristo. Além de al-Farabi, Marsílio de Pádua, como representante latino, foi importante para o objetivo devido ao importante impacto de seu pensamento em relação ao poder papal e do príncipe.

**Palavras-chave:**

*Siete Partidas*, Afonso X, al-Farabi, Século XIII, Política, Marsílio de Pádua, Reinos afonsinos.

## Zusammenfassung:

Ab dem 16. Jahrhundert begann ein irreversibler Prozess des Wandels in der Politik und in der Kultur Westeuropas. In dieser Arbeit werden die Wandel im politischen Denken hervorgehoben, insbesondere die politische und religiöse Beziehung zwischen dem Volk der Erde und dem König und zwischen letzterem und Christus Himmelreich. Diese Wandel basieren auf dem Wiedereintritt des Aristotelismus durch arabische, jüdische und lateinische Kommentatoren, mit Schwerpunkt auf arabischen Kommentatoren wie al-Farabi . Solches Aristotelismus wirkte trotz seiner Entfernung vom damaligen synchronen Ausschnitt stark auf die Organisation des seit Hl. Augustinus geltenden politischen Denkes. Diese Auswirkung traf langsam aber definitiv ganz Europa und dies war nicht anders was die Werke Afons X. angeht. Im 13. Jahrhundert wurde im Hof Alfons X. ein in diesem politischen Denken Zusammenhang Gesetzbuch verfassen, das als Las Siete Partidas bekannt wurde, ein Werk, das die Königreichen vom Monarchen regeln sollte. Abgesehen davon, dass es während seiner Herrschaft nicht umgesetzt wurde, was diese Arbeit interessiert ist nicht seine Wirksamkeit betreffs der Praxis, sondern die Interesse ist eben das auf den Seiten der Siete Partidas erwähnte politische Denken. Durch den Kommentatoren von der politischen Philosophie Aristoteles, al-Farabi, wie ein Stichprobenverfahren versucht diese Arbeit die Einflüsse dieser neuen in den Siete Partidas Alfons X. Weise Politik zu machen zu zeigen, mit stäkerer Ausrichtung auf die zweite Partida, insbesondere wie diese Einwirkung den politischen Körper des Königs und dessen Repräsentativität des politischen Körper Christus beeinflussten. Außer al-Farabi war Marsilius von Padua als lateinischer Vertreter dank der Auswirkung seines Denkens im Bezug auf die Macht des Papstes und des Prinzen wichtig für das Ziel dieser Arbeit.

## Schlüsselwörter:

Siete Partidas, Alfons X., al-Farabi, 13. Jahrhundert, Politik, Marsilius von Padua, Alfons Königreiche.

## Sumário

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 CAPÍTULO I .....</b>	<b>17</b>
2.1 O CORPO POLÍTICO DO REI.....	17
2.2 AS FONTES DAS <i>SIETE PARTIDAS</i> .....	21
2.3 A CULTURA MUÇULMANA NA LITERATURA AFONSINA E A METÁFORA DA CABEÇA .....	24
2.4 COSTUME E LEGISLAÇÃO MOURA E SUA RECEPÇÃO NAS <i>PARTIDAS</i>	30
2.5 A LITERATURA ÉTICO-JURÍDICA DOS ANTIGOS COMO FONTE DA LITERATURA POLÍTICA .....	39
2.6 ESPELHOS DE PRÍNCIPES .....	48
2.7 ESPELHO DE VIRTUDES OU CORPO POLÍTICO-RELIGIOSO .....	58
<b>3 CAPÍTULO II.....</b>	<b>64</b>
3.1 O TEMOR NO CORÃO E NAS <i>PARTIDAS</i> .....	68
3.2 O TEMOR E A ÉTICA .....	74
3.3 O TEMOR E A FELICIDADE .....	79
3.4 A LEI E A OBEDIÊNCIA .....	87
<b>4 CAPITULO III .....</b>	<b>104</b>
4.1 MARSÍLIO DE PÁDUA .....	105
4.2 AS ARTES COMO OFÍCIO DA CONTINÊNCIA .....	110
4.3 AS CLASSES DOS REIS E DOS SACERDOTES CONTINENTES E INCONTINENTES.....	112
<b>5 CAPÍTULO IV.....</b>	<b>128</b>
5.1 A CAUSA EFICIENTE DAS LEIS .....	128
5.2 CONVERGÊNCIAS NO CORPO POLÍTICO .....	133
5.3 CONTINÊNCIA E O ASPECTO APETITIVO .....	143
5.4 A “MESURA”.....	149
<b>6 CAPÍTULO V .....</b>	<b>158</b>
6.1 A OBEDIÊNCIA À LEI ENTRE CRISTÃOS E MUÇULMANOS NAS PARTIDAS .....	158
<b>7 CONCLUSÃO.....</b>	<b>176</b>
7.1 O REI E A CIDADE IDEAL .....	176



<b>8 FONTES PRIMÁRIAS .....</b>	<b>180</b>
<b>9 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>183</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a autoridade política no Ocidente cristão, nos tempos de Afonso X, foi paulatinamente convergindo com o pensamento político-religioso dos filósofos de origem islâmica, na medida em que ambos passaram a compartilhar dos princípios aristotélicos<sup>1</sup>. Princípios que levaram a uma das maiores mudanças de paradigma em vários setores da sociedade da Europa dos séculos XII e XIII, em especial nos reinos afonsinos. Referimo-nos especificamente à defesa de desvinculação do clero quanto ao poder temporal, a qual se encontra nos textos, mesmo que não se verifique plenamente nos fatos históricos. Essa alteração se fundamenta no princípio de que não há fundamentação teológica para um poder temporal diferente do poder legislativo concedido ao rei. Veremos como esse tópico está presente na *Partida II* das *Siete Partidas*<sup>2</sup> (século XIII) de Afonso X<sup>3</sup> e, da mesma forma, presente em obras basilares sobre o mesmo assunto. Entre essas obras, citaremos a *Cidade ideal* de al-Farabi, *Policraticus* de João de Salisbúria, e *Defensor da Paz* de Marsílio de Pádua, entre outras.

De fato, mesmo que os primeiros cristãos tivessem notado que o Deus encarnado havia-lhes outorgado uma constituição para governar a comunidade, foi apenas a partir do século IV, especialmente na metade oriental do Império Romano, que os imperadores começaram, de fato, a considerar-se parte da ordem divinamente ordenada da história, uma ideia que autores como Eusébio de Cesareia difundiram. Segundo essa perspectiva, pelo poder divino, o Império Romano, na época da encarnação de Cristo, fez cessar as divisões entre os povos e levou a paz ao mundo, ou seja, a monarquia romana e o ensino

---

1 Apesar da entrada do pensamento islâmico nos meios cristãos dos centros de saber, houve muita resistência de início, o próprio Tomás de Aquino escreve um tratado contra o pensamento averroísta – A Unidade do Intelecto, Contra os Averroístas. Reforçamos também os vários problemas das leituras e das traduções dos textos aristotélicos, as quais possuem uma origem atrelada às várias culturas (latina, árabe, judia), assimiladas muitas vezes de forma indireta por comentários, versões, paráfrases, que releem, reescrevem e completam o corpus aristotélico.

2 As Siete Partidas são um código de leis, ordenado e dirigido pelo rei Afonso X de Castela em seu *scriptorium*. A obra de cunho jurídico foi elaborada entre 1256 e 1265 com o nome de *Libro del Fuero*, ou Fuero de las Leyes; sua divisão se dá em sete livros ou sete Partidas. A língua de escrita foi o castelhano do século XIII, um texto escrito para atender os povos de origem cristã além da presença por vezes indesejada dos povos de origem judaica e árabe. Para concluir, a primeira letra de cada uma das sete Partidas forma o nome de “ALFONSO” e cada Livro está dividido em “Títulos”, que, por sua vez, são divididos em “Leis”.

3 Afonso X de Leão e Castela, ou Afonso X, o Sábio, conhecido por ser um monarca trovador do século XIII, ele foi o primogênito de Fernando III de Castela e de Isabel de Hohenstaufen nascido em Toledo, 23 de novembro de 1221. Entre as várias obras produzidas em seu *scriptorium*, as Siete Partidas foi um dos expoentes de caráter jurídico. No Brasil ele é conhecido também por ser neto de Dom Dinis I de Portugal.

cristão eram tidos como duas grandes potências que teriam surgido para civilizar e unir o mundo.

Além disso, o Antigo Testamento deu à Cristandade, tanto no Oriente como no Ocidente, uma linguagem de monarquia sagrada, ou, conforme Pierre Clastres, o pacto profético, que remonta ao Egito e à Mesopotâmia, transferido pelos hebreus para o conceito do indizível. O cristianismo, do seu lado, a atribuiu – e o conceito –, nos moldes do povo hebreu, ao deus homem Jesus Cristo. Um monarca, portanto, como veremos, inclui-se na mesma descendência do pastor israelita Davi e também do carpinteiro Jesus, o todo poderoso (*pantokrator*), o qual constitui a cabeça do corpo místico, segundo o ponto de vista agostiniano, em um primeiro momento da formação política; e, já no segundo momento, dentro da concepção encontrada no pensamento do aquinate – este governante era o vice de Jesus, como o califa seria de Maomé. Essas comunidades político-religiosas, fundamentadas num corpo místico, fundiram o poder militar e burocrático com o imaginário ético do mundo greco-romano e ostrogodo.

Dessa maneira, observam-se inclusive imperadores com poder de convocar e presidir os concílios ecumênicos dos bispos, já que eram vistos como cabeças do império. A Igreja, simplesmente, aceitou ocupar o lugar da religião tradicional pagã, de modo que o imperator-pontifex seguiu na mentalidade dos romanos cristãos. Dessa forma, o governante, como o califa, tinha em sua responsabilidade a defesa da ortodoxia contra os inimigos do reino: hereges e infieis, uma responsabilidade que fica muito bem registrada na segunda das *Sete Partidas* de Afonso X, como veremos adiante.

De fato, como exemplo disso, o louvor de Eusébio à figura do rei, mais especificamente seu louvor a Constantino, mostra como esta concepção de monarca deixou marcas no Ocidente medieval:

o Imperador, tendo observado que se tornava inevitável um segundo enfrentamento armado, dedicava seu tempo livre a sua própria salvação, tendo plantado sua tenda fora do acampamento, a uma grande distância, onde praticava um tipo de vida casto e puro, elevando suas preces a Deus, à semelhança daquele antigo profeta de Deus - Eusebio de Cesárea, 1994, p. 217.

Esse rei profeta teve um impacto tão forte que, de um lado, o papado romano adotou a ideologia e os ornamentos da monarquia sagrada, enquanto, de outro, a igreja

oriental considerou o império como uma monarquia sagrada e uma parte essencial da expressão de Cristo no século. Para exemplificar, em 1391 o patriarca de Constantinopla disse ao príncipe de Moscou: “Não é possível para os cristãos possuir uma Igreja sem um reino”.

Do mesmo modo que no mundo bizantino, no mundo islâmico havia, na teoria e na prática, uma simbiose entre as espadas religiosa e política, e suas respectivas autoridades. Bizâncio e o Islã se conformavam dentro dos padrões da monarquia sagrada unificada, tendo mais em comum entre si do que com o Ocidente, a diferença estando no modo como as relações entre a Igreja e os reinos evoluíram e na maneira como foram pensadas pelos teorizadores da época.

Depois de Constantino, a separação entre os dois poderes, Igreja e Cidade, ou seja, entre a Espada secular e a Espada espiritual, continuaram por mais tempo na Igreja ocidental, onde, já nos séculos IV e V, se insistia não apenas que as esferas da Igreja e do reino eram separadas, mas que a Igreja tinha autoridade sobre o imperador em assuntos espirituais, deixando os assuntos seculares para o governante. Na *Cidade de Deus*, Agostinho procurava representar a cidade espiritual<sup>4</sup> acima da cidade dos homens, sendo a primeira como um espelho para a cidade terrestre, somado ao fato de que a cidade dos homens não deve procurar a felicidade no mundo, pois isto virá apenas na escatologia final. Conceção que perdurou até meados do século XIII, quando o aristotelismo árabe entra no pensamento político ocidental, dando origem a vários desdobramentos. Tomás de Aquino<sup>5</sup>, por exemplo, entendeu que a cidade de Deus passava a fazer parte da cidade dos homens, naquilo que se pode nomear de mundo *renascens*, ou Cristo intramundano. Somado a isso surgiram, na mesma época, os movimentos mendicantes, que retiraram de vez o corpo místico de Cristo dos muros dos mosteiros, lançando-o para o mundo.

---

4 A partir do Livro XI – Capítulo I, Agostinho trata mais pormenorizadamente sobre o conceito dos dois tipos de cidade em sua obra. A passagem assim define: Cidade de Deus e Cidade dos ímpios: “[ ... ] uma, a existência da Cidade de Deus, de que, pelo amor que nos inspirou o seu Fundador, aspiramos a ser cidadãos. A outra, a dos ímpios e soberbos, que, privados da luz imutável” - De Civ. Dei XI, 1. A partir desse trecho pode-se perceber que Deus estabeleceu uma cisão entre a Cidade de Deus e a dos homens, a primeira, dos santos, não peregrina nesta mortalidade, mas é eterna; e a outra, devido ao pecado, perambula pela morte. No entanto, o que nos interessa é o fato de que o nascimento das duas cidades aparece como anterior ao nascimento de Adão. Isso por si ajudará a entender bastante o conceito de reino nas Siete Partidas quando é tratado em seu sentido metafísico.

5 Para esta tese, o uso do pensamento de Tomás de Aquino se centrará exclusivamente em sua concepção política, mais especificamente em sua obra *De Regno*.

O poder dos bispos, do seu lado, evoluiu para uma monarquia sagrada, uma força contrária aos reis. O Papa Gelásio I, por exemplo, declarou, em uma carta ao imperador bizantino, que, Cristo havia separado os deveres e poderes de cada um, e que os governantes cristãos deveriam confiar ao clero a responsabilidade por sua vida eterna, bem como pela do povo, enquanto os bispos deveriam tomar para si responsabilidades nos assuntos temporais. Os imperadores cristãos deveriam, portanto, deter o poder de Deus somente sobre os assuntos do estado (*publicis rebus*). Dessa forma, nas matérias sobre a salvação das almas, como os sacramentos, o imperador deveria obedecer ao contrário de controlar. Por isso, deveria se sujeitar aos bispos, especialmente ao papa, uma ideia presente nas Siete Partidas, como na Partida I e II como veremos adiante. Essa também era a opinião de proeminentes pensadores orientais, como João Damasceno, pensador citado na Segunda Partida.

Na Igreja Ocidental foi-se desenvolvendo uma simbiose entre Igreja e reino, num caminho diferente de Bizâncio. Essa convergência, especialmente a partir do século XIII, contrariava os princípios agostinianos e se aproximava significativamente do mundo do Islã. O que se projetava era uma única comunidade cristã, que envolvia todos os aspectos da vida, o espiritual e o secular. O clero e os leigos nobres agiam, como no islamismo, num mesmo sistema, o que fica claro já em Isidoro de Sevilha, que, escrevendo em terras hispânicas visigóticas, observou que os reis, com seu terror através da disciplina, são necessários apenas porque nem todos ouvem os sacerdotes.<sup>6</sup> Em resposta às invasões muçulmanas do oitavo século, o reino franco e o papado desenvolveram um novo sentido de estratégia definida por sua crença religiosa. Em outras palavras, a cristandade ocidental adotou algo da ideologia de seus invasores. Para melhor explicar, segundo a Doação de Constantino, o Imperador, ao transferir territórios ocidentais para o Papado, teria dado ao papa os mesmos poderes de um califa. Ainda podemos citar o desejo de Carlos Magno de restaurar o Império Romano, sua coroação pelo papa Leão III sugerindo que o Papado desejava uma relação próxima com os governantes seculares, a fim de poder contar com o apoio militar de Carlos Magno.

Se os defensores do poder do papa viram nisso um ato constitutivo, pelo qual foi outorgada a soberania imperial a Carlos Magno, também algo semelhante ocorreu com o califa sunita Abbasid, ao delegar o poder ao sultão Adid al-Daula. Durante as cruzadas,

---

6 Pierre Cazier, 1994, p.251.

do décimo primeiro ao décimo quarto século, os líderes da Igreja ocidental, especialmente o Papado, tentaram, na maior parte em vão, atuar como líderes de uma política religiosa, algo que seus oponentes no mundo muçulmano já tinham. A tentativa mais determinada de colocar os governantes seculares sob o controle do clero aconteceu no final do século XI. Gregório VII, por exemplo, argumentava que o papa devia decidir sobre os limites de jurisdição entre o espiritual e o secular.

De acordo com esse agostinianismo político, os reinos derivam sua legitimidade da Igreja, assim como a Cidade dos homens deriva da Cidade Celestial. Os deveres dos reinos e do governante, portanto, deveriam ser definidos de acordo com os princípios cristãos. Esse postulado que era chamado de teoria das duas espadas, com base no que se afirma em no *Evangelho de Lucas* 22: 38. Em 1302, o papa Bonifácio VIII declarou que a espada material e a espada espiritual pertencem à Igreja: a primeira é usada por reis e soldados para a Igreja, a segunda, pelo próprio clero. Houve tentativas, no Ocidente, de subordinar a Igreja ao poder do rei, algo semelhante tendo acontecido também em Bizâncio e com relação aos califas sultões. Essa era a estratégia adotada no Império Germânico, no qual as nomeações episcopais estavam sujeitas à aprovação imperial e os bispos serviam como agentes do Estado, modelo justificado com base em exemplos israelitas tomados das escrituras. O mais célebre expoente dessa visão foi Marsílio de Pádua, o teórico europeu mais influenciado pelo pensamento islâmico e o primeiro a usar o argumento muçulmano de que os reinos são necessários. Como os muçulmanos, ele pensava que a adoração a Deus promovia o bem-estar e a segurança na vida civil.

De fato, o Islã, após o período inicial, adotou posição contrária à separação entre o religioso e o político. Os profetas e o Profeta do Islã foram porta-vozes e promulgadores da lei outorgada através do Corão, a constituição divina por excelência. Como exemplo, quando, no início do século X, al-Farabi escreve a *Cidade Ideal*, na esteira do neoplatonismo, tinha em mente o califado e a comunidade muçulmana como originalmente deveriam ser, já que – pensando na aparente dissipação da união intrínseca dos poderes no Islã –, a partir do século VIII, o poder político do califado foi dividido entre sultões e emires. Em 977, por exemplo, o califa delegou seus poderes ao sultão xiita Buyid Adud al-Daula: “aprove-me transferir a você os assuntos no governo do súditos, tanto no Oriente como no Ocidente da terra”. Esse episódio evidencia a falsa noção de

divisão entre os poderes, pois, apesar de uma aparente delegação com ares de cisão, o que ocorreu foi uma justificação de ambos os poderes.

Al-Farabi parece descrever, portanto, a comunidade puramente espiritual dos verdadeiros crentes, pois sua excelente cidade universal, que visa à verdadeira felicidade, é equivalente à cidade de Deus de Agostinho. O doutor hiponense refletiu sobre a Igreja fundada por Cristo, na Terra, como uma realização aproximada da cidade celestial. Com relação a esse ponto, al-Farabi e Agostinho seguem em direção oposta, uma vez que a noção muçulmana de umma tendia mais para o espiritual, enquanto os pensadores cristãos ocidentais afirmavam que a Igreja, em sua forma secular, representava a vontade de Deus na Terra, constituindo a fundamentação e motivação para o direito e política. Um século mais tarde, o filósofo al-Ghazali tratou a comunidade dos muçulmanos como pertencente a duas esferas diferentes, uma religiosa e outra política.

É bem conhecida a existência de troca de ideias filosóficas e científicas no século XIII europeu. Marsílio de Pádua, ao afirmar que a divisão do trabalho leva a sociedade a ser dividida em grupos de labor, adota uma definição de comunidade semelhante à de al-Farabi, de quem pode ser que a tenha tomado, embora essa ideia pudesse ter sido deduzida da própria formação dos reinos. Um argumento contrário à influência de al-Farabi é o fato de que Marsílio cita a Política de Aristóteles quanto a esse ponto, obra não conhecida dos filósofos muçulmanos, que usavam a República de Platão. Seja como for, já Marsílio ensaiava pensar uma sociedade política não separada do corpo político de Cristo, ainda que considerasse as comunidades como essencialmente compostas de partes separadas, já que cada uma delas era necessária para a vida. Talvez devêssemos concluir que nele se mesclavam ideias de al-Farabi, de um lado, às Aristóteles, do outro.

A possibilidade de que Marsílio tenha se baseado em al-Farabi é reforçada pela maneira como, em ambos os autores, a discussão sobre as ocupações a serem exercidas por cada parcela da população da cidade é imediatamente precedida por uma apreciação das virtudes. O governante supremo, a quem Marsílio chama de “o legislador humano”, um termo semelhante ao que al-Farabi utiliza ao tratar do líder modelo da comunidade ideal, é responsável por determinar quais funções os membros da cidade ideal devem exercer. O governante dessa comunidade será a causa de ascensão da cidade e de suas partes, bem como a causa da presença dos bons hábitos, conforme al-Farabi. A interpretação de Platão feita pelo filósofo muçulmano pressupunha uma percepção

especial da parte do governante sobre as aptidões inatas das pessoas, o que um profeta ou imamee xiita deveria possuir. O objetivo de Marsílio era mudar a relação entre Igreja e século, papa e governante. Ele atribuiu autoridade soberana em assuntos religiosos à “associação dos fiéis” (*universitas fidelium*), que poderia ser tomada como uma tradução perfeita de *umma*. As disputas sobre teologia, na visão de Marsilius, deveriam ser resolvidas não pelo Papado, mas pelos conselhos gerais, que também deveriam fazer as leis da Igreja.

Nesta tese pretendemos apreciar como as discussões relativas à figura do monarca e a suas virtudes, em especial a obediência e a continência, aparecem na obra jurídica *Las Siete Partidas*, de Afonso X. Além do diálogo com os autores latinos, interessa-nos perceber também o diálogo que, na obra em pauta, se estabelece com a tradição filosófica dos muçulmanos, um aspecto que, apesar de já ter sido observado por outros comentadores<sup>7</sup>, não nos parece ter sido explorado de forma exaustiva, em especial no que diz respeito à constituição e formação do corpo político do representante da Lei, o monarca profeta.

---

<sup>7</sup> Entre os comentadores sobre o referido assunto, os que se destacam para o presente trabalho são Antony Black, José Bermejo, Devia Cecilia, Hugo Bizarri, Garcia-Gallo, além dos citados nas referências.



## 2 CAPÍTULO I

### 2.1 O corpo político do rei

Não serão justos aos olhos de Deus somente os que ouvem, mas os que fazem. (*Romanos* 2: 13)

Aquilo que o historiador crê encontrar como “alma de um povo” na verdade é ele – com as suas crenças e preconceitos – que lá o põe. (Antonio Manuel Hespanha)

A existência em *Las Siete Partidas* de discussões sobre a configuração do monarca, em diálogo com a tradição filosófica dos muçulmanos, já foi observada por vários comentadores. Um ponto, no entanto, não foi explorado de forma exaustiva: a perspectiva de que *Las Siete Partidas*, na condição de um ensaio de consolidação da tradição jurídica dos vários foros populares à época de Afonso X,<sup>8</sup> inclusive dos muçulmanos, representa uma tentativa de abarcar, na figura simbólica do corpo político do rei, todos os reinos e seus costumes, em uma unidade jurídica.

Na verdade, como observou Antony Black, a representatividade desse corpo e suas várias expressões – *regnum*, *civitas*, *dominium*, *ducatus* e *corpus* – passou a ser amplamente usada nas mais diversas produções literárias da Idade Média. Para nosso trabalho interessa o seu uso na literatura política e jurídica. Dele tiraremos a leitura direcionada para a questão da recepção desse *topos* tanto na tradição política islâmica quanto na cristã, investigando a recepção, ainda pouco explorada, da literatura islâmica na tradição política cristã encontrada nas *Partidas*.

Como afirma António Manuel Hespanha, é preciso respeitar a condição de alteridade do passado jurídico, o que impõe estudá-lo com a premissa fundamental, segundo Paolo Grossi, de não ficar preso aos quadros dogmáticos atuais como parâmetros para outras épocas. Por isso adotamos o dever profissional de que, para compreender a

---

<sup>8</sup> O que poderíamos considerar como um projeto de unificar tudo em uma única lei, respeitando todos os costumes, por um lado, mas, por outro, em prol da centralização, ignorando alguns (cf. O’Callaghan, 1999, p. 62).

primeira recepção de um texto, devemos observar a época em que ele foi produzido, procurando buscar as suas origens no discurso teológico-político de então, sem descurar dos estudos a nós contemporâneos. Somente assim poderíamos avaliar as consequências da recepção dos comentadores árabes de Aristóteles no discurso jurídico encontrado na leitura das *Partidas*.

A fim de ilustrar a vigência da imagem do corpo do rei entre os cristãos, podemos considerar, por exemplo, o caso dos nobres ingleses subordinados ao rei Henrique III, os quais referiam a si mesmos como *universitas regni*. Nesse caso, o conjunto da sociedade era considerado como *corpus*, em analogia puramente retórica e filosófica com o corpo humano e com a funcionalidade de seus membros: cabeça e membros possuem funções singulares, mas trabalham com um empenho comum, o bem-estar e a felicidade. No entanto, o principal uso dessa metáfora é fazer vir ao senso comum a função de cada setor da sociedade, justificando, ao mesmo tempo, a autoridade da cabeça, pois ela é quem conduz as ações do restante do corpo, o que a torna, portanto, digna de ser obedecida.

Assim como são atribuídos à nobreza e ao povo os termos do campo semântico do corpo, da mesma maneira, com relação à Igreja enquanto associação de fiéis, usa-se a expressão *universitas fidelium* ou corpo místico de Cristo. João de Salisbúria, em seu *Principatus*, reitera em diversos momentos a metáfora do clero como representante do poder espiritual do corpo, e o príncipe, do secular. O grande pensador cristão desse tema foi Tomás de Aquino<sup>9</sup>, já que apresenta a imagem da Igreja como o corpo de Cristo. Segundo essa ideia, a Graça, como causa primeira das virtudes teologais, através de homens inspirados, levou aos homens, como causa segunda, as leis e as virtudes políticas; com o importante intuito de organizar a comunidade dentro das leis de Cristo enquanto Ele não retorna. Ou seja, uma garantia, quase segura, de uma sociedade vivendo, a partir da imagem do Espelho de Cristo manifesto no mundo: o rei, com o objetivo basilar de garantir uma vida merecedora do paraíso. Os servos, que vivem no contexto das leis (leis do pecado) de um mesmo e único princípio espiritual, atuam com suas particularidades na presença dessa única Lei<sup>10</sup>, o Espírito de Cristo. A diversidade dos papéis de cada um,

---

9 É necessário entender, ao colocar de frente o pensamento do aquinate com o de Santo Agostinhos, que, apesar da divergência entre os contextos biográficos e históricos entre os dois pensadores, já que o primeiro foi um professor e o segundo um bispo debruçado encima das preocupações sobre o destino da fé cristã, o recorte será sempre em torno das diferenças entre as concepções político-religiosas.

10 Toda vez que o verbete Lei surgir com letra maiúscula será para se referir à Lei divina em seu estado edênico, um estado jurídico perdido, ou seja, metáfora para a queda da legislação do Éden.

finito e imperfeito, passa a ter como recompensa futura, caso se viva na Lei, o infinito que reside em sua fonte, o reino de Deus. Esse reino, então, tanto no campo espiritual quanto no secular, é um corpo cuja cabeça é Cristo, a lei encarnada, e sua manifestação física, apesar de estar ao lado dos reis bons, é a Igreja. São Paulo teve um dos papéis mais importantes na constituição da imagem do corpo como metáfora do reino espiritual, o que legitimou a função do povo e a do príncipe como representante ou espelho deste reino:

Porque assim como em um corpo temos muitos membros, e nem todos os membros têm a mesma função, assim nós, que somos muitos, somos um só corpo em Cristo, mas membros uns dos outros, de modo que, tendo diferentes dons, segundo a graça que nos é dada, se profecia, seja ela segundo a medida da fé, se ministério, esteja ela em ministrar, ou o que ensina, em ensinar, ou o que exorta, em exortar, o que reparte, em simplicidade, o que preside, com zelo, o que exercita misericórdia, com alegria – Romanos 12:5.

Sem dúvida, são essas imagens retóricas que fornecem os argumentos e lugares-comuns adequados para a construção da figura do monarca e seu corpo político na literatura cristã, em geral, incluindo as *Partidas*. Há dois elementos, entretanto, que devem ser também considerados. Como por exemplo, ao mencionar os estudos de Paolo Grossi e Manuel Hespanha, enfatizamos a sua metodologia de leitura, muito atenta ao que eles chamam de “fontes”. O que se destaca nesses dois comentadores é a proposta de evitar uma leitura dos textos a partir de categorizações anacrônicas. Com isto, pretendiam preservar sua lógica original, o que nos parece pertinente para considerar, na leitura das *Partidas*, as marcas culturais dos mouros, um dos primeiros elementos a considerar. Marcas que se tornaram profundas no reinado de Afonso X, o que, desde o governo de seu pai, Fernando III, criou uma política de tolerância, ancorada em laços de ordem econômica, política e cultural.

Considerando esse contexto, bem estudado por Michael Ruiters, o que pretendemos é atender em como o trabalho constante de interpretação do pensamento político-religioso muçulmano impactou a construção, nas *Partidas*, da concepção do corpo político do rei, reforçando a própria política de tolerância – o segundo elemento, em complemento ao primeiro. Um exemplo disso se encontra nos pontos de convergência entre as culturas cristã e islâmica quanto à posição do rei e do profeta como vigários de Deus: assim como no caso das duas espadas escolhidas por Jesus, temos também as classes de homens

escolhidas pelo primeiro Califa, o Adão, para guiar os escravos de Deus – e as implicações morais disso: o espelho das virtudes para o povo, a prosperidade da terra e a felicidade do reino que disso resulta.

Isso exposto sobre recepção, ao prosseguirmos com o pensamento de al-Farabi e sua leitura de Aristóteles, discutiremos o efeito que as virtudes exemplares do monarca têm na consecução dessa felicidade da comunidade e do reino como um todo, um postulado imprescindível para uma ordem social perfeita: o ideal do homem virtuoso como ser social por natureza. Nossa meta é questionar até que ponto a figura do monarca, no pensamento árabe e na tradição cristã dos *espelhos de príncipes*, configurou um modelo de ética e de política convergente nas duas culturas.

Ainda no âmbito desses postulados, a noção cristã de bem comum, prosperidade e felicidade, tanto do povo quanto da terra, por estar ligada à doutrina do corpo místico do Estado<sup>11</sup>, manifestava-se através do corpo político do monarca<sup>12</sup> por ser uma *Imago Dei*, em outras palavras, o reflexo do corpo místico de Cristo. De maneira análoga, a felicidade do reino, em al-Farabi, e sua harmonia, em al-Ghazali, estão relacionadas à convivência social e, assim, o rei, como representação da vontade de Alá – a efêmera e a atemporal – seria o responsável pela felicidade e pela harmonia da comunidade<sup>6</sup>, através dos séculos.

Deixaremos as considerações dos estudiosos acerca da moral e dos vícios do monarca para a segunda parte deste trabalho, os vícios sendo, da mesma maneira que as virtudes, apreciados a partir da apresentação do tirano nas *Partidas* e nas obras de al-Farabi e al-Ghazali, bem como o Espelho de Príncipe, *Secretum Secretorum*. Primeiramente, partiremos da apreciação das virtudes essenciais retiradas das *Partidas*, a

---

11 Reflexo da Cidade de Agostinho que para Tomas de Aquino leva à salvação e para al-Farabi à harmonia social. Segundo Agostinho dois tipos de amor constituem a inclinação dos homens para estar inserido na Cidade de Deus e respectivamente na Cidade terrena, o amor Dei e o amor sui. A partir de João de Salisbúria, esses dois tipos de amor, antes mesmo da recepção de Aristóteles, algo como uma suma pré-tomista da teoria política medieval, são usados para descrever o homem dentro dos reinos, nos quais, paulatinamente, apenas o amor sui torna-se um mecanismo para constituir o caráter da política, cuja equação final resultou na secularização do corpo político do monarca.

12 A aceção dos dois corpos do rei é uma questão relativamente simples que podia, muitas vezes, levar os juristas à discussões que pareceriam mais apropriadas a um teólogo se não dissessem respeito ao rei. Segundo uma doutrina aceita, o rei possuía um corpo natural, como qualquer outro homem e, além disso, um corpo místico, invisível e imortal, incapaz de qualquer imperfeição, mas na verdade, trata-se de uma afirmação da existência de dois corpos, ou melhor, de dar um tratamento jurídico diferenciado a cada um deles e de decidir, em cada caso, qual dos dois deve ser responsabilizado por uma determinada ação. Para maiores detalhes sobre a história dessa doutrina mística secular com bases teológicas, recomenda-se a obra, “Os dois Corpos do Rei: Um estudo sobre teologia política medieval” de Ernst Kantorowicz, 1957.

prudência, em especial, por ser tratada como uma espinha dorsal de todas as outras, será utilizada como ponto de partida para mostrar como o monarca obediente e temente, nas duas culturas, unifica o povo e garante a abundância da terra e do reino. Com isso podemos observar e comparar os dois corpos políticos nas duas culturas e observar os paralelos construídos nas *Partidas*.

## 2.2 As fontes das *Siete Partidas*

Um fato digno de nota sobre as *Partidas* está no seu destaque, em meio às obras jurídicas medievais, como um dos maiores e mais completos trabalhos realizados no ateliê de Afonso X<sup>13</sup>. Foram escritas em castelhano, usando diferentes tradições que remetem à Filosofia, ao Direito, à História e à mística medieval, compreendendo fontes árabes e cristãs. Além disso, funcionam como um *Speculum*, um “Espelho de Príncipes”, como fica claro no prólogo da obra: “E por esta razão fizemos seÑaladamente este libro: porque siempre los reys del nuestro seÑorío se cate enel ansi como en espejo: e vean las cosas que an en si de enmedar, e las enmiēden, e segund aquesto que fagan en los suyos” - Partida I, Título I<sup>14</sup>.

Além dos debates sobre a datação e a quantidade das revisões que elas sofreram, ainda se discute sobre quando passaram a ter vigência legal<sup>15</sup>. Isso se deve ao fato de as *Partidas* não serem oficialmente promulgadas até, pelo menos, o reinado de Afonso XI, por causa dos numerosos embates entre Afonso X e setores da nobreza castelhana, de que dá testemunho o levante da alta nobreza em 1272.

---

13 Afonso X foi educado na corte, tanto nas artes da guerra, por seu pai, quanto nas outras ciências, como a filosofia, a política e a teologia. Segundo seus biógrafos, sempre se destacou em todas as disciplinas. Como monarca, incentivou o desenvolvimento de várias disciplinas, algumas vezes com claro interesse pessoal, como no caso da *História geral da Espanha*. Como já fazia seu pai, utilizou o conhecimento de judeus e árabes em suas obras, mantendo em seu *scriptorium* mão de obra desses povos, com relação aos quais praticou uma política de tolerância, desde, é claro, que lhe prestassem obediência. De todo modo, os mouros podiam exercer sua fé e praticar seus costumes, seguindo as leis locais. Registre-se que essa “tolerância” estaria relacionada apenas a aceitar a presença e a utilização das terras pelos mouros, não implicando isso a aceitação de todos os seus costumes (cf. Martínez, 2003, p.54).

14 E por esta razão produzimos notavelmente este livro: porque os reis de nosso senhorio sempre devem ser como um espelho: para que assim todos possam ver as coisas que precisam ser corrigidas, e, para assim, as corrigir, . - Tradução livre

15 A elaboração das *Siete Partidas* foi iniciada no governo de Afonso X, cuja corte possuía especialistas na matéria jurídica, como Jacobo de las Leyes (1220-1294), o Bispo Fernando Martínez de Zamora (1220/1230- 1275), o Mestre Roldan e o Mestre Gonzalo, além de juristas árabes. Todavia, como destaca Angel Luis Molina Molina, essas leis só foram validadas pelo *Ordenamiento de Alcalá*, em 1348 (Molina, 1993/1994, p. 171).

O nome conhecido nos dias de hoje, derivado da divisão da obra em sete livros, é posterior ao modo como era denominada na época: *Libro de las leyes* ou *Libro del fuero de las leyes*. Seu interior é subdividido em Títulos e Leis. A Primeira Partida trata do significado da lei, do direito e da Igreja; a Segunda Partida, da constituição moral do rei e do imperador; a Terceira, da justiça; a Quarta, do matrimônio e do direito de família; a Quinta, do direito de propriedade e da regulação do comércio; a Sexta, dos testamentos e da herança; a Sétima, das leis penais para grupos específicos da sociedade castelhana, como os mouros.

Para a realização desse trabalho legislativo, Afonso X, com seus colaboradores, valeu-se de uma ampla recolha de leis e costumes locais, bem como de antigos trabalhos legislativos realizados em sua corte, dentre os quais se destacam o *Espéculo*, de 1254 e 1255, e o *Fuero Real*, um documento para nobres, de 12559. Entre os colaboradores que residiam na corte, ressaltamos a presença de muçulmanos versados nas mais diversas áreas do conhecimento, o que muito contribuiu para a riqueza cultural produzida no *Scriptorium* afonsino, além de evidenciar o que Martínez e Michel Rüter, dentre outros pesquisadores, chamaram de “política de tolerância”, iniciada no reinado de seu pai, Fernando III.<sup>16</sup> De fato, essa presença dos muçulmanos na corte de Afonso X reforça a questão relativa às marcas do pensamento árabe nas *Partidas*. O fio condutor representado pela apreciação das virtudes do rei como corpo político e sua estreita relação com a harmonia e felicidade do reino, que parte das duas tradições – a cristã e a árabe –, levará ao debate sobre a preeminência do poder temporal ou do espiritual, tema intrinsecamente conexo com a leitura das *Leys* e sua relação com a figura do rei, bem como com a influência moura nelas sentida. Ademais, fazia-se uso considerável de analogias centradas na postura moral do monarca, como veremos ao confrontarmos as *Partidas* com o *Conselho para os reis* de al-Ghazali.

O problema da preeminência do poder temporal ou do espiritual e a querela entre a Igreja Cristã e os reis produziu rios de tinta e longos debates, influenciando o próprio código jurídico do clero e também as *Partidas*, na qual o autor deixa claro os papéis do

---

<sup>16</sup> Apesar de ser impossível determinar o alcance dessa política, a presença dos árabes na cultura da Península Ibérica tornou-se bem mais profunda durante o reinado de Afonso X. Embora nas *Cantigas de Santa Maria* o rei apresente uma atitude mais aguerrida contra o Islã enquanto um ambiente cultural externo, dentro do seu reino o Islã parece merecedor de aceitação cultural, havendo mesmo proteção de seus locais de cultos (cf. Martínez, 2010, p. 40).

papa e do rei. No caso do direito islâmico, a solução pareceu eficaz, pois, apesar de algumas vozes ressaltarem a importância do sultão em comparação ao califa, na verdade ambas as figuras se mantiveram predominantemente como líderes espirituais, já que a constituição política dos estados islâmicos é baseada na revelação mais do que no direito civil ou mesmo nos filósofos gregos. Em outras palavras, o Islã combinou elementos universais do Cristianismo e do Judaísmo para criar algo que não se encontrava nessas religiões: um reino nomocrático divino. Do lado da tradição cristã, como a formação do monarca estava relacionada ao texto sagrado, através de interpretações exegéticas em detrimento de uma interpretação direta, a sua figura terminou por receber influências do que podemos chamar de secularização de seu corpo místico e de suas virtudes cristãs. Portanto, o direito eclesiástico europeu criou uma série de poderosas ferramentas disciplinares para extrair do rei o cumprimento de obrigações espirituais e mesmo seculares, na forma da ameaça da excomunhão, com os sacramentos da confissão e da penitência, e, por fim, na afirmação da autoridade moral da Igreja na sagração de um rei. Em suma, apesar das constantes tentativas de separação das alçadas, a Igreja terminava por ter sua influência sobre a espada secular. Por outro lado, a Igreja dependia do poder monárquico, pois lhe faltava força bélica e, por isso, dependia dos reis e de seus cavaleiros para manter em segurança as suas propriedades. Essa mútua dependência fez a Igreja tolerar comportamentos indesejados, ainda que possuísse o controle da vida espiritual dos reis e, da parte dos reis, houvesse resignação diante de alguns entraves que a Igreja criava às suas decisões e ambições.

A relação entre essas duas esferas terminou por gerar um dos gêneros mais importantes da escrita política medieval, os *Espelhos para os príncipes*, obras de origem árabe que se tornaram muito populares entre a nobreza cristã. Esses espelhos ministravam conselhos para a realeza, abordando assuntos diversos, da proteção contra os inimigos até o tratamento dispensado aos subalternos, chegando ao próprio relacionamento pessoal do rei com Deus. Tanto as relações do rei com os homens quanto com Deus estavam pautadas em uma casuística cristã e islâmica sobre as virtudes indispensáveis para o espírito justo de um monarca. A organização política, nesse contexto, era dominada por monarcas que, apesar de não terem o poder absoluto, como muitos imaginam, eram detentores do poder de conduzir, como um duque de guerra, as decisões de um grupo de reinos que se

identificavam em vários aspectos, de ordem linguística, cultural, econômica e religiosa.<sup>17</sup>

### 2.3 A cultura muçulmana na literatura afonsina e a metáfora da cabeça

Logo na primeira *Partida* são tratados assuntos relacionados às fontes do direito civil e canônico, desenvolvendo-se a ideia do reino como um “corpo”, cuja cabeça, que tudo comanda, seria o monarca. A partir da comparação do reino com a “cidade celeste”, ideia que também se encontra em al-Farabi, a obediência e temor do monarca se apresentam como condição *sine qua non* para tornar possível a existência do reino celestial no mundo.

Já na segunda *Partida* se expõem os aspectos do corpo do rei – cabeça e coração do povo e da terra –, e as relações, deveres e direitos dele com relação aos outros, um assunto tratado também nas traduções latinas de *Poridat de Poridates* ou *Secretum Secretorum*<sup>18</sup>. Ainda na *Partida II* encontra-se uma análise bem detalhada da essência do monarca, no contexto dos postulados sobre o corpo do reino, porém enfatizando seu valor como espelho para os nobres e para o povo, espelho no qual se podem refletir as virtudes que deveriam “ajuizar”. Na verdade, a função de espelho e o paulatino crescimento de sua representação pelo reino, como afirma Olga Pisnitchenko, visava a apoiar essa nova concepção ideológica, segundo a qual o monarca era, ao mesmo tempo, juiz e legislador supremo, ou, como nas *Partidas*, o *guardador das leis*. Esse rei, corpo político, concebido como *persona* pública, deve proceder como tal e deve agir tendo em vista o bem do reino e não sua vontade pessoal, que, ao contrário, deve estar submetida à lei<sup>19</sup>.

Esse é um postulado presente também na tradição muçulmana, o que ganha em interesse se considerarmos o conhecimento da língua árabe por parte de Afonso X e a presença dos intelectuais muçulmanos em sua corte. O contato do rei com essa língua,

---

17 Ainda há um número escasso de estudos sobre a virtude da obediência, para o monarca, na literatura islâmica, se comparado ao de estudos a respeito da tradição europeia. Por isso nos valem bastante da bibliografia primária, incluindo autores como al-Ghazali e al-Farabi, além da tradição das leis judaicas retiradas das leituras dos textos bíblicos e dos comentadores e do próprio Corão. Com relação às investiduras, a leitura de Egídio Romano em paralelo com al-Ghazali permite apreciar as convergências entre as duas culturas.

18 *Poridat de Poridates* ou *Secretum Secretorum* ou seu nome árabe, *Sirr al-Asrar*, é um tratado pseudoaristotélico em forma de uma carta de Aristóteles ao rei Alexandre sobre vários assuntos, entre os quais, a ética do governante é um dos assuntos mais tratados. Além disso, não podemos deixar de citar que foi um dos textos mais influentes na Idade Média. As edições mais antigas datam entre o século IX e X compostas em árabe.

19 Cf. Pisnitchenko, 2015, p. 14.



decorrente da conquista do reino de Múrcia<sup>20</sup>, o fez perceber o potencial da cultura árabe, principalmente no que diz respeito aos estudos da filosofia de Aristóteles e às traduções do pensamento dos antigos. Além do mais, em Sevilha, chamada por Afonso X de a cidade mais nobre, na época um dos mais importantes centros de cultura da Europa, o rei fundou escolas de árabe. Esses fatos, dentre outros, mostram como a importância da cultura moura se estabeleceu para o rei, influenciando seu governo e sua produção intelectual, o que não gera nenhuma surpresa e pode ser sentido na música e nas iluminuras das *Cantigas de Santa Maria*, bem como em alguns de seus gostos pessoais. E isso a tal ponto que, em um documento papal, o rei é mencionado como inimigo do cristianismo, ao insinuar-se sua relação com os Hohenstaufens da Sicília, simpatizantes da cultura moura e, por isso, inimigos declarados da fé. Além do mais, a Igreja de Roma, junto a quase toda Europa, desejava uma cruzada que acabaria com o domínio islâmico para sempre, o que ia na contramão da convivência observada nos territórios de Afonso X. Esses fatos podem mesmo ter justificado a negativa do Papa à sua pretensão de receber o título de imperador<sup>21</sup>.

A *Segunda Partida* contém também as antigas reflexões sobre o papel do poder espiritual e do poder temporal, tema que foi vastamente discutido entre os cristãos. No entanto, para os povos árabes essa questão, apesar de ser debatida, não tinha as mesmas proporções que tomou no Ocidente cristão, pois o poder temporal já fora entregue ao profeta, de acordo com o Corão. É significativo, portanto, que a *Segunda Partida* adote uma linha de raciocínio conexa, ainda que tênue, à do pensamento árabe: ao rei são dados todos os poderes, inclusive o de assessorar nos assuntos da Igreja.

Enfim, além dos tópicos levantados, outros derivam dessa discussão, como os que dizem respeito aos diferentes extratos sociais que formam a sociedade e sua relação com o corpo político do governante. Governar os mouros, portanto, tendo em vista uma figura central fundamentada no pensamento cristão e aristotélico, não se configurava um desafio impossível ou distante, pois as distâncias aparentes entre as duas religiões e seus códigos jurídicos são menores do que aparentam. Apesar de algumas diferenças quanto à organização política e apesar das marcas procedentes de outros trabalhos, como o

---

20 Os historiadores acreditam que seu contato com a língua árabe aconteceu provavelmente em Madrassa, Múrcia, sob a tutela de Ibn Abu Bakr al-Riquti, um filósofo que costumava receber não apenas os mouros como estudantes, mas cristãos e judeus igualmente (cf. Martínez, 2010, p. 74-75).

21. Cf. Martínez, 2010, p. 86-87.

*Policraticus* de João de Salisbúria, na *Segunda Partida* a reflexão já não está centrada, como nos espelhos de príncipes, em uma sociedade de fundamentos cristãos tão somente. Essas reflexões estão mais voltadas para a discussão de um reino submetido a uma legislação de um poder político unificador, seja escolhido pelo Deus cristão, seja pelo islâmico (abraâmico em sua essência ao nos referir em seu uso dentro dos textos como base de uma filosofia política), o qual se personifica na forma de um vigário ou califa, sultão ou rei, e em torno deste corpo político orbita a ordem e a felicidade do reino, desde o povo até a prosperidade da natureza.

A partir desse postulado centralizador de um corpo figurado, o princípio moral do governante enquanto *vigário* de Deus e espelho moral da sociedade não seria necessariamente a principal preocupação das *Partidas*, já que as virtudes do rei estariam na prudência de um servo obediente no manejo das leis, que têm origem divina<sup>22</sup>, e no seu conhecimento da causa dessas leis. Em outras palavras, na lei propriamente dita, fundamento e princípio da imagem atemporal do seu corpo político, com poderes limitados pela essência de sua função de *fazedor das leys*, com a obrigação de seguir as próprias leis que cria e protege. Na verdade, a alcunha de *fazedor* seria inapropriada, se observarmos o papel do rei diante dos costumes e das leis. É nesse sentido que al-Farabi o chama de rei da tradição, não seu criador, ou, mais precisamente: “O que leva a cabo este governo, que se chama governante da lei e rei da lei, e seu governo é o governo da lei”. Isso se observa claramente nas *Partidas*, mesmo que a força das leis fosse mais destacada nos códigos muçulmanos, devido às marcas deixadas pela leitura dos gregos, em especial de Aristóteles. Com efeito, o Sultão é tratado como o protetor das leis, em autores como al-Farabi, assim como nas *Partidas*.

Questões relevantes nesse contexto são as seguintes: a justiça é meramente convencional ou há coisas que são por naturezas justas, em consequência, as leis seriam convenções aleatórias, percebidas e defendidas pelo monarca, ou têm base na natureza do homem independente deste? As leis do pecado (na melhor definição de Paulo, paralela à visão da ignorância dos homens, de acordo com o Corão) são os alicerces ou a obra da cidade de Deus? A cidade ideal de al-Farabi, assim como a cidade agostiniana, tem base

---

22 Não nos referimos às leis positivas neste trabalho, apesar de poderem ser interpretadas como advindas da ideia de que as leis humanas deveriam ser orientadas pela fé, de modo que essas leis se tornem minimamente justas. Esta tese era defendida por Santo Agostinho ao se referir à capacidade dos povos pagãos poderem ter leis boas, ideia que faz intercessão com a outra tese da graça compartilhada.

na natureza do homem ou é tida como atemporal? A resposta a essas perguntas tomava como pressuposto o que se encontra nas duas culturas quanto às coisas que, por natureza, são boas para o homem, ou seja, diz respeito à relação do que é, por um lado, de acordo com a natureza humana corrompida, bom para o homem, e, do outro, bom para a justiça, de acordo com as leis pensadas como atemporais, por serem divinas. Isso leva à ideia de um direito natural atrelado a uma atemporalidade e origem fora do mundo, cuja revelação depende dos profetas.

Para a figura política do rei havia uma só condição fundamental, a busca incessante pelas virtudes, das quais afluíam todas as outras atribuições e consequências. Por isso o pressuposto da preexistência da ordem divina como fonte única das virtudes ganha força, já que se remete a algo que existe antes dos séculos e no princípio dos mesmos, dessa ordem derivando uma fonte inesgotável de justiça divina para todos os povos, a qual se inseriu no mundo através do direito natural<sup>23</sup>, antes mesmo das revelações de ambas as religiões abraâmicas.

A alcunha do rei como *fazedor de leys*, portanto, supõe não apenas um monarca atrelado à imagem de ética e virtude – e arquiteto das mesmas –, mas também um espelho de Deus para a sociedade, estando ele intrinsecamente relacionado ao conceito de prudência, conforme Aristóteles e os pensadores árabes, como Avicena e al-Farabi. Essa prudência, por seu lado, decorre do argumento da preexistência das virtudes como graça compartilhada, aliada à virtude do conhecimento como condição indispensável para representar e receber as leis escritas da tradição antiga. Sendo assim, essa graça compartilhada constitui a virtude em si, a qual, através do amor a Deus, fonte da justiça, trouxe ao mundo as leis, – indispensáveis para que os homens, plenos de maldade, possam conviver uns com os outros –, as quais, após serem alteradas e adaptadas às verdadeiras revelações feitas por Jesus ou Maomé, levam ao conceito de costume, que terminou por

---

23 Há diferenças importantes entre o pensamento europeu e islâmico quanto ao Direito Natural, a mais significativa pertencendo ao campo da justiça e da moral. No Ocidente medieval, os filósofos, juristas e teólogos assumiram a Grécia e Roma como fonte da visão de que todas as normas e leis sociais legítimas se baseiam em uma única lei universal, *ius* ou *lex naturae*. Esse conceito, originalmente estoico, incluía certos princípios morais básicos: “não machuque ninguém”, “dê a cada homem o que lhe cabe”, “respeite os acordos” – sua santidade sendo deduzida por sua proximidade com os Dez Mandamentos, havendo mesmo sugestões, no cristianismo primitivo, de que se pode conhecer e praticar a moralidade “pela natureza”, o dever moral para os estranhos sendo um tema relevante nos evangelhos. Assim, o estoicismo, através do direito romano, forneceu à comunidade europeia e à Igreja latina a noção do direito natural como um conjunto de normas que são a base da sociedade e dizem respeito a todos os homens em virtude de sua humanidade. Essa concepção difere bastante da muçulmana. Para seus pensadores, com poucas exceções, a Shari'a é imutável, pré-definida e advinda da revelação divina (cf. Black, 2008, p. 146).

idealizar a cidade dos homens, após a aliança destes com a revelação da Lei, reflexo da cidade de Deus. A prudência, a sabedoria, o conhecimento e a justiça, exercidos pelo *fazedor das leys*, promoverão a virtude em todos os âmbitos da sociedade, as leis sendo um sistema que sintetiza a filosofia prática de al-Farabi e a *ordo amandi* cristão:

Qual deue ser el fazedor de las leyes, del Título I de la Primera Partida: El fazedor de las leyes deue amar a Dios e tener lo ante sus ojos, quando las fiziere, porque sean derechas e conplidas. E otrosi deue amar justicia, e pro comunal de todos. E deue ser entendido para saber departir el derecho de tuerto, e non deue auer verguença en mudar e enmendar sus leyes, quando entendiere, o le mostraren razon porque lo deua fazer, que gran derecho es que el que a los otros ha de endereçar e enmendar que lo sepa hazer a si mismo, quando errare - Partida I, Título I, Ley XI.<sup>24</sup>

Os autores cristãos dos séculos XII e XIII fizeram comentários a respeito das traduções e interpretações árabes da filosofia política de Aristóteles baseada na ética política considerando que o conjunto das leis advindas da vivência política e religiosa das virtudes depende intrinsecamente de duas virtudes essenciais – a obediência e o temor –, sem as quais todo o esquema se mostra ineficaz, tanto com relação ao corpo político do governante, quanto, por reflexo, no conjunto do povo e, por fim, na própria produção da terra. Sem dúvida, observa-se nas *Partidas* a assimilação da ética aristotélica, como lida pelos árabes, com relação a essas duas virtudes enquanto pedras angulares do prédio da Lei Divina no mundo, de modo tal que clero e nobreza incorporaram essa ideia em seu código eclesiástico.

Nesse sentido, pode-se dizer que as *Partidas* são reguladas pelas convenções de dois ambientes jurídicos, o canônico e o civil, adotando seus lugares comuns retóricos, com vistas a persuadir e endireitar a nobreza para a obediência, sempre em ditames da mesma moral cristã aristotélica e árabe aristotélica. Essa mecânica discursiva, à primeira vista laica e secular, condiz com as regras da corte, no âmbito tanto dos costumes quanto dos manuais de conduta e, na mesma medida, dos princípios escolásticos cada vez mais

---

24 O legislador deve amar a Deus e mantê-lo diante de seus olhos ao fazer as leis, para que sejam justas e perfeitas. Ele deve, além disso, amar a justiça e o benefício comum de todos. Deve ser instruído, a fim de saber distinguir o certo do errado, e não deve ter vergonha de mudar e emendar suas leis, sempre que pensa ou há uma razão mostrem a ele; pois é especialmente justo que aquele que tem de consertar os outros e corrigi-los saiba como fazer isso em seu próprio caso, sempre que estiver errado. – Tradução nossa.

absolutos no pensamento medieval; ao contrastá-la com os postulados de Pierre Clastres, dentre outros comentadores, revela-se a influência crescente, na mesma medida da secularização do cristianismo, do sagrado na política e no direito. Em meio a todas essas correntes de pensamento jurídico e sapiencial, as *Partidas* sintetizaram as reflexões de ambas as culturas, numa perspectiva leiga a respeito da tradição cristã. Uma observação, no entanto, é importante: a proximidade entre as esferas do laico e do sagrado, apesar do momento histórico da querela das investiduras, ainda que mais literário do que efetuado como fato histórico, fato que fora vastamente estudado justificado e discutido por entusiastas de ambos os lados, não é simplesmente um resíduo secularizado do poder político na esfera religiosa, nem somente a tentativa de assegurar ao primeiro o prestígio de uma sanção teológica, com uma aura sacralizada, por isso respeitável. Na verdade, trata-se mais de um movimento de caráter filosófico, sendo mais uma realidade textual, que se iniciou a partir dos costumes que foram institucionalizados e sacralizados pelas duas frentes, religiosa e leiga.

Por isso, nem de longe se trata de uma consequência única e direta de um caráter sacro por parte dos pensadores cristãos ou muçulmanos, como se fosse um assunto deliberado em uma reunião de homens de saber. O espaço político da soberania, ou, em outras palavras, o corpo político do rei é constituído por um teor muito elevado do profano no religioso e do religioso no profano, a partir do que da vontade popular em dar o poder ao rei e nele depositar sua vassalagem e obediência, caracterizando-se assim o direito das Siete Partidas. Isso remete à definição de Carl Schmitt sobre a analogia estrutural entre a noção política de soberania e a noção teológica da potência absoluta de Deus, que está representada no corpo tanto do papa quanto do rei. No entanto, ainda no esteio de Schmitt, no campo das decisões do reino, fica estabelecido que o soberano é o único capaz de decidir sobre a sua ordem, o que termina por reforçar a sua função divina na terra e nesse reino como um todo, o que claramente poderemos observar na segunda Partida.

Com relação ao reino, a riqueza crítica utilizada para este trabalho entende que, como não havia um reino que fosse puramente político nem uma teologia que fosse puramente teológica, podemos dizer que havia algo como uma secularização do corpo político do clero ou sacralização do reino, apesar de que, em seu sentido grego, os termos ‘política’ e ‘estado’ fossem desconhecidos dos latinos até meados da segunda metade do século XII, surgindo somente depois das traduções da Política de Aristóteles. De igual

modo, nos *Conselhos para os reis* de al-Ghazali, ao se tratar das qualidades necessárias para o exercício do poder real, as duas classes escolhidas por Deus, através de Adão, herdaram uma superioridade sobre o resto dos homens, devendo viver em obediência e temor de Deus, e, como consequência da deliberação divina, a terra seria abundante e o povo feliz. No entanto, apesar da aparente ausência de proeminência de poder entre as duas classes – sultão e califa –, o que se percebe nos textos é uma centralização do poder nas mãos do sultão<sup>25</sup>. O reino funcionava, assim, como uma espécie de Estado com bases jurídicas distantes da concepção dualística (as duas Espadas) produzida no cristianismo, para dizer em termos atuais, sendo de notar, portanto, a ausência de uma discussão sobre a secularização do copo jurídico dos imames ou sobre a sacralização do reino.

#### 2.4 Costume e legislação moura e sua recepção nas *Partidas*

Apesar do número considerável de estudos sobre as *Partidas* em relação aos aspectos da ética civil e religiosa, de acordo com os pressupostos elencados a respeito do funcionamento da comunidade política e religiosa, aliados às análises dos procedimentos retóricos e jurídicos visando a levantar a obediência em favor das leis nos reinos afonsinos, não encontramos a mesma riqueza crítica em relação às *Partidas*<sup>26</sup> quando contrastadas com a literatura produzida pelos árabes na Península Ibérica. Nosso objetivo passa a ser então ler os textos muçulmanos e cristãos numa abordagem comparativa, considerando os *specula principum*, textos de al-Farabi, al-Ghazali, bem como as obras anônimas *Secretum Secretorum* ou *Poridat de Poridates*.

Para os autores medievais árabes e cristãos, a política versa basicamente sobre o conhecimento das matérias através das quais os indivíduos poderiam alcançar a

---

25 al-Ghazali, 1964, p. 45.

26 Em relação às críticas textuais, duas grandes dificuldades relacionadas ao estudo das *Partidas* devem ser mencionadas brevemente; uma diz respeito aos manuscritos e a segunda às edições impressas. Nenhum códice existente contendo o texto completo das *Partidas* pode ser datado na mesma época do reinado de Alfonso X. Quanto aos códices, estes sobreviveram claramente devido ao trabalho dos copistas e escritores dos séculos XIV ou XV. García y García, um dos estudiosos das *Partidas*, compilou uma lista de 115 manuscritos de todas as Siete *Partidas* ou partes em castelhano, galego, português e catalão, todas estão localizadas em bibliotecas na Espanha (Escorial), Madrid, Toledo, Oviedo, Valência, Valladolid, Portugal (Braga, Lisboa, Coimbra), Nova York (Sociedade Hispânica), Paris, Londres e outros lugares. Até que a tradição do manuscrito tenha sido claramente estabelecida, todas os estudos relativos às *Partidas* só podem ser considerados como conclusões provisórias. Há essencialmente três edições da obra inteira, mas nenhuma delas atende aos padrões da crítica moderna. A primeira edição foi a de Alonso Díaz de Montalvo, publicada em Sevilha em 1491. Gregorio Lopez publicou uma nova edição, com um amplo alcance e reconhecimento, em Salamanca em 1555, e uma equipe anônima produziu uma terceira edição sob os auspícios da Real Academia de la Historia em 1807.

felicidade. No entanto, no que consistem essas matérias? As propostas convergem em uma preocupação: a felicidade deve ser alcançada não pelo homem individualmente, mas pelo povo como um corpo, ou ainda, uma parte do corpo político maior, o reino. Outro convergência importante diz respeito à base dessa busca da felicidade: contar com um monarca ético que funcione como um espelho, tornando possível a existência de uma terra próspera e de um povo submisso.

Essa concepção da terra próspera e do povo obediente deveria alcançar todos os reinos abarcados pelo projeto de unificação jurídica das *Partidas*, mesmo que, apesar da intenção declarada no texto de substituir os *fueros* pelo *fuero real*, se tenha conservado, em certa medida, o regime de cada reino. É importante frisar que as relações entre o *fuero real* e os *fueros* locais não constituíam temas diretamente políticos, mas os condicionavam em seu modo de ser. De fato, todo sistema político-religioso medieval tem como pano de fundo as relações centro periferia, algo que fica nítido na leitura das *Partidas*, principalmente nos capítulos dedicados aos *fueros* locais e costumes, em que se fazem várias concessões a judeus e árabes, sobretudo quanto aos costumes e práticas religiosas.

Isso nos fornece um fio condutor para entender a motivação política e religiosa da resistência a uma unificação das leis, que parte da própria supremacia ainda vigente do direito consuetudinário local, em detrimento de uma unificação, o que demonstra a importância do *fazedor das leys*, o governante, um tema que está ausente nos espelhos de príncipes e outras obras, ou seja, o tema do direito do rei. Essa importância pode ser consequência de uma abordagem do direito civil em detrimento de uma leitura cristã, segundo a qual a interpretação mais correta seria considerar Deus como o arquiteto das leis, o rei sendo apenas seu guardião ou executor, tais leis estando baseadas numa das premissas mais importantes do cristianismo e do islamismo, a obediência e a servidão, mas em conjunto com a ideia do livre arbítrio, elemento que fundamenta o conceito central da liberdade cristã e da dignidade individual que permeou toda a literatura política e jurídica das duas culturas. Na direção contrária, o direito civil enfatiza a relação entre rei e leis, como se lê no *Digesto* de Justiniano:

Lo que plugó al príncipe tiene fuerza de ley: así es, en efecto, dado que por la ley regia, que se promulgó acerca del imperio del príncipe, el pueblo le confiere todo su imperio y potestade. Por lo tanto, todo lo que el emperador estableció por epístola o subscripción, o decreto como juez, o decidió de plano u ordenó

en edicto, consta que es ley - Xavier D'Ors. 2001, p.97-98.

Contrariando as expectativas, o conjunto das leis unificadoras do *fuero real* de Afonso X, de acordo com Garcia Gallo, não foi totalmente mal recebido pelos reinos. Na verdade, parece que as *Partidas* coincidiam em alguns aspectos com os *fueros* locais, apesar da ocorrência de algumas revoltas nos casos de conflito entre o direito local e o *fuero real*, como no levante das cortes de Zamora, em 1274, que levou Afonso X a voltar atrás e reconhecer o direito dos reinos de julgar de acordo com seus próprios foros.<sup>27</sup> Em contrapartida, a preocupação de criar um código unificado, que remonta a Fernando III, tem base na ideia da vinculação das leis divinas aos seus representantes, a quem se deve obediência. Por isso, Fernando III teria vislumbrado na tarefa legislativa uma estratégia política, na busca de estabilidade para o seu reino, influenciado principalmente pela pluralidade de políticas religiosas então existentes. Diante disso, ele iniciou trabalhos, como o *Libro de los doce sabios*, que, apesar de possuir um caráter mais voltado para um espelho de príncipe, foi utilizado na confecção da literatura jurídica de seu filho, não só nas *Siete Partidas*, como em *Setenario* e *Fuero Real*, e em todas obras envolvendo a consideração de uma proposta centralizadora, mas, ao mesmo tempo, tomando cuidado com as particularidades do direito consuetudinário.

É importante ressaltar a influência do direito canônico sobre o direito civil. Tomás de Aquino, por exemplo, em *De regno*, oferece um resumo do que seria a figura do monarca e a constituição de um reino. Toda a narrativa de Tomás confirma-se no pensamento político secular dos espelhos de príncipes, embebidos no código de Justiniano, mas envoltos em critérios religiosos e éticos. Em outras palavras, ao se referir a esses lugares comuns, o aquinatense inseriu sua obra numa tradição literária que ia dos textos políticos da Antiguidade à autoridade das escrituras sagradas, e, por fim, aos escritos dos muçulmanos e do clero europeu. A partir da contribuição de obras como *De regno*, podemos compreender a crescente importância da concepção grega acerca do caráter natural e do fundamento humano da convivência em comunidade, a fim de alcançar a harmonia, o bem comum e a felicidade, através da servidão voluntária pelo mesmo bem comum, verdadeiros objetivos do rei, de acordo com os preceitos de Aristóteles, assumidos pelo pensamento mouro: “Com efeito, está escrito nas mentes de

---

<sup>27</sup> Cf. Gallo, p. 448.



todos os dotados de razão que o prêmio da virtude é a felicidade. Pois, diz-se da virtude de qualquer coisa que ‘ela torna bom a quem a tem e torna boa sua obra’<sup>28</sup>. Continua o aquinatense, no contexto da tradição do rei responsável pelo bem comum de todos:

A uma coisa se esforça por chegar todo aquele que bem procede, coisa essa que é maximamente apegada em seu desejo: o ser feliz, que ninguém pode deixar de querer. Espera-se, portanto, como prêmio conveniente da virtude, o que torna o homem feliz. Ora, se é obra da virtude proceder bem, e a obra do rei é bem governar os súditos, também será recompensa do rei o que o faça feliz. Consideremos, então, em que consiste isso. Denominamos, realmente, felicidade o fim último dos desejos - Tomás de Aquino, *De regno*, p. 147.

A partir desses postulados, vale lembrar a posição de Egídio Romano no sentido de que o bem comum do reino estava inserido na jurisdição do poder espiritual e a este o poder secular deveria estar submetido. Somente assim o fim e o bem poderiam se identificar, e quem retirasse o fim, retiraria todo o bem. Essa concepção é atribuída ao filósofo Averróis, revelando duas informações importantes. A primeira concerne ao fundamento das investiduras: a principal condição para a verdadeira felicidade estaria relacionada às coisas espirituais e à vivência das mesmas, ainda que não pareçam agradáveis ao mundo: “A felicidade deve ser posta nos bens espirituais que podem estar dentro da alma e, assim, saciá-la”. A segunda está relacionada às leituras do assunto nos escritos dos árabes, devendo-se destacar que, quanto à felicidade, estes convergiam com o pensamento cristão.

O que os pesquisadores chamam de “querela das investiduras” perdurou através dos séculos XI e XII, contribuindo para as discussões filosóficas sobre a representação política de Deus no século e, de certa maneira, auxiliando na concepção do corpo místico do rei, uma clara alusão ao corpo sagrado de Cristo e da Igreja. Nesse contexto, falar das virtudes ou da ética do rei supõe considerá-lo como instituição política, a representação do reino como um todo, apesar da evidente ligação com o corpo físico do rei, o que explica parte da preocupação do restante da nobreza e do clero em controlar sua vida privada, para que, dessa maneira, ficasse sempre em acordo com a figura do monarca sagrado, virtuoso e vigário de Deus. O pensamento árabe desenvolveu um raciocínio semelhante,

---

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, 2010, p. 146-147.

no que diz respeito às conclusões, mas com premissas diferentes, a semelhança mais próxima sendo com as investiduras do Velho Testamento, em que tanto Egídio quanto al-Ghazali convergem. Na perspectiva de um reino que não foi instituído através do sacerdócio, se o poder não foi dado por Deus, o rei está afastado de sua vontade e, por isso, não manifestará as virtudes divinas e nem exercerá a vontade justa de Deus, em outras palavras, será um tirano, ou castigo de Deus, como é chamado o tirano nas duas culturas. Egídio enfatiza a qualificação sagrada do rei escolhido por Deus, conferindo-lhe características de sacerdote, o que coincide com as atribuições do califa nos escritos de al-Ghazali – o exemplo sendo Melquisedeque, o qual, além de ser rei, era também sacerdote, sendo por isso que se diz que era sacerdote do Deus altíssimo. Neste caso, não houve reino sem sacerdócio, mas o reino esteve unido ao sacerdócio, sendo mais importante o sacerdócio que o reino. Os reinos e os seus respectivos reis provêm da deliberação divina, assim como acontece com os profetas, pois, antes que houvesse os reinos, houve o reino de Deus instituído através do sacerdócio no mundo<sup>29</sup>.

A referência a Egídio Romano serve para mostrar um ponto culminante de toda a querela das investiduras, pois é ele um ponto-chave para entender a construção paulatina de uma nova teoria do poder, que desembocaria futuramente na ideia do Estado, já que sua discussão serviu para reforçar a responsabilidade espiritual do monarca e a limitação de seu poder, ao submeter muitas de suas decisões ao poder eclesiástico. Em suma, a concepção de Tomás de Aquino é apenas pontual, culminando em Egídio numa visão mais absolutista, na tentativa de espiritualizar o mundo, ao atribuir ao poder espiritual preponderância sobre o temporal. No entanto, assim como em todas as tentativas de atribuir poder mais para uma espada que para outra, o autor secularizou a Igreja, ao fazer o mesmo, na mesma proporção, com a justiça<sup>30</sup>. Ainda que atribuída a Deus como fonte,

---

29. Egídio Romano, *Sobre o poder eclesiástico*, p. 48.

30 São Bernardo de Claraval critica a secularização das funções pontificias no seu *Tratado sobre a consideração*, dedicado a Eugênio III, no qual mostra como um dos sintomas da secularização da Igreja um certo esvaziamento do sagrado. Na prática, temos o exemplo do próprio código canônico, ao tratar dos sacramentos ou da ética: apesar de inserir esta última na tradição cristã de Deus como fonte das virtudes, na práxis a virtude está mais voltada para uma definição secularizada. Algo também percebido por São Tomás de Aquino: “A arte de reinar é a espécie mais perfeita de prudência. Por onde, a prudência dos súditos, por natureza inferior à prudência governativa, conserva a denominação geral, sendo chamada política. Assim como, em lógica, a um convertível, que não significa a essência, nós lhe atribuímos a denominação comum de próprio” (*Suma Teológica*, Tratado sobre a fé, Questão 50, Art. 2). A prudência perfeita, virtude ordenadora da caridade perfeita, agora está voltada para questões mais do século do que espirituais, não como propõe Egídio ou o Papa Gelásio, numa ordem de hierarquia do espírito para o século, mas em um caminho contrário: um fenômeno sem retorno possível.

a justiça e as leis foram politizadas e secularizadas, assim como os sacramentos, na preocupação de justificar o poder superior da Igreja para justificar os atos do poder temporal. Dessa maneira, poderemos entender como o direito civil medieval apresentava uma semelhança estrutural com o sistema de leis canônicas, os dois se complementando e cada um tendo uma competência e jurisdição limitada, mas que coexistem no tempo.

Um dado relevante é que ambos os sistemas, como as duas tradições religiosas, foram fundamentados em três elementos – povo, rei, reino –, mas, quando nos referirmos ao reino, estamos por metonímia nos referindo às *coisas*. A *res* destaca-se nitidamente em detrimento do homem e não permite autonomias – ou seja, a *res*, posta no centro, subordina a si todas as regras, um conceito conhecido como reicentrismo medieval –, o que coaduna com as *Partidas*, por seu conteúdo estar mais voltado para o direito consuetudinário. O costume é apenas uma normatização da coisa, ou seja, o primeiro provém da última, das regras da terra. Como o homem está a ela ligado, por ela limitado, dela retirando o seu sustento e nela construindo suas relações e identidade política e jurídica, a *res* é o ponto de partida de todos os outros elementos da vida política. O homem, portanto, em todas as instâncias, é delimitado pela terra, um *topos* que remonta ao *Gênesis*, quando, no momento da expulsão do Éden, o homem se sujeita à terra, dela dependendo para obter alimento, segundo as regras de seu ciclo fértil. Esse conceito é importante para entender a constituição do direito dos *fueros* locais ou, em linguagem jurídica, o direito consuetudinário: cada terra tem suas regras que todos aceitam, cada reino conta com o costume adquirido através da vivência no espaço compartilhado por um grupo humano, espaço do qual retira o alimento, as roupas, a água, e no qual faz suas festas religiosas e suas leis. Tudo isso constitui o que é consuetudo de um reino e sua relação com a terra. A tentativa da unificação jurídica e política dos reinos, nas *Partidas*, esbarra no problema da resistência ao centralismo do rei, justificada pela ideia da hereditariedade adâmica da governabilidade para os dois tipos de homem – ou para as doze tribos, conforme a tradição judaica. O primeiro livro de *Samuel* é enfático nesse sentido: nele, Samuel admoesta o povo por pedir um rei a Deus, o qual decide atender o rogo, mas por castigo – em suma, o rei é uma punição divina.<sup>31</sup> Enfim, todos esses postulados sobre a terra e suas coisas, o reino, o servo e o representante divino estão implicados a formar os

---

31 I *Samuel* 8.

*fueros* populares e seus próprios códigos legais, que remontam ao *ius non scriptum*, constituído pelo costume adquirido<sup>32</sup>.

A importância dos foros populares ajuda a entender a ênfase que se põe no corpo do rei: na inviabilidade da unidade do reino, o corpo político do monarca assume um caráter unificador, tanto em termos de identidade religiosa quanto cultural, na medida em que esse corpo extrapola a unidade individual para representar seu tempo de reinado, já que nele estão expressas as várias leis e suas diversas identidades consuetudinárias. É essa identidade múltipla que entra para a história moderna dando nome às eras (Era Plantageneta, Era Tudor, Era Elisabetana, Era Eduardiana, entre outras) e projeta-se nas leis e na moral religiosa. Nos capítulos que serão dedicados a cada um desses elementos – terra, reino e povo –, evidenciaremos como as virtudes essenciais de um monarca foram efetivas para a estabilização cultural e religiosa, e, principalmente, para viabilizar a servidão voluntária, ou seja, a obediência por temor da perda do amor do rei, ou por amor apenas<sup>33</sup> e, conseqüentemente, de Deus. Estabilização que, por sua vez, cerceou os mouros e seus costumes (como veremos nas *Partidas*), mas, por outro lado, permitiu-lhes concessões e direitos. As leis descritas na sétima Partida demonstram bem a identidade cultural e religiosa do povo (seu agrado e seu medo quanto aos mouros), representada no corpo do rei.

É o apreço pelo consuetudinário que justifica a contínua fragmentação não apenas dos reinos afonsinos, mas de todos os reinos europeus e de seu espaço físico, mesmo com todas as outras características delimitadoras de um povo já estando bem marcadas. No caso ibérico, a própria constituição política das duas religiões permitia essa realidade, não podendo ser isso alheio às *Partidas*. Assim, nelas a *res*, por ter uma posição de hierarquia superior ao sujeito, segue regras indiferentes à produção do *ius* do governante, o *fazedor de las leyes*. Ainda que o corpo político do governante estivesse imbuído da autoridade divina, sendo dela um representante e espelho de suas leis, o postulado cristão e islâmico da liberdade individual era o cerne dos obstáculos na própria forma de pensar a política para a unidade política do Estado. Apenas com o enfraquecimento da religião na política é que o Estado cessa de agir como um instrumento da autoridade espiritual e de seus representantes no mundo.

---

32 Pôrto, 1962, p.15-17.

33 Em um modelo semelhante ao que Paulo chama de servir por temor ou por amor em sua Carta aos Romanos.

Na verdade, o monarca, representante do poder divino, apenas coaduna com uma realidade preexistente, pois ele não a criou, apenas a inseriu no mesmo *ius*. Considerando uma passagem das *Partidas* relativa ao que Paolo Grossi chamou de situações reais<sup>34</sup>, podemos observar como a relação homem terra está em íntima conexão com o direito consuetudinário:

Fuerza muy grande ha la costumbre quando es puesta con razon, asi como diximos, ca las contiendas que los homes han entre si, de que non fablan las leys escritas, puedense delibrar por la costumbre que fuese usada sobre las razones de que es la contienda, et asi ha fuerza de ley. [...] Et aun ha otro poderio muy grande, que puede toller las leyes antiguas que fuesen fechas ante que ella; pues que el rey de la tierra lo consintiese usar contra ellas tanto tiempo como sobredicho es ó mayor, et de esto se debe entender quando la costumbre fuese usada generalmente en todo el reyno. [...] Et deseátase la costumbre en dos maneras, la primera, por otra costumbre que sea usada contra aquella que era primeiramente puesta, por mandado del señor, et con placer de los de la tierra, entendiendo que era mas su pro que la primera - *Partida* II, Título II, Ley VI.<sup>35</sup>

No mesmo contexto, submetendo o assunto a uma análise mais detalhada a respeito das jurisdições locais, principalmente dos reinos mouros, a dialética entre o conservadorismo da jurisdição local – além do discurso de oposição à secularização da Igreja – e o otimismo unificador do direito, na forma do *fuero real*, é decisiva na

---

34 Grossi argumenta que parece ser suficiente limitar o olhar a dois pontos essenciais: em primeiro lugar, à ordem jurídica das relações homem-terra, ponto bastante vital e central numa realidade que é, e continua a ser durante todo o primeiro período medieval, profundamente agrária; em segundo lugar, a certas atitudes gerais na práxis dos negócios entre vivos, que estão em relação de consequencialidade e de íntima coerência com a visão jurídica da renovada sociedade protomedieval; com particular atenção para as concessões fundiárias, estruturas negociais muito relevantes na organização econômica por colocarem em discussão grandes fatos de civilização, tais como, mais uma vez, a relação homem-terra, o cultivo e a produção, a sobrevivência (cf. Grossi, 2014, p. 120-121).

35 O costume tem grande força quando é estabelecido com razão, como já dissemos, para as disputas que os homens têm entre si, e que não são mencionadas nas leis escritas, podem ser decididas pelo costume que prevaleceu sobre os assuntos sobre os quais o surgiram disputas e também tem força de lei. [...] E também tem outra e grande autoridade, pois pode anular antigas leis feitas antes dele, se o rei do país consentir em empregá-la contra eles por tanto tempo, ou mais do que foi mencionado acima. Isso significa, no entanto, quando o costume era geralmente praticado em todo o reino. [...] Um costume, mesmo que deva ser bom, é abolido de duas maneiras: primeiro, por meio de outro costume, empregado contra o que foi originalmente estabelecido, por ordem do senhor e com o consentimento do povo do país; eles entendiam que era mais vantajoso para eles do que os anteriores, dependendo do tempo e da ocasião em que o praticavam; segundo, onde uma lei escrita ou *fuero* antagônica a ele é estabelecida posteriormente, pois então a lei ou o *fuero* posteriormente estabelecido deve ser observado e não o antigo costume. - Tradução nossa.

compreensão dos fatores de produção das *Partidas*. Para ser mais preciso, no contexto dos reinos de Afonso X, com a situação recente de reinos mouros recém-conquistados por seu pai, o ponto importante está no acréscimo dos costumes mouros ao conjunto dos foros espanhóis. Isso contribuiu para o caráter conservador das *Partidas* quanto ao direito local, em oposição à sua clara intenção de unificação jurídica. No entanto, em quais pontos observa-se esse aspecto conservador com respeito aos costumes locais dos reinos mouros? Parte da resposta está no título XXV da *Partida* VII, dedicado aos mouros. Ainda assim, os estudiosos não focam na questão das concessões e das proibições, nem de em quais premissas jurídicas e religiosas foram elas embasadas. Sem isso, contudo, não podemos entender o contexto sócio-histórico da produção das *Partidas* no contexto de outras obras árabes e cristãs. O que se constata é que as convergências se devem tanto à tradução e utilização ostensiva do pensamento de Aristóteles, a partir do século XIII, por árabes e cristãos, quanto à obviedade do vértice das duas culturas, a fonte consuetudinária e religiosa.

Em contrapartida da ideia da supremacia consuetudinária, a revisão realizada pela Universidade de Bolonha, no século XII, no *Corpus iuris civilis*, ao propiciar argumentos aristotélicos para as *Partidas*, constitui como base teórica da supremacia régia defendida por Afonso<sup>36</sup>. No desenvolvimento desse viés do pensamento aristotélico entre os muçulmanos, como afirma Antony Black, Ibn Muqaffa relacionou a concepção de legitimidade do monarca com uma definição acertada do objetivo de sua autoridade, na medida em que somente do monarca deriva a obediência que a ele é direcionada naturalmente.<sup>37</sup> Essa explicação decorre do fato de que a obediência a Alá é natural, por isso ao profeta-rei se deve a mesma obediência. Trata-se de uma condição que deriva de sua posição como legítimo líder, ordenado pela vontade absoluta de Alá: Deus deixou sob a tutela do sultão o direito de emitir ordens e de ser obedecido pelos escravos de Alá. Nisso concordam Ibn Muqaffa e al-Ghazali: não somente nos assuntos temporais, mas, na mesma medida, nos assuntos espirituais, o sultão é, por definição e herança advinda de Adão, conhecido como o primeiro califa, mesmo que, de acordo com a tradição islâmica, a ele remonte a divisão do governo dos escravos em dois poderes, um responsável pelas questões espirituais, o do califa, outro responsável pelas coisas do

---

36 Cf. Fernandes, 2008, p. 187.

37 Cf. Black, 2011, p. 21-24.

mundo, o dos sultões. Califa significa representante de Deus, governador espiritual dos escravos de Alá, o termo escravo sendo bastante revelador. No entanto, o poder espiritual estava mais centralizado nas mãos dos ulamas, líderes religiosos que possuíam um vasto conhecimento do direito islâmico e do pensamento aristotélico. Em vista disso, Ibn Muqaffa passou a vincular os assuntos espirituais à esfera do líder, a partir e dentro da lei islâmica e do pensamento aristotélico. O líder passaria a ter o direito não só de administrar os julgamentos, mas também de esclarecer pontos dos textos sagrados que não eram claros. Seguindo esses princípios, Ibn Muqaffa propôs que a Lei Islâmica fosse retirada das mãos do ulama e de suas escolas e fosse entregue ao comandante dos servos de Alá<sup>38</sup>. Um procedimento baseado na ideia de que a política é utilizada como meio para os fins religiosos, o que indicaria talvez a única relação hierárquica entre essas duas esferas, apesar de sua efetivação visar a uma única práxis e um único resultado, a felicidade.

## 2.5 A literatura ético-jurídica dos antigos como fonte da literatura política

A partir do que foi trabalhado na seção anterior, é importante observar com mais detalhe a questão da hierarquia entre política e religião, ao que Abdulaziz Abdulhussein Sachedina e Majid Khadduri se dedicam, ilustrando-a com uma comparação entre reinos monoteístas e os politeístas.<sup>39</sup> Segundo seu ponto de vista, estes últimos possuíam uma tendência a ver o culto dos deuses e as crenças como um meio para fins políticos: na *Iliada*, apesar de a guerra ter uma motivação divina, o rapto de Helena, uma semideusa, e o envolvimento dos deuses no conflito, tudo isso não passou de um meio para o fim almejado, a conquista política. Por seu lado, os reinos monoteístas teriam na política um meio para fins religiosos, como a unidade política em torno de elementos como adoração, rogo, ritos de expiação e observação das leis divinas. Ao combinar, então, um desejo natural de expansão mundial com o monoteísmo, essa mistura resultou em um impacto sem precedentes sobre o a ideia de domínio e expansão. Em vez de exigir a crença em seus próprios deuses, os pagãos geralmente se apropriavam dos deuses daqueles que conquistavam. A título de exemplo, o Império Romano teve entre seus conflitos mais intensos o contato com comunidades monoteístas que resistiam à apropriação de seu único Deus na religião romana. Essa apropriação só foi possível com o cristianismo,

---

38 Cf. Black, 2011, p. 23.

39 Cf. Sachedina, 1988, p. 3-22; Joshua Parens, 2006, p.55-77.

através, principalmente, do pensamento paulino, ao aproveitar a permeabilidade que a autoridade de Cristo dava às leis mosaicas impermeáveis. Com a adoção do cristianismo como religião oficial do Império Romano e seu foco no proselitismo – de acordo com o que se afirma em Marcos 16: 15: “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” –, às razões antigas dos reinos politeístas para a conquista de novas terras somou-se o desejo de expansão da política cristã, pois ela adviria do criador de tudo, o mundo devendo, portanto, respeitar suas leis.

Desse ponto de vista, as virtudes ficavam intimamente ligadas à ideia de expansão, o que se manifesta de modo emblemático tanto no caso do cristianismo, quando do Islã. Se na Antiguidade o *topos* da obediência implicava num vínculo jurídico puramente material e, caso fosse descumprido, as penas recaíam sobre o corpo apenas na forma de prisão, no cristianismo a obediência supõe a dependência da alma para com Deus e, apesar de haver também punição física no caso de desobediência, havia ainda a pena eterna para a alma, este último aspecto impactando fortemente as leis do reino, criadas pelo fazedor de leis. Assim, a convocação do fazedor das leis para que levasse adiante a expansão do evangelho ou das leis do Corão, mesmo que, na prática, constituísse uma conquista territorial, apresentava uma feição religiosa. O fazedor de leis, como se entende nas *Partidas*, tem mais o papel de guardião e de representante do que de criador. O reino não decorria em primeira instância da ideia de lei, mas da figura do príncipe como emissário, na terra, do Deus único, defensor e representante máximo do criador de todas as coisas e legislador de tudo. Se o mundo foi criado por um Deus, a consequência mais óbvia do monoteísmo está na possibilidade de um universo regido por uma única lei divina. Os deuses pagãos são assim rebaixados a seres criados, os astros, ou, como afirma al-Farabi, as esferas celestes, todas criadas por Deus, uma ideia bem próxima à do primeiro motor imóvel de Aristóteles. Portanto, a exigência de que todos os homens aceitem esse único Deus justifica a concepção de um governo central do profeta-rei, seu representante.

A ideia de expansão prevaleceu porque os juristas dos séculos VIII e IX procuraram justificar continuamente a conquista islâmica, conforme o que se encontra em *Corão* 2: 256. Mesmo que alguns pensadores da época, como al-Farabi, criticassem a sanção dos juristas à *jihad* ofensiva, a literatura política islâmica argumentava a favor da guerra, justificada pela disseminação da felicidade e do bem-estar comum. De qualquer modo, a construção da moral do príncipe, nos dois sistemas políticos, contribuiu e muito



para legitimizar o direito à expansão, seja pela guerra, seja pela evangelização, pois as leis e a ética só possuem uma única fonte verdadeira, que é Deus. Por isso é dever do príncipe validar a busca pela lei divina, devendo ele obedecê-la, para que assim sirva como espelho para seus súditos. Essa construção, relativa não apenas ao príncipe, como também ao povo e à terra, é, por si mesma, um sistema de legitimação e de fomentação da obediência daqueles que entregaram a própria liberdade em prol de ser governados pela lei divina e de levar a todos essa lei, tendo como recompensa a felicidade e a prosperidade na terra e no mundo espiritual.

Sachedina e Khadduri afirmam que o sistema político e religioso dos reinos islâmicos e cristãos partem de um consenso sobre a obediência e sobre a função da figura política responsável pelo compêndio das leis e costumes, constituindo, assim, um processo de legitimação do poder e de sua representação. Essa legitimação, como considera Max Weber, pode ser obtida a partir de vários sistemas de crenças em torno da ideia do vicariato divino, os quais vão se consolidando através das gerações, ou seja, através de uma estrutura de legitimação ao longo da história<sup>40</sup>. É esse processo que teria levado às semelhanças apontadas entre o pensamento cristão e islâmico sobre o corpo político do rei, no sentido de que a legitimação do poder num reino e a representatividade do governante orbitam em torno dos valores dessas tradições, com suas culturas, religiões e leis consuetudinárias. Num ambiente em que convivem duas tradições, como no caso dos reinos afonsinos, é natural que haja influência recíproca, o que se percebe no caso das *Partidas*.

Assim é que o postulado da inspiração divina, que teria trazido as leis para a comunidade, se repete nas *Partidas* e nas obras islâmicas. Essa inspiração deu às regras de convivência comunitária e espiritual as chaves para entrar no mundo dos deuses, antes fechado tanto no politeísmo, quanto no judaísmo. É como se tivesse sido encontrada uma entrada para o Éden, que antes estava fechado. Nesse sentido, o cristianismo e islamismo convergem (e muito), pois, para quem obedece às leis, a promessa era a entrada no paraíso, porque nas regras estão as chaves para a felicidade.

É importante frisar dois pontos. O primeiro concerne a uma das principais motivações políticas quanto ao dispêndio de energia e tempo para ordenar os homens em torno da terra prometida (Cidade de Deus ou Cidade Ideal, entre outros nomes para isso),

---

40 Max Weber, 1994, 340.

ou seja, a configuração do papel político da religião. De fato, nesse contexto, a barreira entre igreja e estado era bastante permeável, senão muitas vezes inexistente. Os textos da época, apesar de sugerirem uma preponderância do século em detrimento do espiritual ou vice-versa, enfatizam o papel da administração dos reinos coligados por motivos políticos e religiosos na promoção de relacionamentos que se ajustam aos valores tanto culturais quanto de interesses, mas sempre enraizados no sentido espiritual da vida.

O segundo aspecto diz respeito à máxima de levar automaticamente a verdadeira moral política aos povos. Quando falamos de “levar automaticamente”, estamos pensando no postulado defendido pela maioria dos comentadores de que as regras da moral não estão necessariamente relacionadas com as conclusões da razão, apesar de não haver contradição entre elas. Em outras palavras, a moral, no campo da política ou da ética, possui uma estreita relação com o senso de verdade e falsidade, bem como com julgamentos que dele derivam. Assim, o casal primevo, encontrado tanto no *Corão* quanto nos textos judaico-cristãos, mesmo possuindo a razão perfeita, não conhecia o falso e o verdadeiro, sendo por isso que tomaram eles do fruto e cometeram o crime. Somente após o crime obtiveram a capacidade de perceber a contradição e, conseqüentemente, a distinção moral derivou desse julgamento antitético sobre o que é “certo e errado”.

Uma diferença, no entanto, deve-se pontuar, quanto aos pressupostos éticos e legais que sustentam as relações entre clero e reino nas políticas tanto islâmicas quanto cristãs. Já que, na prática, a tradição islâmica reconhece uma separação entre os domínios religioso e temporal – como mostra Sachedina –, apesar da falta de distinção entre espiritual e temporal na base do Islã, isso faz pensar, então, que a ética das duas religiões coaduna quanto à posição do poder do profeta no século de maneira tão natural como o próprio direito, o que acaba por gerar uma aporia<sup>41</sup>. De modo semelhante, a Igreja, na prática, não fazia a mesma distinção entre os domínios, apesar de que, nos textos de vários autores da época, novamente semelhante aos islâmicos, encontramos debates acalorados sobre o papel dos dois campos, como acontece nas *Partidas*:

---

41 A teoria clássica do regime imameato assumiu a unidade de autoridade religiosa e política sob os imames apropriadamente designados. No entanto, a realidade refletia a ausência de autoridade política dos imames. Assim, os imames, preocupados com o papel dos ocupantes pecaminosos, do poder político e sentindo sua incapacidade de substituí-los, trabalharam em prol da autonomia do imameato; o regime não deve ser condicionado à investidura do imame como líder político, conforme exigido, por exemplo, pelo Zaydl imameate. Este processo de separação entre religiosos e políticos, embora nunca proclamado como tal, estava implícito em muitas declarações dos imamees e estava praticamente completo quando o imame Ja'far al-Sadiq assumiu o imameato. (Sachedina, 1988, p. 62)

Et como quier que ellos [os prelados] son tenudos de facer esto que dicho habemos, con todo eso porque las cosas de que han á guardar la fe non son tan solamente de los enemigos manifiestos [...], mas aun de los malos cristianos atrevidos: [...] et porque esto es cosa que se debe vedar et escarmentar cruamente, lo que ellos non podrian facer porque el su poderio es espiritual, que es todo lleno de piedat et de mercet: por ende nuestro señor Dios puso otro poder temporal en la tierra con que esto se compliese, asi como la justicia que quiso que se ficiese en la tierra por mano de los emperadores et de lor reyes. Et estas son las dos espadas por que el mundo se mantiene, la una espiritual et la otra temporal, ca la espiritual taya los males ascondudos, et la temporal los manifiestos. Et destas dos espadas fabló nuestro señor Iesu Cristo el Jueves de la cena quando preguntó á sua decípulos probándoles si habien armas con que lo amparesen de aquellos que lo habien de traer: et ellos dixiéronle que habien dos cuchiellos: et él respondió como aquel que sabia todas las cosas, et dixo que asaz hi habien; ca sin falla esto abonda, pues que aqui se encierra el castigo del home, tambien en lo espiritual como en lo temporal. Et por ende estos dos poderes se ayuntam en la fe de nuestro señor Iesu Cristo por dar justicia complidamente al alma et al cuerpo. Onde convien por razon derecha que estos dos poderes sean acordados siempre, asi que cada uno dellos ayude de su poder al otro; ca el que desacordase vernie contra mandamiento de Dios, et habrie por fuerza á menguar la fe et la justicia, et non podrie luengamente durar la tierra en buen estado nin en paz do esto se ficiese. Et por ende pues que en la primera Partida deste libro fablamos de la justicia espiritual, et de las cosas que pertenescen á ella segunt ordenamiento de santa elesia, conviene que en esta segunda mostremos de la justicia temporal et de aquellos que la han de mantener: et primeiramente de los emperadores et de los reyes, que son las mas nobles personas et honradas á qui pertenesce mas que á los otros homes -

*Partida II. Introdução.*<sup>42</sup>

---

42 [...] também falamos sobre os prelados e de todo o clero os quais são designados para fazer valer a a Fé e observá-la, com isso, eles possam explicar a todos como se deve crer retamente e como também observá-la. Embora eles sejam obrigados, como dissemos, para assim agir, no entanto, ainda que os assuntos devam ser observadas em tudo o diz respeito à Fé, ao se referir não apenas aos inimigos declarados que não acreditam nela, mas também aos perversos e audaciosos Cristãos que não obedecem e não estão dispostos a observá-lo ou defendê-lo; isso é algo que deve ser proibido e severamente punido não pelos membros do clero. Porque seu poder é espiritual e repleto de bondade e misericórdia: portanto, Nosso Senhor Deus colocou outro poder, o temporal, sobre a terra por meio do qual isso possa ser realizado. Assim, a justiça pode ser administrada no século por ser pelas mãos de imperadores e reis. Estas são as duas espadas pelas quais o mundo é mantido, uma espiritual e outra temporal. A espada espiritual elimina os males ocultos, e o temporal os manifestos, e a essas duas espadas Nosso Senhor Jesus Cristo se referiu na Quinta-feira Santa, quando perguntou aos seus discípulos, com o propósito de prová-los, se tinham armas com as quais eles pudessem defendê-lo daqueles que iriam levá-lo. Os discípulos responderam que tinham duas espadas, às

Prossegue ainda a segunda *Partida*, na primeira lei:

ca el señor á quien Dios tal honra da es rey et emperador, et á él pertenesce segunt derecho et el otorgamiento quel hicieron las gentes antiguamente de gobernar et de mantener el imperio en justicia, et por eso es llamado emperador, que quier tanto decir como mandador, porque al su mandamiento deben obedescer todos los del imperio: et él non es tenuto de obedescer á ninguno, fueras ende el papa en las cosas espirituales - *Partida II*, Título I, Ley I.<sup>43</sup>

Um ponto relevante nos trechos acima seria a submissão aos sistemas jurídicos, pois, se a entendermos como uma virtude relacionada à humildade, à *caritas*, à esperança, à obediência e ao temor, e inserida nos aspectos políticos e religiosos, ela se apresenta como um esboço inicial da organização do reino. O que se nota é a intercessão entre os postulados muçulmanos e cristãos a respeito das normas consuetudinárias e legislativas na construção do poder político, na forma do corpo do rei, do reino e do amor pela terra. Esse poder, apesar da diversidade dos indivíduos enquanto parte integrante do reino, tem como base, no caso cristão, a metáfora paulina do corpo místico de Cristo:

---

quais ele respondeu, como alguém que sabia todas as coisas, que elas já eram suficientes. Sem dúvida, estas bastam, visto que neles está incluído o castigo do homem tanto no plano espiritual como no temporal, e, portanto, esses dois poderes estão unidos na Fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, para fazer justiça perfeita à alma e ao corpo. É apropriado, portanto, por uma razão justa, que esses dois poderes estejam sempre de acordo, de tal modo que cada um possa ajudar o outro com sua autoridade; pois, se um deles discordasse do outro, esse comportamento seria contrário ao mandamento de Deus e necessariamente enfraqueceria a Fé e a justiça, e nem mesmo a terra poderia permanecer muito tempo em boas condições ou em paz, se isso acontecesse. Então, por este motivo, na Primeira Partida, ao falar de justiça espiritual e os assuntos que pertencem a ela, de acordo com as ordenanças da Santa Igreja; é justo que, nesta Segunda Parte, chamemos a atenção para a justiça temporal e para aqueles cujo dever é mantê-la. Falaremos primeiro de imperadores e reis, que são as pessoas mais nobres e honradas, e a quem isso diz respeito mais do que outros homens, e também de outros grandes senhores, e apontaremos quais tipos de pessoas que eles deveriam ser. Além disso, mostraremos como eles deveriam governar seus países e seus reinos, e como deveriam lucrar com as propriedades que lhes pertencem, e como devem agir para com seu povo, e seu povo para com eles. E trataremos daqui em diante, de cada um desses assuntos conforme os homens eruditos e sábios os explicam, e, mostraremos, por que é apropriado, por motivos justos, que essas coisas sejam feitas e observadas. - Tradução nossa.

43 O senhor, a quem Deus confere tal honra é rei e imperador, e a ele pertence, de acordo com a lei, o poder concedido pelo povo em tempos anteriores para governar e manter o império com justiça. Por isso é denominado imperador, o que significa comandante, porque todas as pessoas do império devem obedecer às suas leis, e ele não está obrigado a obedecer a ninguém, exceto ao Papa, e isso apenas em questões espirituais. - Tradução nossa.

Porque assim como em um **corpo** temos muitos **membros**, e nem todos os membros têm a mesma função, Assim nós, que somos muitos, somos aum só **corpo** em Cristo, mas **membros** uns dos outros - *Romanos* 12, 4-5.

Porque todos nós fomos também batizados em um só Espírito para um só acorpo, quer judeus, quer gregos, quer servos, quer livres, e a todos nos foi dado beber de um só Espírito. Porque também o **corpo** não é um só **membro**, senão muitos. Mas agora Deus colocou os **membros** no **corpo**, cada um deles como quis. Agora, pois, há muitos **membros**, porém um só corpo - *Corintios* 12, 12-20.

Um ponto de convergência entre os autores da época é considerar que o poder do rei e inclusive do reino está limitado pelo direito divino e pela moral e ética do direito natural. O que se descreve é algo passível de ser organizado em torno da ideia de um corpo social calcado na efetividade de estar atrelado ao corpo de Cristo, coadunando com o papel do rei como cabeça do reino e ao mesmo tempo subalterno e servo. Essa limitação vinha do fato de que os direitos do clero se impunham coercitivamente ao poder temporal no campo jurídico e na ordem moral. Isso pressupõe, por parte do clero, uma tutela jurisdicional, legitimando, assim, a questão consuetudinária e local do poder temporal da Igreja.

Outro fato relativo ao direito divino e à ordem moral que constituía um dos elementos para interpretação dos atos do príncipe residia na presunção de estarem eivados de justiça e prudência. Disso parte a doutrina jurídica para impor restrições às deliberações do rei sempre que entrassem em dissonância com o estabelecido sobre a moral, a justiça e a prudência. Fundamentalmente, são essas hipóteses que estão na base das concepções da outorga do poder aos reis, em especial nos textos de Justiniano que se referiam à origem popular do poder real, através da *lex regia de império*.<sup>44</sup> São eles que serviram de base para complementar e justificar a interpretação dos textos sagrados quanto à origem divina do poder do rei, o que coaduna com a interpretação quase hegemônica para a existência de uma mediação para essa outorga, que seria o Clero, a espada espiritual de Cristo. Em suma, o povo seria a causa concreta e material do poder

---

44 Esta concepção da origem popular do poder gerou o desenvolvimento da ideia do pacto pelo qual o povo aceitou o rei e a ele se submetendo, conhecido como *pactum subjectionis*. Um pacto que tinha como objeto o bem comum que chega a colocar limitações como as justificativas para o tiranicídio.

entregue ao rei para buscar o bem comum, enquanto Deus constitui a causa remota ou espiritual, embora seja apenas através deste último que o aspecto transcendente das leis proporciona a verdadeira felicidade fora do século.

Foram justamente essas concepções teóricas que influenciaram os teólogos e os juristas hispânicos que produziram as *Partidas*. Concepções, no âmbito da legislação islâmica, que estão bem atreladas à justificação divina, mesmo a entrega popular encontrando uma justificativa divina, como em *Poridat de Poridates*, em que, conforme Aristóteles, o rei dominador inspira obediência e amor no povo com sua atitude prudente, justa, madura e discreta:

Ó Alexandre, observamos quatro maneiras de dominação, a saber, na religiosidade, no amor, no espírito cortesão e na reverência. Ó Alexandre, vira-te para as almas de teus súditos, tira as injustiças e injúrias deles. Não des motivo para os homens falarem contra ti, porque o vulgo facilmente fala mal e, quando pode falar com razão, de fato pode fazê-lo facilmente. Conserva-te, então, para que nada se possa dizer contra ti, e assim evitarás que o farão. Além disso, fica sabendo que a discrição da maturidade é a glória da dignidade, e a reverência do senhor é a exaltação do rei e do reino. É a máxima prudência, então, e louvável providência, que a reverência para contigo habite nos corações dos teus súditos mais do que o amor - Jan Gerard Joseph ter Reegen, 2007, p. 169-170.

A autoridade do rei possui, então, dois alicerces, separados em seis subgrupos: de um lado, força de caráter – justiça e força para afastar a injustiça de dentro e fora do reino; de outro, retidão de espírito – discrição, maturidade de espírito, dignidade e prudência. Somente assim o rei teria apoio e inspiraria a obediência, com a conseqüente reverência inspirada no coração do povo por esses dois alicerces, algo mais importante do que o amor. Esses dois fatores inspiram a obediência, que, por sua vez, tem duas razões, uma extrínseca e outra intrínseca: uma, a largueza, que consiste em distribuir honrarias e recompensas aos súditos; a outra, intrínseca, a inspiração nos súditos, catalisada pelo espírito justo e prudente, ao administrar o rei a mesma largueza. Isso tudo justifica a alcunha e objetivo do rei de ser espelho das virtudes divinas, pois somente assim o povo o obedeceria, ao ver seu reino e rei tementes a Deus.

Esta faculdade de governar a criação de Alá é um dos recursos que permitem ao homem alcançar, através de seu livre arbítrio, o discernimento entre o bem e o mal. Por esse discernimento, o homem estaria finalmente habilitado espiritualmente a conhecer Alá ou, em resumo, conhecer a moral. Daí a importância aristotélica da razão, pois, ainda que a base de toda a legislação islâmica seja sua origem divina – tanto por meio do profeta quanto do *Corão* –, obras tratadísticas como *Poridat de poridates* estão permeadas de uma razão aristotélica, o mesmo se observando em outros pensadores islâmicos, como al-Farabi e al-Ghazali. A razão está a serviço do *Corão* e, se porventura, a razão contradiz a verdade atemporal daquele, a moral abandona o reino e as pessoas tornam-se irracionais, algo que não corrobora o pressuposto da inexistência de relação dependente da moral com a razão, mas sim o contrário. Por conseguinte, a razão e o conhecimento aristotélicos apenas se mantêm se forem fiéis ao *Corão*, ou seja, à moral islâmica, que está ligada ao conhecimento do certo e do errado: “Os crentes são amigos uns dos outros, ordenam o que é conveniente, proibem o que é reprovável, cumprem com a oração, dão esmolas e obedecem a Deus e a seu Profeta”<sup>45</sup>.

Essa é uma diferença importante com o cristianismo, em relação ao conceito de revelação: não veio por meio de um livro, ela veio na forma de um homem. A vida do verbo encarnado, que se tornou a base para as leis, teve como foco a observação das coisas do espírito vividas e sentidas pela carne, o sacrifício da mesma carne, movida pela *caritas*, e, somado a isso, também o mistério de um Deus uno em três pessoas, das quais uma se encarnou e tudo isso viveu<sup>46</sup>. Desse discurso, da palavra e do espírito encarnados e da vida no amor, sacrifício e ascese, nasce a necessidade de compreender esse verbo encarnado e sua vida, bem como obedecer e crer nas leis justificadas por Cristo, o que constitui uma das prioridades do cristão.

A origem divina da lei estando na carne e o mundo sendo regido pela lei do pecado, conforme Paulo, o que dá lugar à existência de leis discordantes, provocaram a resolução divina de enviar os guardiões das leis, isto é, os governantes e o clero. Desse modo, assim como se obedece a Deus e aos profetas, por um movimento natural e hereditário, deve-

---

45 *Corão*, 9, 7.

46 A fé trinitária é uma descoberta das comunidades crentes em Cristo pós-ressurreição, portanto referimos aqui justamente a estas comunidades que começaram a se organizar em torno desta política religiosa.

se, por prudência e temor a Deus, obedecer e amar o rei e o clero. Segundo as *Partidas*, trata-se de um entendimento que até os animais possuem:

Si las animalias que son mudas et non han entendimiento aman á las otras cosas que son de su natura allegándolas á sí, et ayudándolas quando les es meester, mayormente lo deben facer. Et á los que mas esto conviene son los reyes; lo uno por el parentesco, et lo al por la mayoria que han sobrellos, porque los deben amar et ayudar faciendoles bien: ca amar hoem su linage es natural cosa, et faciéndoles parte de aquel bien que Dios les fizo es muy guisada cosa porque la da en lugar que es com en sí: et por ende toda honra et bien que les faga tórname como en él mismo, et sin todo esto quando él bien ficire á su linage porque lo hayan de amar, ninguno homes nol servirán mejor que ellos [...]. Et otrosi ellos débenlos amar, et obedescer et guardar sobre todas las cosas del mundo; et amarlos deben por razon del linage, et obedescer por el señorío, et guardar por el bien fecho; et bien asi como quando ellos ficieren contra el rey, lo que deben amandol, et obedesciendol et guardando en todas cosas; otrosi los debe el rey amar, et honrar et facer bien mas que á otros homes - *Partida II*, Título VIII, Ley I.<sup>47</sup>

## 2.6 Espelhos de Príncipes

Logo no primeiro título da primeira *Partida*, como vimos, introduz-se o conceito de lei que delimita todo o conjunto da obra. Os elementos norteadores da moral e das virtudes essenciais são obediência e temor, tão exaustivamente explorados, ambos tendo Deus como único elemento motivador. Essa premissa básica não é abandonada em nenhuma linha de todas as sete *Partidas*: “Estas Leyes de todo este libro son establecimientos como los homes sepan creer et guardar la fe de nuestro señor Iesu Cristo”<sup>48</sup>. Por isso, os autores deixam claro que mostrarão as razões para elaborar as leis

---

47 Se os animais, que são criaturas estúpidas e sem compreensão, amam os outros de sua própria natureza, unindo-se e auxiliando uns aos outros, muito mais, então, os homens, que possuem compreensão e razão, pela qual são governados, devem fazer o mesmo que os animais. Reis são aqueles a quem isso é ainda mais apropriado; primeiro, por causa de sua linhagem; e em segundo, por causa da superioridade que têm sobre todos, razão pela qual todos devem amá-lo, assisti-lo e favorecê-lo e a todos os nobres. Além disso, eles devem amar, obedecer e servir ao rei acima de todos os outros no mundo. Eles devem amá-lo por causa de sua linhagem, obedecê-lo por causa de sua soberania e protegê-lo por causa dos favores que ele lhes concedeu. E, assim como devem cumprir seus deveres para com o rei, amando-o, obedecendo-o e protegendo-o em todas as coisas; assim, por outro lado, o rei deve amá-los, honrá-los e conferir benefícios a eles, mais do que a outros homens. - Tradução nossa.

48 *Partida I*, Título I, Ley I.



em torno do Legislador divino, para que possam evidenciar para todos quais são as leis que “fueron tomadas e sacadas, et quales pertenescen á la creencia de nuestro señor Cristo”<sup>49</sup>. Há uma clara intenção de cercar a legislação dos cristãos contra as várias heresias da época na produção das *Partidas*, como também de separar costumes e leis islâmicas da legislação e direito consuetudinário cristão. Além disso, os autores introduzem o que vem a ser trabalhado com mais afinco na *Segunda Partida*, a figura do governante e sua responsabilidade para com as *leyes*: “qual debe ser el facedor dellas, et á quien es dado poder de las facer”.

Esses fundamentos, lançados na primeira *Partida*, são seguidos por Afonso X e seus colaboradores nos primeiros onze títulos da *Segunda Partida*, dedicados à constituição do rei e a todo o universo político-teológico que gira em torno dele. Paralelo, de acordo com a *Cidade Ideal* de al-Farabi, há uma apreciação das doze virtudes políticas que constituem um bom rei, mas a mais importante seria a primeira, a saber: “La primera es que tenga completos todos sus miembros y sus potencias deben estar bien adaptadas a la práctica de lo que deben hacer”<sup>50</sup>. Na segunda *Partida*, a mesma preocupação com o estado de completude, saúde e vigor do corpo do rei não é tratada diretamente em nenhuma única lei, apenas quanto está em causa a habilidade no manejo de armas e na caça, considerados indispensáveis para um rei, afirma-se o seguinte a respeito da integridade física: “Aprender debe el rey otras maneras sin las que deximos en las leyes ante desta [...]”, para que tenha capacidade e força para vencer seus inimigos nas lides, “et por fim debe saber cavalgar bien et apuestamente”, tão bem quanto saiba guardar seu corpo, além de ser dotado de outras habilidades físicas, “tirar de arco et de ballesta et otras cosas que tornasen á ligeireza et á valentia”<sup>51</sup>. Em seguida, é posta em causa também a habilidade de caçar, havendo no corpo dessa lei temas semelhantes aos da lei XIX, que reforça a importância da habilidade física do rei como um assunto legislativo, incluindo a saúde do seu corpo. Os juristas evidenciam, entre os motivos sociais da manutenção do rei como bom guerreiro e caçador, a preocupação do prolongamento da sua vida e da sua saúde, um tema claramente político: “Et por ende los antiguos tovieron que conviene mucho á los reyes mas que á los homes, et esto por tres razones: la primera por alongar

---

49 *Partida I, caput.*

50 *Ciudad Ideal, cap. XXVIII.*

51 *Partida II, Título V, Ley XIX.*

su vida et su salud, et acrescentar su entendimiento”<sup>52</sup>.

O rei tinha a responsabilidade de governar com justiça e prudência e representar, nos moldes da perfeição ideal da cavalaria, a figura desse governante. Ora, as qualidades corpóreas fazem parte do conjunto do que se exige de um exemplo de virtudes morais, espirituais e físicas. As boas maneiras, da mesma forma, estão incluídas nesse rol, como “los homes toman exemplo dellos de lo que les veyen facer: et sobre esto dixieron por ellos que son como espejo en que los homes veen su semejanza de apostura”<sup>53</sup>, o seu contrário sendo o que caracteriza o tirano. Na *Cidade Ideal* de al-Farabi há, do mesmo modo, o enaltecimento da dignidade e do comportamento educado: o rei “debe ser magnânimo [...] e alejarse de todas aquellas cosas que rebajan y naturalmente avergüenzan”<sup>54</sup>.

Os espelhos de príncipes, de origem perso-arábica, não tinham como foco a solução dos problemas do governo, da sociedade e do reino em si, mas, antes de tudo, as leis e a política em termos teóricos, além da justificação das leis islâmicas. Assim se classificam os capítulos sobre o “Chefe do Estado Modelo” na obra de al-Farabi, e essa abordagem teórica a respeito da figura do rei e do reino foi assumida nas *Partidas*. A práxis, em nenhum momento do governo de Afonso X, tornou-se uma realidade, por isso nos interessa apenas a teorização política presente no texto. Além das onze qualidades do rei, citadas por al-Farabi, que surgem em várias leis da segunda *Partida* e no enfoque teórico relativo ao corpo do reino, outras virtudes morais contribuem na formação política, com bases teológicas, do reino, as similaridades, então, entre as duas culturas representadas pelas *Partidas*, pelo Corão e pelos pensadores muçulmanos ficam evidentes.

Partindo dos espelhos de príncipes de origem árabe, a função essencial está em “gubernare et regere cum aequitate et iustitia”. O príncipe é, sobretudo, um juiz munido de uma das virtudes fundamentais, a justiça, sua função essencial sendo “debitas leges servare”, ou seja, servir e respeitar a organização do direito que se desenvolve em cada reino: “A autoridade civil retira da legislação a natureza de sua ação sobre as fundações, e a justiça se estende pelo corpo de juízes que servem como instrumentos, através dos

---

52 *Partida II*, Título V, Ley XX.

53 *Partida II*, Título V, Ley IV.

54 *Ciudad Ideal*, capítulo XXVIII, p. 93.

quais a justiça alcança todo os lugares”<sup>55</sup>. O príncipe justo e prudente deve ser *aequus*, mas, sobretudo, “secundum naturam iustus dictus”<sup>56</sup>, ou seja, ele deve agir segundo a natureza das coisas, na qual se afirma um dos fundamentos da visão medieval do direito, isto é, a ligação indissolúvel entre equidade e natureza. Em outras palavras, a circunstância das leis tem na ordem das coisas seu determinante e não na vontade dos homens, nem mesmo na do príncipe, pois a função deste é ser um instrumento e ao mesmo tempo um guardião das leis, sendo a elas obediente. Essas duas concepções da figura do príncipe se difundiram em todos os espelhos de príncipes, desde a era carolíngia até a das *Siete Partidas*, a imagem oposta sendo a do *rex iniquus*, aquele que governa segundo sua vontade, ignorando a ordem das coisas e, evidentemente, a jurisprudência dos reinos.

Em suma, trata-se do governante que governa com equidade e com justiça, assim definido pelo Concílio de Paris, de 829:

Se o rei governa com piedade, justiça e misericórdia, merece o título de rei. Se essas qualidades lhe fazem falta, não é rei, mas tirano. Na Antiguidade todos os reis eram chamados de tiranos, mas, na sequência, governando com piedade, justiça e misericórdia, obtiveram o título de reis. [...] O rei deve, pois, velar para que triunfem, nele e em sua casa, as boas ações, a fim de que todos os súditos dele tomem o bom exemplo - Disponível em: [jmarin.jimdo.com/fuentes-y-documentos/iglesia/actas-del-concilio-de-paris-829/](http://jmarin.jimdo.com/fuentes-y-documentos/iglesia/actas-del-concilio-de-paris-829/).

As últimas palavras desse excerto expõem um dos temas mais importantes da matéria medieval, o papel do rei como modelo de ética e virtude, ou, como também ficou conhecido, como o representante de Jesus para as questões temporais. Apesar de já termos tocado no assunto, tentaremos agora levantar o máximo de informação sobre ele, antes de passarmos à análise do conceito de monarca nas *Partidas* e nas obras árabes. Trata-se de concepção discutida por Tomás de Aquino e João de Salisbúria, de que parece que dependem as considerações das *Partidas* concernentes a uma *ley* que trata da *semejanza de apostura* dos nobres e de como ela é observada por todos, como em um *espejo*:

aquele que olha num espelho vê	Porque a virtude é como um raio	Ca los sabios, que pararon mientes
--------------------------------	---------------------------------	------------------------------------

55 *Actes de l'église de Paris touchant la discipline et l'administration*, p. 400.

56 Grossi, 2014, p. 116.

<p>tudo o que aí se reflete. Ora, tudo o que existe ou que pode vir a existir se reflete em Deus como num espelho, pois Deus conhece em si mesmo todas as coisas. Logo, quem quer que veja Deus vê tudo o que existe e o que poderá existir - Tomás de Aquino, 2001, v. 1, p. 272, q. 12, art. 8.</p>	<p>que, procedente da fonte solar, foi dado em uso a todos e faz resplandecente tudo quanto alcança com sua claridade. Daí que também aqueles a quem tocou a formosura desse raio, como imagem refletida de si mesmo, brilhem imediatamente com claridade, ante a vista dos que têm a seu redor, e façam-se de certo modo gloriosos com o título de tal força - João de Salisbúria, 1984, p. 271.</p>	<p>en todas las cosas, mostraron que los reys deben guardar todo esto que deximos, de manera que lo fagan muy apuestamente, et esto por seer mejor acostumbrados et mas nobles, que es cosa que les conviene mucho, et porque los homes toman exemplo dellos de lo que les veyen facer: et sobre esto dixieron por ellos que son como espejo en que los veen su semejanza de apostura ó de enatieza - <i>Partida II</i>, Título V, Ley IV.<sup>57</sup></p>
---	---	---

Fundamental para o entendimento da imagem do rei, *speculum* supõe uma reprodução (o máximo possível fiel da imagem, apesar da distorção da visão paulina da condição de pecador do homem como espelho), a representação ou o reflexo, ou, em seu sentido figurado, um modelo, exemplo a ser seguido ou, pelo menos, imitado. O termo latino deriva do verbo deponente *specular*, cuja primeira acepção é observar, procedente raiz indo-europeia *skop-*, que dá em grego *skopéo*, donde inclusive vem o termo latino *episcopus* (bispo), “aquele que olha ou observa contemplativamente, ou o que vela”<sup>58</sup>. O rei seria, portanto, aquele que contempla Deus através de suas obras, entre as quais se encontram as leis. O povo, em um sentido de reflexo, contempla as ações do rei, para nelas se espelhar. Somado a isso, o caráter do monarca cristão, integrado ao corpo místico de Cristo e, por isso, oposto à conotação pagã do monarca como o Deus em carne, seria o ponto de partida para o desenvolvimento do gênero literário dos espelhos de príncipes.

---

57 Os antigos sábios, que ponderavam sobre tudo minuciosamente, mostraram que os reis devem observar tudo isso que mencionamos, a fim de que possam agir com propriedade, isso porque eles estão mais acostumados a lidar com essa matéria, além de possuir a nobreza, pois é algo que é especificamente adequado a eles, assim são pelo fato de que todos imitem seu exemplo naquilo que os veem fazer. Com relação a isso, os antigos sábios diziam que eles se assemelhavam a um espelho, no qual os homens veem suas imagens, quando exibam boa compostura ou o seu oposto. E, por outra razão semelhante, eles devem ser solícitos para não agir indevidamente nos assuntos que mencionamos; e isso é porque parece pior neles comportar inadequadamente do que em outros homens, e, por isso, eles serão prontamente censurados. Além disso, Deus não deixará de puni-los no mundo vindouro por se comportarem como pessoas que deveriam ser educadas e nobres, por causa da boa compostura e da nobreza, qualidades insuperáveis de acordo como lugar que ocupam; enquanto, por outro lado, eles se tornam vis e dão um exemplo ruim para os outros serem assim. - Tradução Nossa.

58 Oliveira & Viana *apud* Ricardo Costa, 2017, p.122.

Carlos Magno já vira a si mesmo como imagem de um novo Davi, ungido pelo Senhor e a ele integrado em forma de imagem ou um reflexo<sup>59</sup>. Espelho representa, assim, a sabedoria, o conhecimento e todas as virtudes divinas que passam a fazer parte, pelo carisma paulino, do corpo jurídico do monarca.

Dentro desse assunto, Afonso X e seus colaboradores, na tradição dos espelhos de príncipes, compuseram boa parte do título II da segunda *Partida* em torno de uma das virtudes a serem observadas pelo rei, isto é, o conhecimento e a relação com o corpo místico de Jesus: “Qual debe el rey ser en conoscer, et amar et temer a Dios”. Registrada em forma de lei, trata-se de uma virtude teológica que foi regulamentada nas *Partidas*. A maneira como o rei deveria conhecer Deus e suas motivações, contemplando as suas maravilhas e seus feitos, conduzia ao mais puro estado de saber: “Seso de home non puede conoscer conplidamente segunt natura qué cosa es Dios; pero el mayor conocimiento que del puede haber es veyendo las sus maravillosas obras et fechos que fizo et face todavia”<sup>60</sup>.

Nesse sentido, o espelho acaba por usar a metáfora do refletir sobre si, a fim de moldar a imagem interior conforme a imagem ideal encontrada na contemplação, seguindo a tradição cristã da busca da santidade. Recorde-se que o pai de Afonso X, Fernando III, canonizado e conhecido como São Fernando, ordenou a composição do chamado *Libro de los Doce Sabios*, nos moldes de um espelho de príncipes, bem como o *Libro del Septenario*, um antecessor das *Partidas* cujas páginas tratam da busca e do compromisso do monarca com a observação das leis de Deus e da busca pelo saber. São Gregório afirmava que, assim como “um espelho, quando é bem feito, recebe em sua superfície polida os traços daquele que lhe é apresentado, assim também a alma, purificada de todas as manchas terrestres, recebe em sua pureza a imagem da beleza incorruptível”<sup>61</sup>.

Essa imagem é semelhante à que se aplica à concepção da Virgem Maria e sua alcunha de espelho de virtudes, pois, através de seu corpo-espelho, os homens vislumbraram a pureza da imagem divina no Deus encarnado. A Virgem era um espelho da pureza da alma e uma imagem física do Jardim do Éden, *Virga Jesse* (ramo de Jessé), a terra virgem pela qual o fruto do paraíso novamente nasceu e, em vez de ser tomado de

---

59 Voegelin, 2012, p. 74.

60 *Partida II*, Título II, Ley I.

61 Apud Bernard, 1952, p. 75.

forma egoísta, a exemplo do que fez Eva, foi dado pela Virgem para a salvação de todos<sup>62</sup>. O monarca, mais do que todos, deve ser o reflexo da figura de Cristo – fruto do espelho mais perfeito, a Virgem. Conseqüentemente, pela fidelidade do povo à imagem do rei, a vontade de Cristo se refletiria na terra, em graça, felicidade e prosperidade. Em suma, toda a ordem do reino, com seu povo e a sua terra, depende da relação do monarca com o corpo místico de Cristo. Essa é uma premissa básica para o rei cristão, a reflexão das marcas do pecado conduzindo à tirania. Para o monarca, purificar a si mesmo, através dos postulados cristãos da penitência e da observação das virtudes secularizadas, purifica também o reino, pois rei e reino são como um, o rei é o elo de salvação dos súditos e de elevação do reino terrestre à categoria de reino celeste.<sup>63</sup>

Por sua vez, a partir do mesmo conceito de espelho, a tirania é analisada como uma antítese do soberano, desde Gregório de Nissa até os espelhos de príncipes nos séculos XII e XIII. Em toda a história dessa tradição, a tirania é definida como o exercício privado e egoísta do bem público e o uso indevido da justiça, ou seja, a inexistência da mesma. Se o monarca deve ser por excelência o representante mais perfeito dos anseios do povo e reflexo da vontade de Deus, o tirano, em contraponto, seria a corrupção de todas essas características. Em todas as obras, ele se afasta da vontade de Deus, provocando com isso sua degradação moral, tornando-se um espelho de corrupção. Seus frutos são a decadência moral e econômica do reino, até o colapso total. Em suma, a injustiça é gerada pelo afastamento da vontade divina: quando o monarca peca e não busca os sacramentos do arrependimento e da contrição, a felicidade e o bem comum se esvaem do reino, pois o estado de graça, obtido através dos sacramentos, é imprescindível para um bom rei e um reino ideal. João de Salisbúria dedicou boa parte de seu *Policraticus* ao tirano e, em determinada passagem, utiliza da figura de Saul para melhor explicar sobre a injustiça produzida por um rei que se afasta da vontade divina:

Saul, convertido de príncipe em tirano, ao ser abandonado pelo Senhor, devido aos delitos que cometeu, levantou sob seu mando un exército hostil ao povo do

---

<sup>62</sup> Concepção basilar do cristianismo que diz respeito à impossibilidade de ver diretamente a face de Deus pai, a primeira pessoa da trindade, com os olhos, por isso a segunda pessoa, o verbo, seu filho, tornou-se homem. Há uma tradição na qual, inclusive, interpreta-se a face de Deus vista por Moisés como a segunda pessoa da trindade, uma prefiguração do verbo encarnado, Jesus. Cf. ainda *1 Coríntios* 13, 12: “Hoje vemos como por um espelho, confusamente; mas então veremos face a face. Hoje conheço em parte; mas então conhecerei totalmente, como eu sou conhecido”.

<sup>63</sup> Cf. Brown, 1990, p. 249.

Senhor, e, angustiado pelo mau andamento de seus assuntos, buscava uma solução: “Consultou ao Senhor, e este não lhe respondeu nem por meio de sonhos, nem pelos sacerdotes, nem pelos profetas” - João de Salibúria, 1984, p. 222.

Logo no título I da *Partida II* temos as três maneiras como um tirano ganha poder e como isso resume a corrupção contrária ao que se espera de um monarca: “Tirano tanto quiere decir señor cruel que es apoderado en algun regno ó tierra por fuerza, ó por engaño ó por traicion”. Tomar por força, engodo ou traição resume a natureza do governo tirânico, no qual apenas o desejo do próprio tirano impera, ignorando-se a vontade divina e do povo, ainda que se prejudique a terra. Como descreve a Partida: “estos tales son de tal natura que despues que son bien apoderados en la tierra, aman mas de facer su pro, maguer sea á dano de la tierra, que la pro comunal de todos, porque siempre viven á malá sospecha de la perder”<sup>64</sup>.

Por meio da análise do poder conferido ao rei, revelam-se alguns contrastes entre os reis justos e os tiranos em ambas as culturas: os textos cristãos oferecem um tratamento mais detalhado do que os árabes, argumentando ainda que matar os tiranos é um dever público. Em especial, citamos a apreciação do trecho do *Evangelho de Mateus 26: 52* no *Policraticus* de João de Salibúria, por ser representativa a esse respeito e deixar bem marcada a solução: “E tirar a vida ao tirano não só é lícito, como equitativo e justo, porque o que toma a espada merece perecer pela espada”<sup>65</sup>. A atitude de retirar a vida do tirano justifica-se não apenas pela opressão do povo e de seu reino em prol de sua vontade egoísta, mas também devido ao excesso que ele representa, algo que inevitavelmente poderá conduzir o povo e até a terra ao caos.

Em oposição à tirania, as *Partidas*, entre outras obras, introduziram entre as qualidades do rei virtuoso a condição de ser um *fazedor de leys* e a elas obediente, para que, assim, ele estivesse sujeito às mesmas leis, estando legalmente impedido de se tornar um tirano:

Et porque ellos pudiesen complir su entendimento mas desembargadamente dixieron los sabios antigos que usaron ellos de su poder siempre contra los del

---

<sup>64</sup> *Partida II*, Título I, Ley 10.

<sup>65</sup> João de Salibúria, 1984, p. 303

pueblo en tres maneras de arteria: la primera es que puñan que los de su señorio sean siempre nescios et medrosos [...] la segunda que hayan desamor entre sí [...] la tercera razon es que puñan de los facer pobres, et de meterlos en tan grandes fechos que los nunca puedan acabar [...] et sobre todo esto siempre puñaron los tiranos de astragar á los poderosos, et de matar á los sabidores - *Partida II*, Título I, Ley X.<sup>66</sup>

Para esse intento, na lei foi acrescentada à terra a manifestação do direito natural de louvar a Deus, pois obedecer à terra entende-se como obedecer ao mandamento de Deus e ao rei: “Natureza et vasallage son los mayores debdos que home puede haber con Señor; Ca la naturaleza le tiene siempre atado para amarle et non ir contra el, et el vasallage para servirle lealmente”<sup>67</sup>. Podemos fazer um paralelo com as várias passagens do *Corão* que advertem sobre a pena da desobediência, a condenação e o prêmio da obediência a Deus e ao profeta, com o reino de felicidade verdadeira:

Esses são os limites de Allah. E a quem obedece a Allah e a seu Mensageiro, ele os fará entrar em Jardins, abaixo dos quais correm os rios; nesses, serão eternos. E esse é o magnífico triunfo, na esperança de o obterdes. E a quem desobedecer a Allah e a seu mensageiro e transgredir seus limites, Ele o fará entrar em Fogo; nele, será eterno. E terá aviltante castigo - *Corão* 4 13-14.

Dá-se à terra a virtude de estar ligada diretamente à vontade de Deus, por isso sua exploração egoísta é um ato tirânico, uma afronta a Deus em duas instâncias, a teológica e a jurídica. Dizendo de outra forma, o rei, ao obedecer e ser fiel à vontade divina, se conduziria, através das leis, tanto para a salvação da alma, ou seja, a felicidade verdadeira, quanto para a prosperidade da terra, a felicidade da cidade de Deus:

---

66 [...] para que conseguissem realizar seus desejos com mais liberdade, os antigos sábios afirmaram que eles sempre usaram seu poder contra o povo, por meio de três tipos de artificios. O primeiro é que os tiranos desse tipo sempre se esforçam para manter todos sob seu domínio através da ignorância e da tibieza, porque, quando o são, não ousam se levantar contra os tiranos, ou se opor aos seus desejos. A segunda é que eles promovem o descontentamento entre o povo para que não confiem uns nos outros, pois enquanto viverem em tal discórdia, eles não se atreverão a proferir qualquer discurso contra o rei, temendo que nem a fé nem o sigilo sejam mantidos entre eles. A terceira é que eles se esforçam para tornar todos muito pobres e, além disso, os leva para trabalhos tão grandes que nunca poderão terminá-los; pela razão de que eles sempre terão tanto a pensar sobre seus próprios infortúnios, que nunca terão o coração para pensar em cometer qualquer ato contra o governo do tirano. Além de tudo isso, os tiranos sempre se empenham em espoliar os poderosos e matar os sábios. - Tradução nossa.

67 *Partida II*, Título XVIII, Ley XXXII.



É certamente verdade que esta sonolência da infidelidade deve ser removida pelo aguilhão da fé, e que esta ilusão (de malefício mais que de artifício) deve ser combatida; todavia, não bloqueamos os caminhos da disposição da graça divina, nem obstruímos suas sendas, a fim de que o Espírito sobre onde queira e comunique sua verdade às almas obedientes, segundo lhe pareça - João de Salibúsria, 1984, p. 176.

Por mérito, o bom monarca recebe o conhecimento, por ser obediente: “Foi devido ao mérito da obediência que receberam de Deus a ciência. Donde essas palavras do Salmista: ‘Entendi mais que os anciãos, porque observei os vossos mandamentos’”<sup>68</sup>. Em contraponto, apesar de a obediência ser imprescindível na relação com Deus, a *caritas*, nas *Partidas*, é condição imperativa e essencial na constituição de um rei *mantenedor de las leys*. Na premissa básica do amor do rei pelo povo e pela terra, ele, movido por esse amor, mantém e guarda as leis com fortaleza e sem tibieza<sup>69</sup>, ou seja, com prudência<sup>70</sup>. Assim sendo, seria mais um ato de perseverança, baseado mais na virtude da prudência do que na virtude da fortaleza, já que, a partir da concepção em *De Regno*, a prudência seria uma capacidade de ver longe nas incertezas dos eventos e, assim, proporciona a capacidade de tomar uma decisão não a partir das faculdades apetitivas, mas sim das virtudes do saber<sup>71</sup>. Portanto, Tomás de Aquino justifica a busca do monarca pelo conhecimento, nos moldes filosóficos do rei-filósofo ou, segundo al-Farabi, do rei-profeta – com o que concordam também as *Partidas*:

Sabidoria grande et seso há meester en defender los castiellos, ca maguer el esfuerzo et el ardimiento son muy nobles en sí, pero en las demas cosas ha	Quatro cosas dixieron los antiguos sabios que deben haber en sí los adalides; la primera sabidoria, la
---	--

<sup>68</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Q. 96, Art. I.

<sup>69</sup> O amor do rei possuía um forte apelo social e político no imaginário medieval. Numa passagem da vida de um trovador, há um momento no qual o poeta pede ao rei para iniciar sua canção, o rei tendo respondido de modo muito significativo: “Que inicie sua canção e quem o interromper perderá meu amor”. Nisso temos um ato jurídico de comando e a punição para um desagravo seria a perda do amor do monarca. Podemos concluir que essa punição implica a negação de receber as graças da justiça, na condição de um membro da comunidade, já que o rei é o reino e a justiça.

<sup>70</sup> Na patrística latina é comum intitular essa condição de perseverança como a virtude da fortaleza; já nos tratados acerca da moral do rei, como nos espelhos de príncipes, ela é reconhecida como a virtude da prudência, por ser a responsável pela boa media dos atos de um governante.

<sup>71</sup> H.d. Noble, O.p. S, 1935, p. 14.

meester que sean ayudados por seso et por cordura - <i>Partida II</i> , título XVIII, ley XIII.	segunda esfuerzo, la tercera buen seso natural - <i>Partida II</i> , título XXII, ley I.
--	--

## 2.7 Espelho de virtudes ou corpo político-religioso

O ponto mais relevante na concepção do rei como um modelo a ser seguido, além de todas as virtudes acima elencadas, diz respeito ao seu corpo, que abarca desde o espaço natural até o tempo de duração do seu reinado. Nesse sentido, a lei se entende como manifestação do corpo jurídico do rei, constituindo, em contrapartida, a figura do rei-profeta ou rei-sacerdote. Este, ao se submeter à lei, deveria ser julgado apenas pelo mundo, quando for da alçada do século, como argumenta o dominicano João de Paris, mas, se cometesse um crime religioso, como a heresia, apenas o Papa poderia encorajar as pessoas a retirá-lo do poder<sup>72</sup>.

A discussão sobre quem teria poder sobre o rei, levantada pelo papa Gelásio, demonstra que a legitimidade da supremacia dos monarcas era, na mesma medida, corroborada pelo seu caráter sagrado e político. Em outras palavras, sua supremacia é, de um lado, ratificada pela eleição divina, conforme os profetas e os santos, e, por outro, reconhecida pelo povo, ao escutar e obedecer a consagração realizada pelo profeta ou bispo: “Segun dicho de los profetas et de los santos por que fueron los reys; et esta es que la justicia que nuestro señor Dios habie á dar en el mundo [...] et tiene el rey lugar de Dios para facer justicia et derecho en el reyno en que es señor”<sup>73</sup>.

Por outro lado, ressalte-se que essa supremacia se deve também à eleição natural, uma vez que as “voluntades de los homes son departidas, et los unos quieren valer mas que los otros; et por ende fue mester por derecha fuerza que hobiese uno que fuese cabeza dellos”<sup>74</sup>. É importante frisar que essa é uma escolha natural, adotada em princípio pelo poder religioso desde a Antiguidade (a eleição dos reis pelos profetas, a qual, posteriormente, a Igreja coloca nas mãos dos sacerdotes<sup>75</sup>) e aplicada posteriormente ao

<sup>72</sup> Pacaut, 1989, p. 161.

<sup>73</sup> *Partida II*, título I, ley VII.

<sup>74</sup> *Partida II*, Título I, Ley VII.

<sup>75</sup> “Eu te darei as chaves do Reino dos céus: tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mateus 16, 19). E disse mais Jesus aos apóstolos: “Em verdade vos digo: tudo o que ligardes sobre a terra será ligado no céu, e tudo o que desligardes sobre a terra será também desligado no céu” (Mateus 18, 18). O significado de ligar e desligar não se limita a autoridade de

conjunto do direito.

Temos, assim, os conceitos básicos do caráter metafísico que perpassou o direito civil e canônico, caráter que fomentou a secularização do reino e, por antonomásia, a figura do monarca, como ocorreu nas *Partidas*. Nas palavras de Angel Ferrari, “todo el proceso de secularización de la Teoría del Estado, hasta constituirse esta en ciencia propia, se da mediante el tránsito de lo teológico a lo secular – moral, político, económico, jurídico, en una palabra –, passando por lo metafísico”.<sup>76</sup> Considerando a autoridade da Igreja sobre os assuntos espirituais do rei, de certa maneira haverá naturalmente uma influência em questões concernentes às decisões ligadas à esfera do seu governo, o que faz voltar ao assunto das leis divinas que foram secularizadas, de acordo com o que se registrava já na tradição hebraica:

Se foi alguém do povo quem pecou involuntariamente, cometendo uma ação proibida por um mandamento do Senhor, tornando-se assim culpado, trará para sua oferta uma cabra sem defeito, pela falta cometida, logo que tiver tomado consciência de seu pecado. Porá a mão sobre a cabeça da vítima oferecida pelo pecado e a imolará no lugar onde se imolam os holocaustos. Em seguida, o sacerdote, com o dedo, tomará o sangue da vítima, e pô-lo-á sobre os cornos do altar dos holocaustos, derramando o resto ao pé do altar. (...) Em seguida, com o dedo, tomará o sacerdote o sangue da vítima oferecida pelo pecado, e o porá sobre os cornos do altar dos holocaustos, derramando o resto do sangue ao pé do altar. Tirá toda a gordura como se tirou a do cordeiro do sacrificio pacífico, e a queimará no altar, entre os sacrificios feitos pelo fogo ao Senhor. **É assim que o sacerdote fará a expiação pelo pecado cometido por esse homem, e ele será perdoado - Levítico 4, 27-35, negrito nosso.**

Um mandamento de Deus estendido a uma regulamentação civil é o que temos aqui, já que, tanto para a tradição judaica quanto para a cristã, cabe ao sacerdote a normatização das leis divinas e o poder de levar o sacrificio a Deus, para assim afastar e perdoar os pecados do indivíduo ou os pecados do grupo, em rituais mais complexos, como o do bode expiatório. Esse poder foi dado aos religiosos ordenados para essa função, tornando-se eles, assim, intermediadores entre os homens e Cristo – e

---

definir o que é pecado e nem apenas o de perdoar, mas um poder de inclusive guiar dentro de normas estabelecidas por um código canônico baseado no direito civil e natural e nas normas de origem judaicas.

76 Angel Ferrari, 1934p. 1.

principalmente entre o monarca e Deus<sup>77</sup>. Apesar de os monarcas exercerem o poder temporal em virtude dos votos feitos durante a coroação<sup>78</sup>, com o consentimento da Igreja<sup>79</sup>, ao rei, nas *Partidas*, ainda lhe é atribuído o poder de punir, na jurisdição da Igreja, os cristãos que agirem contra a fé: “combater os enemigos manifiestos [...], mas aun de los malos cristianos atrevidos que la non obedescen”<sup>80</sup>. Em parte movido por todo esse ordenamento jurídico e político, em 1302 o Papa Bonifácio VIII declarou que ambos os poderes eram vinculados à Igreja e, apesar da contenda de Afonso X e de sua opção, nas *Partidas*, em limitar o poder da Igreja às questões espirituais, o que aconteceu foi que, mesmo atuando somente nessas questões, as deliberações temporais de qualquer cristão acabavam por estar vinculadas a matéria espiritual<sup>81</sup>. Portanto, a “espada secular”, na prática, terminava por estar sujeita aos princípios da “espada espiritual”.

Como apontamos, a questão das investiduras prolongou-se por muito tempo, culminando no trabalho de Marsílio de Pádua, que considerava o poder do monarca como absoluto, tanto nos assuntos do século quanto nos do espírito. A prerrogativa com relação ao poder temporal, apesar de óbvia, soa mais interessante do que a explicação para o poder do rei no que diz respeito às coisas espirituais, em consonância com os postulados da “cidade dos homens”, reflexo da comunidade cristã, uma definição agostiniana. Marsílio, com isso, mostra que um rei somente pode governar uma cidade cristã enquanto comunidade, uma vez que ela tem como característica essencial o organizador. Destoa

---

77 Provém dos Evangelhos o poder dos sacerdotes de levar a penitência e conduzir ao perdão: “Disse-lhes outra vez: A paz esteja convosco! Como o Pai me enviou, assim também eu vos envio a vós. Depois dessas palavras, soprou sobre eles dizendo-lhes: Recebei o Espírito Santo. Àqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados; àqueles a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos” (João 20, 21-23).

78 O juramento do rei durante seu rito de coroação em observar tanto as leis canônicas quanto as leis civis. Do seu lado, os sultões e califas poderiam agir fora do âmbito das leis para o bem da comunidade religiosa – *siyasa*, inclusive no campo das leis religiosas. E por sua vez, o rei europeu, apesar de por vezes extrapolar as leis se for de interesse do reino, ele não tomava parte na produção das leis canônicas, o que nos leva, somado ao estudo até agora realizado, a uma das diferenças e motivos da separação dos poderes serem mais contundente na Europa cristã do que no islã.

79 O papel do poder espiritual em controlar e mesmo fiscalizar as atitudes do poder temporal foi um tema vastamente discutido ao longo da história da Igreja, culminando nos escritos de São Bernardo Claraval, entre outros, Hay que desenvainar la espada material y espiritual de los fieles contra los enemigos soliviantados, para derribar todo torreón que se levante contra el conocimiento de Dios. Libro sobre las glorias de la nueva milícia a los caballeros templários.

80 *Partida II*. Introdução.

81 Justamente pelo motivo acima detalhado sobre a relação com Deus estar associada de maneira mais pessoal ao se tratar da caritas, a constituição dessa relação entre a humanidade e o Deus distancia-se do islã já em sua base. A relação entre o Deus e os homens baseia-se principalmente em obediência e servidão, por sua vez no cristianismo a relação baseia-se no vínculo pia e filho, como são chamados os mesmo escravos de Alá, em outras palavras, na religião judaico-cristã o primeiro mandamento tornou-se constituinte de todas as relações entre os filhos e estes com Deus.

nesse sentido de toda a discussão efetuada até então na Europa medieval acerca da divisão dos poderes dos vigários de Deus, o que se observa tanto na cultura cristã, como na islâmica, sendo apenas após Marsílio que se iniciou o processo de distanciamento do pensamento político basicamente escolástico<sup>82</sup>.

Podemos encontrar essa perspectiva em quase todos espelhos de príncipes europeus, bem como nas *Partidas*, embora uma observação relevante a respeito da delimitação entre os dois poderes, baseada na autonomia do rei e na paulatina secularização das leis e de seu corpo político, pareça contrária ao que mostra o texto das *Partidas* I e II. Na verdade, trata-se justamente de uma forma de reforçar os limites, longe de dar ao papa o controle sobre os assuntos seculares. Logo na introdução da *Partida* II o autor, em trechos muito claros, evidencia a incapacidade do poder espiritual em punir os descrentes, devido ao fato de que “non podrian facer porque el su poderio es espiritual, que es lleno de piedat et de mercet”<sup>83</sup>. Por isso Deus inseriu no mundo o poder temporal, para que se cumprisse a justiça “por mano de los emperadores et de los reyes”. O autor das *Partidas* termina com a afirmação canônica da existência das duas espadas: “nuestro Señor Iesu Cristo el jueves de la cena quando preguntó á sus decípulos probádoles si habien armas, et ellos dixiéronle que habien dos chuchiellos”<sup>84</sup>. A resposta de Jesus no livro de Lucas orientou toda discussão que atravessou séculos, alcançando igualmente a obra jurídica afonsina. A posição contrária, pelo menos numa primeira leitura, vem logo em seguida, na mesma *Partida*, quando está em questão ratificar a submissão do rei ao poder espiritual. No entanto, essa obediência estava atrelada apenas aos assuntos relacionados aos sacramentos e a questões referentes à salvação da alma<sup>85</sup>, em nenhuma outra instância o monarca devendo obediência à autoridade eclesiástica. Os autores das *Partidas* usam reiteradamente, como argumento de autoridade quanto a isso, historiadores, textos bíblicos e documentos da igreja<sup>86</sup>.

---

82 Aqueles que não têm a força das palavras, raciocinam erroneamente tanto quando eles próprios se envolvem em disputas, quanto quando ouvem os outros. Agora, os termos ou expressões para os quais queremos distinguir entre múltiplos significados são estes: 'igreja', 'juiz', 'espiritual' e 'temporal'; e a razão é que, como resultado de nossa investigação proposta, queremos saber se ela pertence ao Romano ou a qualquer outro bispo ou sacerdote, diácono ou colégio daqueles que são chamados de 'homens da Igreja' para ser um juiz coercitivo de coisas temporais ou espirituais ou ambas, ou se eles não são de fato tais juizes com respeito a qualquer uma delas. (Marsilius of Padua, 2005, p.144)

83 *Partida II*, Introdução.

84 *Partida II*, Introdução.

85 Cf. *Partida II*, Título I, Lei I.

86 O topos da espada associado aos poderes foi um assunto vastamente explorado pelos intelectuais medievais, e assumidamente outras fontes, além do livro de Lucas – seu poder era mais de autoridade por

Sem dúvida as *Partidas* são uma das obras mais relevantes sobre a questão dos dois poderes, a qual tem como ápice o pensamento de Marsílio de Pádua, mas seu diferencial está na declaração de que o rei tem o poder de fazer leis: “El poderio que há el emperador es en dos maneras, la una de derecho, et la otra de fecho; et aquel que ha segund derecho es este, que puede facer ley et fuero nuevo”<sup>87</sup>. O poder reivindicado para o rei inclui o de criar leis consuetudinárias, invadindo assim o campo dos *fueros* locais, inclusive os dos reinos mouros subordinados a Afonso X.

O monarca cristão, como corpo político, em quais pontos corresponderia positivamente ou, pelo menos, convergente ao projeto cultural do rei mouro? A ideia de maximizar o alcance do rei sobre a realidade de outras áreas coincide com a afirmação de al-Ghazali de que o tirano seria preferível à anarquia? De fato, nas obras mouras a exceção que se abre para aceitar-se o tirano estaria mais para uma necessidade política do que como uma punição divina. Esse ponto nos interessa em especial porque expõe a diferença de concepção no que concerne ao rei. Os costumes dos mouros, com sua organização social, econômica, política e religiosa, ficavam atrelados aos mandamentos da *sharia*, tanto na perspectiva secular quanto na espiritual, enquanto na Europa cristã ocorreu paulatinamente uma separação entre as leis civis e seus fundamentos religiosos, mantendo-se apenas o cunho moral.

As marcas da cultura dos mouros nas *Partidas*, procedentes da obra *Secretum secretorum*, implicam numa construção equivalente das matérias relativas ao corpo e à alma: “Et de cada una de estas diremos adelante como se deben facer, et por estas dos se gobierna todo el mundo”<sup>88</sup>. A justiça poderia ser aplicada nesses dois campos, em vista

---

estar conectado diretamente com o Deus filho –, foram utilizadas. Na Patrologia Latina há passagens em que alguns nomes discutem a respeito do poder da espada representando a maldade da língua e a sugestão diabólica, mas também a influência benigna de Deus sobre a organização dos homens. Tu autem, Domine, susceptor meus es, gloria mea, et exaltans caput meum. Hoc etiam latius designat Apostolus dicens : Quis nos separabit a charitale Christi? tribulatio, an angustia, an persecutio, an fames, an nuditas, an periculum, an gladius (Rom. VIII) - Aurélio Cassiodoro Senador, in: Patrologia Latina 1847, p. 44. Lingua eorum gladius aculus (Psalm. LVI) - Aurélio Cassiodoro Senador, in: Patrologia Latina 1847, p. 402. Filii hominum, dentes eorum arma et sagittae et lingua eorum gladius aculus. Haec de illis dicit qui in nece Domini impia voluntate grassati sunt. Ipse enim exponit qui sunt isli filii hominum, quorum dentes fuerunt arma et sagittae; eorum scilicet qui (sicut legitur) supra eum dentibus stridebant. [...]. Addidit, et lingua eorum gladius aculus. Acuto gladio comparantur voces illae que dicebant : Crucifige, crucifige (Luc. XXIII, 21) - Aurélio Cassiodoro Senador, in: Patrologia Latina 1847, p. 400. Evangelio testatur : Non veni pacem mittere in terram, sed gladium (Mat. X, 24); et Apostolus dicit : Et gladium spiritus, quod est verbum Dei (Ef. VI, 17). - Aurélio Cassiodoro Senador, in: Patrologia Latina, 1847, p. 320.

87 *Partida II*, Título I, Ley II.

88 *Partida I*, Título I, Ley III.

da natureza do contato entre os dois poderes, coadunando com o conselho de Aristóteles, no *Secretum secretorum*, no sentido de que sobretudo ao rei “conuine que leyen a los rreligiosos honrados”<sup>89</sup>. Portanto, as duas espadas têm a missão de manter a justiça e defender a fé, para garantir a ordem da comunidade, e deveriam sempre agir de comum acordo, apesar do texto da *Partida II* deixar clara a submissão do rei ao papa nos assuntos espirituais: “por que segund natura el Señorío non quiere compañero nin lo ha menester, como quier que en todas guisas conviene que aya omes buenos e sabidores que le consejen e ayuden”<sup>90</sup>.

Citando a *Política* de Aristóteles, os autores das *Partidas* resgatam, no seu modo de entender, a antiga função dos reis da Antiguidade, aos quais competia governar tanto nos assuntos laicos e seculares quanto nos espirituais<sup>91</sup>. A justiça, além de tudo, estava vinculada à figura do rei e, como condição essencial para ser justo e governar sabiamente nos dois campos, ele deveria buscar amar a Deus e conhecer como servi-lo sabiamente, para isso devendo se empenhar na busca do conhecimento. Somente assim o reino estaria na condição de tornar-se uma manifestação da cidade de Deus, do Corpo de Cristo por excelência – sua terra, por isso, sendo por igual abundante.

---

89 *Secreto de los secretos*, 2010, p. 70.

90 *Partida II*, Título I, Ley I.

91 Cf. *Partida II*, Título I, Ley VI.

### 3 Capítulo II

#### O TEMOR E A OBEDIÊNCIA: SUJEIÇÃO DO CORPO POLÍTICO AO ESTADO DE ESPÍRITO DO MONARCA

Pusieron los sabios antiguos semejanza de la mar á la corte del rey, ca bien asi como la mar es grant et larga, et ciera toda la tierra, et caben en ella pescados de muchas naturas; otrosi la corte debe seer en espacio para caber, et sofrir et dar recabdo á todas las cosas que á ella venieren de qualquier natura que sean: ca alli se han de librar los grandes pleytos, et de tomarse los grandes consejos, et de darse los grandes dones; et por ende hi ha mester larguez, et grandez et espacio para saber los enojos, et las quejas, et los desentendimientos de los homes que á ella venieren, que son de muchas maneras, et cada uno quiere que pasen las cosas segunt su voluntad et su entendimiento. (*Partida II*, Título IX, Ley XXVIII)<sup>92</sup>

É evidente que a excelência a examinar é a excelência humana, pois o bem e a felicidade que estamos procurando são o bem humano e a felicidade humana. A excelência humana significa, dizemos nós, a excelência não do corpo, mas da alma, e também dizemos que a felicidade é uma atividade da alma. Se for assim, obviamente o estadista deve ter algum conhecimento das funções da alma, da mesma forma que quem quer estudar e curar os olhos deve conhecer também o corpo todo, e ainda mais porque a ciência política é mais louvada e melhor que a medicina; mesmo entre os médicos, os melhores

---

92 Os antigos sábios compararam o mar à corte do rei, pois, como o mar é longo e grande e envolve toda a terra, assim como há peixes de muitos tipos nele; assim, por outro lado, o átrio do rei deve ser grande o suficiente para conter, acomodar e receber tudo o que para ali se dirige; pois na corte grandes processos devem ser decididos, conselhos importantes devem ser tomados e presentes valiosos são concedidos. Também deve ser de grande extensão e dimensões, para poder receber toda sorte de aborrecimentos, queixas e mal-entendidos daqueles que recorrem à corte, e que são de vários tipos; pois todos desejam que os negócios sejam negociados de acordo com sua própria vontade e entendimento [...] - Tradução Nossa.



esforçam-se mais por conhecer o corpo todo. O estadista, então, deve estudar a alma. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*)

A invasão muçulmana da Hispânia, em meados do século VIII, marcou o fim do reino visigótico e, conseqüentemente, uma gradativa ruptura jurídica e política na Península Ibérica. A partir do postulado da profunda relação entre religião e política, Pierre Clastres chama a atenção para o fato de que a política, enquanto vida comunitária baseada numa relação de face a face, constrói ritos que podem assumir conotações religiosas. O político engendra o religioso na medida em que este é o substrato daquele.

Dessa perspectiva, pode-se perguntar qual é o acontecimento axiomático que permite o surgimento da figura do governante cristão, como apresentado nas *Partidas*. Evento de difícil demonstração, ele está relacionado com a questão da motivação que leva os grupos humanos a permitir a entrega do poder. No caso em questão, Giorgio Agamben argumenta que o fator religioso<sup>93</sup> teve um papel decisivo. Na qualidade de encarnação do poder político, a justiça e as leis passaram a ser responsabilidade do rei, seja enquanto elaborador seja enquanto guardião das mesmas, cabendo-lhe sempre obedecê-las, mesmo na qualidade de representante das leis enviadas por um Deus único. Assim, a partir da ideia desse poder jurídico e político encarnado – ideia proposta através da voz influente do profeta –, se elaborou a concepção de sua representatividade divina, em outras palavras, a concepção de que o rei era o emissário da lei divina, o encarregado da condução do reino ao bem comum: “O apelo dos profetas para o abandono da terra má, isto é, da sociedade tal como ela era, para alcançar a Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas”<sup>94</sup>.

Partindo desse raciocínio, a marca da autoridade dos chefes impôs o peso de seu poder político, paulatinamente, no contexto da produção das *Siete Partidas*. Isso em torno de uma Unidade como palavra-chave: um rei, um povo, uma terra sob uma lei de um único Deus. No entanto, a forma de fazer esse reino funcionar esbarra em algumas

---

93 A sugestão pode ser acolhida, mas somente se não esquecermos que o Messias é a figura com a qual as grandes religiões monoteístas procuraram solucionar o problema da lei e que a sua vinda significa, tanto no judaísmo quanto no cristianismo ou no islã xiita, o cumprimento e a consumação integral da lei. O messianismo não é, portanto, no monoteísmo, simplesmente uma categoria entre outras da experiência religiosa, mas constitui o seu conceito-limite, a ponto em que ela supera e coloca em questão a si mesma enquanto lei [...] Agamben, 2007, p. 63.

94 Clastres, 2013, p. 162.

questões: como impor uma lei para vários indivíduos, mesmo considerando a autoridade divina atribuída ao governante; e como efetivar, na prática, a lei. A importância do poder religioso e seu resíduo secularizado, que permeou o poder político, mostra-se quanto a isso proeminente: os profetas e a concepção do messianismo como a tentativa de assegurar ao poder político – governante – uma sanção teológica<sup>95</sup>. Algo que parece tão eficaz ao ponto de atribuir mais poder para aqueles, os profetas, do que para estes, os governantes. Na palavra dos primeiros encontram-se, portanto, os traços de todo o poder espiritual da voz do príncipe, que deve ser obedecida.

O benefício do poder do governante da cidade ideal é a verdadeira felicidade da obediência às leis que ele promulga sendo o mesmo que a obediência às leis de Deus. O poder político-religioso representa a justiça e a legislação divina, configuração de um reino que é condição *sine qua non* para felicidade verdadeira – objeto almejado no mundo, mas alcançado apenas no plano espiritual, como afirma al-Farabi sobre a verdadeira felicidade dos corpos celestes por estarem mais próximos do Primeiro Ser: “Os corpos celestes têm sua felicidade não só pelo que de si mesmos conhecem, mas principalmente pelo que conhecem do Primeiro Ser e do ser separado a quem devem sua existência”<sup>96</sup>.

Refletindo a mesma conjunção entre política e religião, a partir da *Partida II* os colaboradores de Afonso X tecem argumentos sobre a nova lei do Deus encarnado, visando relacioná-la com a obediência que o povo deve ao reino: “Merced muy grande et muy maravillosa fizo nuestro señor Dios á todos los pueblos mostrándoles otra nueva manera de amor sin las que diximo en la ley ante desta”<sup>97</sup>. Na linha do postulado paulino<sup>98</sup> de que a piedade divina deu leis à humanidade devido à sua comiseração diante das fraquezas dos homens, consideram os legisladores de Afonso X que, após todas as suas benesses, como “facere este mundo de nemigaja” e conferir ao homem a condição de ser “la mas fermosa criatura et de mayor entendimiento que todas las otras”<sup>99</sup>, quis a justiça aliada à misericórdia divina, apesar dos crimes contra a lei divina por pura desobediência, outorgar uma nova lei através do verbo encarnado. Uma lei para todos os homens, contrária tanto à lei do pecado quanto à impossibilidade de entrar no paraíso, ou seja, contrária à lei mosaica, pois esta sujeita o homem ao sacrifício de Jesus, o qual, por ser

---

95 Agamben, 2007, p. 92-93.

96 al-Farabi, *Ciudad Ideal*, cap. XIV, p. 38.

97 Partida II, Título XII, Ley VI.

98 Todas as citações sobre São Paulo são contextualizadas a partir de suas referências nas Partidas.

99 cf. *ibidem*, Título XII, Ley VI.

homem, se sujeitou às penalidades da lei do pecado e, por não ter pecado algum e gozar de glória infinita, quitou a dívida infinita do pecado original:

Et este fue nuestro señor Iesu Cristo su fijo que enviá en este mundo, que fuese medianero entre él et ellos, et quiso que tomase carne et figura de home, et que sofriese laceria mas que outro et em guisa que presiese muy crua morte: et esto fizo por librarlos del poder del diablo: et por ende dixo el apóstol sant Paulo, conosced la gracia de nuestro señor Iesu Cristo que se fizo pobre por nos, porque nos fuésemos ricos por la su pobreza - *Partida* II, ley VII, título XII.

A construção argumentativa sobre o que motiva a obediência às leis continua dentro do que foi dito a respeito da justificação divina, a fim de construir, no texto, a força da lei e de seu *fazedor*, a figura política do príncipe. Para construir essa argumentação legislativa, os autores das *Partidas* utilizaram a autoridade dos homens notórios da época e dos antigos pensadores, um recurso vastamente usado na obra, como na passagem acima que cita Paulo, ou ainda nesta passagem que se vale da autoridade de São Bernardo de Claraval: “Et aun dixo sant Bernarldo, mucho es de mal conoscer el home que non piensa que todo es de Dios que lo redemió”<sup>100</sup>. São Bernado refere-se à redenção do homem diante da infração contra a lei divina, um feito cuja realização era impossível para a humanidade, sendo por isso entregue ao próprio Deus. Ainda por isso, a gratidão do homem para com Deus, por ter sido criado tão magnífico dentre as criaturas, fica potencializada com mais esta graça que lhe foi conferida, a redenção por sua injúria ao desobedecer à lei: “otrosi dixo el mismo (Bernardo de Claraval), que el home es tenuto de darse todo á Dios por quel fizo, mucho mas por quel redemió [...] ca en facerlo non puso mas de la palabra, mas en redimirle sufrió males”<sup>101</sup> Por esses exemplos se vê como as *Partidas* se valem da autoridade e do renome de personagens similares aos profetas bíblicos e ao profeta do Corão, com o fito de incutir no povo a obediência às leis.

Essas referências a São Bernardo apelam para a consciência da responsabilidade de todos para com o sacrifício divino – um *mea culpa* – e, além disso, recorre ao sentimento de vergonha devido à ingratidão por esse sacrifício: “Et sobresto dixo el mismo sant Bernaldo, mucho son duros et endurecidos los fijos, los cuales non se

---

100 *Partida* II, Título XII, Ley VII.

101 *Ibidem*, Título XII, Ley VII.

em blandescen: ca tan mesurado fue Dios, et tan afincado fue el su amor, et tan fuerte amador fue”<sup>102</sup>. Enfim, ele completa, esse sacrificio de Deus foi motivado por seu amor, apesar de toda a desobediência dos filhos de Adão, mas esse amor foi “por tan viles cosas”<sup>103</sup>. Por isso, observa o colaborador, o povo deveria amar a Deus, e, por consequência, esse amor se resume em obediência à nova lei, tão preciosa por ser a que salvou a humanidade. Em suma, assim se resume a lei VII do título XII, amor e obediência à lei se justificam por terem se originado do amor do Cristo, a Lei encarnada, que com o sacrifício trouxe uma nova lei responsável por quitar o crime do pecado original.

Devido ao *topos* da *caritas*, presente não apenas no texto da lei citada, mas intrínseco e quase onipresente em toda a literatura cristã, a obediência à lei está relacionada diretamente a essa virtude, pois *todas estas razones que dichas habemos em esta ley, em que mostró nuestro señor Dios tan maravilloso amor al pueblo que corazon de home* jamais poderia conceber. Por isso, *el pueblo es tenuto de amar á él sobre todas las cosas del mundo*. Amor a Deus, portanto, pode ser traduzido por obedecer às leis enviadas aos homens através de seus representantes, o clero e o príncipe, e, por este motivo, também devem ser amados. E a pena para os desobedientes, de acordo com a lei, *que non sabem conoscer nin gradescer el bien et el amor que su señor les face*, pode ser tanto aplicada no mundo quanto no reino espiritual.

Além da obediência e do amor, acrescido às virtudes elencadas – *topos* inerente ao pensamento político das *Partidas* –, o temor surge igualmente importante. Na *ley* subsequente à lei VII supracitada o temor surge como um elemento integrante e indispensável ao amor e à obediência à Lei. Na verdade, sua importância compete em igualdade com a *caritas*, pois, por muitas vezes, ela é entendida como sinônimo: *Dixieron los santos padres el los filósofos antiguos quel temor es asi como guarda et portero del amor*. Assim sendo, das leis nada pode ser efetivamente aplicado – Partida II, Título XII, Ley VIII.

### 3.1 O temor no Corão e nas *Partidas*

Em analogia com as *Partidas*, em toda a extensão do Corão o temor é tido como parte integrante da obediência a Alá e a seu mensageiro, o inferno sendo a punição para

---

102 Partida II, Título XII, Ley VII.

103 Partida II, Título XII, Ley VII.

os desobedientes e não tementes, além da justiça abandonar o homem: “E sabeis que, entre vós, está o Mensageiro de Alá. Se ele vos obedecesse em muitos assuntos, embaraçar-vos-íeis. Mas Alá vos fez amar a Fé e aformoseou-a em vossos corações, e vos fez odiar a renegação da Fé e a perversidade e a desobediência”<sup>104</sup>. O salário da desobediência é a morte e, inserindo esse postulado na política, teríamos a derrocada de um reino: Quem obedece a Alá e a seu Mensageiro, Ele os fará entrar em Jardins, abaixo dos quais correm os rios e, nesses, serão eternos. E esse é o magnífico triunfo. E quem desobedece a Alá e a seu mensageiro e transgride Seus limites, Ele o fará entrar em Fogo, e será eterno. E terá aviltante castigo.<sup>105</sup>

Os pontos em comum entre a literatura islâmica e as *Partidas* são encontrados em várias suras que sintetizam de forma clara o temor como parte inerente à obediência à Lei: “Se bem fizerdes e fordes tementes a Alá, por certo Alá é indulgente e misericordioso e produtor de misericórdia”<sup>106</sup>. Esse excerto, contrastado com os escritos de Sa'id ibn Jubayr, jurista do século VIII, a respeito do *topos* do temor de Alá e de seu Mensageiro, possui uma relação importante com outra grande virtude, a justiça. A explicação do jurista parte do Corão para demonstrar a relação da justiça com a equidade, a temperança, a franqueza e, só secundariamente, o temor<sup>107</sup>, o que, em particular, nos interessa. Ainda de acordo com o imame, os tópicos listados sobre a justiça possuem quatro significados, mas o relevante é a universalidade da harmonia da justiça de Alá, que transcende as religiões e as suas comunidades: “Para cada um de vós, fizemos uma legislação e um plano. E, se Alá quisesse, haveria feito de vós uma única comunidade, mas não o fez, para pôr-vos à prova com o que vos concedeu. Então, emulai-vos nas boas ações. Para Alá será o retorno de todos vós. E Ele vos informará daquilo de que discrepáveis”<sup>108</sup>.

O ponto de interesse está no que resume a postura do homem diante das leis de Deus, o que combina as virtudes morais essenciais para todas as religiões, principalmente se pensarmos as religiões aqui discutidas, da perspectiva da completa sujeição aos

---

104 *Corão*, 49, 7.

105 *Corão*, 4: 13-14. Compare-se com *Policraticus*: (No hay nada que ante los signos amenazadores estremezca tanto al hombre como la conciencia de la propia maldad, que a cada momento teme estar expuesta al castigo de sus culpas. Por eso dice el moralista, de los culpables: Estos son los que tiemblan y ante cada rayo palidecen! - João de Salisbúria, 1984, p. 147): “Se aquiecerdes, obedecerdes, comereis o bem desta terra. Mas se recusardes e fordes rebeldes, sereis devorados pela espada, porque a boca do Senhor o disse” (cf. *Isaiás*, 1:19-20). - João de Salisbúria, 1984, p. 147.

106 *Corão*, 5-93.

107 Retirado do dicionário desenvolvido por Ibn Manzur. *The Just Ruler*, 1988, p. 122.

108 *Corão*, 5, 48 (negritos nossos).

mandamentos. A partir desse ponto inferimos o temor como o elemento que conduz à sujeição, raciocínio justificado por várias passagens do Corão que apresentam o temor como fonte de prudência para os homens submetidos às leis de Deus, pois ainda que sejam benfeitores justos, cheios de amor e obedientes, ainda assim “é necessário entregar a face, isto é, entregar-se inteiramente a Alá enquanto benfeitor, e assim se terá seu prêmio junto de seu senhor. E nada haverá que temer por eles, e eles, cristãos e judeus, não se entristecerão”<sup>109</sup>.

Diante do que foi dito, a obediência à Lei não se resume a voltar os rostos para o poente, mas essa virtude, assim como o amor e a justiça, é de quem crê em Alá, no Livro e nos profetas, esses sendo os verdadeiros tementes<sup>110</sup>. Crer é temer e, por certo, Alá ama os tementes<sup>111</sup>, o que coaduna exatamente com a seguinte passagem da *Partida*: “Dixieron los santos padres et los filósofos antiguos quel temor es asi como guarda et portero del amor (Neste ponto é importante destacar que as Partidas tratam não apenas do temor que não nasce só da religião (os santos padres), mas da razão (os filósofos antigos)”<sup>112</sup>. Na mesma medida do amor, sem a piedade “ninguna cosa complidamente non se puede facer”<sup>113</sup>, pois, assim como se dedica temor às “cosas deste mundo que aman, quanto mas deben temer á Dios que es nuestro señor sobre las cosas espiritruales et temporales”<sup>114</sup>. Exatamente como em toda a constituição sunita da época, a *Ley VIII* do título XII insere os assuntos jurídicos temporais no mesmo patamar da matéria espiritual, ou seja, como pertencentes à esfera divina. De maneira mais específica, com a ausência do temor, o amor e as outras virtudes não teriam eficácia nem efetividade na aplicabilidade das leis e, por isso, não seria possível a realização da Cidade Ideal. Em síntese, tanto nas *Partidas* quanto no *Corão*, o temor é premissa essencial para viver conforme as leis enviadas, a única diferença estando na relevância do amor na literatura política dos cristãos, em que tem a mesma importância que o temor e a obediência, enquanto parece que na tradição sunita o amor seria mais uma consequência destes dois últimos, o que se aplica tanto ao amor de Alá para com seus servos, quanto o contrário, pois quem teme, obedece.

---

109 Corão, 2-62.

110 Corão, 2, 177.

111 Corão, 3, 76.

112 Partida II, Título XII, Ley VIII.

113 Ibidem, Título XII, Ley VIII.

114 Ibidem, Título XII, Ley VIII.

Al-Farabi, no capítulo que trata da humildade (uma virtude muito próxima à piedade), assume uma postura semelhante ao admoestar o governante a não se esquecer de Alá, aquele que governa o mundo e a quem todos os espíritos devem tomar como princípio de moderação e ação, conforme as leis por ele enviadas. Ele chama a atenção para o ato de piedoso de renúncia de vários prazeres do mundo<sup>115</sup>, envolvendo várias privações: “Deve ser sóbrio no comer, no beber e no uso do matrimônio. Naturalmente, o rei deve estar longe do jogo e desprezar o prazer que vem disso”<sup>116</sup>. Nas *Partidas*, o temor de Deus, utilizando as palavras de Agostinho, “es espanto que caye en el corazon del home espiritualmente, temiendo de perder su alma et su amor: et aun dixo mas, que temor es amor que arredra de sí las cosas que son contrarias”<sup>117</sup>, contrárias à Lei divina. Por isso, convém ao homem temer para não perder o amor de Deus: “Juan Damasceno que fue sabio, dixo [...] conviene mucho al pueblo de temer á Dios, por non perder su amor”<sup>118</sup>.

Como se vê, na cultura do islã as virtudes políticas são fortalecidas pelo ato religioso de submissão e temor à autoridade sagrada, noção bem similar à que se encontra nas *Partidas*, com diferença apenas quanto à posição do amor. Em outras palavras, podemos inferir que, no reino da moral, os seres humanos são considerados igualmente responsáveis por responder ao chamado para avançar nas virtudes universais e participar da comunidade. Além do mais, foi justamente essa igualdade fundamental dos homens, no aspecto da responsabilidade política e moral, que orientou os juristas das *Partidas* a tentar criar uma ordem pública justa e feliz no século, ainda que apenas nos textos. Diante disso, torna-se plausível que o *Corão* concorde com a noção cristã romana sobre a lei natural e a lei noédica, que tem como indicadores básicos de ordem política a obediência, o temor e o amor à lei. Somente o legislador divino possui as leis necessárias para conduzir o homem, um ser dividido entre a sabedoria e a corrupção, com a observação de que esta última tem apelo mais forte no coração. Assim sendo, entre os três indicadores destaca-se o temor como motivador mais eficiente para levar o povo a ser justo, já que “Alá inspirou na alma a impiedade e da mesma maneira a piedade; com efeito, bem-aventurado é quem a dignifica e mal-aventurado é quem a degrada”<sup>119</sup>. Conforme as

---

115 *Ciudad ideal*, capítulo XXXVI.

116 *Ciudad ideal*, capítulo XXVIII, p. 92.

117 *Partida* II, Título XII, Ley VIII.

118 *ibidem*, Título XII, Ley VIII.

119 *Corão*, 91: 8-10.

Partidas, diante dessa fraqueza, “Josue dixo al pueblo de Israel, que temiesen á Dios et le sirviesen con todos sus corazones”, enquanto “Salomon dixo, que el que quisiese andar derechamente en el servicio de Dios, que debie haber en si justicia et temor”<sup>120</sup>. Os juristas das *Partidas* concluem com a observação de que a justiça de Deus pode incidir sobre quem não seguir a lei: “Et aun debe el pueblo temer á Dios porque es muy justiceiro”, pois, segundo São Jerônimo, sábio é homem que teme.

O temor tem como justificação a natureza incoerente do homem e seu livre arbítrio que, todavia, aliado ao seu intelecto inigualável, leva à responsabilidade de administrar o reino no mundo, mesmo que com a tendência a errar mais do que acertar. Dessa forma, após as leis serem entregues pelos profetas, como manifestação da misericórdia de Deus, o temor foi uma das virtudes outorgadas por Alá – ou Deus – ao coração do homem, tudo isso evita a corrupção do mundo e a ruína da comunidade. Em suma, ao citar a responsabilidade de se gerir os reinos neste mundo, recordamos o episódio da criação, quando, após todas as criaturas, pelo grande temor, se recusarem a assumir tal empreitada, o homem a aceita, o que demonstra, nos termos do *Corão*, que se trata de um ser ignorante e injusto: “Por certo, Nós expusemos a responsabilidade aos céus e à terra e às montanhas; então, recusaram encarregar-se dela e, dela, se atemorizaram, enquanto o ser humano encarregou-se dela. Por certo, ele é muito injusto e muito ignorante”<sup>121</sup>. A partir daquele momento, o homem poderia ser um tirano ou um príncipe, de acordo com sua natureza naturalmente incongruente, a escolha sendo apenas um ato decorrente de voltar-se ele para as paixões desenfreadas ou para as virtudes.

Na lei VII, “Onde el pueblo que non temiese á Dios, sin la grant pena que les él darie en el outro sieglo”, ao temor de perder as graças de Deus, acrescenta-se, para os cristãos, o receio de perder seu amor. Essa era uma fórmula corrente na linguagem dos príncipes, como se lê na vida do trovador Bertran de Born, o qual, antes de iniciar sua apresentação, pediu licença para o rei, ao que este respondeu: “Que inicie sua apresentação, e quem o interromper perderá meu amor”. O amor não era apenas um sentimento das poesias trovadorescas, como muito se supõe, mas, antes de tudo, para a política, principalmente do contexto da produção das *Partidas*, era uma parte imprescindível na relação entre povo, príncipe e Deus.

---

120 Ibidem, Título XII, Ley VIII.

121 *Corão*, 33: 72.



A tarefa de legislar os reinos no mundo e segundo a Lei não era tida por fácil, pois envolvia o desenvolvimento moral, algo desafiador à luz das fraquezas humanas indicadas em várias suras pelo Corão: “Por certo, o ser humano foi criado incoerente: aflito, quando o mal o toca, e avaro, quando o bem o toca”<sup>122</sup>. Por isso o temor possui esse aspecto imediato em termos da constituição e formação de uma comunidade, algo que, com relação ao amor, parece mais dilatado no tempo, pois sua função estaria mais na relação do povo consigo mesmo e no receio de perder o amor do rei e de Deus, o que se torna possível apenas depois de formada a comunidade e estabelecida sua legislação. Assim, antes do amor são mais necessários o temor e a obediência, como podemos ver claramente na legislação mosaica e se encontra também nas *Partidas*, em que se afirma que, antes de tudo, o povo deve aprender a “temiere á Dios et toviere en él fe et esperanza, et lo amare et le temiere”, pois, vivendo desse modo, “habrá los bienes deste mundo et del otro complidamente, et será Dios su señor, ca este es el pueblo que escogió para sí”<sup>123</sup>. Os argumentos de autoridade acumulam-se: segundo São Gregório conforme uma passagem na Partida II, o povo temente de Deus não pode retornar “á los males que ha usado de facer”; conforme Agostinho citado na Partida II, o temor “de Dios es como melecina al alma”; ao que se acrescenta que “Malaquias el profeta dixo, nascerá el sol de la justicia” sobre o povo temente a Deus e o temor “es fuerza de fortaleza” para o coração do temente. Ressalte-se que, de acordo com Tomás de Aquino, “A fortaleza é um termo médio acerca das paixões do temor e da audácia. A fortaleza implica numa certa firmeza de ânimo, pela qual a alma permanece imóvel contra o temor do perigo”<sup>124</sup>.

Enfim, apela-se para a lei mosaica como forma de justificar a força das leis das *Partidas* quanto a esse aspecto do temor: “el pueblo que temiere á Dios et toviere en él fé et esperanza, et lo amare et le temire asi como en las leyes ante desta, habra los bienes deste mundo et del outro”. Logo em seguida, no título XIII, os autores das *Partidas* desenvolvem uma argumentação bem relacionada com a última lei do título que o antecede, que tratou, como se viu, basicamente do temor a Deus: “Qual debe seer el pueblo en conoscer, et en amar, et en temer [...] al rey”, tratando então do temor e do amor a Deus, para que o rei, na mesma medida, seja temido e amado<sup>125</sup>.

---

122 *Corão*, 70: 19-20.

123 *Partida II*, Título II, Ley IX.

124 Tomás de Aquino, *Comentário à Ética a Nicômaco*, 12, 1.

125 *Partida II*, Título XIII.

“Temei a Deus, pois, e obedecei-me”, esse excerto da sura 2:50 do *Corão* resume a ideia central da *Partida II*: o poder do rei está calcado no temor a Deus; temor e obediência ao rei conduzem ao mesmo fim da obediência e temor a Deus. Esse fundamento é um dos primeiros preceitos da teologia política do Corão – “Ó vós que credes! Obedecei a Alá e obedecei ao Mensageiro e às autoridades dentre vós [...] se sois crentes em Alá e no Derradeiro Dia”<sup>126</sup>. Como se constata, reforça-se não somente a autoridade do profeta (Mensageiro), como também das autoridades que se encontram juntas com o profeta, pois toda autoridade está respaldada no poder de Deus. Na mesma linha, segundo a *Partida II* o “pueblo debe conocer, et amar et temer et conocer” como o nome e o poder do rei vem de Deus. Na mesma medida, então, o povo deve agir com o rei, obedecendo-o, amando-o e temendo-o, pois, assim como Deus tem o poder de castigar, o rei também castiga e, conseqüentemente, o povo deve “servir á él et obedescerle”<sup>127</sup>.

### 3.2 O Temor e a Ética

Sem dúvida, temos aqui uma base clara para a distinção entre religião e moralidade no *Corão* e nas *Partidas*, as virtudes morais sendo reforçadas pelo ato religioso de obediência por temor à autoridade sagrada. Uma maneira de elucidar esse ponto, além dos já levantados, seria inserirmos a distinção mencionada sob a luz de alguns excertos do livro de *Levíticos*, pois com isso poderíamos ter uma noção complementar diante do estudo já realizado.

Os valores morais universais são expostos na forma de estatutos e regras, os quais são imensamente reforçados pela palavra divina, admoestando o povo a obedecer as leis escritas e faladas, que tratam basicamente dos valores morais da convivência em comunidade, em vários aspectos da vida. Esses valores são baseados exclusivamente na Lei divina, que veio através do Profeta: “Senhor nosso! Manda-lhes um mensageiro vindo, o qual lhes recitará teus versículos e lhes ensinará o Livro e a sabedoria e os dignificará”<sup>128</sup>:

---

126 *Corão*, 4-59

127 *Partida II*, Título XIII, Introdução e Lei I.

128 *Corão*, 20-134.

<p>Ninguém, pois oprima o seu próximo; mas <b>temerás</b> o teu Deus; porque eu sou o Senhor Vosso Deus. E cumpri os meus estatutos, e guardai as minhas leis, e cumpri-os; assim, habitareis seguros na terra. E a terra dará o seu fruto, e comereis a fartar, e nela habitareis seguros - <i>Levíticos 25: 17-19.</i></p>	<p>Natura es fecho de Dios, et él es el señor della: onde todo lo que puede ser fecho por natura fácelo Dios, et demas otras cosas á que non cumple el poder della. Ca natura non puede dexar nin desviarse de obrar segunt la órden cierta quel puso Dios [...] Et este poder es de Dios - <i>Partida I, Título IV, Ley LXVIII.</i> <sup>129</sup></p>
--	---

Os três elementos políticos de um reino surgem nesses versículos e nas *Partidas*, o povo, o profeta rei e a terra, e todos estão subordinados aos decretos divinos que vieram da esfera espiritual para o mundo. Um dos papéis principais do governante é fazer cumprir as leis de Deus e erradicar as leis contrárias: “debe el facer saber por su tierra los yerros que ante habie en las leyes en que eran, et como tiene por derecho de mudarlas”<sup>130</sup>. De acordo com esse axioma universal para as duas culturas, ao viver segundo essas regras até a natureza responderá à obediência do povo e do rei. Em outras palavras, a harmonia e abundância da terra estão intimamente relacionadas com a Lei divina e, assim, ela obedece a Deus, assim como a terra obedece a Caio César no *Policraticus*: “Cayo César, siendo joven, soñó que había deshonrado el lecho de su propia madre, y, conmovido por el horroroso sueño, relató a los astrólogos lo ocurrido. Estos le respondieron que toda la tierra estaba destinada a obedecerle”<sup>131</sup>.

Por outro lado, com a desobediência, o homem sai da harmonia que existe naturalmente entre a natureza e Deus, causa do caos em todas as instâncias do reino. Moral e religião estão unidas uma à outra, embora sejam, ao mesmo tempo, distintas em sua relação de constituição orgânica de uma comunidade: “E quando teu irmão empobrecer, e as suas forças decaírem então sustenta-lo-ás, como peregrino e estrangeiro, para que viva contigo. Não tomarás dele usura nem ganho; mas temerás o teu Deus, para que teu irmão viva contigo”<sup>132</sup>. Reitera-se igualmente a igualdade fundamental da responsabilidade moral com a terra e a ordem política, pois esta orienta a humanidade a criar uma ordem jurídica justa. Por isso, é plausível que o *Corão* manifeste algo

---

129 A natureza é o ato de Deus, e ele é o Senhor e seu criador, pois, tudo o que Deus faz só pode ser feito através da natureza, além disso, há outras coisas das quais o poder da natureza não pode efetuar a não ser Deus, pois a Natureza não pode parar ou se desviar, conforme o seu campo de ação de acordo com o estabelecido por Deus [...] deriva exclusivamente do poder de Deus e de nenhuma outra fonte. - Tradução Nossa.

130 *Partida I, Título I, Ley XVI.*

131 *Policraticus*, 175.

132 *Levítico*, 25: 35-36.

semelhante ao pensamento cristão sobre a lei natural da ordem e da harmonia, o que de certa maneira se manifesta no tratamento dado à política do corpo do rei nas *Partidas* e sua relação com o povo e a terra.

Os títulos X e XI e suas leis tratam das obrigações principais do rei para com o povo e com a terra, o cumprimento das obrigações, o amor, a proteção e a busca pela glória sendo as principais virtudes. Nesse sentido, um fato reiteradamente ressaltado fica patente: as várias leis, que desfiam as responsabilidades do rei, servem para representar a graça divina sobre o espírito do monarca, pois somente um soberano tocado por Deus pode amar, proteger e honrar o povo e a terra, em detrimento, muitas vezes, de sua pessoa. Uma metáfora é utilizada a fim de mostrar a imensidão da capacidade do rei para governar: no reino encontram-se seus servos, o povo e a terra, porém sua corte é como o mar, muito maior do que a terra, podendo assim abranger toda a extensão do reino e seus problemas: “pusieron los sabios antiguos semejanza de la mar á la corte del rey; ca bien asi como la mar es grant et larga, et cierca la tierra; [...] otrosi la corte debe seer en espacio para caber, et sufrir et dar recabdo á todas las cosas”<sup>133</sup>.

Como exemplo da virtude e excelência do escolhido por Deus para o governo terreno, também cabe ao rei exceder no temor a Deus. Nesse sentido, se o povo é obrigado a ouvir missa aos domingos, por exemplo, o monarca, por sua vez, é intimado a ouvir missas diariamente e sua coragem deve ser sempre a maior, mantendo-se ele disposto a ceder a vida pela defesa dos cristãos, das viúvas e da fé<sup>134</sup>, pois sua herança e castigo são maiores diante de Deus, o Legislador maior. A sabedoria dos antigos e os ensinamentos dos profetas tratam basicamente do temor que o rei deve ter a Deus, por ser ele a fonte e herança de todas as virtudes necessárias, donde se conclui que tudo o que orbita em torno da realeza provém de Deus, como se afirma também no *Corão*: “Ó Alá, Soberano da soberania! Tu concedes a soberania a quem queres e tiras a soberania a quem queres. E dás o poder a quem queres e envileces a quem queres”<sup>135</sup>.

Em diversas suras, afirma-se que a alma do homem, principalmente a do profeta, foi moldada e inspirada por Alá, a fim de distinguir entre os vícios e a obediência, conhecimento que o conduz ao temor, por meio do qual ele pode se proteger contra o

---

133 *Partida* II, Título IX, Ley XXVIII.

134 Lulio, 2002, p.38.

135 *Corão*, 3: 25.

perigo moral de se tornar um tirano. Por isso, próspero é aquele que se purifica pela obediência e temor a Alá, e fracassado é quem vive no vício e no descuido das coisas de Deus: “emulai-vos, pelas boas ações, pois para cada uma das comunidades, fizemos uma legislação e um plano. E, se Alá quisesse, haveria feito de vós uma única comunidade, mas não o fez, para pôr-vos à prova, com o que vos concedeu”<sup>136</sup>. É a compaixão de Alá que faz existirem reis justos como guardiões de suas comunidades, os quais, por meio das leis, que protegem o homem de seus próprios vícios: “A princípio, os humanos formavam uma só comunidade; então, dividiram-se. Porém, se não tivesse sido por uma palavra proferida por teu Senhor, ter-se-iam destruído, por causa de suas divergências”<sup>137</sup>. São duas as virtudes que se sobressaem nesse contexto, a justiça e o sentimento de comunidade política, ou seja, o cultivo de determinadas virtudes ético-políticas com respaldo religioso, o que reforça o temor filial e o temor servil:

A virtude não está em voltardes as faces para o Levante e para o Poente; mas a verdadeira virtude é a de quem crê em Alá, no Derradeiro Dia, e nos anjos, e no Livro e nos profetas; e a de quem concede a riqueza, embora a ela apegado, aos parentes, e aos órfãos, e aos necessitados, e ao filho do caminho, e aos mendigos, e aos escravos; e a de quem cumpre a oração e concede o *zakat*<sup>138</sup>; e a dos que são fiéis a seu pacto, quando o pactuam [...] esses são os verídicos e esses são os tementes.<sup>139</sup>

Toda essa harmonia se resume na revelação do *Corão*, que, de acordo com pensamento islâmico, veio para unificar a velha aliança (judaísmo) com a nova aliança (cristianismo) e, conseqüentemente, estabelecer a ordem social e a fraternidade, ligando todos os homens a uma só comunidade religiosa, a que, em al-Farabi, recebe o nome de Cidade Ideal. Essa consolidação das virtudes basilares de um reino é análoga a que se encontra em obras cristãs como as *Partidas*. Os livros bíblicos da antiga lei e, por fim, o Deus encarnado, a nova lei, ambos constituem o estabelecimento de um reino ideal: “quando se assentar sobre o trono do seu reino, então escreverá para si uma cópia desta lei num livro”<sup>140</sup>. O rei deve ler todos os dias o livro das leis, pois somente assim ele aprenderá a temer Deus e guardar todas as palavras desta lei:

---

136 *Corão*, 5:48.

137 *Corão*, 10:19.

138 Doação de bens para a caridade, ou seja, uma prática para consolidar a fraternidade social e para dirimir o ódio que as diferenças sociais provocam no pobre em relação ao rico, gerando, com isso, um sentimento de responsabilidade gerado pelas leis do *Corão* para a comunidade islâmica.

139 *Corão*, 2: 177.

140 *Deuteronômio*, 17: 18-19.

<p>Vós vistes o que fiz aos egípcios, [...]; Agora, pois, se diligentemente a ouvirdes a minha voz, e guardardes o meu convênio, então sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha. E vós sereis para mim um reino de sacerdotes e povo santo - <i>Êxodo</i>, 19: 4-6.</p>	<p>Ó Filhos de Israel! Lembrai-vos de Minha graça, com que vos agraciei, e sede fiéis a Meu pacto, Eu serei Fiel a vosso pacto. E a mim venerai-me. E crede no Livro que fiz descer [...]. E não negocieis as minhas Leis por vil preço. E a mim, então, temei-Me. E cumpri a oração e concedei <i>zakat</i> e curvai-vos com os que se curvam - <i>Corão</i>, 2:41. Trata-se da oração comunitária que todos devem executar.</p>
---	---

Nas *Partidas* não é diferente essa construção social das virtudes em torno do temor, principalmente se comparada com al-Farabi, no que diz respeito ao sentimento de comunidade, natural e instintivo no ser humano, vinculado ao temor filial, ou seja, o temor pelas consequências sociais e, dependendo do caso, jurídicas de quebrar as leis da comunidade:

Qué bienes vienen al pueblo quando teme á Dios: Temiendo el pueblo á Dios, viéneles ende muchos bienes; ca luego primeramente fáceles perder el miedo del diablo [...] nascerá el sol de la justicia sobre aquellos que temen á Dios. - *Partida II*, Título XII, Ley IX. <sup>141</sup>

Cómo el rey debe amar á su tierra: Tenudo es el rey non tan solamente de amar [...] su pueblo, mas aun lo debe facer á la tierra misma de que es señor, [...] porque son obras de piedat - *Partida II*, Título XI, Ley I. <sup>142</sup>

Essa consideração política do vínculo entre as pessoas de uma comunidade, incorporada ao conceito de reino e à responsabilidade do governante, é uma das bases da comunidade virtuosa também de al-Farabi, principalmente no que diz respeito à efetivação do bem comum, assim afirmada na primeira *Partida*:

141 Quando as pessoas temem a Deus, elas obterão muitos benefícios com isso; pois, em primeiro lugar, fará com que percam rapidamente todo o medo do diabo [...] e nascerá o sol da justiça sobre aqueles que temem a Deus. - Tradução nossa.

142 Como o rei deve amar sua terra: O rei deve não apenas amar seu povo, mas, além disso, deve fazer muito pela terra da qual ele é o senhor, pois são obras de piedade.- Tradução nossa.

et otrosi de como sepan vevir los unos con los otros bien et ordenamente segunt el placer de Dios; et otrosi segunt conviene á la vida deste mundo, veviendo en derecho et en justicia segunt adelante se demuestra en las leyes [...] que señaladamente pertenescen á la creencia segunt ordenamiento de santa elesia, et las otras [leys] que son puestas para mantenimiento de las gentes - *Partida* I, Título I, Ley II.<sup>143</sup>

### 3.3 O Temor e a Felicidade

O vínculo entre fé e práticas políticas que conduzem à felicidade é um dos assuntos mais discutidos no pensamento de al-Farabi, o que se encontra igualmente no pensamento cristão, principalmente nas *Partidas*. A felicidade, desígnio do rei, vincula-se por sua vez à proteção do povo e das leis de Deus, obrigação do rei. Se porventura o governante age como um tirano, a sua condenação é certa, a condenação ao inferno sendo a antítese da felicidade verdadeira, que é o paraíso celeste:

Onde el rey que honrare, et amare et guardare á su pueblo así como sobredicho es, será amado, et servido et temido dellos, et terná verdaderamente el logar en que Dios lo puso, et tenerlo han por bueno en este mundo, et ganará por ende el bien del otro siglo para siempre: et el que de outra guisa lo feciese, darle hie Dios por pena todo el contrario desto - *Partida* II, Título X, Ley II.

A felicidade possui outro vínculo, a justiça, além do temor e da obediência já mencionados, todas essas virtudes sendo condições para um reino tornar-se um reflexo do reino de Deus. Seguindo os preceitos da *Ética* de Aristóteles, al-Farabi distingue os vários significados dessa virtude ética e religiosa, que tem relações com o temor, pois justo é o povo que teme a Deus, um *topos* que se encontra tanto no *Corão* quanto nos textos bíblicos, do mesmo modo que entre as primeiras premissas das *Partidas*, “que fabla de las leyes: A servicio de Dios á pro comunal de los homes facemos este libro”<sup>144</sup>. Essas visões associam política a felicidade e o bem comum a justiça, temor, lei e obediência, o que al-Farabi, segundo alguns comentadores, considera como "justiça natural".

---

143 Essas leis são direcionamentos para capacitar os homens a viver bem e de acordo com a vontade de Deus e, como é apropriado, viver uma vida boa neste mundo a observar a religião de Nosso Senhor Jesus Cristo como ela é. As leis também mostram como os homens devem viver uns com os outros em direito e justiça, como será explicado mais adiante nas leis que tratam de cada um desses assuntos. - Tradução nossa.

144 *Partida* I, caput.

Acima de tudo, entretanto, a justiça natural, como resultado de todas as virtudes que deve ser observadas pelo governante e pelo povo, tem uma única origem, Alá ou Deus, que é chamado por al-Farabi, na esteira de Aristóteles, de *Ser Primero*. À medida que o rei e o povo aproximam-se do *Ser Primero*, “tanto melhor será nossa percepção e mais certa e mais verdadeira”<sup>145</sup>. Por isso, deve-se acrescentar ao rol de virtudes a piedade, a mais importante dentre todas, que encabeça as convergências das qualidades entre os cristãos e os muçulmanos: “Nem sua carne nem seu sangue alcançam a Alá, mas O alcança a piedade”<sup>146</sup>. Já que Alá, no contexto geral do Corão, dotou o homem com a capacidade necessária para compreender o propósito para o qual ele foi criado, o que se soma ao fato de ele ter assumido a responsabilidade de governar o reino de Alá na terra, o que o conduz a agir de forma reta, por temor de Alá, é a piedade que, em última instância, traz prosperidade a todos, ou seja, a felicidade.

É essa confiança divina dada aos ambíguos homens que se manifesta na figuração do bom governante ao longo do *Corão* e dos textos bíblicos, bem como nas *Partidas*. É por meio desses pressupostos que Deus aguarda dos homens o desenvolvimento da capacidade de selecionar entre suas aspirações morais e vícios aqueles que os levariam à prosperidade e à felicidade, ou seja, a legislação e a ordem pública: “Estas leyes son posturas, et establecimientos et fueros como los hombres sepan creer et guardar la fe de nuestro señor Iesu Cristo complidamente, asi como en ellas es; et ootrosi que vivan unos con otros en derecho et enjusticia”<sup>147</sup>.

Leis, estabelecimentos e foros, todos criados por inspiração e misericórdia de Deus, em ambas as culturas, constituem uma premissa inquestionável e intrínseca quanto à relação dos homens entre si, com Deus e com a terra. E se porventura a lei contraria as leis de Deus, base de tudo, adverte-se que seja anulada: “Cómo se puede desatar el fuero: [...] si por aventura de comienzo non fuere bien catado porque el bien sea hi mucho escogido, ó non usaren dél asi como deben, non catando hi lo de Dios primeramente et complidamente, nin lo del señor natural, nin el pro de la tierra, por cada una destas razones debe ser desfecho”<sup>148</sup>.

---

145 *Ciudad Ideal*, cap. V, p. 17.

146 *Corão*, 3: 37.

147 *Partida* I, Título I, Ley II.

148 *Partida* I, Título II, Ley X.



A mesma motivação regula a anulação da lei de um fuero, “si hobiese en ellas alguna cosa contra la ley de Dios”, o que se aplica também aos costumes “contra grant pro comunal de toda la tierra”<sup>149</sup>, mesmo que na primeira *Partida* se afirme que “non deben seer desatadas las leyes por ninguna manera”<sup>150</sup>, diferentemente do tratamento dado aos foros locais, em que se fala apenas de *desatar* um foro. Enfim, a condição para uma lei ou um foro se justificar e não ser anulado é estar em acordo com as leis divinas, em seguida com as leis do governante e, por fim, com as leis da comunidade, ou seja, os costumes. Vemos aqui uma ordem semelhante à encontrada em al-Farabi e, em geral, no pensamento islâmico e cristão.

A piedade, a obediência e o amor, relativos ao governante, a lei, relacionada com os servos, o foro e os costumes, com a terra, são considerados causas da felicidade do reino. Isso tem paralelo em al-Farabi e sua divisão das partes do reino através da ordem divina, inspirada em Aristóteles, compreendendo a causa primeira, as causas segundas e o intelecto agente. A partir desses princípios, al-Farabi expõe as divisões dos reinos nesta ordem: “A causa primeira com respeito aos demais seres é como o chefe do Estado Modelo [...]; todos os membros da sociedade, segundo seu grau, devem ter presente em suas funções o fim do primeiro chefe”<sup>151</sup>. Essa ordem, no fim das contas, tendo como parâmetro a lei de Deus, ou seja, a causa primeira, conduz certamente à felicidade e ao bem comum do reino, pois, como se afirma nas *Partidas*, as leis “muestran conocer á Dios, et conociéndolo, en que manera deben amarlo et, principalmente, temerlo”<sup>152</sup>.

Desobedecer às leis conduz à infelicidade, perdição da alma e do reino, pois a felicidade é o bem absoluto, por isso, nas *Partidas*, admite-se a anulação de leis que firam a vontade da primeira causa. Tudo o que é útil para alcançar a felicidade é um bem e tudo o que afasta da felicidade é mal absoluto, tanto o bem quanto o mal provindo da natureza e da vontade, conforme afirma al-Farabi<sup>153</sup>. Tanto na tradição islâmica quanto na cristã, o contrário da felicidade tem como único responsável o homem. A ação natural tem como origem as esferas superiores, mas a infelicidade não depende delas, que não se opõem a auxiliar o Intelecto Agente, e mesmo que da totalidade das ações que dependem dos

---

149 *Partida* I, Título I, Ley XVIII.

150 *Ibidem*, Título I, Ley XVIII.

151 al-Farabi, 1995, p.92-95.

152 *Partida* I, Título I, Ley X.

153 al-Farabi, 2008, p. 98.

corpos celestes possam decorrer efeitos bons ou maus, o bem e o mal procedem somente do homem.

Al-Farabi desenvolve esse raciocínio passando pelo postulado das cinco faculdades da alma: racional teórica, racional prática, apetitiva, imaginativa e sensitiva. A partir disso, o filósofo constrói o entendimento, baseado em Aristóteles, de que as virtudes da obediência e do temor, assim como a consequente felicidade, são conhecidas somente através da faculdade teórica, quando o Intelecto Agente os mostra a ela. Quando, então, ela conhece a felicidade, após obedecer às premissas das virtudes, a faculdade apetitiva anseia por esse bem e, consequentemente, o homem reflete sobre o que fazer, considerando, através da faculdade apetitiva, como realizá-la por meio da faculdade racional prática. Afinal, as faculdades imaginativa e sensitiva auxiliam e obedecem à razão e, consequentemente, incitam o homem a executar ações que conduzem à felicidade. Dessa maneira surge o que al-Farabi chama de virtude voluntária, o vício manifestando-se quando nem a faculdade imaginativa e nem a sensitiva percebem a felicidade.

Coisas vãs que surgem no homem, como a busca do prazer imediato, indicam que não houve o aperfeiçoamento da faculdade racional teórica, motivo pelo qual a felicidade não é reconhecida. Em consequência, a faculdade apetitiva toma o lugar da reflexão e utiliza a faculdade racional prática a fim de descobrir como alcançar o prazer. Utiliza então os instrumentos da faculdade apetitiva, com a ajuda das faculdades imaginativa e sensitiva, para alcançar o prazer egoísta, base da tirania, constituindo-se assim um vício voluntário, um reino que al-Farabi denomina de “Cidade dos Ignorantes”<sup>154</sup>. Muitas vezes o tirano constitui uma forma de castigo divino e, assim sendo, não age ele contrariamente à vontade de Deus. A tirania não seria, portanto, causada pelo desvio do governante, mas consequência dos pecados do povo – e pecado, em seu cerne, é desobediência e falta de temor, pois quem não teme perder o amor, não dedica amor a Deus, nem ao rei e muito menos à terra. Por outro lado, se o tirano fizer atos contrários à lei divina, o povo é incentivado a desobedecê-lo, pois o importante é obedecer aos mandamentos do Deus, único meio de atingir a felicidade, nos termos expressos no *Policraticus*:

---

154 Cf. *Ciudad Ideal*, XXIII, p. 97-131.

Hay, ante todo, un derecho de resistencia pasiva, fundamentado en la confianza en Dios y en su justicia — la tiranía es una prueba enviada por El —, en la resignación y en el rezo, con la esperanza de que el tirano deje de serlo y de concitar con su actitud, por añadidura, males numerosos sobre su pueblo. Pero, si el tirano ordena acciones claramente contrarias a la Ley divina, es lícito declinar la obediencia, porque “Dios ha de ser preferido al hombre” bien de forma pasiva, bien activamente, y entonces el derecho de resistencia viene a ser un instrumento de la voluntad divina contra el tirano, y puede ser esgrimido por cualquier persona: “El tirano es la imagen de la corrupción, e incluso frecuentemente debe ser muerto...” “Es lícito matar al tirano, como se mata al enemigo condenado...” “No sólo es lícito matar al tirano, sino también justo y de derecho hacerlo” - *Policraticus*, p. 70.

Esse parágrafo resume o pensamento de al-Farabi a respeito da responsabilidade do homem perante Alá e das ambiguidades do homem como expostas no *Corão*, aspectos que, juntos, são a síntese de um reino ideal. Já citamos acima a sura em questão, a que se deve acrescentar agora também os postulados de que “Alá deseja aliviar-vos as dificuldades. E foi criado frágil o ser humano”<sup>155</sup>; “E concedeu-vos tudo que Lhe pedistes. E, se contais as graças de Alá, não podereis enumerá-las. Por certo, o ser humano é injusto, ingrato”<sup>156</sup>.

Algumas leis da primeira *Partida* expandem a ideia da responsabilidade para com a felicidade através da obediência e do temor, essas duas virtudes sendo, como já se disse, uma das bases jurídicas das *Partidas*. No entanto, apesar da obviedade a respeito da obediência, intrínseca à noção moderna de Direito, não há paralelo nele no que diz respeito ao temor, como presente na literatura política e jurídica da Idade Média, já que obedecer estava mais relacionado com o Deus do que com o Estado, até porque a ideia de uma unidade como foco do poder ainda estava longe de ser uma realidade no século das *Partidas*.

O quadro abaixo põe em relação os postulados das *Partidas* com alguns correspondentes de al-Farabi e do *Corão*, com o objetivo de mostrar as semelhanças entre as duas culturas a respeito do temor e sua relação política e teológica com a obediência, que conduz à cidade ideal e, conseqüentemente, à felicidade ou bem comum:

---

155 *Corão*, 4: 28.

156 *Corão*, 14: 34.

<p>“Muy grande es á maravilla el pro que aducen las leyes á los hombres; ca ellas les muestran conocer Dios, et conociéndolo, en qué manera le deben amar et temer: et otrosi les muestran conocer su seniro natural en qué guisa le deben seer obedientes et leales: et otrosi muestran cómo los hombres se amem unos á otros, queriendo cada uno paral otro su derecho, guardando de nol facer lo que non querria que á él ficiesen. Et guardando bien estas cosas viven derechamente, et han folgura et paz, et aprovechase cada uno de lo suyo, et ha sabor dello, et enriquecen las gientes, et amuchiguase el pueblo et acrescentasse el senorio.” - <i>Partida I</i>, Título I, Ley VIII.<sup>157</sup></p>	<p>“O Estado Ignorante é aquele cujos habitantes não conhecem a felicidade, nem lhes vem à mente o dirigir-se a ela, nem dela cuidam nem têm fé alguma nela” - <i>Ciudad Ideal</i>, XXIII, p. 107. A obediência e o temor conduzem à retidão das faculdades, a qual, por sua vez, gera o benefício do reconhecimento das leis, responsáveis por informar Deus. A felicidade, portanto, encontra-se na leitura dessa lei, principalmente se a contrastarmos com a leitura sobre as obrigações dos moradores da Cidade Ideal, nas quais se incluem conhecer a primeira causa e todos os seus atributos, a justiça e a providencia divina dela derivadas. Além disso, o povo deve ter o conhecimento do primeiro governante, o Profeta, e a sua revelação, o <i>Corão</i>”. - Cf. <i>Ciudad Ideal</i>, XXIII, p. 107.</p>
<p>“Pró muy grande es á maravilla el que aducen las leyes á los homes: ca ellas les muestran conocer á Dios, et conociéndolo, en qué manera deben amarlo et temerlo.” E ademais, as leis, se obedecidas e vividas, mostram ao povo como conhecer e obedecer ao governante. Enfim, o povo que observa esses mandamentos terá uma vida de paz - <i>Partida I</i>, Título I, Ley X.</p>	<p>“O que quer de bom que te alcance é de Alá, e o que de mau é de ti mesmo. E te enviamos, Muhammad, como Mensageiro para a humanidade. E basta Alá por testemunha. Quem obedece ao Mensageiro, com efeito, obedece a Alá. E quem volta as costas, não te enviamos, sobre eles, por custódio.” - <i>Corão</i>, 28: 79.</p>
<p>O rei e o povo devem guardar as leis considerando tudo que foi exposto, mas principalmente para evitar que o reino se torne uma cidade de ignorantes. A própria <i>Partida</i> que trata das leis declara sobre o reino desobediente e sem piedade: “ca si él (rei) non las guardar (as leis)”, dois</p>	<p>“De los bienes conocen tan sólo algunos que por su apariencia son tenidos por los bines que se han de estimar como fin de la vida: la saud corporal, las riquezas, el sabor de los placeres, el seguir libremente sus passiones, los honores, las grandezas. Cada una de estas cosas contiene la felicidad según los habitantes</p>

<sup>157</sup> Grande e maravilhoso é o benefício que as leis conferem aos homens, pois os habilitam a reconhecer a Deus, e como saber como devem amá-lo e temê-lo. Além disso, ensina-os a reconhecer seus senhores e superiores e a como ser honrados e leais. Mostram também como os homens devem se amar, cada um buscando o bem do outro, cuidando para não fazer ao outro o que não gostaria que fizessem a si mesmo. Observando bem essas questões, eles vivem com justiça em silêncio e em paz, e cada um se beneficia do que lhe pertence e tem prazer nisso, as nações são enriquecidas, o povo da mesma forma, o reino floresce, a maldade é contida e a prosperidade aumenta; consequentemente, as leis oferecem um curso de vida ao homem para que tudo esteja bem com ele neste mundo e no próximo. - Tradução nossa.

<p>prejuízos sérios viriam para todos: o governante se tornaria vil, tirano e de “mal seso”; e todo o reino ficaria prejudicado por desobedecer a todas as leis, pois seus habitantes se mostrariam contrários à lei de Deus, mostrando-se “malos, por osadia et lesplacia mas del mal que del bien”.- <i>Partida</i> I, Título I, Ley XVI.</p>	<p>del Estado Ignorante.” - <i>Ciudad Ideal</i>, XXIX, p. 96-97.</p>
---	--

A tudo isso podemos acrescentar o prescrito na *ley XV* do título XIII da *Partida* II, em que primeiramente se discute a diferença entre temor e medo, defendendo-se que o temor provém do amor e o medo nasce do espanto e do desespero diante de um poder. Assim sendo, o temor possui um sentido positivo, pois seria como o sentimento natural de respeito, obediência e amor do filho pelo pai. O filho age prudentemente, de acordo com os preceitos morais do pai, e, agindo assim, preserva o amor e os benefícios advindos do pai, o que se chama temor<sup>158</sup>. Noutros termos, a obediência procede do temor de perder a tutela da figura de poder: o pai, o reino, a instituição, o rei, o profeta.

O autor da *Ley XV* utiliza o texto do apóstolo Pedro para ratificar o temor como causa da obediência. Começa-se com a advertência de que se deve obedecer ao governante em tudo, pois seu poder procede de Deus e, por consequência, a felicidade e o bem-estar do reino dele dependem, citando-se o exemplo bíblico: “Dios dió á Saul por rey al pueblo de Israel” e disse: “el rey será sobre vos et serle hedes obedientes”. Logo em seguida surgem as palavras de Pedro, envolvendo o sentimento de obediência e temor do povo diante do poder: “el apóstol sant Pedro dixo pedricando al pueblo que fuese á mandamiento et á obediencia de su rey com todo temor”<sup>159</sup>. No texto bíblico citado a passagem é clara quanto à sujeição ao poder do reino comparada à obediência a Cristo: “sujeitai-vos, pois, a toda instituição humana por causa do Senhor [...] porque é assim a vontade de Deus”<sup>160</sup>.

Na carta de Pedro o povo é chamado a obedecer por temor: “sujeitai-vos com todo temor aos senhores, não somente aos bons, mas também aos perversos”. Remetendo também a Paulo, em conformidade com essas palavras, a *Partida* completa dizendo que “todo home debe seer sometido á los reyes, porque ellos son puestos por mano de Dios”,

158 *Partida* II, Título XIII, Ley XV.

159 *Partida* II, Título XIII, Ley XV.

160 *1 Pedro* 2: 13-18.

e aquele que agir contra irá contra a ordem de Deus, ordem que pode ser entendida como a felicidade. Quem não se adapta a esse preceito recebe como castigo, “para sí, perdimento para siempre”, por ter levado o reino à infelicidade e à ignorância<sup>161</sup>. A perdição citada no texto é comparada à perda do amor do pai e, sem o amor paterno, o filho perde a proteção e principalmente a herança do nome e das terras, assim como o servo perde a herança do reino de Deus, tendo o inferno como castigo máximo, em conjunto, em muitos casos, com a perda da condição de membro do reino, ou seja, com o exílio, prisão ou morte, o que se assemelha à condição do exilado para o inferno. O que se afirma no *Corão* coaduna em quase tudo com essa lei, com a diferença de que o muçulmano é instado a obedecer apenas às leis do *Corão*, do Profeta e das autoridades em torno deles: “Ó vós que credes! Se obedecéis aos que renegam a Fé, eles vos farão tornar atrás, virando os calcanhares: então tornar-vos-ei perdedores”<sup>162</sup>.

Mesmo que em termos gerais haja convergência entre o *Corão*, o pensamento de al-Farabi e al-Ghazali e as *Partidas*, resta a questão da fraqueza moral, resolvida em parte pelo conceito de direito natural, sem que se desfaça a tensão não apenas relativa à formação de reinos justos, como, principalmente, à salvação, a qual se resolve por atos de procedência divina, na forma das leis. É nesse contexto que Deus envia os profetas e os “livros”, encarnações do verbo divino, das três religiões, cristianismo, judaísmo e islamismo, para mostrar aos homens como se orientar em termos de moral, a fim de que se coloquem em conformidade com a cidade ideal, reflexo do reino de Deus: “Crê no Livro que foi descido do Céu para ti, e nos outros que foram descidos antes de ti e te convencem da Derradeira Vida”<sup>163</sup>.

A orientação divina tem em vista que se alcance o reino ideal, ou seja, a felicidade da cidade de Deus de Agostinho ou da cidade ideal de al-Farabi. Para isso, a Lei divina, primeiramente criou na alma uma disposição “natural” para se proteger contra os perigos morais. A ideia desse trajeto de formação do reino ideal através do direito natural, a que se somam os livros sagrados e os profetas, é uma característica fundamental não apenas do *Corão*, como também dos textos sagrados de cristãos e judeus, podendo se aplicar, segundo essas mesmas fontes, a todos que aspirem se tornar tementes a Deus, condição *sine qua non* da felicidade da cidade obediente e amante das leis divinas: “Pro muy grande

---

161 *Partida* II, Título XIII, Ley XV.

162 *Corão* 3: 149.

163 *Corão*, 2: 4.

es á maravilla el que aducen las leyes á los homes: ca ellas les muestran á conocer á Dios, et conociéndolo en que manera deben amarlo et termerlo”<sup>164</sup>.

### 3.4 A Lei e a Obediência

As leis, portanto, necessitam da proteção da Lei eterna e somente à figura do representante dessa Lei foi imputado o poder de protegê-la:

Rey quiere decir como regidor, ca sin falla á él pertenesce el gobierno del regno, et segunt dixieron los sabios antigos, señaladamente Aristóteles en el libro que se llama Politica, en el tiempo de los gentiles el rey non tan solamente era guiador et cabdiello de las huestes, et juez sobre todos los del regno, mas aun era señor sobre las cosas espirituales que entonce se facien por reverencia et por honra de los dioses en que ellos creien, et por ende llo llamabam rey, porque regie el temporal como en lo espiritual. Et señaladamente tomó el rey nombre de nuestro señor Dios, ca asi como él es dicho rey sobre todos los outros reyes, porque dél han nombre, et él los gobierna et los mantiene en su lugar en la tierra para facer justicia et derecho; asi ellos son tenudos de mantener et de gobernar en justicia et derecho, asi ellos son tenudos de mantener et de gobernar en justicia et en verdad á los de su señorío. Et aun outra manera mostraron los sabios por que el rey es asi llamado, et dixieron que rey tanto quier decir como regla, ca bien asi como por ella se conoscen todas las torturas et se endereszan, asi por el rey son conocidos los yerros et enmendados. - *Partida II, Título I, Ley VI.* <sup>165</sup>

O autor usa a *Política* de Aristóteles para defender sua tese, sobretudo ao reforçar o fato de que o governante não era apenas um duque do exército e, ou, um juiz dos assuntos temporais, mas também um líder espiritual. Porque seu poder deriva de Deus,

---

164 *Partida I, Título I, Ley X.*

165 A palavra rei significa governador, pois, sem dúvida o governo dos reinos pertence a ele; e, os antigos sábios, e especialmente Aristóteles, no livro chamado Politeia, disseram, no tempo dos pagãos, que o rei não era apenas o líder e o comandante dos exércitos e o juiz de todos no reino, mas, também era senhor em assuntos espirituais, cujas cerimônias eram então realizadas por meio de reverência e honra aos deuses nos quais se acreditavam. Foram chamados, por isso, de reis, porque governam tanto em assuntos temporais como espirituais. E o rei derivou seu nome especialmente de Nosso Senhor Deus, pois, como Ele é chamado de rei de todos os reis, porque eles derivaram seu nome Dele e Ele os governa, e os mantém em seus lugares na terra, a fim de dispensar justiça e lei; assim, eles são obrigados a manter e proteger as pessoas em seus domínios na justiça e na verdade. Os sábios também afirmaram outra razão pela qual o rei é assim chamado, pois declararam que rei significa o mesmo como regra, pois, como por meio dele todas as curvas são detectadas e endireitadas, também por meio do rei os erros são descobertos e corrigido.- Tradução Nossa.

eles são chamados de “Senhor”, pois, como “Nosso Senhor Jesus” governa todos, Deus mantém os reis no poder com o objetivo principal de manter a justiça e as leis. Por obrigação, portanto, o representante da Lei, o rei, é chamado de “facedor de las leyes”, e por isso sua responsabilidade o coloca como o primeiro a ser o exemplo de “amar á Dios, et temerle”, para que as leis possam ser cumpridas<sup>166</sup>.

No entanto, a lei não é, na essência, a fonte jurídica da bondade, de acordo com o que afirma Tomás de Aquino, mas a bondade é, para os homens, uma exigência que antecede à lei:

Ora a virtude provém ao homem somente de Deus, pois este a produz em nós sem nós, como se na definição de virtude. Portanto, não cabe à lei fazer os homens bons. Além disso, a lei não aproveita ao homem, a não ser que este obedeça à lei. Ora, o próprio obedecer do homem à lei tem origem na bondade. Logo, a bondade é no homem exigência prévia à lei. Portanto, não é a lei que faz os homens bons. - Tomás de Aquino, 1995, p. 55.

A obediência à lei se justifica em face da ausência da bondade, o que coaduna com o preceito paulino de obediência pela fé: “Pelo qual recebemos a graça e o apostolado, para a obediência da fé entre todas as nações por causa do seu nome”<sup>167</sup>. Obedecer não seria, então, apenas executar um comando por subordinação, mas, antes de tudo, um ato responsável diante das implicações da obediência e da obrigação de levar a obediência a todos os povos, o que não se limita à felicidade no século, mas, como entende Clastres, ao reino de felicidade, espiritual e eterno<sup>168</sup>. Portanto, não cabe à lei promulgada pelos homens, com seu entendimento deturpado pelo pecado original, promover a bondade, mas à fé, entendida como um ato de obediência à lei divina. Mesmo que não se descartem as leis mostradas pela razão natural dos sábios, é só de sua conjunção com o que falaram os santos que elas mantêm sua autoridade:

Tomadas fueron estas leyes de dos cosas: **la una de las palabras de los santos que hablaron espiritualmente lo que conviene á bondat del cuerpo et á salvamiento del alma**: la otra de los sabios que mostraron las cosas

---

166 Cf. *Partida I*, Título I ley XI.

167 *Romanos*, 1: 5.

168 Clastres, 2013, p.190.



naturalmente, que es para ordenar los fechos del mundo de como se fagan bien et con razon. - *Partida I*, Título I, Ley VI.

Considerando essas duas fontes, o objetivo do fazedor das *leys* deve ser o bem para a comunidade e para cada indivíduo, o que depende de que o profeta-rei encarne a obediência a Deus, além de que cultive todas as outras virtudes, de tal maneira que sirva de espelho para cada indivíduo, caso contrário o reino se corrompe. É uma ideia análoga que se encontra na “cidade dos ignorantes” como contraponto da “cidade ideal” de al-Farabi, com base no seguinte raciocínio: a queda da condição paradisíaca, resultado de o primeiro califa ter-se tornado o primeiro transgressor da lei, tirou a felicidade da terra e do homem, expulsando terra e homem da felicidade verdadeira; a partir de então, instaurou-se a confusão gerada pela tentativa de interpretar o que era simples, como tirar da terra, com o próprio suor, a felicidade e como viver em comunidade. Nos termos do *Corão*, “Satã fê-los incorrer em erro por causa da árvore, fazendo com que saíssem de onde estavam. Como punição pela transgressão, além de perder a felicidade, Alá determinou: Descei! Sereis inimigos uns dos outros, e, na terra, tereis residência e gozo transitórios”<sup>169</sup>.

Em outras palavras, a punição para o casal primevo foi a perda da capacidade de obedecer naturalmente uma lei plena e indissociável da existência no Paraíso. A punição, de uma perspectiva jurídica, repousa na divisão, que gera corrupção, já que, antes da cisão feita pelo homem com suas interpretações da Lei divina (talvez edênica), a qual era perfeita e una, todos eram felizes com uma única Lei. A partir do momento que se cria a interpretação da Lei divina (a Lei da Caritas, da condição paradisíaca perdida), a partir desta interpretação, ou seja, desta queda do casal primevo, tem-se em vista o que pode gerar dor e o que pode dar prazer. A diferença instala-se, então, e, com ela, a vergonha: “del pecado que fizo Adan nascieron dos males, [...] el uno es de culpa, et el otro de pena”<sup>170</sup>. De acordo com as *Partidas*, a punição se deu de quatro maneiras, de que interessa destacar as duas primeiras: “El el mal de pena que viene á los homes se departe em quatro maneras: la primera pena dellas es de non saber”<sup>171</sup>. Assim, a primeira consequência da desobediência se manifesta na esfera do conhecimento, o que tem

---

169 *Corão*, 2: 36.

170 *Partida I*, Título IV, Ley I.

171 *Partida I*, Título IV, Ley I.

impacto imediato na fortaleza, ou seja, na capacidade humana de agir em busca da felicidade, o que tornou o homem egoísta na realização de seus desejos individuais: “La segunda manera de pena es flaqueza de voluntad de los homes, que non pueden contrallar á las tentaciones que les da el diablo para pecar”<sup>172</sup>.

Assim, perdeu-se o entendimento simples da Lei, o qual o casal primevo tinha como ciência infusa. Esse entendimento tem como pressuposto a simplicidade inerente à Lei, expressa na ordem “não toque no fruto”, enunciado claro sobre o qual a interpretação de Satã, da mulher e do homem impôs dubiedade. O Paraíso da felicidade estaria na simplicidade perdida e no entendimento da mesma. Deus é simples, assim como a primeira Lei, a miríade de interpretações existente aplicando-se apenas às leis do pecado, ou seja, as leis promulgadas pelos homens, as quais, considerando-se a queda, não têm singeleza da Lei. Contudo, a misericórdia divina, num movimento contrário ao da punição, exige de todos a obediência à primeira manifestação da misericórdia, a lei do pecado, e, posteriormente, à Lei de Cristo.

Com isso, a obediência se torna o pressuposto da felicidade enquanto ato social, já que a felicidade verdadeira somente poderia ser alcançada se toda a comunidade fosse feliz. Essa é a base da “cidade ideal” de al-Farabi, descrita nestes termos:

O bem mais excelente e soberano e a perfeição mais alta se obtém já em primeiro lugar na cidade, e como a natureza do bem é que se obtenha com intervenção da liberdade e da vontade, a felicidade seria o que se pode obter. Esta cidade seria, agindo assim, aquela em que a mútua ajuda está ordenada às coisas necessárias para se obter a felicidade. Esta é a Cidade-modelo. A sociedade em que todos se ajudam para obter a felicidade é a sociedade modelo. O povo ou reino cujas cidades se ajudam mutuamente para a obtenção da Felicidade, é o povo modelo ou reino modelo. A Cidade-modelo se parece a um corpo perfeito e são, cujos membros mutuamente se ajudam para conservar a vida do animal. - *Ciudad Ideal*, p. 83.

Desse modo, é prudente que cada indivíduo se sujeite ao rei-profeta, “assim como no corpo há distinção de propriedades entre os membros, como o coração e outros membros cujas funções e atividades orbitem o objetivo do membro principal”<sup>173</sup>.

---

172 *Partida I*, Título IV, Ley I.

173 *Ciudad Ideal*, p. 84.

Conforme as Partidas, “eso mismo dixo apóstol Paulo, que todo home debe seer sometido á los reyes porque ellos son puestos por mano de Dios”<sup>174</sup>, ao que se acrescenta, de origem também paulina, a imagem do servo obediente, que tem a fé como “firmedumbre de las cosas que espera home saber”<sup>175</sup>. A fé, para Paulo, determina a conduta individual diante da lei como um ato de confiança total e isento de dúvidas, a obediência por excelência: “A fé que tens, tem-na para ti mesmo perante Deus. Bem aventurado é aquele que não se condena naquilo que aprova”<sup>176</sup>. A vinculação entre legislação e fé fica bastante clara nas Partidas: “Estas leys de todo este libro son establecimientos como los homes sepan creer et guardar la fe de nuestro señor Jesu Christo complidamente asi como ella es”, o que se alia à função da lei de mostrar para os homens como viver uns com os outros ordenadamente, segundo o prazer de Deus, “segunt conviene á la vida deste mundo, veviendo en derecho et en justicia”<sup>177</sup>.

Segundo o pensamento de Paulo utilizado nas *Partidas*, a fé é a principal referência de conduta, ou, noutros termos, a conduta obediente ao rei deve ter na fé a sua baliza, pois, “como pela desobediência de um só homem muitos se tornaram pecadores, assim também por meio da obediência de um só muitos se tornarão justos”<sup>178</sup>. Desse ponto de vista, considerando que a fé pressupõe íntima convivência do homem com Deus e que qualquer relação com Deus parte do entendimento de uma relação com leis – leis que foram transgredidas –, a premissa básica dessa relação de confiança entre homem e Deus. Em outras palavras,, a fé como consequência da causa primeira que foi o reestabelecimento desta confiança através do portão da Lei (condição edênica) fechado, e depois reaberto pelo messias <sup>179</sup>, confiança que tem como fundamento a obediência e o temor. A obediência ao rei pela fé em Deus é, resumidamente, uma relação basilar para a felicidade de uma comunidade, pois quem “los quiere contrastar face contra el

---

174 *Partida* II, Título XIII, Ley XV.

175 *Partida* II, Título XII, Ley III.

176 *Romanos*, 14: 22.

177 *Partida* I, Título I, Ley I.

178 *Romanos*, 5: 19.

179 Posto que o Messias podera entrar Somente depois que a porta tiver sido fechada, ou seja, depois que a vigência sem significado da lei tiver cessado [...] ou seja, depois que a vigência da Lei do paraíso perdeu o significado para o casal que dela se afastou, portanto era a Lei sem comunidade, além disso, houve também a queda da vigência da lei mosaica como única para efetuar a relação de confiança com Deus. Com esta queda, o messias entrou pelo portão da cidade de Jerusalém proporcionando a relação de confiança reestabelecida com uma nova lei.

ordenamiento de Dios, et gana para si perdimiento para siempre [...] e aquellos que aman et temen á Dios, que aman et temen á los reyes que tienen su lugar en tierra”<sup>180</sup>.

Tomás de Aquino logrou estabelecer um novo equilíbrio entre os símbolos de unidade política, procedentes do pensamento aristotélico-islâmico, e imagem remodelada do corpo de Cristo como cabeça do reino secular. Na sua interpretação, o rei seria o coração, em paralelo à concepção do corpo místico de Cristo já no pensamento paulino, segundo o qual a comunidade (*ecclesia*) é constituída por órgãos que orbitam em função do coração, Cristo<sup>181</sup>. Essa imagem de uma cidade modelo não composta, mas sim unitária, compartilhada com islamismo e judaísmo, tinha o profeta-rei como o coração da comunidade. Por isso, o corpo de Cristo, ou seja, o reino que não é deste mundo, seria o critério das leis de Deus para o profeta-rei. Nesse sentido, toda a trajetória do pensamento político cristão, desde Paulo, passando pelo *Policraticus* e Sigério de Brabante, para culminar na *Suma Teológica* e nas *Partidas*, teve de lidar com o problema da unidade e da multiplicidade, pois a unidade da fé não implicou a unidade num só reino. As *Partidas* nos mostram justamente isto: embora a fé deva ser una em todos os reinos, a unidade religiosa não exige uma unidade política, havendo uma multiplicidade de unidades políticas estruturadas de modo “imaneente” no corpo de Cristo, representadas pelos seus *facedores de leys* em seus respectivos *fueros*. O *fuero* mostra a multiplicidade política com um único corpo, enquanto união dos costumes e dos usos da lei de uma comunidade<sup>182</sup>. O respeito às individualidades dos reinos é determinante nas *Partidas*: costume e uso “ha de entrar en el fuero, para que assim os homes se fagan á él et lo amen”. Uma experiência similar se verifica no Islã com relação aos imames. Em paralelo a isso, Tomás de Aquino defendia a ideia aristotélica da *pólis* como a comunidade perfeita que conduz à felicidade, considerada agora como parte do reino de Cristo e, portanto, conduzida pelo poder simbólico do legislador, representante de Cristo, que é o coração da comunidade a quem todos devem obediência:

Ora, é virtude de qualquer súdito sujeitar-se bem àquele por quem é governado, como veremos ser a virtude do irascível e do concupiscível bem obedecer à razão. Deste modo, pois, “é virtude de cada súdito bem sujeitar-se ao príncipe”,

---

180 *Partida* II, Título XIII, Ley XV.

181 *Corintios* I.

182 Cf. *Partida* I, Título II, Ley VIII.

como diz o Filósofo na Política (I, 5, 1260a20). É para isto com efeito que é ordenada cada lei, para ser obedecida pelos súditos. Donde ser manifesto que é próprio da lei induzir os súditos à virtude que lhes é própria. - Tomás de Aquino, 2013, q. 90, a.1, ad 2.

Assim, a cidade, como realização do corpo político aristotélico, renasceu como o corpo de Cristo. Sobre esse conceito de comunidade inserida no corpo místico de Cristo Paulo observa que “nem todos obedecem ao Evangelho”<sup>183</sup>, o que demonstra bem a multiplicidade possível de reinos num só corpo jurídico, pois a lei nova não se aplicaria a todos da cidade-modelo. A antiga lei, como forma de misericórdia divina, por vezes fora substituída pela justiça divina, como no dilúvio, que podemos entender como a retirada das leis, que acarretou o caos das águas. Essa antiga lei foi, contudo, substituída pela encarnação de Deus, que funda uma nova aliança: “quiso que tomase carne et figura de home, et que sofriese laceria mas que outro et em guisa que presiese muy crua morte: et esto fizo por librarlos del poder del diablo: et por ende dixo el apóstol sant Paulo, conosced la gracia de nuestro señor Iesu”<sup>184</sup>.

As *Partidas* sintetizam isso ao falar sobre dever do povo em amar, obedecer e temer o rei, afirmando que os três tipos de naturezas da alma, a criativa, a sensitiva e a racional, encontram-se no homem por deliberação divina. Por isso, deve o homem viver segundo três coisas, de modo que todo o bem possa vir para o reino: “La primera es amar á Dios; la segunda á su señor natural, la tercera su tierra”<sup>185</sup>. O rei e o povo deveriam ter dois entendimentos no espírito, um para entender Deus e as coisas do Paraíso, outro para agir bem nos assuntos temporais. Através do primeiro, “debe conoscer á Dios, et otrosi conociendo que todas las cosas son en poder de Dios [...] sabrá usar dello de manera que non faga á Dios pesar”<sup>186</sup>. O autor termina alertando que, provocando pesar em Deus, o rei ou o povo perderá tudo, pois tudo é dele. Portanto, amar a Deus por temor às suas leis mantém a prosperidade do reino e a harmonia.

Esse amor a Deus, como primeira lei, tem a função de justificar o amor a seu representante, o rei e o sacerdote, pois “eso mismo dixo el apóstol sant Paulo, que todo

---

183 Romanos -10:16.

184 *Partida* II, ley VII, título XII.

185 *Partida* II, Título XII.

186 *Partida* II, Título XII.

home debe seer sometido á los reyes, porque ellos son puestos por mano de Dios”<sup>187</sup>. Na *pólis* cristã, portanto, a obediência à lei é vista como uma condição imposta de maneira tal que o indivíduo a siga sem questionar. A apreciação de Agostinho sobre a obediência de Abraão, que mostra como sua atitude provocou o respeito divino, a ponto de imputar-lhe a condição de primeiro representante do povo eleito, é usada como argumento nas *Partidas* para reiterar a importância da obediência: “quien teme á Dios guarda sus mandamentos: et con esto acuerda lo que dixo el ángel á Abrahan quando quiso degollar á su fijo: “Agora conozco que temes á Dios, pues quel obedeciste”<sup>188</sup>. A partir dessa premissa da obediência pela fé e pelo temor a Deus impõe-se a obediência que deve ser prestada também ao profeta-rei, modelo para a comunidade:

Cómo el rey debe temer á Dios por el su grant poder: Natural razon es que el home non pueda haber ninguna cosa complidamente si la non teme, et este temor es en dos maneras: la uma que non faga por que la pierda, et la otra porque nol venga mal della; et si este temor han los homes de las cosas temporales, mucho mas lo deben haber de Dios, et mayormente los reyes que son su cosa quita: ca estos lo deben temer de non facer cosa por que pierdan el su amor et su merced, et otrosi porque non se haya de enseñar contra ellos, de manera que haya á tomar venganza; et el que desta manera le temiere, conoscerlo ha et amarlo ha verdaderamente: ca non abonda al rey de conoscer et de amar á Dios tan solamente, mas ha menester que despues quel conociere el amare quel tema, lo uno porque es poderoso, et lo al porque es justiceiro, et demas que es tenuto de dar cuenta á él en este mundo et en el otro, porque tiene su lugar en tierra. Et aun sin todo esto es muy grant derecho que como él quiere que lo teman los suyos, que asi tema él á Dios. - *Partida* II, Título II, Ley III.<sup>189</sup>

---

187 *Partida* II, Título XIII, Ley XIV.

188 *Partida* II, Título XII, Ley IX.

189 Como o rei deve ser para temer Deus: É uma lei da natureza que o homem não pode amar nada perfeitamente se não o temer, e esse medo é de dois tipos: primeiro, para que ele não faça algo pelo qual possa ser um perdido; segundo, para que o mal não resulte para ele em danação. E se os homens têm esse medo com respeito aos assuntos temporais, muito mais o deveriam ter respeito a Deus; e isto é primaz no caso dos reis, que são peculiarmente seus. Especialmente eles devem temer fazer qualquer coisa que possa perder Seu amor e favor, mas também para que Ele não se enfureça contra eles, a fim de que seja obrigado a se vingar. Aquele que teme a Deus dessa maneira deve conhecê-lo e amá-lo verdadeiramente. Pois não é suficiente para um rei apenas conhecer e amar a Deus, mas é necessário que depois de conhecê-lo, o ame e o tema: por um lado, porque Ele é poderoso e, por outro, porque Ele é o dispensador de justiça; e, além disso, pelo motivo de que ele é obrigado a prestar contas a Ele neste mundo e no próximo, visto que ele ocupa Seu lugar na terra. E, além disso, é um importante princípio da lei, que assim como um rei deseja que seu povo o tema, ele deve também temer a Deus. - Tradução Nossa.

Na constituição jurídica e política encontrada nas *Siete Partidas*, o momento de validação é forte, pois se apoia na dimensão divina, ou seja, na dimensão de poder do sujeito produtor, o rei e o guerreiro sagrado. Este último, a serviço de Deus serve o rei, por ser ele representante da vontade divina, aplicando as penalidades e controlando a insubordinação, se necessário, com a força física e bélica:

Servir et loar deben todos los homes á Dios, mayormente los reyes, asi como fechura á su facedor, et servile deben los reyes en dos maneras: la primera en mantener la fe et sus mandamentos, apremiando á los enemigos della, et honrando et guardando las eglesias, et los sus derechos et los sus servidores delas; la segunda guardando et manteniendo los pueblos et las gentes de que Dios les fizo señores, para dar á cada uno justicia et derecho en su lugar; et loar deben el su santo nombre por el grant bien et la grant honra que dél recibieron: ca segunt dixieron los sabios et los santos, los que mayores gracias et mayores dones reciben de nuestro Señor, mas le son tenudos de servir et loar que los otros. - *Partida* II, Ley IV, Título II.<sup>190</sup>

Com isso, o político e o religioso, a partir dos quais o direito se justifica, referenda o poder do soberano e do cavaleiro, principalmente no tocante à obediência do cavaleiro ao seu rei<sup>191</sup>. Por sua vez, o cavaleiro espera o devido galardão em recompensa à vida de serviço às leis divinas, a vida eterna no paraíso, as duas dimensões e suas recompensas estando intrinsecamente relacionadas naquilo que Clastres chama de elemento que coadunou com o contrato entre o povo e a figura do poder<sup>192</sup>: “Oficiales deben haber los emperadores et los reyes, et los otros grandes señores, de que se sirvan et se ayuden en

---

190 Todos os homens, e especialmente os reis, devem servir e louvar a Deus. Os reis devem servi-lo de duas maneiras; primeiro, mantendo a fé e obedecendo aos seus mandamentos, empregando força contra seus inimigos, honrando e protegendo as igrejas com os seus direitos e os seus servos; segundo, preservando os povos e as terras das quais Deus os torna senhores, a fim de dar a cada um justiça e direito. Eles também devem louvar Seu santo nome, por causa do grande benefício e honra que recebem Dele, pois os sábios e os santos declararam que aqueles que são os representantes da mais exaltada grandeza e dos maiores dons de Nosso Senhor, estes são mais propensos a servi-Lo e louvá-Lo do que os outros. Eles devem fazer este louvor com suas mentes e com suas palavras, em todos os momentos, quer as coisas lhes aconteçam como desejam, ou de alguma outra forma; e, assim fazendo, eles mostram que reconhecem o benefício que recebem de Deus, e às outras terras darão um bom exemplo. Além disso, Deus dirige as mentes daqueles que estão sob seu domínio, para que possam servi-los lealmente, dar-lhes louvor e agradá-los com o bem que fazem; e, acima de tudo, Deus concede a eles uma boa recompensa em outro mundo. Quando eles não agem dessa maneira, eles experimentarão o oposto neste mundo, bem como no próximo. - Tradução Nossa.

191 *Partida* II, Título IX, Introdução.

192 Clastres, 2013, p. 235-240.

las cosas que ellos han de facer”<sup>193</sup>, esclarecendo-se em seguida que “Oficio tanto quiere decir como servicio señalado en que home es puesto para servir al rey ó al comun de alguna cibdat ó villa: et de oficales son de dos maneras, los unos que sirven en casa del rey, et los otros defuera”<sup>194</sup>.

A justificação do poder político nas mãos de uma figura possui respaldo entre as palavras dos sábios que frequentemente são referidas nas *leys* das *Partidas*. Assim, Aristóteles (usado de acordo com a conveniência do que se visa mostrar) dá respaldo ao poder divino do rei:

Cómo el pueblo debe cobidiciar siempre de veer bien del rey, et non su mal. Veer es el primero de los cinco sentidos de fuera de que ficieron semejanza Aristóteles et los otros sabios al pueblo, [...] segunt esto debe el pueblo veer et conoscer como el nombre del rey es de Dios, et él tiene su lugar en tierra para facer justicia et merced: et otrosi como él es su señor temporalmente et ellos sus vasallos, et como él los ha de castigar et de mandar, et ellos han de servir á él et obedescerle. - *Partida* II, Título XIII, Ley I.<sup>195</sup>

Tanto o rei, por ser a espada de Cristo, como o cavaleiro, guerreiro servo de Deus, controlam a insubordinação e aplicam a justiça com prudência e misericórdia, cabendo ao povo obedecer e servir, esperando como recompensa a proteção nesta vida – em outras palavras, a felicidade de al-Farabi e o bem comum dos pensadores do cristãos –, até se atingir, na vida eterna, a felicidade verdadeira. Nesse sentido, na *Partida* II há um *título* de dez *leys* que sobre a recompensa ao servo obediente, bem como sobre o que cabe ao servo mau e vil<sup>196</sup>. Enquanto as relações entre Deus e a humanidade são fundadas na autonomia individual, conforme regulada pela jurisdição divina, as relações sociais fundam-se nas leis humanas, baseadas numa espécie de pacto sócio político, com o único propósito de promover o bem-estar e a felicidade, em termos do que David Little nomeia de “secularidade”, distinguindo-a de “secularismo”. Este último termo significa o bem-

---

193 *Partida* II, Título IX, Introdução.

194 *Partida* II, título IX, ley I.

195 O povo deve sempre desejar fervorosamente o bem-estar do rei, e não seu infortúnio: Ver é o primeiro dos cinco sentidos exteriores que Aristóteles e outros sábios compararam com o povo. [...] então, desta forma, o povo deve ver e saber que o nome de rei vem de Deus, e que ele ocupa seu lugar na terra para dispensar justiça, lei e misericórdia. Além disso, como ele é seu senhor temporal e eles são seus vassalos, e como é seu dever aconselhá-los e comandá-los, é dever do povo servi-lo e obedecê-lo [...] - Tradução Nossa.

196 *Partida* II, Título XXVII, Ley III.



estar no tempo, desconsiderando-se todas as implicações da crença em Deus ou na vida após o mundo, enquanto o primeiro refere-se a uma limitação do Estado nos assuntos espirituais e da liderança religiosa nos assuntos mundanos.<sup>197</sup> Parece que as *Partidas* têm como horizonte esse secularismo, de modo que, embora na introdução da *Partida* II declare-se a obediência do rei ao papa, isso se faz com a ressalva de ser apenas no que diz respeito aos assuntos do espírito, o que sugere a intenção de distinguir uma separação dos poderes, cerceando o poder do papa nos assuntos temporais.

Algo semelhante se encontra no contexto islâmico, pois se admite o poder de o Estado regular todos os assuntos relativos à justiça interpessoal, porém o mesmo princípio proíbe o reino de regular as instituições religiosas, a menos que o livre exercício da religião esteja em perigo. Nenhuma instituição humana pode representar o interesse de Deus na terra. Grande parte da erudição islâmica tradicional falha em explicar os fundamentos ético legais da organização social e do governo baseado nessa distinção entre a jurisdição divina e a jurisdição humana. O problema tem origem no fato de as fontes textuais normativas serem tratadas como atemporais e sagradas, e não como textos ancorados numa tradição literária e histórica. Como resultado, elas falham em ligar as práticas políticas mutáveis e passíveis de reformas às instituições de religiosas divinamente inspiradas e, por isso, imutáveis. Isso, por sua vez, deu às instituições seculares, quanto ao aspecto do secularismo, uma aura sagrada e atemporal, algo ampliado após a morte do Profeta (apesar dos conflitos que se seguiram após a sua morte), quando vários discípulos se envolveram no estudo dos aspectos prescritivos do Corão, a fim de fornecer elementos com respaldo sagrado para situações específicas da vida social e política dos reinos muçulmanos<sup>198</sup>, em outras palavras, passou-se a entender que o próprio Corão e a deliberação de Alá ao enviar os profetas tinha um cunho jurídico, pois foram enviados para levar a verdade e julgar os homens inseridos na comunidade.<sup>199</sup> O imame é o sucessor do Profeta, ou seja, um elo com a orientação de Alá, e, ainda que não seja reconhecido como governante, sua autoridade espiritual e sua exigência de

---

197 Sachedina apud David Little, 2001, p. 142.

198 Abdulaziz Sachedina, 2001, p. 18.

199“ A humanidade era uma só comunidade. Então, Alá enviou os profetas, por alvisseiros e admoestadores Corão: 4: 165. E, por eles, fez descer o Livro, com a verdade, para julgar entre os homens, no que discrepavam. E não discrepavam dele senão aqueles aos quais fora concedido o Livro, após lhes haverem chegado as evidências, movidos por rivalidade entre eles. Então, Alá guiou, com sua permissão, os que creram para aquilo de que discrepavam da verdade. E Alá guia a quem quer à senda reta.”- José Cretella Neto, 2010, p.124. (Surata 2.213 – Al-Baqarah = a Vaca).

obediência não são extintas, pois ele não precisa ser investido como autoridade pela comunidade<sup>200</sup>. Portanto, religiosamente falando, ignorar ou desobedecer aos imames equivale a tornar-se um descrente – *kufr*.

Os pontos em comum nas duas culturas no que diz respeito ao exercício do poder espiritual e secular ficam evidentes quando consideramos os vários aspectos elencados, com destaque para a atuação política de líderes religiosos e sua interferência no governo, mesmo que se defenda, nos textos, a separação dos poderes, o que se aplica ao uso do poder temporal por papas e bispos, de um modo semelhante aos imamees. Tudo também que diz respeito a regimes de convivência política e tolerância religiosa parece análogo nas duas culturas. Em virtude de, segundo o *Corão*, Jesus ter-se mostrado contrário ao politeísmo, acusando, inclusive, a existência de três deuses entre os cristãos, o Pai, o Filho e Maria. Por isso, cristãos são enquadrados na mesma categoria que os descrentes, essa qualificação acarretando algumas consequências para o seu governo em terras islâmicas. O jurista Ibn Hazm, de Córdoba (994-1063), defende a aplicação a cristãos e judeus do regime jurídico do *dhimma*, ou seja, uma forma de tolerância com várias condições. Tanto cristãos quanto judeus são considerados cidadãos de segunda classe, por isso ficavam submetidos a várias proibições, suas roupas deviam ser marcadas com faixas coloridas e estavam sujeitos a um imposto especial, a *jizya*, em troca de proteção, pois estavam sempre sujeitos a violência. Na esfera jurídica dentro da Sétima Partida<sup>201</sup>, os *dhimmis*, como eram conhecidos, não tinham o direito de levar à justiça um muçulmano, sendo-lhes interdito também o casamento com uma mulher muçulmana, a penalidade para isso sendo a morte para o casal. Por fim, quanto às práticas religiosas, só eram possíveis se realizadas com a máxima discrição.

Na *Partida* VII há um título inteiramente dedicado ao tratamento dos muçulmanos nas terras cristãs, o qual consta de dez *leys* extremamente análogas às dos muçulmanos com relação aos cristãos que vivem em suas terras. Assim como a prática religiosa dos cristãos era permitida com restrições, na *Partida* faz-se a mesma ressalva: “pero en las villas de los cristianos non deben haber los moros mezquita, nin facer sacrificios

---

200 Algo bem distinto como foi descrito pelos autores cristãos e pelos gregos a respeito do poder delegado ao príncipe pelo povo. Para Francisco Suárez, em seu *De legibus*, a transferência do poder do povo para o monarca não é mera delegação, mas quase uma alienação ou uma perfeita concessão do poder que pertencia à comunidade. A vontade unificada evidencia o absoluto do poder que a comunidade aliena ao soberano.

201 Essa realidade mostrada se encontra na Sétima Partida como foi mostrado, na prática, a situação dos moçárabes cristãos não era assim tão dura.

publicamente ante los homes: et las mesquitas que habien antiguamente deben seer del rey, et puédele él dar á quien quisiere”<sup>202</sup>.

No entanto, vários especialistas mostram o outro lado da situação, como Cahen, que ressalta a presença sem maiores problemas de outras religiões tanto em terras mouras quanto nos reinos cristãos.<sup>203</sup> Como defende Soustelle, toda grande civilização tem elementos de várias culturas, dos mais básicos até aos mais complexos, no âmbito da política, da religião e do sistema jurídico. Esses elementos dependem dos costumes, os quais, ainda de acordo com Soustelle, são um agregado de características culturais que modelam de certa forma a fisionomia de cada civilização em cada aspecto.<sup>204</sup> É uma tarefa delicada determinar se os elos entre as culturas aqui debatidas são estreitos, já que uma cultura é um sistema solidamente estruturado, coerente e hierárquico, portanto seria mais lógico dizer que não estão necessariamente mescladas, mas sim em um processo de interação. Como podemos perceber ao verificar que os sistemas jurídicos, religiosos e políticos não regulam todos os aspectos culturais, já que a difusão do cristianismo e do direito romano unidos, como um único sistema político, não impediram a sobrevivência dos costumes dos povos germânicos, assim também entre os muçulmanos não foi possível uma hegemonia do Islã nos reinos islâmicos, bastando observar a permanência de costumes pagãos entre o povo e principalmente o surgimento dos moçárabes na Península Ibérica, um povo voltado para a lei do *Corão*, mas governado por leis cristãs e convivendo com vários aspectos culturais da região. Uma passagem do *Corão* talvez sintetize essas ideias sobre tolerância e convivência, principalmente porque se defende que a existência de três comunidades, cada qual com sua legislação, é de deliberação divina, tendo como objetivo pôr os crentes à prova. Nesse contexto, nos interessa a advertência enviada pelo *Corão*, o verbo encarnado em texto, sobre a existência de três leis advindas da mesma divindade:

E, para ti, Muhammad, fizemos descer o Livro, com a verdade, para confirmar os Livros (os textos sagrados dos cristãos e dos judeus) que havia antes dele e para prevalecer sobre eles. Então, julga, entre eles (judeus e cristãos), conforme o que Alá fez descer. E não sigas suas paixões, desviando-te do que te chegou

---

202 *Partida* VII, Título XXV, Ley I.

203 Gouguenheim, 2009, p. 173-175.

204 *ibid*, 2009, p. 173-175.

da Verdade. Para cada um de vós fizemos uma legislação e um plano. E se Alá quisesse, haveria feito de vós uma única comunidade, mas não o fez, para pôr-vos à prova, com o que vos concedeu - Corão, 5:48.

Em outras palavras, os povos árabes que viviam nos reinos afonsinos<sup>205</sup> são um exemplo da convivência mencionada e a negação da fusão das culturas em jogo, pois as leis do *Corão* em nada foram alteradas, apenas sentindo influências dos costumes cristãos, ao mesmo tempo impactados por elas. Talvez os elos estreitos de que fala Soustelle sejam justamente os costumes engravados nas duas religiões, costumes principalmente relacionados com o direito natural e com a ética e moral aristotélica.

Ainda assim temos outro problema quanto aos aspectos políticos e religiosos, pois, no mundo islâmico, as coisas são apresentadas de forma diferente, importantes diferenças econômicas e sociais surgindo da associação entre religião, política e direito. Essa associação vem em grande parte pelo caráter político e divino do *Corão*, conceito aliado ao entendimento de ser literalmente o verbo divino encarnado através da escrita.. A partir da notável concepção do *Corão* como expressão da vontade de Deus posto por escrito através do profeta, comunidades ganharam uma lei centrada no Livro enviado, através do Profeta. Para os muçulmanos, Maomé não é mais do que um homem, enquanto Jesus, para os cristãos, é o filho de Deus. No entanto, a influência das ações do primeiro na vida cotidiana dos fiéis é muito mais intensa, em outras palavras, o cristianismo é menos sistematizado na formação das comunidades na vida íntima dos fiéis, se comparado com islamismo. Para melhor exemplificar com a questão da obediência, apesar das diferenças e convergências que mostraremos no decorrer do trabalho, vale destacar de início o significado do *topos* da "piedade", que significa adoração interior para os cristãos, enquanto para os muçulmanos está intimamente relacionada com a obediência à lei implantada pelo Profeta através do Corão: “E te enviamos, Muhammad, como Mensageiro para a humanidade. E basta Alá por testemunha. Quem obedece ao Mensageiro, com efeito, obedece a Alá.”<sup>206</sup> Em outra passagem, explicita-se a obediência plena aos livros enviados por Alá e a seus profetas: “O mensageiro crê no que desceu, para ele, de seu Senhor, e assim também os crentes. Todos creem em Alá e em seus anjos

---

205 A sétima Partida trata sobre a presença dos judeus e dos povos de origem árabe nos reinos de Afonso X.

206 Corão. 4: 80.

e em seus livros e em seus mensageiros. E dizem: ‘Não fazemos distinção entre nenhum de seus mensageiros.’ E dizem: ‘Ouvimos e obedecemos’<sup>207</sup>.

Se, de um lado, as leis da sociedade cristã foram atreladas ao direito romano – já que Cristo entregou a César o que lhe pertence –, por outro lado, para o Islã bastou a letra da lei do Livro. Na lei I do título I da *Partida II* supracitada, a obediência do rei é atrelada apenas ao comando do papa nos assuntos do espírito. Em outras passagens da mesma *Partida*, a obediência surge bem delineada pela letra do legislador que chega a utilizar o argumento do medo para imputar a obediência ao povo: “et de tal temor como este nascen dos cosas; vergüenza et obedescimiento, lo que conviene mucho que haya el pueblo al rey, ca siempre debe haber vergüenza de facer nin de decir cosa ante él que sin razon sea ó quel tenga por mal - *Partida II*, Título XIII, ley XV.”. Além disso, bem na introdução observamos a voz do narrador cerceando o poder do papa, inclusive dentro da Igreja, quanto a castigar os maus cristãos:

Et como quier que ellos (os prelados) son tenudos de facer esto que dicho habemos, con todo eso porque las cosas de que han á guardar la fe non son tan solamente de los “enemigos manifiestos [...], mas aun de los malos cristianos atrevidos: [...] et porque esto es cosa que se debe vedar et escarmentar cruamente, lo que ellos non podrian facer porque el su poderio es espiritual, que es todo leno de piedat et de mercet: por ende nuestro señor Dios puso otro poder temporal en la tierra con que esto se compliese, asi como la justicia que quiso que se ficiese en la tierra por mano de los emperadores et de lor reyes. - *Partida II*, Introdução.<sup>208</sup>

O Islã, com efeito, é uma religião mas também uma maneira de organizar a sociedade que dá origem a um direito, a uma política e a normas de vida que são precisas, específicas e interligadas. Isso acontece porque o Islã e acima de tudo o Corão são dominados por uma ideia essencial, o único Deus que é a Lei e, portanto, há a necessidade absoluta de obedecê-los, enquanto o Deus cristão é *caritas* (na concepção paulina), por isso se deve obedecê-lo por amor e temor da perda do amor de Deus, que significa a condenação eterna após esse mundo. Maomé, jurista, criador de uma nova lei cuja obediência determina o valor do crente no século, contrapõe-se a Jesus, Deus encarnado,

---

<sup>207</sup> *Corão*, 2: 285.

<sup>208</sup> Vide nota 33.

o que justifica a lei antiga e implanta a ideia da salvação eterna através da *caritas*, deixando a questão das leis do século nas mãos de César.

Apesar dessas diferenças, há convergências, como se observa na *Partida II*:

Eso mismo dixo el apóstol sant Paulo, que todo home debe seer sometido á los reyes, porque ellos son puestos por mano de Dios, et el poderio que han dél lo resciben, et quien los quiere contrastar face contra el ordenamiento de Dios, et gana para sí perdimiento para siempre jamas: et otros santos acordaron en este fecho que dixieron que aquellos amam et temen á Dios, que amam et temen a los reyes que tienen su lugar en tierra. - *Partida II*, título XIII, ley XV.<sup>209</sup>

Fica bem evidente a semelhança com a passagem do Corão antes mencionada: “E te enviamos, Muhammad, como Mensageiro para a humanidade. E basta Alá por testemunha. Quem obedece ao Mensageiro, com efeito, obedece a Alá”. Em suma, na comparação entre o cristianismo e o Islã encontramos um amálgama entre o que foi herdado, o que foi aceito e o que foi rejeitado, o que mostra como, em última análise, duas culturas, entendidas como dois conjuntos de comportamentos, técnicas, sistemas políticos, jurídicos e religiosos que podem coexistir em um mesmo espaço podem apresentar intercâmbios de alguns elementos, que todavia jamais se fundem.

Nas duas culturas a importância do representante espiritual e secular possui um papel central nos seguintes tópicos: ele é o guardião das leis, espelho de todas as virtudes, prudente príncipe ao aplicar a justiça. O que faremos daqui em diante consistirá em seguir o roteiro desses elementos no corpo político do príncipe, com foco, em especial, nas questões relativas à manutenção de um governo composto por cristãos e mouros, tal como se encontra nas *Partidas*. Isso interessa principalmente quando consideramos o o fato de que os muçulmanos, nas *Partidas*, estão assentados em solo cristão. A partir disso, quanto à unicidade da cabeça que governa o mundo, temos a impossibilidade de duas cabeças governantes, o que se pode traduzir, quando lemos alguns autores e inclusive as *Partidas*, como a negação do poder do papa na área civil. A tranquilidade do reino, portanto, está na sua boa disposição, com cada parte podendo realizar perfeitamente as operações

---

209 O apóstolo Paulo disse a mesma coisa (que o apóstolo Pedro), isto é, que todo homem deve ser obediente aos reis, porque eles são colocados no poder pela mão de Deus, e, qualquer poder que possuem, deriva Dele; e quem quiser se opor a eles, age contra o mandamento de Deus, e ganha para si a perda de sua alma para sempre. Outros santos concordaram com isso, e afirmaram que amam e temem a Deus e que, por isso, amam e temem os reis que ocupam seus lugares na terra. - Tradução Nossa.

convenientes a sua natureza, segundo a razão e a constituição, no contexto da analogia com o corpo, em que cada parte funciona adequadamente segundo sua natureza, havendo uma única cabeça como guardiã das leis implantadas pelos legisladores. A intranquilidade seria justamente o oposto de tudo isso, principalmente se a parte regente age como um tirano, tornando-se um desvirtuador das mesmas leis.

Como as leis parecem ser conduzidas conforme o melhor para o reino, se constituído por um príncipe e servos justos, prudentes e sábios, assim tudo será levado conforme o espírito do reino. Ora, atos viciosos ou virtuosos, segundo Marsílio, não são passíveis de ser regulados e controlados pelas leis humanas, de tal maneira que não é competência do legislador provar sua existência ou sua falta, mas apenas regulamentar as suas consequências sociais. A força das leis, então, quanto às virtudes ou aos vícios, se encontra na impossibilidade do coração do homem de permanecer oculto a Deus, fonte das leis e legislador por excelência, o que confere uma força divina e atemporal às leis e ao poder do reino como símbolo político. Algo, portanto, impossível de burlar ou corromper, ao contrário das leis humanas, embasadas puramente no homem ou em uma ideia ou mesmo um conceito do Estado. Todo reino tem como objetivo a tranquilidade, ou seja, a paz, mãe de todas as artes que conduzem o homem às virtudes, as quais se multiplicam entre os indivíduos, melhorando os ofícios e, com isso, apurando e refinando os costumes.

## 4 Capítulo III

### A CONTINÊNCIA DO REI E A FELICIDADE DO REINO

Começam estabelecendo, como fundamento da alma, a continência e sobre esta edificam as demais virtudes. Nenhum deles tomaria alimento ou bebida antes do pôr-do-sol, pois entendem que a luz é conveniente para filosofar, enquanto que, às necessidades do corpo, servem bem as trevas; por isso, deixam o dia para aquele mister e um breve espaço da noite para estas.

Eusébio de Cesaréia, *História Eclesiástica*

Partindo do que foi dito sobre a constituição da representação política do rei cristão em relação às virtudes, podemos partir para a segunda parte da leitura: a corrupção do monarca. Para tanto, iremos utilizar como base textos como o de Marsílio de Pádua, com o intuito de embasar a leitura da segunda Partida. Os atos viciosos levam ao desequilíbrio do corpo, exatamente como na metáfora, muito utilizada, da parte do corpo que retira os nutrientes apenas para si e em nada retribui. Podemos entender a importância da continência ao considerar a sua aplicabilidade imediata, pois se, de um lado, a boa formação do rei possibilitava uma base sólida para sua razão, a continência dava-lhe controle sobre os movimentos instintivos e imaginativos. E, ainda mais importante, o rei, ao não se deixar levar pelos desejos, tornava-se um modelo a ser seguido em suas ordens, palavras e atos de promulgação de leis, as quais nada mais eram do que manifestações da vontade divina.

No entanto, a partir das análises dos capítulos anteriores, pode-se deduzir que essas leis, se possuíam um fundamento mundano, não podiam ser postas em uma práxis da formação jurídica no cristianismo. De fato, ao contrastá-lo com a política-religião da antiga lei de Moisés, embasada em uma metafísica cosmocêntrica, podemos compreender as consequências para a formação de uma comunidade de base política cristã. . Em outras palavras, a metafísica do ser



seria a concepção anterior à metafísica do existir, típica dos primórdios da Era Cristã, com a função de mesclara a concepção hebraica da antiga lei (uma verdadeira constiução entregue pelo próprio Deus através dos profetas) e a tradição greco-romana. Um verdadeiro projeto de formação política especificamente cristão, que primeiramente teve em Santo Agostinho uma comunidade a espera do Cristo em contemplação, para, a partir da terceira fase da patrística, começar a tecer a metafísica antropocêntrica.

A ideia básica, como vimos no poder que os profetas, armados apenas com o seu *logos* de origem divina, tinham para determinar a mobilização de todas as diferenças dos foros em uma grande unidade política religiosa, mas o profeta não era um rei e o indivíduo em nada participava da economia da ordem política, era apenas um ser obediente às regras determinadas pela divindade.

Essa unidade religiosa feria a ideia da multiplicidade de jurisdições e tipicamente hebraicas, ao construir, ainda que embrionariamente, uma única jurisdição em um grande foro central, o qual termina por constituir uma verdadeira migração da multiplicidade em direção à unicidade, autorizada pelo viés religioso da política. E como, diante do Deus, tornava-se impossível ignorar os hábitos viciosos, por mais íntimos que parecessem, esse pacto profético deu um endosso divino – com a consciência da intimidade e do passado – às leis promulgadas pelo profeta-rei. Com isso, as falhas não podiam mais permanecer ocultas perante as leis, o que se torna uma premissa necessária para a felicidade da comunidade: Deus, como o grande legislador, onisciente e atemporal, lança sua ameaça ou promessa em relação aos prêmios ou às sentenças. A responsabilidade do rei nessa economia da felicidade e da prosperidade do reino era muito grande, pois ele tornava próspero o reino e o povo, além de provocar neste as virtudes necessárias para a formação de uma cidade ideal.

#### 4.1 Marsílio de Pádua

O estabelecimento de leis seculares dadas diretamente por uma voz divina aparece de uma forma mitigada no ambiente cristão, diferentemente do que se observava entre os hebreus e no Islã.<sup>210</sup> Basta recordar algumas passagens dos evangelhos:

---

210 Considere-se, no caso dos hebreus, o que se lê em *Isaias*, 1: 18-21: “Vinde, então, e argui-me, diz o Senhor: ainda que os vossos pecados sejam como a escarlata, eles tornar-se-ão brancos como a neve; ainda que sejam vermelhos, como o carmesim, tornar-se-ão como a branca lã. Se quiserdes e obedecerdes, comereis o bem desta terra. Mas se recusardes e fordes rebeldes, sereis devorados à espada; **porque a boca do Senhor o disse**. Como se fez prostituta **a cidade fiel!** Ela que estava cheia de retidão! A justiça habitava nela, mas agora, homicidas.” (negritos nossos)

Respondeu Jesus: o meu reino não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, pelejariam os meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; porém, agora o meu reino não é daqui. - João, 18: 36.

E eles disseram: Senhor, eis aqui duas espadas. E Ele lhes disse: basta. - Lucas, 22: 38.

Mostrai-me a moeda do tributo. E eles Lhe apresentaram um denário. 20 E Ele disse-lhes: de quem são esta efigie e esta inscrição? 21 Disseram-Lhe eles: De César. Então ele Lhes disse: Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus, o que é de Deus - Mateus, 22: 19-21.

A partir das leituras de Marsílio de Pádua e seu Defensor da Paz, com estas palavras e um silêncio total de sua voz quanto à escrita de um conjunto de leis, a nova comunidade que começou a surgir, como narrado em *Atos dos Apóstolos*, envolveu-se em discussões sobre qual lei seguiriam. Em um primeiro momento, acreditaram que seria a lei antiga que os guiaria, a qual tão bem funcionara na sua função basilar: ajuntar as tribos e os próprios “foros” hebreus em torno de uma única lei. No entanto, principalmente com Paulo, houve um abandono quase total da antiga lei, em prol da nova lei, a lei de Cristo, cujo representante principal fora o clero (matéria defendida por vários autores, como Tomás de Aquino e seu discípulo Egidio Romano. Por outro lado, a partir do século XII, segundo Marsílio, a lei deveria regular tudo, inclusive moderando o governante, se este não for prudente. O projeto de Marsílio visa abandonar, portanto, de vez com a teoria da plenitudo potestatis da espada espiritual, ou seja, a pretensão do poder que se coloca acima das leis. De um lado, quanto aos séculos iniciais do Cristianismo durante a Alta Idade Média, isso parecia suficiente, mas obviamente não o foi, pois grupos humanos precisam de um conjunto de leis, foros e costumes, os quais não foram outorgados por Cristo. Isso se torna mais patente principalmente se considerarmos que a imagem que se elaborou de Cristo, de um ponto de vista político-religioso e jurídico, foi um verdadeiro escândalo e causa da queda de todo um mundo, tanto o judaico quanto o romano.

Assim, o mesmo Deus que antes outorgara as leis a Moisés, no monte Sinai, deixou os cristãos sem uma lei que resolvesse assuntos do cotidiano, como matérias relativas a casamento, herança, enfim, um código civil, penal, tributário etc. Dessa maneira, os cristãos, inicialmente, acatavam as leis civis do império, isso é latente em Paulo e Pedro e patente em Padres como Justino e Clemente Romano. E como, em trezentos anos aproximados, a Igreja foi, nas devidas

proporções, uma comunidade dentro e uma Comunidade, isto levou a uma certa indiferença por uma constituição. Além do fato de que para as questões cristãs, propriamente ditas, a ausência temporária de uma constituição era suprida pelo contato com o apostolado da Igreja por meio do clero.

Somente séculos mais tarde, após o governo de Roma tornar-se cristão, o *Código Justiniano* ocupou esse espaço e, posteriormente, no caso da Península Ibérica, o código visigodo – apesar da ruína paulatina de todo o sistema de costumes de Roma. A inevitável consequência disso tudo, associada à postura da Igreja diante do mundo, que se pode resumir no postulado do mundo *senescens* de Agostinho, – uma postura apenas administrativa, sem a mesma preocupação judaica de transformar o mundo em uma extensão da cidade de Deus – pode ter desencadeado, ao aproximar-se os séculos do renascimento cultural, político e filosófico, XI, XII e XIII, e com a entrada paulatina do pensamento político aristotélico de raízes islâmicas, uma concepção de Igreja fechada no *Hortus Conclusus* que já não era compatível com uma política aristotélica e islâmica. Somente a partir do século XIII se elabora, então, o conceito de um mundo *renascens*, ou seja, um mundo que adquire um estatuto legítimo, no *saeculum* de Cristo, por forças seculares, um fato que assumiu consequências de longo alcance para a estrutura interna das sociedades cristãs. Algo que Marsílio introduz através de uma leitura atípica de Aristóteles a sua teoria que centra em torno do que ele chama de, *plenitudo potestatis* um regime que Marsílio qualifica como perverso, que se resume basicamente no poder do clero em ambos os domínios, espiritual e temporal. Inserindo a lei acima do poder, apenas com a figura do rei como representante, e quanto às virtudes cristãs, para Marsílio, bastava o rei viver conforme a graça de Cristo, com sua própria deliberação, através da educação, bons hábitos e prudência com os desejos. Um verdadeiro otimismo com a natureza humana, diferentemente de toda uma corrente de pensamento baseado na visão de homem caído. A

Essas disputas foram muito bem desenvolvidas por Marsílio de Pádua, principalmente quando ele faz referência à unidade da cabeça secular: o governante. Marsílio defende que não pode haver duas cabeças, o que se traduziu pela negação do poder do papa na área civil ou secular como um todo. Em seu pensamento, a tranquilidade do reino possibilita uma boa disposição da cidade, na qual cada parte pode realizar perfeitamente as operações convenientes à sua natureza, segundo a razão e sua constituição, de acordo com a analogia do corpo do animal no qual cada uma das partes funciona adequadamente segundo sua natureza. No entanto, para

isso acontecer, a cabeça e o coração devem estar em perfeito funcionamento, este levando adequadamente o fluxo da energia vital para todos os órgãos através do governo pelo príncipe. e aquele, a cabeça ou príncipe, conduzindo esta energia de acordo com a Lei e não conforme seus apetites instintivos. A intranquilidade seria justamente o oposto. Nesse ponto, há um endosso da importância da temperança e, em especial, da continência, pois o rei que conduz o reino conforme a necessidade comunitária, de acordo com as leis de Deus, isto é, de acordo com os ditames da reta razão, nega-se a usar as leis para atender a seus instintos. Isso caracteriza a continência, já que a temperança demanda uma atitude mais idiossincrática, não sendo o que importa a um reino, mas sim o interesse coletivo.

Esse ato parte do raciocínio de que uma simples ação de viver bem é conveniente, sendo objetivo de toda comunidade ideal e dividindo-se em dois modos: um temporal (ou mundano) e outro espiritual. O primeiro modo pôde ser bem apresentado, a começar pelo entendimento de Marsílio de Pádua de que os vícios não são passíveis de serem postos em forma de lei pelo legislador, ou seja, eles não podem ser regulados eficazmente por leis meramente humanas. Não seria competência das leis, portanto, provar a existência ou a ausência do espiritual, mas apenas julgar os seus efeitos no corpo social, ou dito de outro modo, no temporal. Por isso que para um governante é mais importante a justiça, a prudência e as virtudes do que a moral, se corrupta, pois suprema a falta de uma boa moral<sup>211</sup>. Além disso, para Marsílio as ações e as paixões devem estar dentro de um apropriado modo de vida temperado, como afirma uma nota de tradução de Annabel Brett.

Temperamentum (krasis grego), isto é "temperamento" no antigo sentido da "mistura ou combinação proporcional ou combinação de elementos ou qualidades e a condição ou estado resultante disso" (Oxford English Dictionary). "Têmpera" ou "temperamento" é um termo marsiliano chave, o antídoto para todos os tipos de excessos prejudiciais. Ele deriva principalmente da literatura médica, termo retirado de seu tratado *De temperamentis*, que foi traduzido para o latim duas vezes na idade média. Moerbeke também usou *bene temperatae* para traduzir o termo de Aristóteles, oferecendo outra oportunidade para Marsilius reunir os vocabulários da ciência médica e política - Marsílio de Pádua, 2005, p.24, nota 7.

---

211 Marsílio de Pádua, 2005, p. 84.

Por outro lado, os vícios, por mais íntimos que sejam, não permanecem ocultos a Deus, Legislador onisciente destas leis que regulam o corpo político do reino. Por isso, temos a eficácia da lei em instâncias não apenas relacionadas aos assuntos comunitários ou temporais, já que é impossível burlar ou corromper seu Legislador, ao contrário do promulgador das leis, o rei. Mas essa eficácia está intrinsecamente relacionada com a voz de Deus: “Se quiserdes e obedecerdes, comereis o bem desta terra. Mas se recusardes e fordes rebeldes, sereis devorados à espada; porque a boca do Senhor o disse”<sup>212</sup>.

Como já se ressaltou, o raciocínio da prevalência do temporal em “detrimento” do espiritual tem como justificativa, para Marsílio, a percepção de que toda cidade tem, como objetivo principal, a tranquilidade, ou em outras palavras, a paz, pois, para ele, esta é a mãe de todas as boas artes. E essa arte, mãe de todas as outras, tem como objetivo e consequência a apuração dos costumes, de modo que toda cidade que não se ocupa em buscá-la ignora as altas coisas do espírito. Cassiodoro, escritor político do século VI, em suas cartas, ao falar sobre os frutos da tranquilidade, a relaciona com a paz dos regimes civis. Uma assertiva que se expressa bem em passagens do *Antigo Testamento*, como: “Tem paz e por ela granjeará excelentes frutos”<sup>213</sup>. Por isso, podemos pensar que Cristo, o Legislador, dispôs a paz como a pedra angular das relações de sua comunidade: “glória a Deus nas alturas e na terra paz aos homens”<sup>214</sup>, “a paz esteja convosco”<sup>215</sup>, “que haja paz entre vós”<sup>216</sup>. Os apóstolos foram realmente instados a dizer, quando entravam numa casa: “A paz esteja nesta casa”<sup>217</sup>, entendendo-se que o legado de Jesus fosse justamente este: “Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou”<sup>218</sup>.

Marsílio mostra que toda a ordem na cidade, para levar à paz, tem como origem a revelação divina e, para que a ordem prevaleça, são necessários vários ofícios e ordens de homens na comunidade, os quais nada mais são que manifestação da pluralidade e diferenciação de suas partes. Que se depende da revelação divina para se alcançar essa ordem não há dúvidas nos textos. Mas a questão da ausência de uma constituição entregue por Jesus foi um problema para homens como Marsílio de Pádua, as discussões sobre a responsabilidade da continência

---

212 *Isaias*, 1: 18-21.

213 *Jó*, 22: 21.

214 *Lucas*, 2, 14.

215 *João*, 20: 19.

216 *Marcos*, 9: 50.

217 *Mateus*, 10: 12.

218 *João*, 14: 27.

acabando por ter grande relevância na construção da ordem, principalmente se a relacionarmos com a obediência e com o temor.

A responsabilidade quanto aos apetites possui os seguintes graus dignos de observação. O primeiro seria com o próprio ser de cada um, individualmente falando, quando os vícios se tornam imperativos na alma, já que da natureza não recebemos de modo perfeito o que regula o temperamento dos apetites. Por isso, foi necessário ao homem formar, por meio da razão, maneiras de temperar os ânimos, a fim de manter a eficiência em sua vida, pois os vícios prejudicam a vida pessoal e, por conseguinte, o corpo social. O segundo concerne à convivência do indivíduo com a família ou com a comunidade como um todo, situação em que, se os apetites são desenfreados e desequilibrados, ocorre uma perturbação da convivência, podendo chegar a problemas mais palpáveis, como iniquidade com os haveres, com a comida e a água, ou afastamento das responsabilidades, devido à preguiça gerada pelos vícios. Em suma, assim como no primeiro grau, o funcionamento da família e da comunidade fica prejudicado. Esses problemas afetam da mesma maneira o reino. No entanto, um terceiro grau a se mencionar, e o mais importante, concerne à relação com Deus. Ao entregar-se aos vícios, ao não se respeitar as regras sociais no que diz respeito aos apetites, a tranquilidade gerada pela paz, como a concebe Marsílio de Pádua, a qual tem como base a *caritas* divina, terminam prejudicadas. Daí o entendimento de que se fere de forma contundente o coração de Deus quando se quebram as leis. Há um dano no corpo do pecador, em sua alma, na família e na comunidade, até chegar-se ao reino e, em consequência, ferir a mensagem principal de Cristo e o coração de Deus.

#### **4.2 As artes como ofício da continência**

A fim de auxiliar as regras criadas e reveladas por Deus, a fim de remediar a indigência humana e auxiliar a continência, diversos gêneros de artes e diversos ofícios que exercitassem essas artes humanas se tornaram necessários. As ordens ou mandamentos que exercem as artes – atos de misericórdia do Legislador – são as partes que constituem a comunidade de Deus. Em outras palavras, para moderar os atos da parte nutritiva da alma – fazendo cessar assim os atos que corrompem o seu lado animal e, por conseguinte, o indivíduo e a comunidade – foram necessárias ordens, desde as relativas à agricultura e à pecuária, até a outras atividades técnicas. Foi ainda necessário, junto a essas ordens ou ofícios, criar o que Aristóteles chamou de artes mecânicas, além das artes que afetam, para além dos cinco sentidos, os sentidos da alma, ou

seja, a música. Enfim, todas essas ordens, ofícios e artes têm como objetivo auxiliar a continência no controle dos apetites.

A expulsão do casal primevo, Adão e Eva, é um bom exemplo do que dissemos até o momento. De fato, conforme Marsílio, o postulado do castigo pela transgressão original da Lei pode ser visto como graça concedida, como uma espécie de misericórdia divina no instante da expulsão, com o objetivo claro de proteger o casal e os seus filhos dos apetites que foram corrompidos pelo excesso, pois, além de tudo o que tinham, cobiçaram o fruto da única árvore vetada – árvore que representava o apetite do casal e cujo desrespeito simbolizava o desequilíbrio entre eles e o Jardim, e, conseqüentemente, entre eles e Deus. A compaixão seria, portanto, a adjudicação destes ofícios – dons exclusivos de Deus – para controlar os apetites que se descontrolaram.

Por fim, Marsílio chama a atenção para a classe sacerdotal como uma espécie de reguladora de todas as atividades citadas e, sobretudo, dos apetites. Nesse ponto, refere-se ele à questão jurídica em termos de punição ou recompensa fora do século. Com efeito, após a efemeridade da vida, pena ou recompensa nunca expirariam, independentemente da contagem do tempo e, ainda que o nome de toda uma geração fosse apagado, essa porção da vida da comunidade e do indivíduo é de responsabilidade dos sacerdotes. Essa responsabilidade orbita a deliberação do Legislador, que prescreve uma penalidade ou uma recompensa por meio das palavras dos sacerdotes e, não interessando que seja o primeiro ou o último homem antes do julgamento final, a ninguém deixa escapar, nobre, religioso, plebeu, comerciante, pagão, herege etc. Por isso se constata a importância, em última instância, da presença de uma classe sacerdotal nas comunidades.

De acordo com Marsílio, as leis mosaicas e todas as leis judaicas enviadas por Deus, desde a circuncisão, instituição dos levitas e de todos os sacerdotes, tinham como propósito a purificação do pecado e da culpa na vida presente e futura. Esse poder foi passado aos sacerdotes cristãos, que possuem a capacidade de abrir as portas do paraíso ou de fechá-las. No entanto, um dado não pode ser esquecido: a atenuação da pena eterna no outro mundo só foi possível, na sua integralidade, por meio do sacrifício do filho de Deus, um fato que diferencia os sacerdotes cristãos dos hebreus, já que estes tinham apenas o poder de abrandar a ira divina.

Cristo, além de resgatar a Lei por meio de seu sacrifício, único holocausto que poderia sanar a dívida com a honra infinita de Deus por possuir um sangue de valor em termos de mérito e pureza infinitos, introduziu leis de convivência e preceitos morais na comunidade feliz de um

reino cristão. Todas as atividades e ofícios têm, como princípio, a organização e o controle das ações e das paixões humanas. Esse é o fim do sacerdócio, quando se refere ao controle das paixões, ou seja, à continência, o que tem como objetivo a felicidade da comunidade. Assim se definem as duas espadas, numa espécie de cisão cristã do corpo político do rei-profeta do judaísmo e também, em certa medida, do Islã.

#### 4.3 As classes dos reis e dos sacerdotes continententes e incontinententes

Marsílio de Pádua trabalha com três classes de governo que não atendem aos anseios da comunidade: a tirania monárquica, a oligarquia e a democracia. As formas contrárias, para Marsílio, seriam a monarquia régia, a aristocracia e a república. A monarquia régia é representada por um governante que reina em função do comum proveito de todos e da terra, um governo consentido pelos súditos. A tirania, a ela oposta, é um governo corrupto no qual o governante reina em proveito próprio sem contar com a vontade dos súditos. A democracia, oposta à república, é o governo da multidão dos pobres. Eles impõem seu governo e regem sem contar com a vontade e consenso dos demais cidadãos, nem mesmo observam o bem comum segundo uma justa proporção.

Também al-Farabi define o governo feito pelo povo (baseado em Platão) como uma manifestação de liberdade desenfreada da cidade dos ignorantes com sua consequente diversidade de desejos: “a cidade democrática é aquela em que para cada cidadão é permitido soltar os seus desejos, deixando-o sozinho para fazer o que lhe for conveniente”<sup>219</sup>. Nela, as pessoas são livres para satisfazer seus apetites, o que significa que, em geral, não são governadas pela razão, constituindo uma cidade superficialmente atraente, “como uma vestimenta bordada de figuras coloridas”. Como na *República* de Platão, há muita igualdade e pouca autoridade, a tal ponto que a vontade da multidão prevalece sobre a dos governantes. Do ponto de vista da imagem do corpo político, trata-se de um regime que corrompe o todo em que cabeça e coração deveriam ser dirigidos pelo fluxo da graça divina, ou seja, a Lei:

Los reyes de estos Estados Ignorantes son semejantes a los ciudadanos de sus estados. Cada uno de ellos gobierna el Estado que le ha tocado para conseguir el logro de sus pasiones e inclinaciones. La preocupacion de los habitantes del Estado Ignorante em quanto es possible obtener aquellos fines, es de la de aquellas cosas que antes

---

219 al-Farabi, *Ciudad Ideal*, 19995, p. 125-131.



mencionamos. [...] Los reys de los Estados Modelo que en los diferentes tempos se sucedem unos a outros, forman todos como una sola alma y como si fueran un solo rey que perpetuamente persevera - al-Farabi, *ibidem* p. 98-100.

Na esteira do problema do sistema dualístico representado pelas duas espadas, na concepção de Gelásio,, a instituição dos regimes de cada comunidade, embora provenha da mente humana, é tida, um postulado inquestionável por essas comunidades, como advinda de Deus. É ele definitivamente que outorga todo o principado terreno, como se declara no Evangelho de João – “nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado”<sup>220</sup> – e nas cartas de Paulo:

Toda alma esteja sujeita às autoridades superiores; porque não há autoridade senão de Deus; e as autoridades que há são ordenadas por Deus. Por isso, quem resiste à autoridade resiste à ordenação de Deus; e os que a resistem trarão sobre si mesmos a condenação. Porque os magistrados não são temor para as boas obras, senão para as más. Queres tu, pois, não temer a autoridade? Faze o bem, e terás louvor dela. Porque ele é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois ele não traz em vão a espada; porque é ministro de Deus, vingador para castigar o que faz o mal - *Romanos*, 13: 1- 4.

No entanto, o poder de César, a quem o Deus encarnado entregou o poder secular, ao longo dos séculos foi-se distanciando paulatinamente da esfera espiritual, arrastando consigo a figura do poder régio espiritual – a Espada Espiritual. O reflexo disso já estava claro nas querelas das investiduras. A instituição dos regimes das comunidades foi entregue a César, ou seja, à legislação romana, de certo modo batizada por Deus, não por ele outorgada. As leis agora tinham um caráter semelhante à dos filhos das comunidades, portanto eram, em seu cerne, seculares, pecadoras, a principal representante dessas leis sendo a Espada Secular. Seu afastamento da esfera espiritual fica evidente se observarmos os movimentos político-religiosos que se observam após as mudanças motivadas pela visão de um corpo místico de Cristo *renascens*, quando a Igreja, na forma do sacerdote, sai dos *hortus conclusus* e vai para o mundo, onde está o povo, construir novas igrejas, um caráter das ordens mendicantes e as ordens monásticas dos Camaldulenses e Olivetanos.

Essa alteração do seu sentido original tem uma das suas pistas literárias e históricas em Marsílio de Pádua, que observa a inclinação natural, ou seja, a paixão (como está registrado em

---

220 João, 19.

Romanos) como uma lei dos próprios membros que contradiz a lei do espírito. Uma coisa é certa: essa lei está na esfera do século, por isso, quando as leis do espírito contrariavam as leis dos membros, elas tinham um poder de jurisdição com a outorga do Deus para julgar com endosso divino. Leis mosaicas, com a legislação visigoda e romana, batizadas, fizeram a medida das coisas e das formas, mesmo na esfera íntima. A Lei Divina, como se diz em Ezequiel 4 *é a lei da casa, estas são as medidas do altar* adquirem uma medida, na base, humana.

Resumindo o que viemos dizendo até o momento e retornando ao estudo da Segunda *Partida*, nesta obra se demonstra claramente todo o debate do século conturbado em que ocorreu sua produção, século que coincide justamente com toda a mudança mencionada. Em suas linhas iniciais, os juristas de Afonso X falam sobre o corpo político do rei e a sua esfera de poder, que inclusive adentra nos assuntos espirituais – segunda a *Partida* –, mas não sem antes de mencionar o seu atrelamento ao Deus encarnado:

La fe catolica de nuestro señor Iesu Cristo habemos mostrado en la primera Partida deste nuestro libro cómo se debe creer, et honrar et guardar; es esto fecimos por derecha razon, **porque Dios es primero et comienzo et acabimiento de todas las cosas [...]** Partida II, Caput.<sup>221</sup>

Bem na introdução das *Partidas*, vemos claramente, como em Ezequiel 4, que a medida de todas as coisas está em Deus, e, portanto, a medida das leis da *Partida* II, que trata do corpo político do rei, será Deus. Em síntese, uma lei batizada, assim como fora com o direito Justiniano. No decurso das leis dessa *Partida*, veremos como elas cuidam da questão da continência do rei. Um cuidado com clara preocupação na sua figura de representante e espelho das leis de Deus, ou batizadas por Ele, por meio dos *perlados de santa iglesia et por toda la clerecia que son puestos para creerla et guardala, et mostrar á los otros cómo la crean et la guarden*. A partir deste ponto inicia-se o que balizará as *Partidas*: uma defesa da extensão do poder do rei em detrimento da esfera dos sacerdotes, pois o papel deles e da santa Igreja limita-se a *guardala, et mostrar a los otros cómo la crean et la guarden*. O rei, a espada secular, deve cuidar dos *malos cristianos atrevidos que la non obedescen, nin la quieren tener nin guardar*. Já que o poder da Igreja orbita apenas a esfera do *poderio espiritual, que es leno de piedat et*

---

221 A fé católica de nosso senhor Jesus Cristo mostramos na primeira Partida deste nosso libro, mostramos como se deve crer, honrar e guardar, e fizemos isto com a razão ordenada, pois Deus é o primeiro, o começo e fim de todas as coisas. - Tradução Nossa.

*de mercet*, a justificativa, então, para afastar o clero e a Igreja dos assuntos temporais seria o seu caráter piedoso e misericordioso, o que os impossibilita de gerir os assuntos seculares. E estas *son las dos espadas por que el mundo se mantiene, la una espiritual et la otra temporal*, a conclusão dos juristas das *Partidas* inicia a nossa análise da continência para esse poder e sua importância dentro das duas culturas na formação das comunidades e como representante das leis. Assim conclui a *Partida*, [...] *ca la espiritual taya los males ascondudos, et la temporal los manifestos* – Partida II, Caput.

Após a delimitação da esfera dos dois poderes e do batismo das leis de caráter secular já em sua base, como já foi dito em capítulos anteriores, os colaboradores afonsinos fecham a introdução da *Partida* com a exortação para que os dois poderes se ajuntem na fé de *nuestro señor Iesu Cristo*. Dois poderes, porque nas duas espadas *se incierra el castigo del home* em duas esferas divididas – na lei mosaica apenas uma: o castigo dos atos *ascondudos*, ou seja, que incluem os individuais ou mesmo íntimos, e os atos manifestos. Esta união no corpo de Cristo serve para mais uma cisão relacionada à justiça que agora se divide em justiça para o corpo e para a alma – Partida II, Caput. Por fim, a introdução se encerra falando justamente sobre nosso interesse, [...] *diremos quáles deben ser, et otrosi cómo deben enderezar sus tierras et sus regnos*. Enfim, como devem se comportar nos dois sentidos supramencionados quanto aos apetites, tanto no que concerne à alma, no sentido, *stricto sensu*, de individualidade, como no aspecto da convivência com a comunidade.

Por isso, a lei, que, em regra, consiste em normas contra os atos intemperados, foi ordenada pela glória de modo a conduzir o indivíduo também a tal glória<sup>222</sup>, não apenas neste mundo, como no mundo vindouro. No entanto, junto à transferência do poder do sacerdócio do profeta, quase com exclusividade, para apenas um dos poderes – transferência que varia conforme a obra, documentos, região, entre outros elementos – é necessário que se transfira também a outorga divina, anteriormente com a as leis mosaicas:

[...] El rey non tan solamente era guiador e cabdillo de las huestes, e juez sobre todos los del Reyno, mas aun era señor em las cosas espirituales, que entonzes fazian por reuerencia e por honrra de los Dioses, en que los creyan. E porende los llamauan Reyes, porque regian tambien en lo temporal, como en lo espiritual; e señaladamente tomo el Rey nome de nuestro Señor Dios, ca

---

222 Inclui também as penalidades conforme atos contrários à moral cristã.

assi como el es dicho Rey sobre todos los Reyes [...] - Partida II, Título I, Ley VI.<sup>223</sup>

Uma outorga, antes escrita em pedra, e dirigida por reis que não representavam o próprio Deus<sup>224</sup> (isso era matéria dos profetas) inscreve-se nesse momento nos corações e na mente, de todos, em especial, no espírito do príncipe. E aquele que observar a conseqüente lei perfeita da liberdade – entregue no abandono das leis mosaicas: *Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm*: Coríntios: 6: 12 –, e nela permanecer será bem-aventurado em suas ações, e poderá conduzir o povo ao bem comum. Por implicação direta das atitudes retas deste rei, o povo atenderá ao seu chamado para seguir as leis (assim como os órgãos saudáveis de um corpo) e as colocará em prática. A atitude reta implica em duas constantes nos textos cristãos e islâmicos de base grega: a continência como condição de primazia para a condução a um reinado próspero, ou seja, através da continência, o rei pode conduzir o reino ao bem comum. Uma das mudanças, angariadas pela metafísica do êxodo, que proporcionou esta responsabilidade ao corpo do monarca, encontra-se em sua mudança como o representante de Cristo. Com este poder, o rei pode, inclusive, provocar as deliberações de Deus sobre todo o reino.

Isto foi possível, a partir de uma reflexão sobre a trajetória do pensamento político ocidental, através da metafísica e suas mudanças ao longo da história, conforme as novas necessidades espirituais. A partir disso, podemos entender que a Antiguidade das narrativas da história dos hebreus estaria atrelada à concepção da metafísica fundada em uma visão cosmocêntrica, em outras palavras, uma metafísica calcada na expressão em Êxodo 3:4, na qual Deus, em sarça ardente, responde a Moisés quem era ele: “Eu sou o que sou<sup>225</sup>. O Medievo, por sua vez, à metafísica do existir baseada em uma visão teocêntrica, que se inicia entre os séculos IV e VIII com o início da gênese de um política e concepção de poder régio baseado em uma

---

223 A palavra rei significa governador, pois, sem dúvida o governo dos reinos pertence a ele; e, os antigos sábios, e especialmente Aristóteles, no livro chamado Politeia, disseram, no tempo dos pagãos, que o rei não era apenas o líder e o comandante dos exércitos e o juiz de todos no reino, mas ele também era senhor em assuntos espirituais, cujas cerimônias eram então realizadas por meio de reverência e honra aos deuses em quem acreditavam. Por isso foram chamados de reis, porque governam tanto em assuntos temporais como espirituais. E o rei derivou seu nome especialmente de Nosso Senhor Deus, pois, como Ele é chamado de rei de todos os reis, porque eles derivaram seu nome Dele e Ele os governa [...].

224 Governantes serem associados a representação divina era comum entre os povos antigos, algo que não era compartilhado pelos hebreus antigos.

225 GUERIZOLI, 1999, p. 45 e 46.

paulatina união entre filosofia política da Igreja, dos romanos e dos germanos, formando, dessa maneira a ortodoxia cristã com sua cosmovisão diferente da metafísica cosmocêntrica.

Em um segundo momento, a partir do século VIII, enfim se realizou o Agostinismo Político, com isso, este período ficou marcado pela teoria, apenas, de uma submissão da espada temporal à espada eterna, em que o clero se tornou um servo nos assuntos espirituais do príncipe. Do seu lado, este último recebia sua legitimação ideológica calcada no poder espiritual. Isto tudo para almejar a unidade política, inspirado no corpo político de Carlos Magno (ideal espelho de Cristo Rei), baseada em uma renovação espiritual. Fenômeno que ficou conhecido como Renascença Carolíngia responsável pelo resgate da filosofia política greco-romana, como por exemplo, desenvolver genealogias dos reis europeus com heróis grego-romanos, como Enéas e com reis bíblicos, como rei Davi. Em síntese, a fé e a razão articuladas a partir destas duas culturas, ou seja, a metafísica do Êxodo.

Por último, os séculos XI e XIII, constituem-se na fase mais próspera da Idade Média em todos os campos do econômico ao demográfico, do social ao político, eclesiástico, espiritual e cultural. Atuando, de certo modo, contra o espírito descentralizador do feudalismo, o clero apoiará os ideais da unidade calcada na ideia do Sacro Império Romano Germânico, por meio de uma centralização de seu poder. Na Prática, seria o clero atuando na matéria do século a partir de Roma e de sua primogênita, os reinos franceses, Com isso, o clero almeja liberar-se da condição de servo, ou cliente, da nobreza, Nesse embate, será construído um novo modelo de organização jurídico-política, no qual o rei e o clero são confundidos quanto ao espaço de poder. Por isso, deste resultado do embate - a práxis do pensamento político-religioso -, contribui para a concepção de um corpo político do monarca que pode provocar as deliberações divinas através de sua vida, inclusive podendo antecipar o juízo final. Concepção impensável a partir da metafísica cosmocêntrica (Eu sou o que sou) registrada na tradição judaica em Mateus 24:36<sup>226</sup> sobre o fim dos tempos ser data marcada e não provocada por atitudes em um recorte temporal por alguns reis. Assim, a continência de um rei pode ser uma causa da deliberação divina sobre várias matérias, inclusive a antecipação do juízo final, como podemos perceber no relato da Legenda Áurea, século XIII, sobre o sonho de Domingos no qual Cristo está para lançar três lanças no mundo devido a três vícios no mundo, concupiscência, soberba e avareza, mas desiste e se acalma ao lhe ser revelado, através da Virgem Maria, a existência de São

---

226 [...] a respeito daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos dos céus, nem o Filho, senão exclusivamente o Pai.

Domingos e de São Francisco.<sup>227</sup> Todos os vícios acima são justamente o oposto da continência e, portanto, deliberativos a respeito da ordem entre o mundo espiritual e o secular.

Podemos, então, considerar duas maneiras de entender as leis a fim de evidenciar precisamente o que é justo ou injusto por meio do corpo do rei. Uma seria a lei em si mesma, assuntos de matéria civil, penal, herança, diplomacia, comércio, entre outros. A outra maneira de considerá-la está relacionada à observância das leis e preceitos morais do indivíduo ou do povo como um todo [...] *et de que se envergoñasen las gentes et toviesen sus lugares en aquellas cosas que ellos hobiesen de veer por mandado dellos* [...] Partida II Título II, Ley XII – ambos sem serem invadidos em suas individualidades. O primeiro em seus foros com seus costumes; o segundo em suas individualidades dentro da premissa do livre arbítrio: ambos verdadeiros empecilhos para a formação de um sistema legal unificado. Abaixo transcrevo um trecho do segundo título da segunda *Partida* na qual se resume bem desde o ponto da discussão sobre o funcionamento do reino, onde o povo e a terra têm no rei um espelho e motivador da felicidade<sup>228</sup> e prosperidade do reino, até o ponto exato que trata dos foros e suas jurisprudências. No início da lei XII, temos o corpo celeste em torno do qual tudo isso orbita, como no funcionamento das esferas de al-Farabi, o corpo político dos representantes da Lei:

Por heredamiento han señorío los príncipes, et los duques et los otros grandes señores de que fablamos en la ley ante desta; et convino que fuese por esta razon, porque el emperador et el rey, maguer sean grandes señores, non pueden facer cada uno dellos mas que un home, por que fue mester que hobiese en su corte homes honrados de que se sirviesen, **et de que se envergoñasen las gentes et toviesen sus lugares en aquellas cosas que ellos hobiesen de veer por mandado dellos, Et ha poderio cada uno dellos en su tierra de facer justicia en todas las cosas que han ramo de señorío, segunt dicen los previllejos que ellos han de los emperadores et de los reyes que les dieron primeramente el señorío de la tierra, ó segunt la antigua costumbre que usaron de luengo tiempo fueras ende que non pueden legitimar, nin facer ley nin fuero nuevo sin otorgamiento del pueblo**<sup>229</sup>; et deben usar en las

---

227 Jacopo de Varazze,

228 Antes de continuar, gostaria de chamar a atenção para o fato de que esses pensadores coadunam com o fato de que a felicidade não é uma disposição moral como a continência. Se fosse, ela poderia ser possuída por alguém que permanecesse adormecido durante toda a sua vida, e se devemos classificar a felicidade como uma atividade, e se algumas atividades são apenas necessárias e desejáveis com vistas a algo mais, enquanto outras são desejáveis, obviamente a felicidade deve ser incluída entre as atividades desejáveis, e não entre as desejáveis com vistas a algo mais como a continência, pois não falta coisa alguma à felicidade; ela é autossuficiente e resultado das disposições morais.

229 Grifo nosso.

obras cosas de su poderio derechamente en las tierras de qu son señores, en aquella manera que en las leyes desuso deximos que lo han de facer los emperadores et los reyes. Partida II, Título II, Ley XII.<sup>230</sup>

A felicidade mencionada logo acima é um resultado da vivência da continência, principalmente pelo governante, além da obediência e temor às Leis divinas, como dissemos. Ela seria, portanto, o objetivo do representante destas Leis, e, como tal, deve ser o objeto no qual o povo se reflete a fim de buscar o mesmo fim, a felicidade, fim este que abarca a prosperidade da terra. Em outras palavras, mas agora pensando nas mudanças de pensamento político-religioso, esses elementos morais funcionando em uníssono dentro deste sistema têm como produto a felicidade, mas isto só foi possível de forma mais contundente a partir da concepção política do mundo *renascens*.

Indo para a questão da parte instintiva do homem, a literatura política das duas culturas dissertou consideravelmente sobre o problema dos vícios, um tema importante tanto para os assuntos que envolvem a relação direta com o Deus quanto na convivência al-Farabi dentro de uma comunidade. Além disso, esta temática dos vícios é tida como obstáculo para a felicidade ou bem comum..

A partir disso, uma virtude se destaca como forma de responder aos entraves à obediência, a temperança e a qualidade inferior a ela relacionada: a continência. E contrariando em alguns pontos as *Partidas* e al-Farabi, a continência não é uma forma de excelência moral e sim uma forma híbrida de disposição da alma (o que será explicado adiante). Antes trataremos do papel da razão neste ponto discutido. Aristóteles afirma que, quando pretendemos mover membros paralisados para a direita, eles tendem, ao contrário, a mover-se para a esquerda. Coisa análoga ocorre com a alma, pois os impulsos das pessoas destituídas de continência atuam em

---

230 Príncipes, duques e outros grandes senhores de quem falamos na lei anterior, possuem soberania através de herança, e é apropriado que o façam pelo seguinte motivo, a saber; porque o imperador e o rei, embora sejam grandes senhores, nenhum deles pode realizar mais do que um único homem pode fazer; portanto, era necessário que eles tivessem homens honrados em suas cortes que pudessem servi-los, e pelos quais o povo pudesse ser governado, e que eles pudessem agir no lugar do rei, em todos os assuntos que eles possam cumprir por seus ordens. Cada um deles tem autoridade em seu próprio distrito para administrar a justiça e realizar todos os outros atos relativos à jurisdição, conforme autorizado pelas concessões que recebem dos imperadores e dos reis, que em primeiro lugar lhes conferiram o governo do reino, ou de acordo com o tipo de governo que eles administraram por um longo período de tempo; exceto que eles só não podem legalizar, ou fazer uma lei, ou qualquer novo regulamento, sem o consentimento do povo. E eles devem usar seu poder legalmente em outros assuntos, nos seus reinos onde são senhores, da mesma forma que mostramos nas leis anteriores que é dever dos reis e dos imperadores. - Tradução Nossa.

direções opostas. A diferença é que, no caso da alma, não vemos um membro desobediente à razão. Devido a isso, pode-se concluir que há na alma uma força que, como o membro, resiste a esta razão e vai para uma direção contrária. No entanto, é um elemento que ainda assim parece participar da razão, mas levando-a ao seu ritmo, e não o contrário, enquanto nas pessoas dotadas de continência, o membro desobediente obedece à razão, ainda que forçosamente. O ponto importante deste raciocínio, no entanto, seguido por toda a tradição cristã e islâmica. A partir dele fica determinado que essa obediência à razão é ainda mais eficaz nas pessoas moderadas (temperança), pois a temperança, apesar do tratamento inferior que Tomás de Aquino a ela oferece, age em uníssono com a razão, algo que não ocorre com a continência. al-Farabi coaduna perfeitamente com esse pensamento, e veremos como isso influenciou as *Partidas*:

Entre el que es continente y el que es virtuoso hay diferencia. El continente, aunque realiza actos virtuosos, lleva a cabo buenas acciones, pero siente amor y deseo por las malas acciones, porfiando con su deseo y haciendo en su obrar lo contrario de aquello a lo que le impulsan su disposición y apetito; hace, sí, buenas acciones, pero sufre al hacerlas. El virtuoso, en cambio, sigue en sus actos aquello a lo que le impulsan su disposición y apetito; hace buenas acciones deseándolas y amándolas, y no sufre sino que experimenta placer en ellas.<sup>231</sup>

Assim como na Partida II:

non tan solamente debe el rey seer guardado en las dos maneras de obrar que son de dentro del cuerpo, segunt mostramos en las leyes ante desta; mas aun se debe guardar de otras dos que son de fuera, et ven cutianamente los homes; et la primera de que queremos agora fablar es el continente, ca en eeste debe el rey seer muy apuesto, tambien en su andar como en estar en pie [...] - Partida II, Título V, Ley IV.<sup>232</sup>

---

231 Al- Farabi, 1991, p.81.

232 O rei não só deve ter cuidado nos dois tipos de ação que se relacionam com o interior de seu corpo, como mostramos nas leis anteriores, mas também deve ter cuidado com relação aos que são exteriores, e se relacionam às relações diárias com os homens. A primeira coisa que desejamos falar agora é seu comportamento: pois, nisso o rei deve ser muito continente, tanto ao andar como em pé; também sentado e andando a cavalo; bem como quando ele come ou bebe, e quando se deita, ou mesmo quando ele dá uma razão para alguma coisa; e quanto ao seu andar, não deve ser muito rápido, nem deve ser vagaroso. Ele não deve ficar muito tempo em lugar nenhum, exceto na igreja, enquanto ouve o serviço religioso, ou por causa de alguma outra coisa que ele não pode evitar. Além disso, não lhe cabe permanecer por muito tempo em uma posição, ou mudar de lugar com frequência, sentando-se em um lugar e depois em outro. Quando ele se levanta, ele não deve parecer muito reto nem muito curvado, também deve ser assim quando ele está a cavalo; ele não deve cavalgar muito rápido por uma cidade, ou se demorar muito no caminho. - Tradução Nossa.



O raciocínio segue a mesma linha de comparação entre os atributos físicos e espirituais, ao tratar da diferença entre a capacidade de suportar uma dor e de nem ao menos senti-la. Da mesma maneira, há diferenças entre o moderado (ou temperante) e o continente. O moderado se controla, quanto aos apetites da carne, apenas dentro do que a lei determina; o continente vai além da determinação da lei, pois seu desejo contraria as leis, enquanto o desejo do moderado, apesar de proibido, ainda está dentro do que a lei abrange. Neste ponto, al-Farabi afirma que o continente, em muitos aspectos, ocupa o lugar do virtuoso em posição destaque, já que ele está constantemente em controle, em perfeita vigília, embora ocupe espiritualmente uma posição inferior ao temperante. Perceberemos como, nas Partidas, há várias sugestões para o rei ser continente, havendo todo um título que trabalha justamente este ponto. Apesar de as palavras continente e continência não surgirem explicitamente, a ideia de estar em desacordo com os desejos fica implícita na comparação com Yahya Ibn Adi – *Traité sur la Continence*<sup>233</sup> – cujo trabalho mostra claramente como, para os árabes, a continência extrapola as capacidades humanas e é, por isso, descabida. Da mesma maneira, na Partida II, o tratamento oferecido ao aspecto apetitivo do governante é controlado por leis, além de possuir um olhar atento até os detalhes, o que mostra essa extrapolação destacada pelo pensador muçulmano. Transcrevo abaixo o pensamento inserido nas linhas acima sobre a capacidade do continente ir além dos seus desejos e, inclusive, das próprias leis:

*[...]El continente, en cambio, en su deseo de estas cosas va más allá, pues llega a algo distinto de aquello a lo que obliga la ley; hace, sí, las acciones de la ley, pero su deseo es contrario a ellas. Sin embargo, el continente en muchos casos ocupa el lugar del virtuoso. [...] Abû Nasr al-Farabi, 2008, 173.*

Antes de entrar no ponto destacado das *Partidas* que contradiz a filosofia islâmica quanto à continência, é preciso destacar que, uma vez que um governante responsável pela prosperidade da cidade (felicidade) alcance o ponto de um continente dentro e além do que a lei<sup>234</sup> lhe proibia – definição cristã do escrupuloso –, ele merece a virtude do renome do temperante pelo esforço perante a lei batizada, ainda que a Lei possa não considerar meritório a este ponto<sup>235</sup>.

---

233 Yahya Ibn Adi – *Traité sur la Continence*

234 Nesta passagem, al-Farabi se utiliza do termo grego *nómos*, em detrimento do correspondente da sunna que vinha utilizando até então para se referir à lei.

235 Aqui já podemos divisar o ponto do que seria o ponto do cristo intramundano, já que este basta para oferecer o renome a glória, não aquele, o Cristo *senescens*, que espera dele a fidelidade, inclusive dos pensamentos e da alma, plenamente, já que o continente não é pleno de todo.

No caso do povo, se o indivíduo é um incontinente, ele não transcenderá o limite de alcance como membro da comunidade, o que não ocorre, como vimos, para o representante, já que as ações deste são espelhos para o primeiro. Por isso, a retidão do governante é espelho para os habitantes. Desse modo, o pecado do governante transcende seu limite individual e alcança todo o reino, pela sua qualidade de espelho, e, contrariamente, se continente, seu mérito, em alguns pontos, transcende o moderado. A premissa da representatividade do rei diante da corte de seus homens e diante do povo urge mais do que o exercício espiritual, por vezes longo, da temperança. Em outras palavras, a responsabilidade de sua posição grandiosa, o coloca em evidência, e, portanto, suas ações, por menor que sejam, repercutirão em todo o reino. Por isso, para seu auxílio tem-se a necessidade de homens igualmente valorosos e continentes, como os duques, condes, marqueses, entre outros nobres homens. Estes levarão as leis para todo o reino, ainda que com seus próprios *fueros*, mas estes estão em consonância com a Lei, o que une todos os reinos em só ideal. E, como foco organizador e representativo para todos esses nobres, estaria o rei.

[...] porque el emperador et el rey, maguer sean grandes señores, non pueden facer cada uno dellos mas que un home, por que fue mester que hobiese en su corte **homes honrados de que se sirviesen, et de que se envergoñasen las gentes et toviesen sus lugares en aquellas cosas que ellos hobiesen de veer por mandado dellos** <sup>236</sup>[...].  
Partida II, Título I, Ley XII<sup>237</sup>

Por isso, é *mester que o rei hobiese en su corte homes honrados*, os quais levariam às pessoas o sentimento de vergonha por agirem erradamente – Partida II, Título I, Ley XII. Em se tratando da continência como qualidade que previne a vergonha da desmedida dentro da corte de um governante, Marsílio de Pádua, dentro deste mesmo ponto, endossa a filosofia greco-romana, como em Platão ao afirmar que o rei e seus homens deveriam saber conciliar o prazer da bebida com os deveres da sobriedade por meio de um uso moderado do prazer do vinho. Assim como Aristóteles ao tratar do artífice, ao contrário do filósofo, para Marsílio o artífice é a ação da vontade de refazer a natureza. Dentro desse raciocínio, Marsílio adverte sobre o perigo do vinho

---

236 Grifo nosso.

237 [...] porque o imperador e o rei, embora sejam grandes senhores, nenhum deles pode realizar mais do que um homem pode fazer; portanto, era necessário que eles tivessem homens honrados em suas cortes que pudessem servi-los, e através dos quais o povo pudesse ser governado, e que pudessem agir no lugar dos reis em todos os assuntos cumprindo de acordo com as ordens dos monarcas. - Tradução Nossa.

e seu poder de liberar os desejos e erros da alma, os quais se encontravam profundamente arraigados na alma, da mesma maneira afirmava que:

[...]devemos lembrar que se o homem ao viver e bem, é necessário que suas ações sejam feitas e bem, quer dizer, de modo conveniente, e não apenas as ações, mas também as paixões. E como o homem não recebe da natureza os meios para viver perfeitamente bem, necessário foi para o homem, além das que causas naturais fornece, usar a razão para produzir instrumentos, de acordo com a alma ou o corpo, e com estes instrumentos aperfeiçoar a eficiência e a conservação das ações e das paixões. - The Defender of Peace, 2005, p. 5-8.

Seguindo esta linha sobre a continência, vícios da alma que se encontram sobre controle em estado de sobriedade, ou através das atividades, vêm à tona no estado de embriaguez, entrega aos prazeres desregrados ou da inatividade, e aqui já podemos antever o que diremos sobre extrapolar os limites. Estas mesmas considerações de Marsílio, esmeradamente detalhadas a respeito de prazeres, encontram-se nas *Partidas*, como veremos adiante. Antes de continuar, consideramos interessante retroceder no tempo à época de João de Salisbúria, outro grande nome sobre a política medieval para evidenciar como este assunto sempre esteve presente na literatura:

Pues juzgó que con moderados y convenientes intervalos en la bebida, los ánimos se fortalecen y se equilibran para cumplir con los deberes de la sobriedad; y haciéndose paulatinamente más alegres, se vuelven más sutiles para percibir lo que se pretende, y, al mismo tiempo, si hubiera en ellos, profundamente arraigados, algunos errores en los afectos y deseos que, de otra suerte, hubiera ocultado su temeroso pudor, sin grave peligro, podrían quedar al descubierto gracias a la libertad que da el vino, y se haría más fácil corregirlos y curarlos. Y en el mismo lugar Platón afirma que no hay que huir de esta clase de ejercicios contra esa violencia del vino que hay que desterrar; y que en nadie se confió tanto ni fue tenido jamás por tan suficientemente continente y templado, que no se haya investigado su vida entre los mismos peligros de los errores y entre las tentaciones de los placeres - Juan de Salisbury, 1984, p. 669.

João de Salisbúria continua seu argumento revelando uma verdadeira batalha que ocorre na alma de uma pessoa entregue aos efeitos do vinho, capazes de revelar o estado verdadeiro da alma, pleno de desejos inconvenientes à reta razão, mas dentro daquilo que se espera de um servo de Deus. Quando afirma isto, além de deduzir o trabalho sobre a uma certa semelhança

com o tratamento dado à continência dos pensadores muçulmano, ainda levantamos os pontos da tradição corânica a respeito da alma humana, que não vê nesta a possibilidade da santidade, pelo menos nos moldes cristãos. Neste ponto, temos outro paralelo do pensamento político-religioso entre as *Partidas* e o pensamento islâmico, já que nas *Partidas* não há alusão à santidade, mas ao contrário: um verdadeiro foco na parte apetitiva do rei e não em uma capacidade de santidade:

Pues para quien sean desconocidos los gustos y encantos de los convites, y no los haya experimentado en absoluto, si por casualidad la apetencia o el azar le llegar a a impulsar o le urgiera la necesidad de participar en esta clase de placeres, inmeditamente es seducido y apresado, y su mente y ánimo dejan de ser dueños de sí mismos. Así, pues, hay que librar batalla, como en una guerra auténtica, contra las cosas que llevan al placer, y entablar una lucha cuerpo a cuerpo contra el desenfreno en el vino. Porque no podemos sentirnos seguros ni con la fuga ni con la abstinencia, sino que con el vigor de ánimo, con una perseverante presencia de espíritu y un uso moderado, debemos defender la temperancia y la continencia, y, estimulado y fortalecido al mismo tiempo nuestro ánimo, apartar de él lo que pueda haber de fría tristeza o de vergüenza paralisante - Juan de Salisbury, 1984, p. 669.

Dessa forma, juntamente às mudanças de perspectiva política promovidas pela visão de um Cristo intramundano, a continência tem um espaço mais relevante do que a temperança de um ponto de vista político, ou seja, do modelo de uma comunidade e verdadeiro protótipo das virtudes divinas, que é o governante. Ainda que a sua promulgação tenha perdido o valor político-religioso que possuía os profetas da tradição judaica, ou mesmo dos Ulamas e Califas, ele possui a responsabilidade de ser o representante destas forças políticas de origem divina, ainda que perdida em sua essência original.

Esse representante e a atitude desmedida de sua alma em contato com os prazeres essenciais à vida definem a incontinência, ou seja, a procura de prazeres excessivos e desnecessários ou a procura excessiva dos prazeres necessários de maneira intencional ou por fraqueza. Quanto à intencionalidade, dentro de uma lógica cristã-aristotélica, ela não funciona em conjunto com o arrependimento. A diferença entre o primeiro, o intencional, e o segundo, o que age por fraqueza, consiste no fato de que a razão do primeiro não distingue as boas e as más ações, além de estar voltada para o aspecto apetitivo da alma e, nessa medida, considera que deve perseguir sempre o prazer momentâneo. Enquanto o segundo, conhecendo a referida

distinção, também não consegue seguir a regra correta com a determinação assídua do temperante, mas busca deixar de perseguir o prazer desmesurado por meio da perseverança. A motivação para isto estaria em elementos externos mais do que algo do espírito, pois, o continente, resumidamente, conhece, no espírito, a razão adequada, que, ainda, se sente atraída pelo aspecto apetitivo da alma. Dessa maneira, faz uso da perseverança, aspecto típico do continente, mas o conhecimento que a razão tem acesso vem por meio de leis, que têm um representante, não apenas como um guardião e *mantenedor*, mas principalmente como um modelo a ser seguido de virtude. Como consequência, ao povo é imputada a obediência, trabalhada no capítulo anterior. Na práxis, por consequência, ela provoca a continência e a perseverança, como um reforço externo das leis e seus homens valorosos. Além disso, se estiver aliada ao hábito de provocar a vontade de, a partir dos costumes, seguir a reta razão com respaldo das leis, terá um impacto maior no corpo do reino.

Antes de prosseguirmos, é importante fazer uma observação a respeito de um elemento, o povo, que, apesar de em muitos momentos considerarmos um elemento passivo, na verdade, está longe disso. Antes de tudo, o povo escolhe a quem seguir e ter como exemplo:

**Et ha poderio cada uno dellos en su tierra de facer justicia en todas las cosas que han ramo de señorío, segunt dicen los previllejos que ellos han de los emperadores et de los reyes que les dieron primeramente el señorío de la tierra, ó segunt la antigua costumbre que usaron de luengo tiempo fueras ende que non pueden legitimar, nin facer ley nin fuero nuevo sin otorgamiento del pueblo; et deben usar en las obras cosas de su poderio derechamente en las tierras de qu son señores, en aquella manera que en las leyes desuso deximos que lo han de facer los emperadores et los reyes - Partida II, Título I, Ley XII.<sup>238</sup>**

Por isso, de certa maneira, a ignorância do governante incontinente impacta a sociedade de duas maneiras: uma, quando o impossibilita de sentir arrependimento; a outra, e consequência da primeira, quando se agrava o juízo que o povo possa fazer deste governante. Com este agravo na imagem do rei, o povo perde a confiança e a inspiração em seu corpo

---

238 [...] Cada um dos nobres tem autoridade em seu próprio distrito para administrar justiça e realizar todos os outros atos relativos à própria jurisdição, conforme autorizado pelas concessões que recebem dos imperadores e reis, os quais em primeiro lugar lhes conferiram o governo do país, ou de acordo com o tipo de governo que eles administraram por um longo período de tempo; com exceção do fato de que eles não podem legalizar nada, ou criar uma lei, ou qualquer novo regulamento sem o consentimento do povo. Eles devem usar, portanto, seu poder legalmente em outros assuntos, nos países onde são senhores, da mesma forma que declaramos nas leis anteriores que é dever dos reis e imperadores fazerem. - Tradução Nossa.

político, e, com o enfraquecimento daquele que é verdadeiro representante das leis e do Legislador, a força das leis tem seu valor diminuído. Por fim, como derradeira consequência, temos a cidade dos ignorantes de al-Farabi no ponto exato em que o autor deixa claro que uma de suas marcas é a vontade de cada indivíduo ganhar poder de lei em detrimento das leis da comunidade. Por isso, a responsabilidade da situação do reino é do rei, e essa responsabilidade está no ponto de contato de sua vida e corpo mortal com o corpo político do governante de sua comunidade:

O regime virtuoso é por meio do qual o líder adquire uma espécie de virtude que ele não pode obter de outra forma, a maior das virtudes que um ser humano é capaz de obter. Os governados ganham virtudes com relação a sua vida mundana e vida após a morte que não poderiam ganhar senão por meio desta virtude. Com respeito à vida mundana do líder, é aquela que o corpo possui as melhores características possíveis para sua natureza receber a virtude, e, por outro lado, a alma de cada um deve ter as melhores condições possíveis para que a natureza individual, por meio da sua capacidade de obter as virtudes que são a razão para a felicidade na vida após a morte e para a sua subsistência, possa ser a melhor e a mais agradável de todos os tipos de vida e subsistência que os outros possam ter. al-Farabi, *The Political Writings*. Aforismo 89, p. 57-58.

Quanto ao governante ignorante, ele nem mesmo demonstra algum sentimento de desagravo perante seus atos incontinentes, desestabilizando todo o sistema acima descrito. Para melhor entender, se colocarmos sob a ótica do *topos* da tirania, seria como um ato de ignorar a reta razão e o conhecimento que ela tem, levando a atos tirânicos que, por espelho, provoca um povo, também, tirânico. O principal remédio para a Cidade dos Ignorantes, se olharmos dentro da tradição cristã, seria o amor a Deus, (o ponto de principal diferença com os muçulmanos, pois para eles a obediência tem sempre primazia em relação ao amor), que está registrado na *Partida*, como uma advertência para a bondade do rei ter como condição imprescindível: *Bueno non podrie seer el rey segunt non convien si non amasse á Dios sobre todas las cosas del mundo*. Este amor é causa primeira da moderação do rei: assim agindo o rei *ha en sí complida franqueza, et mesura et piedat*, virtudes por excelência, e como o amor pode provocar a temperança, para os que ainda tem a razão inclinada para o aspecto apetitivo da alma, seria um produto do temor por amor.– *Partida II, Título II, Ley II*. Em outra lei, à advertência para amar a Deus, é acrescida a obrigação de servi-lo e louvá-lo, com a ressalva de que, para o rei, essas

obrigações têm maior responsabilidade para a manutenção do bem-estar da comunidade. Este postulado vem do fato de que, ao passo que o povo deve orar e obedecer à Igreja, os sacerdotes, sinônimo de louvar, devem servir a Deus, além de proteger e honrar o rei. Por outro lado, para o rei manter a fé e suas leis no espírito do povo, ele deve observar as suas virtudes de bom governante e todas estão intimamente relacionadas com o seu amor a Deus – Partida II, Título II, Ley IV. Por isso, no título IV ao XI temos o supracitado tratamento implícito à continência do rei. Pensando principalmente no fato de ser um tratamento subentendido dessa qualidade, observamos mais tacitamente a sua presença nos títulos IV a V.

## 5 Capítulo IV

### 5.1 A causa eficiente das leis

Com relação à responsabilidade do rei para com o povo, o rei deve saber que, conforme a verdade (a religião cristã) e conforme Aristóteles - Política III, capítulo 6 - o legislador, como a principal e adequada causa eficiente da lei, é o povo ou o corpo universal dos cidadãos, acompanhado do clero, comerciantes e nobres, ou seja, a totalidade dos cidadãos. Para tanto, o governante, para ser perfeito, como sujeito ativo das leis, necessita de duas virtudes inseparáveis para governar a partir de uma perspectiva de protetor destas leis: a prudência e a justiça.

A primeira estaria ligada à própria práxis da continência, pois, dentro de uma longa tradição, a prudência é entendida como um ato de escolha sagaz entre o erro e o acerto, escolha esta movida ou pelo amor ou pelo temor. Pois, diz Agostinho, a prudência é um amor, que sagazmente, seleciona o que nos ajuda, do que nos prejudica. Ora, o amor não tem a sua sede na potência cognoscitiva, mas na apetitiva. Logo, a prudência reside na potência apetitiva - Tomás de Aquino, Livro 2, Q. 47, Art. 1 – 1, 1984. . Agir prudentemente, logo está no campo da escolha sagaz, e assim, novamente, a prudência não estaria na potência cognoscitiva, mas na apetitiva . Por outro lado, a vontade move todas as potências para os seus atos, e, como o primeiro ato da virtude apetitiva é o amor, como afirma Tomás de Aquino, chama-se amor à prudência, não essencialmente, mas enquanto move ao ato dela. Por isso, a prudência é a caritas, enquanto discernimento por mover a razão ao discernimento. , como a prudência não está na razão, e como prudente tem o mesmo significado de ver ao longe, a visão não pertence ao ânimo apetitivo, mas ao cognitivo. Por isso, não pertence à potência sensitiva, pois, nesta, apenas se reconhece o presente e as coisas a ele relacionadas que aparecem somente aos sentidos. Enquanto se conhece o futuro a partir da observação do presente e do passado, o que é próprio da prudência pertence à razão. Portanto, em objeção , conclui-se que a prudência reside propriamente na razão, pois, como afirma Tomás de Aquino: ser prudente significa, por assim dizer, ver ao longe; pois o prudente é perspicaz e prevê os acontecimentos incertos. Ora, a visão não pertence à potência apetitiva, mas à cognoscitiva. Por onde é manifesto, que a prudência diretamente pertence à potência cognoscitiva. Não à sensitiva; pois por esta conhecemos só o que se realiza no presente e é objeto dos sentidos. Ora, conhecer o futuro pelo presente ou pelo



passado - o que pertence à prudência propriamente compete à razão; pois, isso se dá por uma certa comparação. Donde se conclui que a prudência tem propriamente sua sede na razão - Tomás de Aquino, Livro 2, Q. 47, Art. 1 1984. De modo que, se a prudência não foi seduzida pela potência apetitiva, ao agir contrariamente às paixões, age combinado com a continência. Marsílio, enfim, segue exatamente o mesmo raciocínio, que por sua vez se encontra em toda a tradição jurídica da época, o que não foi diferente dentro das Partidas: [...]os atos legislativos precisam de prudência (como ficou claro anteriormente na descrição da lei), mas a prudência precisa de uma longa experiência, e isso, por sua vez, requer muito tempo<sup>239</sup>.

Acrescentam-se a isso as palavras de al-Farabi, segundo o qual o discernimento é a capacidade de trazer a exatidão de um bom julgamento entre as várias visões obscuras acerca de um pleito qualquer, as quais costumam estar sujeitas a disputas para quem vai dar o julgamento final. Diante disso, o rei, com um espírito acurado e criterioso, ou seja, um espírito pleno de discernimento, será capaz de extrair o melhor julgamento<sup>240</sup>. Será, portanto, um governante dotado de uma excelente inferência do que é exato entre variadas opiniões, de modo que esta é uma virtude pertencente aos tipos de prudência:

la sabiduría se ocupa de la verdadera felicidad, mientras que la prudencia se ocupa de aquello que hay que hacer para alcanzar la felicidad. Ambas, por tanto, colaboran mutuamente en el perfeccionamiento del hombre, de manera que la sabiduría es la que da el fin último y la prudencia da aquello con lo que se obtiene ese fin - al-Farabi, 2008, p.193.

A segunda virtude, a justiça, estaria no ato de atribuir à força e à temperança a função de estabelecer a harmonia de uma realização racional no universo das paixões, ao separar o domínio das ações e o das paixões, para formar um campo duplo, distinto, mas conexo com toda a vida moral. Por isso, caberá à justiça orientar e retificar as ações: as relações entre o povo com seus vários *foros* e costumes sociais, com o único objetivo de levar ao bem comum. Essa compreensão da justiça, quando se pensa na continência do governante, confere-lhe o primeiro lugar na constelação das virtudes, reconhecendo à justiça a dignidade de uma finalidade ou de

---

239 Marsílio de Pádua, 2005, p.58.

240 Farabi, 2003, p. 77.

um valor último, ao qual se vincula, exatamente, o domínio das paixões, como uma condição prévia de um governante em sintonia com o corpo político do rei, a “Espada de Cristo”.

Para Marsílio<sup>241</sup>, a virtude da justiça é de extrema necessidade, pois se se é depravado na moral, muito se prejudicará a política, quaisquer que sejam as leis, pois, como é impossível determinar tudo por meio de leis, algumas coisas têm de ser governadas pelo arbítrio do justo governante – pensando na supracitada reflexão sobre a justiça e a questão dos costumes e dos *fueros*. O depravado, do seu lado, não possui o devido espírito justo. Por isso, ao deliberar sobre as coisas não abarcadas pela lei, estas serão guiadas pelo arbítrio de um tirano, ao contrário do corpo político do governante prudente e justo.

Também é necessária ao governante a virtude da equidade, algo como a interpretação moderada de uma lei em algum litígio. Em outras palavras, uma interpretação justa e adequada para cada caso, em cada reino em específico. Algo que exige do governante um singular amor e benevolência para atender a comunidade política com seus reinos e, ao mesmo tempo, aos assuntos particulares e objetivos. Por isso, a extrema preocupação com algo que podemos metaforicamente chamar de “manutenção” do corpo político do representante de corpo místico de Cristo. Em al-Farabi e na *Partida II*, surge a manifestação destas preocupações baseadas no que vimos dizendo até o momento. Cumpre recordar que, tanto em Afonso X e seus juristas quanto em al-Farabi, o equilíbrio e o bem comum da comunidade dependem de um alto estágio de perfeição teórica do corpo físico do rei e sua relação com o aspecto apetitivo da alma. E, como para as duas culturas é impossível ao homem adquirir esse estágio, ele necessita de um professor ou de uma lei para lhe ensinar os valores morais verdadeiros, os quais têm como fonte o corpo místico de Cristo, ou na visão de al-Farabi, o Primeiro Ser. O líder virtuoso, nas duas obras, seria este professor ou legislador, responsável pela liderança, ou guia que traz a verdadeira felicidade ou era de paz. Em suma, para al-Farabi, a existência do representante das leis, o líder, é a causa de um regime virtuoso em um reino: “O chefe do Estado modelo não pode ser uma pessoa qualquer. (...) Precisamente esse posto de chefe pressupõe duas coisas: uma é que o chefe deve ter aptidão de caráter e de natureza; a segunda é que deve ter disposições e hábitos voluntários e adquiridos”<sup>242</sup>. O quadro abaixo mostra a concordância das *Partidas* com o pensamento de al-Farabi quanto a esses aspectos:

---

241 Marsílio de Pádua, 2005, p. 84.

242 al-Farabi, 1995, p. 88-89.

O representante das leis	Continência das palavras	Inteligência e conhecimento	Continência nos prazeres da comida e da bebida
Corpo Político na tradição cristã	<p>Palabra es donayre que los homes han tan solamente, et non animalia ninguna. Onde pues que en el título ante deste fablamos qual debe el rey seer en sus piensamientos, queremos aqui decir cuál ha de seer en las palabras que nacen dellos, et mostraremos qué cosa es palabra: et á que tiene pro: et cuántas maneras son della: et cómo se debe decir: et qué daño viene de la palabra quando non se dice como debe - <i>Partida</i> II, Título IV, caput.<sup>243</sup></p> <p>Et sobre esta razon fabló Aristóteles al rey Alexandre como en manera de castigo, quandol dixo que non conviene á rey de ser muy fablador, nin que dexiese á muy grandes vocês lo que hobiese de decir, fueras ende en el lugar do conviniese, porque el uso de las muchas palabras</p>	<p>El el mal de pena que viene á los homes se departe em quatro maneras: la primera pena dellas es de non saber - <i>Partida</i> I, Título IV, Ley I.<sup>245</sup></p> <p>Seso de home non puede conoscer conplidamente segunt natura qué cosa es Dios; pero el mayor conocimiento que del puede haber es veyendo las sus maravillosas obras et fechos que fizo et face todavia - <i>Partida</i> II, Título II, Ley I.<sup>246</sup></p> <p>Quatro cosas dixieron los antiguos sabios que deben haber en sí los adalides; la primera sabidoria, la segunda esfuerzo, la tercera buen seso natural - <i>Partida</i> II, título XXII, Ley I.<sup>247</sup></p>	<p>En tiempo conveniente debe el rey comer et beber cada que lo podiere facer, asi que non sea temprano nin tarde, et otrosí que non coma sinon quando hobiere sabor, et de tales cosas quel tengan recio et sano, et nol embarguen el entendimiento, et esto que gelo den bien adobado et apuestamente, ca segunt dixieron los sabios, el comer fue puesto para vevir, que non el vevir para comer: <b>et aun dixieron que una de las noblezas que el rey debe haber en sí es de gobernarse bien</b>, et apuestamente et á su pro - <i>Partida</i> II, Título V, Ley II.<sup>248</sup></p>

243 A capacidade da fala é uma graça que o homem, e nenhum outro animal, possui. Portanto, visto que no Título anterior, declaramos como o rei deveria ser em seus pensamentos; aqui desejamos mencionar como ele deve ser com suas palavras. Além disso, mostraremos o que é a palavra e no que ela traz benefícios; quantos tipos existem e como devem ser pronunciadas. Também mencionaremos a injúria que resulta da fala quando não é pronunciada como deveria ser. - Tradução Nossa

245 O mal como pena que vem aos homens se divide em quatro maneiras: a primeira pena é relacionada ao fato de não saber [...] - Tradução Nossa.

246 O cérebro do homem não pode, de acordo com a natureza, perceber com precisão o que é Deus; mas o melhor conhecimento que o homem pode obter Dele é obtido ao considerar as obras maravilhosas que Ele tem feito e faz a cada dia [...] - Tradução Nossa.

247 Os antigos declararam que um comandante deve possuir quatro qualidades; primeiro, inteligência; segundo, força; terceiro, prudência; quarto, lealdade. [...] - Tradução Nossa

248 Um rei deve comer e beber em um horário conveniente, sempre que puder, desde que não seja muito cedo ou muito tarde. Além disso, ele não deve comer, exceto quando tiver apetite para isso, e apenas coisas que trazem saúde e força, e que não turvem o entendimento. Tudo o que é servido a ele deve ser limpo e bem cozido: pois, como disseram os sábios, comer foi instituído com o propósito de viver, e não o viver com o propósito de comer. Eles também declararam que uma das nobres qualidades que um rei deve possuir era o bom autocontrole, e de maneira adequada, e para seu próprio benefício. - Tradução Nossa.

	envilece al que las dice; et otrosi las grandes vocês sácanle de mesura, faciéndole que non fable apuesto - <i>Partida</i> II, título IV Ley II. <sup>244</sup>		
Corpo Político na tradição islâmica	<p>Retórica é a habilidade e excelência para debater com outros retóricos que são também excelentes na arte de persuadir sobre cada possibilidade dentro de uma discussão, sobre cada uma das questões possíveis que devem ser preferidas ou evitadas. No entanto, os praticantes habilidosos desta faculdade o usam com respeito às coisas que são verdadeiramente boas, enquanto aqueles outros, que são astutos, a usam com respeito às coisas más - al-Farabi, 2001. Ed. Charles Butterworth, p. 35.</p> <p>Debe estar dotado fácil y buena expresión, de modo que su lengua ponga en términos claros todo lo que debe contener una claridad perfecta - al-Farabi, 1995, p. 88-89.</p>	<p>Debe naturalmente ser de buena memoria y comprensión para todo lo que se le diga, de modo que con su entendimiento llegue a conocer lo que pretende inculcarle el que le está hablando y lo que pretende inculcarle el que le está hablando y lo que la cosa por sí misma merece - al-Farabi, ibid, Capítulo XXVIII.</p> <p>Debe ser amante de la enseñanza y de la instrucción y ser dócil y fácil en aceptarla sin apenarse por la fatiga de enseñar y sin que le moleste el trabajo que la enseñanza tiene que producir - al-Farabi, ibid, p. 88-89.</p>	<p>Debe ser sóbrio en el comer, en el comer y en el uso del matrimonio. Naturalmente debe estar alejado del juego y aborrecer el placer de que esto viene. – al-Farabi - al-Farabi, ibid, Capítulo XXVIII.</p>

Convém ao governante ter controle em todas as instâncias da sua vida, com destaque para o controle dos apetites. Controle que pode ser entendido como continência do espírito de acordo com os pressupostos da sua posição inferior às virtudes, já que ela é uma disposição ativa do espírito e não uma qualidade que continua mesmo quando o indivíduo se encontra em

---

244 Sobre este assunto, Aristóteles falou ao rei Alexandre, como uma crítica, quando lhe disse que não convinha a um rei falar muito e que não devia pronunciar em voz alta o que tinha a dizer, exceto em um lugar onde fosse adequado: porque o uso de muitas palavras torna desprezível aquele que as pronuncia e, além disso, os tons altos, com moderação excessiva, o impedem de falar com elegância. Portanto, um rei deve ter o cuidado de ter suas palavras uniformes e harmoniosas. Pelas palavras que ele pronuncia sobre assuntos que são impróprios e sem benefício, e que não são graciosos ou elegantes naquele que as pronuncia; nem, por outro lado, para aquele que os ouve; nem pode o último receber correção adequada ou bom conselho deles; pois tais palavras são intemperantes e são chamadas de humildes, porque são vis e deselegantes [...]. - Tradução Nossa.

estado de sono profundo. Enfim, o controle ativo e permanente das palavras que saem da boca do rei, a preocupação com o contato com a bebida e com a comida, atividades inteiramente relacionadas ao aspecto apetitivo da alma, todos estes aspectos da vida do rei se encontram dentro de uma regra constitucional: “como el rey non debe cobdiciar á facer cosa que sea contra derecho”<sup>249</sup>.

Como já vimos, primeiramente temos a questão do amor à comunidade político-religiosa, em seguida a capacidade do rei de fazer obedecer às leis, por amor ou por temor, o que leva os membros da comunidade à motivação de executar importantes tarefas do reino; em terceiro lugar, as virtudes da justiça, da prudência e do conhecimento, que promovem e funcionam em conjunto com a continência, que é como que o broche de todas as outras virtudes, de uma perspectiva puramente político-religiosa de caráter secular.

Por isso, na perspectiva da *Ética* de Aristóteles e principalmente na perspectiva de um aristotelismo árabe e das *Partidas*, a divisão entre prudência e justiça não parece ser possível: não é possível ser bom sem a prudência, nem prudente sem a virtude moral da justiça – e ser bom rei, na práxis da convivência comunitária (nas coisas de César), consiste mais na continência do que na temperança, ainda que esta última possua maior importância, pensando na economia da salvação e na esfera espiritual (se é que é possível pensar nas duas esferas de forma separada quando se aborda o período histórico e literário em questão).

## 5.2 Convergências no corpo político

Antes de continuar, é preciso lembrar que Aristóteles, no século XIII, está longe de ser o filósofo grego de sua época. Na verdade, é ele um pensador traduzido, selecionado e comentado – e, acima de tudo, convertido para as duas culturas..

Apesar das diferenças entre as visões políticas e religiosas, após a mudança promovida por esse aristotelismo, com o passar do tempo, as visões cristã e muçulmana sobre a autoridade política convergiram em certa medida, como estamos tentando demonstrar. E já arriscamos a dizer que o ponto de convergência dos corpos políticos do rei – na *Partida* II e na tradição islâmica – estaria entre a obediência e a continência.

Quando, no início do século X, al-Farabi discutiu a cidade ideal, ele tinha em mente o califado e a comunidade muçulmana, não como estes realmente existiam, mas como eles

---

249 *Partida* II, Título V, Ley XIV.

deveriam ser. Ele descrevia uma cidade virtuosa, cujos habitantes visavam à verdadeira felicidade. al-Farabi e a tradição cristã política do século XIII, e, apesar de representarem forças que se deslocaram em direções opostas, ambas as tradições políticas, avançam paralelamente em suas visões sobre a natureza do fim da comunidade, que seria, através das leis, ética, justiça e virtudes políticas, o fim maior da felicidade do paraíso. No entanto, distante já da visão dualista do platonismo agostiniano da cidade, como frisa Cassirer, apesar de a Graça ainda ser a causa remota da comunidade, será o homem o construtor da ordem, o meio para a felicidade. Consequentemente, não mais a separação entre o reino temporal e celestial, concepção de Santo Agostinho calcado em Platão, mas uma fusão em uma unidade aristotélica, caminho seguido pelos filósofos do islã, como al-Farabi. Pensamento que culmina na forma como os juristas desenvolvem a construção desta comunidade nas *Partidas*.

Em sentido semelhante, já no início do século IX, a figura do ulemá havia se apropriado da autoridade reivindicada por alguns dos primeiros califas, como a decisão do que era ou não doutrina ortodoxa e sobre a interpretação da Shari'a. Como afirma Black, Deus fez de Adão seu vice (califa) por causa de sua habilidade em predicar e de alertar sobre as coisas de Deus; os governantes, portanto – assim como Adão ao imitar Deus ao lhe escolher –, não devem promover pessoas inferiores à função de líder. Dessa forma, na delegação de funções para auxiliar no governo, deve ser respeitada a completa superioridade dos instruídos, o ulema<sup>250</sup>. Com isso, os ulemás podem ser entendidos, apropriadamente, como autoridades político-religiosas<sup>251</sup>. Mas o poder espiritual do homem está, da mesma maneira, estabelecido no Corão: “E com efeito, criamo-vos; em seguida, configuramo-vos; depois, dissemos aos anjos: ‘Prosternai-vos diante de Adão’. E prosternaram-se, exceto Iblis”<sup>252</sup>. Considerando tudo isso, mesmo que a relação entre o califa e os sultões possa parecer uma relação entre uma autoridade religiosa e as autoridades políticas reais, podemos entender por que os juristas muçulmanos sempre insistiram que o califa era o líder do povo e da terra no sentido unitário das duas esferas, deixando de lado a relação entre o califa e o ulemá.

No rastro do pensamento político-religioso de base aristotélica do século XIII e do que há nele de semelhante com os pensadores muçulmanos, cumpre notar que, nas *Partidas*, temos uma descrição do rei bastante próxima :

---

250 Black, 2001, p. 261.

251 *Corão* 33,72.

252 *Corão* 7: 11.

Vicarios de Dios son los reyes cada uno en su regno puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia et en verdad quanto en lo temporal, bien asi como el emperador en su imperio. Et esto se muestra complidamente en dos maneras: la primera dellas es espiritual **segunt lo mostraron los profetas et los santos, á quien dió nuestro Señor gracia de saber las cosas ciertamente et de facerlas entender; la otra es segunt natura, asi como mostraron los homes sabios que fueron como conoscedores de las cosas naturalmente: et los santos dixieron que el rey es señor puesto en la tierra en lugar de Dios para complir la justicia et dar á cada uno su derecho, et por ende lo llamaron corazon et alma del pueblo;** ca asi como el alma yace en el corazon del home, et por ella vive el cuerpo et se mantiene, asi en el rey yace la justicia, que es vida et mantiniemento del pueblo de su señorío. Et bien otrosi como el corazon es uno, et por él reciben todos los otros miembros unidat para seer un cuerpo, bien asi todos los del regno, maguer sean muchos, porque el rey es et debe seer uno, por eso deben otrosi todos ser unos con él para servirle et ayudarle en las cosas que él ha de facer. Et naturalmente dixieron los sabios que el rey es cabeza del regno; ca asi como de la cabeza nacen los sentidos por que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien asi por el mandamiento que nace del rey, que es señor et cabeza de todos los del regno, se deben mandar, et guiar et haber un acuerdo com él para obedescerle, et amparar, et guardar et endereszar el regno onde él es alma et cabeza, et ellos los miembros - *Partida II, Título I, Ley V.*<sup>253</sup>

Ess texto enfatiza o caráter uno do rei quanto ao poder nas duas esferas, semelhante ao pensamento de al-Farabi e dos outros filósofos da mesma cultura política-religiosa. Se a questão das investiduras dos dois poderes nunca teve uma resolução fácil em ambiente cristão romano, no Islã, desde o século VII, a religião e a política ficaram envolvidas naquilo que chamamos de Lei outorgada pela autoridade divina, por meio de um profeta-rei. Mais ainda, Maomé, ao

---

253 Os reis, cada um em seu reino, são os vigários de Deus, nomeados acima das pessoas para mantê-las na justiça e na verdade nas questões temporais, assim como um imperador faz em seu império. Isso é explicado de duas maneiras. A primeira é a respeito do aspecto espiritual, como os profetas e os santos, aos quais Nosso Senhor conferiu o favor de saber sobre as coisas e fazê-las e como devem ser entendidas. A segunda é, como os homens sábios que estavam familiarizados com todas as coisas de uma maneira natural, explicaram de acordo com a natureza. Os santos declararam que um rei é colocado na terra no lugar de Deus, a fim de dispensar plenamente a justiça e dar a cada um os seus direitos e, portanto, o rei é chamado de coração e alma do povo. Já que, como a alma está contida no coração do homem, e por meio dela o corpo vive e é sustentado; assim também, a justiça, que é a vida e o sustento do povo, é inserida no rei. Além disso, como o coração é um, e dele todos os outros membros do corpo recebem a unidade, a fim de constituir um corpo; assim também, todas as pessoas de um reino, embora possam ser muitas em número, pela razão de que o rei é, e deve ser, apenas um, devem se unir a ele, para servi-lo e ajudá-lo em todas as coisas que ele tem que fazer. E, naturalmente, os sábios declararam que o rei é a cabeça do reino, pois, como da cabeça se originam os sentimentos pelos quais todos os membros do corpo são controlados; assim também pelos comandos que se originam do rei, que é o senhor e cabeça de todo o povo de seu reino, eles devem ser dirigidos e guiados e agir em harmonia com ele, para obedecê-lo, apoiar, proteger, e engrandecer o reino, do qual ele é a alma a cabeça, e eles são os membros. - Tradução Nossa.

promulgar a Lei, dirigiu-se não apenas aos árabes: "Prega a seus parentes mais próximos, mas também a todos os homens. Diga: Homens! Eu sou o Mensageiro de Deus para todos vocês"<sup>254</sup>. Assim, o Legislador governa não só a vida e o comportamento de cada homem, mas também a vida e conduta nas suas relações mútuas e mais íntimas, ou seja, a estrutura social como um todo, por meio da Lei que fez conhecer e revelou ao seu profeta-rei. Por essa razão, o profeta-rei, ou melhor, o representante da Lei possui as duas investiduras, cabendo-lhe governar não apenas os assuntos espirituais: todas as leis são ditadas por Alá e não por um representante que interpreta a antiga lei sobre o prisma da constituição romana.

Na *Partida II*, a própria descrição da palavra “rei” insere em seu escopo os assuntos espirituais, conforme este trecho já citado, mas não de forma mais extensa:

Rey tanto quiere decir como regidor, ca sin falla á él pertenesce el gobierno del regno, et segunt dixieron los sabios antigos, señaladamente Aristóteles en el libro que se llama Política, en el tiempo de los gentiles **el rey non tan solamente era guidor et cabdiello de las huestes, et juez sobre todos los del regno, mas aun era señor sobre las cosas espirituales** que estonce se facien por reverencia et por honra de los dioses en que ellos creien, et por ende lo llamaban rey, porque regie tambien en lo temporal como en lo espiritual. Et señaladamente tomó el rey nombre de nuestro señor Dios, ca asi como él es dicho rey sobre todos los otros reyes, porque dél han nombre, et él los gobierna et los mantiene en su lugar en la tierra para facer justicia et derecho; asi ellos son tenudos de mantener et de gobernar en justicia et en verdat á los de su señorío. Et aun otra manera mostraron los sabios por que el rey es asi llamado, et dixieron que rey tanto quier decir como regla, ca bien asi como por ella se conocen todas las torturas et se enderezan, asi por el rey son conocidos los yerros et enmendados - *Partida II*, Título I, Ley VI.<sup>255</sup>

A formação da comunidade, uma necessidade sentida pelos árabes a partir da transformação econômica e social no século VI, abarcava, de acordo com o *Corão*, todas as

---

<sup>254</sup> *Corão*, VII, 15810.

<sup>255</sup> A palavra rei significa governador, pois, sem dúvida, o governo dos reinos pertence a ele; e, os antigos sábios, e especialmente Aristóteles, no livro chamado Politeia, disseram, no tempo dos pagãos, que o rei não era apenas o líder e o comandante dos exércitos e o juiz de todos no reino, mas ele também era senhor em assuntos espirituais, cujas cerimônias eram então realizadas por meio de reverência e honra aos deuses. Por isso foram chamados de reis, porque governam tanto em assuntos temporais como espirituais. E o rei derivou seu nome especialmente de Nosso Senhor Deus, pois, como Ele é chamado de rei de todos os reis, porque eles derivaram seu nome Dele e Ele os governa, e os mantém em seus lugares na terra, a fim de dispensar a justiça e lei; assim, eles são obrigados a manter e proteger as pessoas em seus domínios na justiça e na verdade. Os sábios também afirmaram outra razão pela qual o rei é assim chamado, pois declararam que rei significa regra, pois, como por meio dele todas as curvas são detectadas e endireitadas, também, por meio do rei, os erros são descobertos e corrigidos. - Tradução Nossa.



sociedades étnicas, linguísticas ou mesmo as confessionais, por serem objeto do plano divino de salvação e de condução à obediência. Considerando que na passagem acima o rei é a própria regra tanto para os assuntos temporais quanto os espirituais, vemos como o jurista da *Partida* tangencia com o pensamento muçulmano político aristotélico, como em al-Farabi .

Essa política aristotélica em al-Farabi e nas Partidas da cidade una e “perfeita” feita pelas partes da comunidade e uno organicamente – como a concepção de Tomás de Aquino sobre a unicidade entre corpo e alma – e com Deus como a causa remota e fim. exigiu um regime político voltando-se mais para um direito positivo. No sentido de um sistema de governo em que a lei religiosa) fosse, ao mesmo tempo, a lei civil e lei divina, um regime que governasse todas as manifestações da vida humana, tanto em seu aspecto individual como social e político, tornando-se um guia para a política. O caráter de qualquer membro da comunidade foi definido em termos intrinsecamente religiosos, ou melhor, no âmbito da relação entre cada membro com Deus (a Lei).

Por meio dessa forma determinada da política os cidadãos em al-Farabi podem ser governados para atingir o maior dos fins práticos propostos em conjunto com as leis e as regras consuetudinárias: a plena realização de forma ativa da vontade divina pelo rei, além da participação ativa da razão humana de todos do reino na realização da justiça e das leis da cidade. Esta premissa tão basilar da filosófica de al-Farabi tem paralelo nas linhas das *Partidas*: “El rey, que es señor et cabeza de todos los del regno, se deben mandar, et guiar et haber un acuerdo com él para obedescerle, et amparar, et guardar et endereszar el regno onde él es alma et cabeza, et ellos los miembros”<sup>256</sup>. Na Partida II há dois títulos que tratam do povo com 9 e 26 leis, respectivamente, cujo conteúdo dos títulos tratam do deveres e virtudes do povo, como amar a Deus e o porquê -Título XII, Leys I-IX, além de como devem defender o rei – Título XIII, Ley XXVI. Em suma, a cidade dos homens, ou a Cidade Ideal, é a plena realização da vontade divina na terra, e quem a garante e protege é a cabeça eleita como a representante dessa vontade. Assim como dita a ley VII da segunda Partida: “otra razon espiritual segun dicho de los profetas et de los santos por que fueron los reyes; et esta es que la justicia que nuestro señor Dios habie á dar en el mundo porque los homes viviesen en paz et en amor”. Para possibilitar a felicidade verdadeira, seria imprescindível a presença do rei ou do clero. A partir das mudanças da filosofia política do século XIII, a perspectiva da felicidade apenas calcada na salvação foilevada para fora do *hortus conclusus* com o corpo político de Cristo. Possibilitando uma

---

256 *Partida* II, Título II, Ley I.

realização no século através do bem comum da justiça e do bem-estar dos cidadãos através da paz, como está no pensamento de Marsílio de Pádua. Por isso, reitera-se o imediatismo da moral e da ética do rei e dos cidadãos, donde a continência seria a qualidade de primazia dentro de um aspecto político-religioso, com o único objetivo de o rei ser o espelho da lei para o povo e, assim, garantir o seu bom comportamento.

A concepção aristotélica da causa primeira, adotada pela filosofia de al-Farabi, embora contrarie a concepção da trindade cristã, assume uma causa de tudo, não apenas do que há nas esferas celestes, mas também da motivação do líder da Cidade Ideal. Dessa forma, a política e a comunidade humana têm a causa primeira como seu espelho e, por reflexo e representatividade, o líder seria esse espelho. Cabe ao rei, portanto, manter-se como reflexo perfeito da causa primeira:

El intelecto agente está destinado por su naturaleza y substancia a velar por todo lo que le prepara y le da el cuerpo celeste. Cualquier cosa procedente de él que pueda recibir de cualquier manera la liberación y separación de la materia, el intelecto tiende a liberarla de la materia y de la privación, y ella llega a estar en un grado más cercano al suyo. Así, los inteligibles que están en potencia se convierten en inteligibles en acto; y lo mismo, el intelecto que está en potencia se realiza como intelecto en acto. Ninguna otra cosa, excepto el hombre, puede ser así; ésta es la felicidad última, que es la perfección más excelente que puede alcanzar el hombre - al-Farabi, 1995, p. 79-81.

Segundo Ramón Guerrero, al-Farabi considera que o processo cognitivo humano é “um contínuo aperfeiçoamento ontológico do homem”. Somente o homem pode contemplar as formas puras, mas apenas aqueles que alcançaram o grau de conhecimento e sabedoria suficiente o fazem. Somente esses podem se aproximar o mais perto possível do intelecto agente. Nesse ponto exato está a intercessão com Aristóteles, já que o filósofo grego relacionou a felicidade com o conhecimento e o aperfeiçoamento. Por isso, para uma verdadeira comunidade de felicidade, o requisito de um governante sábio e pleno de desejo pelo conhecimento, que inflame no povo as virtudes, torna-se imprescindível. E para isso ocorrer, esse governante deve buscar a perfeição acima de tudo, o que coaduna com as várias leis das *Partidas* que zelam por quase todas as instâncias da vida do rei, pois, para haver um bom reino, o povo “não deve seguir aquelas pessoas que instam a, sendo humanas, pensar em coisas

humanas, e sendo mortais, a pensar no que é mortal”<sup>257</sup>. No mesmo sentido, al-Farabi pressupõe que a felicidade é responsabilidade do “verdadeiro rei”, aquele que é inspirado, um homem que não necessita de mediador entre si e o intelecto agente:

El que es gobernante primero de manera absoluta no necesita para nada de hombre alguno que le gobierne, sino que a él ya se le han realizado en acto las ciencias y los conocimientos y no tiene necesidad de ningún hombre que lo guíe en algo, pues dispone de una excelente percepción de cada una de las cosas particulares que debe hacer; también es capaz de guiar excelentemente a todos los otros hacia todo aquello que les enseña, es capaz de utilizar a todo aquel que realiza alguna de las acciones para las que está preparado, y es capaz de determinar, definir y dirigir esas acciones hacia la felicidad - al-Farabi, 1995, p. 103-104.

Um rei, partindo desses pressupostos, tem em seu escopo essas responsabilidades que se resumem na felicidade da comunidade. É nessa mesma perspectiva que as *Partidas* foram produzidas: “porque de la boca del rey sale vida et muerte á su pueblo, et honra et deshonor, et mal et bien”. Os juristas de Afonso X, ao falar sobre as palavras que saem da boca do governante, recorrem a Deus, o modelo maior de suas vidas, para que os auxilie no controle da língua, utilizando a imagem do governante da lei antiga, o rei David, a fim de mostrar um espelho de continência com as palavras, um exemplo calcado em um rei profeta:

Pon señor guarda á la mi boca et cerradura de puerta á los mis labios: et por eso dixo puerta señaladamente, porque la podiese abrir para decir. Onde el rey que desta guisa non guardase su boca, et usase á decir las palabras desconvenientes que desuso deximos, darle hie Dios por ende muy grandes penas en este mundo - Partida II, Título IV, Ley IV.<sup>258</sup>

Palabra es donayre que los homes han tan solamente, et non animalia ninguna. Onde pues que en el título ante deste fablamos qual debe el rey seer en sus pensamientos,

---

257 *Ética a Nicômaco* X, 7, 1178 a 5-8.

258 Ó Senhor, guarda minha boca, e põe uma fechadura e uma porta em meus lábios. "Ele mencionou especialmente uma porta, a fim de que pudesse ser aberta para falar palavras que fossem adequadas, e ser fechada para calar aquelas que não deveriam ser proferidas. Por essa razão, onde um rei não guarda sua boca desta forma, e está acostumado a proferir as palavras impróprias que mencionamos acima, Deus infligirá punição severa sobre ele neste mundo; pois Ele causará aos homens observar o desprezo por suas palavras ousadas ao falar mal dele, isso por meio de vingança, além da punição no outro mundo, Deus vai impor a ele a pena por falar mal que é um grande pecado e causa muita tristeza a Deus [...] - Tradução Nossa.

queremos aqui decir cuál ha de seer en las palabras que nacen dellos - *Partida II*, Título IV, caput.

Considerando a lei V do terceiro título da segunda *Partida*, fica clara a preocupação do legislador com cada aspecto da vida do governante, já que dele depende a felicidade da comunidade. Conforme al-Farabi, o líder “debe ser amante de la enseñanza y sin apenarse por la fatiga de enseñar y sin que le moleste el trabajo que la enseñanza tiene que producir”<sup>259</sup>. Podemos ver que o filósofo deixa claro como a vida de um governante deve ser cercada de movimentos que o levem para o aperfeiçoamento moral, a ponto de nem mesmo a fadiga poder interromper o desejo de ensinar e buscar o conhecimento, um verdadeiro espírito circunspecto, ou seja, continente. Assim, como manda a prescrição da *Partida II*, o rei não deve ser muito vicioso (“Ley V: Que el rey non debe cobdiciar ser muy vicioso”), o próprio título da lei sugerindo uma continência moderada, sem que se prescreva um controle absoluto dos prazeres carnis. Assim, “non conviene al rey cobdiciar ser muy vicioso”,

ca el vicio ha en sí tal natura, que quanto el home mas lo usa, tanto mas lo ama, et desto vienen muy grandes males, ca mengua el seso et la fortaleza del corazon, et por fuerza ha á dexar los fechos quel conviene de facer por sabor de los otros que lo llaman al vicio, et demas quando el home mucho se da á él usandol, non se puede despues departir de él, et tómallo por costumbre, de manera que se torna com en natura - *Partida II*, Título III, Ley V.

Para defender essa ideia, o autor da *Partida* lança mão das palavras de Salomão e de outras autoridades religiosas: “Et todas estas cosas que desuso son dichas que fablan en guarda del corazón, acuerdan con la palabra que el rey Salomon dixo, que en todas guisas debe home puñar en guardarle como cosa onde salle vida et muerte”. Assim também com relação à reserva no ato de comer, pois não é censurável satisfazer um prazer, mas sim a entrega total a ele: “Se você encontrar mel, coma apenas o suficiente, para que não fique enjoado e vomite”<sup>260</sup>. A letra da lei, até o título XI, deixa claro, após toda a argumentação a respeito da vida do rei, que ele não deve se entregar em demasia aos prazeres: “el rey que ha de haber cuidados et trabajos para

---

259 al-Farabi, *La Ciudad Ideal*, XXVIII.

260 *Provérbios* 25:16-17.

mantener su pueblo en justicia et en derecho, **non ha á tomar tanto del vicio, quel destorbe en ello**<sup>261</sup>:

Otrosi el rey que ha de haber cuidados et trabajos para mantener su pueblo en justicia et en derecho, non ha á tomar tanto del vicio, quel destorbe en ello; ca dexando él por sabor de su cuerpo bondat, sin la avoleza et la malestanz que farie quando á lo deste mundo, darle hie Dios por pena en el outro todos los desabores que seer podrien porque se echara á seguir mas su voluntad, que non al servicio que era tenuto de facerle - *Partida II*, Título III, Ley V.<sup>262</sup>

De acordo com o princípio de que a virtude do povo está condicionada ao corpo político do rei, “el rey non debe cobdiciar en su corazon grandes honras ademas”, a fim de que não se torne um espelho de corrupção, ou seja, um espelho de tirania:

Sobejanas honras et sin pro non debe el rey cobdiciar en su corazon, ante se debe guardar mucho dellas, porque lo que es ademas non puede durar, et perdiéndose ó menguándose torna en desonra; e t la honra que desta guisa es siempre viene daño della al que la siegue, nasciendol ende trabajos, et costas grandes et sin razon, menoscabando lo que tiene por lo al que cobdicia haber. Et sobre esto dixieron los sabios que non era menor virtud guardar home lo que tiene que ganar lo que non ha: et esto es porque la guarda viene por seso, et la ganancia por aventura. Et por ende el rey que guarda su honra, de guisa que todavia crece en ella et non la mengua, et sabe guardar lo que tiene de manera que lo non pierde por lo al que cobdicia ganar, aqueste es tenido por de buen seso et que ama lo suyo, et es sabidor de lo levar á bien; et al que esto face guárdale Dios en este mundo que non reciba deshora de los homes, et en el otro que non sea deshonorado con los malos en el infierno - *Partida II*, Título III, Lei III.

O pensamento de al-Farabi coaduna com todo o título V dessa *Partida* no que se refere às qualidades do líder da cidade ideal:

---

261 *Partida II*, Título III, Ley V.

262 [...] um rei que é compelido a passar por cuidados e sofrimentos a fim de manter seu povo na justiça e no direito não deve ser dado ao vício que o impeça de fazer seu trabalho; pois, se ele o negligenciar por causa do prazer corporal, deixando a vileza e a má fama que ele trouxe sobre si se alastrar neste mundo, por isso, Deus infligirá a ele no próximo mundo, como punição, todos os problemas possíveis [...] - Tradução Nossa

El jefe [...] **debe ser sobrio en el comer, en el beber y en el uso del matrimonio.** Naturalmente debe estar alejado del juego y aborrecer el placer que de eso viene. Debe amar la sinceridad y verdad y a los que la aman, como también **debe aborrecer la mentira** y a los que la siguen. Debe ser magnânimo, amante del honor y dignidad, [...]. Los dirhemes y los dinares y demás cosas mundanas sean para él despreciables. Ame la justicia y a los que la buscan; aborrezca la injusticia y la opressión o tiranía [...]. Debe ser recto, dócil, sin mostrar dificultad en dejarse corregir, ni ser obstinado ni duro, cuando se le invita a lo justo; al contrario, **mostrar dificultad em dejarse llevar cuando se le invita a lo maloy desonesto - al-Farabi, Ciudad Ideal, XXVIII.**

Os juristas das *Partidas* não se distanciam dessa enunciação, na verdade a complementam e problematizam, juntamente com o ato de falar:

Et sobre esta razon fabló Aristóteles al rey Alexandre como en manera de castigo, quandol dixo que non conviene á rey de ser muy fablador, nin que dexiese á muy grandes vocês lo que hobiese de decir, fueras ende en el lugar do conviniese, porque el uso de las muchas palabras envilece al que las dice; et otrosi las grandes vocês sácanle de mesura, faciéndole que non fable apuesto - *Partida* II, Título IV, Lei II.<sup>263</sup>

Desconvenientes non deben seer las palabras del rey, et serien tales en dos maneras: la primera como si las dixiese en grant alabanza de sí, ca esta cosa que está mal á todo home, porque si él bueno fuere, sus obras le alabarán, et segunt dixo Séneca el filósofo, quien mucho se alaba envilesce su honra: et otrosi dixo el rey Salomon, la boca de otri te alabe et non la tuya - *Partida* II, Título IV, Lei IV.<sup>264</sup>

Considerando que, para o fazedor das *leyes* ser obedecido, deve ser apresentar como um modelo de virtudes desde a mais tenra idade, os legisladores das *Partidas* parecem sempre estimular a nobreza à prática da excelência moral e da perseverança nas virtudes:

---

263 Aristóteles falou ao rei Alexandre, em tom de crítica, quando lhe disse que não convinha a um rei falar muito e que não devia pronunciar em voz alta o que tinha a dizer, exceto em um lugar onde fosse adequado, porque o uso imoderado de palavras torna desprezível aquele que as pronuncia e, além disso, os tons altos, com moderação excessiva, o impedem de falar com elegância. - Tradução Nossa.

264 As palavras do rei não devem ser impróprias, e há dois tipos. Primeiro, falar grandes louvores de si mesmo, isso é algo que dificilmente levará qualquer homem ao renome, pois, se ele for bom, suas obras o louvarão; e como Séneca, o filósofo, disse, aquele que se elogia muito, degrada sua própria honra. - Tradução Nossa.

Que el rey debe facer sus fechos en buen continente: Non tan solamente debe el rey seer guardado en las maneras de obrar que son de dentro del cuerpo, segunt mostramos en las leyes ante desta; mas aun se debe guardar de otras dos que son de fuera, et ven cutianamente los homes; ca en esto debe el rey seer muy apuesto, tambien en su andar como en estar en pie, et otrosi tal quando comiere ó beber, et otrosi en su yacer, et aun quando dixiese alguna razon - *Partida* II, Título V, Lei IV.<sup>265</sup>

### 5.3 Continência e o aspecto apetitivo

A continência, portanto, surge nessa última lei como a qualidade *sine qua non* do rei, numa espécie de inversão de hierarquia entre a virtude da temperança e a qualidade inferior da continência. O que nos importa no momento é como essa qualidade estabelece várias regras comportamentais para aspectos cotidianos da vida do rei, como o ato de comer.

Um padrão típico do continente, ao contrário do temperante, é o autocontrole dos desejos, que recebe respaldo de uma razão ainda seduzida por eles. Um rei temperante possui a razão que não mais se deixa levar tão facilmente pelos desejos desmedidos e contrários à lei. As regras, para o rei, quanto a isso, envolvem desde o “andar que non lo faga mucho apriesa nin muy de vagar”, até que muito menos o rei deve “estar mucho en pie”, a menos que fosse para rezar as horas e assistir às missas. A lei continua mostrando como o rei não deve agir. Por exemplo, não deve nem parar num local por muito tempo, nem sair abruptamente. Com relação a comida, o legislador toma o cuidado de mostrar como são aspectos da vida que os homens “non pueden muy bien guardar por la grant cobdicia que han en ello”. Por isso, o rei deve ter mais zelo em ser continente quanto a esses desejos. Já que estes apetites estão relacionados à sobrevivência do corpo e da saúde, a facilidade para ser desregrado é maior. Inclusive nas “palabras e com o gestual”, o rei deve buscar a continência, e, por fim, como de costume na produção das *Partidas*, o legislador garante respaldo ao seu texto com a autoridade dos antigos:

Ca los sabios, que pararon mientes en todas las cosas, mostraron que los reyes deben guardar todo esto que deximos, de manera que lo fagan muy apuestamente, et porque los homes toman exemplo dellos de lo que les veyen facer: et sobre esto dixieron por

---

265 O rei não só deve ter cuidado nos dois tipos de ação que se relacionam com o interior de seu corpo, como mostramos nas leis anteriores, mas também deve ter cuidado com relação aos outros dois, que são exteriores, e se relacionam às relações diárias com os homens. A primeira coisa que desejamos falar é sobre seu comportamento, pois, nisso o rei deve ser muito correto, tanto ao andar como ao ficar em pé; também sentado e andando a cavalo; bem como quando ele come ou bebe, e quando se deita, ou mesmo quando ele dá uma razão para alguma coisa; e quanto ao seu andar, não deve ser muito rápido, nem deve ser vagaroso. - Tradução Nossa.

ellos que son como espejo en que los homes veen su semejanza de apostura ó de enatieza - *Partida* II, Título V, Lei IV.<sup>266</sup>

A partir da autoridade dos antigos, mais precisamente da antiga Lei, o legislador aborda o ponto principal quanto ao papel do rei: ele deve buscar a continência, já que os homens buscam nele um exemplo, a ponto de os antigos o chamarem de espelho no qual os homens buscam a imagem da amabilidade ou de seu contrário, no caso de o rei ser um ditador.

No lastro dos pressupostos do comedimento e da continência em todas as ações, o povo deve progredir moralmente pela formação de hábitos corretos em comunidade e, além disso, deve continuar fiel a tais influências de origem divina. Por outro lado, devem ser impostas punições e penalidades às pessoas que desobedecerem aos exemplos e às leis, enquanto as incorrigivelmente más devem ser “definitivamente banidas”, como ditam as leis da segunda *Partida*. Os exemplos do representante das leis podem ser identificados como parte dos costumes dos *fueros* e, assim, tendo um caráter mais efetivo do que leis escritas. Esses exemplos reforçam as leis e sua efetividade, com o propósito maior de trazer ao reino a felicidade da cidade ideal, em consonância com a ideia do mundo *renascens*.

Essa cidade feliz parece necessitar de poucos recursos exteriores: ela seria a imagem dos representantes da lei. Claro que essa demanda somente pode ser pensada por meio de uma felicidade dependente de uma excelência moral nos moldes aristotélicos. A felicidade pressupõe, de fato, duas coisas essenciais à vida, tarefas do estadista: tanto as relacionadas ao bem-estar do corpo – alimento, água, mostrando assim a ligação com a terra – quanto as atinentes ao papel do profeta ou filósofo. A conclusão a que se chega é que não há grandes diferenças entre as duas, pois, como veremos na leitura do restante do título V da *Partida* II – entre outros títulos –, a própria imagem idealizada do rei serve para ambas as tarefas. Como podemos ver nas leis acima descritas, há um interesse – que tangencia o universo do escrúpulo – na formação moral e em cada particularidade da vida do rei, inclusive as relacionadas com as potências apetitivas da alma.

Isso se explica principalmente porque, por meio da formação do rei – inserida na segunda *Partida* –, ele obedece à Lei por temor – o amor paulino ficando em posição

---

266 Os antigos sábios, que consideraram tudo minuciosamente, mostraram que os reis devem observar tudo isso que mencionamos, a fim de que possam agir com propriedade; e isso porque eles estão vivendo mais isso, e porque são mais nobres, pois é algo que é especialmente adequado para eles, pois os homens imitam seu exemplo naquilo que os veem fazer. Com respeito a isso, os antigos sábios diziam deles que se assemelhavam a um espelho, no qual os homens veem suas imagens, quer exibam elegância ou seu oposto. - Tradução Nossa.



secundária, já que essa virtude seria uma consequência de uma vida contemplativa. E como a política sempre possuiu um aspecto objetivo e atrelado ao interesse coletivo, em detrimento do particular, um reino, em sua práxis, não se consolida por meio de subjetividades. Ainda que vivendo essa Lei de uma perspectiva íntima, diante de Deus e do confessor, o rei acaba por conduzir a comunidade à Cidade Ideal de al-Farabi, principalmente se observarmos a lógica da política das Partidas com o pressuposto de um tratado legalista, ou seja, uma unificação das leis de vários *fueros*. Ainda que não colocada em prática na época de sua produção, as Partidas encerram em seu conteúdo, ao tratar da importância das leis unificadas, um tom semelhante da conceituação de lei de Marsílio. Isto é, a lei regula tudo, inclusive modera o governante, se este não for prudente – Defensor da Paz II, XXIII,3. Chegando ao ponto de Marsílio negar o Direito Natural como sentido verdadeiro das leis de uma comunidade<sup>267</sup>, não que al-Farabi chegasse a este ponto muito menos as Partidas, mas tanto em Cidade Ideal quanto nas Partidas, o direito promulgado pela razão humana (em conjunto com a prudência e com a continência) ganha destaque. Dessa forma, o rei, como um espelho, leva o povo a obedecer às leis<sup>268</sup>, também por temor, como havíamos dito acima, às leis promulgadas pelo representante divino. Dessa forma, a continência dos reis, que supera todas as outras em bem-aventurança, deve ser essencialmente contemplativa, por envolver ações conscientes em todos os aspectos de sua vida. E como, entre essas atividades, as que tiverem mais afinidade com a Lei divina serão as que proporcionarão a felicidade, é necessário agir com moderação consciente e controlada, de modo que cabe ao governante levar uma vida continente em todas suas ações, de forma sistemática e vigilante:

Obra es cosa que se comienza, et se face et se acaba por fecho, et tómosse de una palabra de latin á que dicen *opus*, que quiere decir como obra, et son tres maneras della: la primera se face dentro del home, asi como para gobierno del cuerpo ó para facer linage; et la segunda es de fuera, asi como en el comer, et en beber, et en el contenente; la tercera es en maneras, et en costumbres, et en las otras bondades á que llamam virtudes, ó en lo contrario dellas - *Partida* II, Título V, Lei I.<sup>269</sup>

---

267 Brett, 2005, p; 16

268 Por isso o rei, como um defensor das leis, tem mais destaque do que como um fazedor de leis.

269 O trabalho é algo que realiza e termina o que o homem pensa e planeja. Visto, portanto, no Título anterior, no qual tratamos do que o rei deve ser em suas palavras, desejamos declarar aqui o que ele deve ser em suas obras. Devemos, então, mostrar o que significa trabalho; por que é assim chamado; quantos tipos existem; no que são produtivos em benefícios quando são bem-feitos; e como o trabalho pode causar ferimentos quando não é feito corretamente. Isso é explicado nas leis deste Título.- Tradução Nossa.

Como se vê, os juristas preocupam-se em registrar o que seria “obra”, remetendo ao latim *opus* e dividindo seu significado em três esferas: a primeira se faz no interior do homem, como o controle do corpo e a capacidade de gerar filhos; a segunda, quanto aos assuntos externos ao corpo, como comer, beber e vestir; por fim, a terceira, nas maneiras e nos costumes e nas virtudes em geral, ou no contrário das mesmas. Isso só confirma a importância da continência, já que as ações do rei, nas suas três formas, precisam ser mensuradas em todas as instâncias, desde as mais corriqueiras, dos comezinhos da vida, até as mais complexas.

Com efeito, vamos observar como esta qualidade é tratada na tradição cristã e, posteriormente, na islâmica, com base na filosofia de Aristóteles. Tomás de Aquino afirma em seu *Suma Teológica* que as concupiscências viciosas não se encontram em Cristo, mas, nem por isso, se exclui que ele tenha possuído a virtude da temperança, que é tanto mais perfeita no homem quanto mais o homem está desprovido de concupiscência. A continência não seria própria de Cristo, mas, por ser vinculada à temperança, estaria em espécie na temperança perfeita de Cristo, o que justifica a tradição da Igreja na qual ele é por inteiro Deus e por inteiro homem – homem perfeito como Adão antes da queda. Entendendo a continência do mesmo modo que o aristotelismo medieval a entende, pelo fato de ter tido todas as virtudes, Cristo não teve a continência, que não é virtude, mas algo inferior à virtude:

Como na Segunda Parte se demonstrou, todas as virtudes são possuídas simultaneamente. Ora, a Cristo não convinha ter simultaneamente todas as virtudes; como é o caso da liberalidade e da magnificência, cujos atos recaem sobre as riquezas, que Cristo desprezava, segundo o Evangelho: O Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça. E também a temperança e a continência, que reprimem as concupiscências depravadas, que em Cristo não existiam. Logo, Cristo não tinha as virtudes. - *Suma Teológica*, Livro I, Q. 7, Art. 2.

Também nisso, ainda segundo Aristóteles, difere o temperante do continente: o primeiro não possui as concupiscências viciosas de que sofre o primeiro.<sup>270</sup>

Todavia, na tradição político-religiosa, a continência teria uma posição de destaque, algo destacado por al-Farabi e repetido nas *Partidas*. Uma das motivações do Islã para dar tal relevo à continência decorre de o livre arbítrio ser indissociável da ideia de que não há nenhuma relação entre o homem e Deus, o que reforça a unidade de Deus. No entanto, sua concepção do livre arbítrio está eivada da concepção de que não há uma natureza divina no homem que o

---

270 Toda esta discussão acerca da continência na pessoa de Cristo está desenvolvida no segundo artigo da sétima questão que trata da graça de Cristo como homem particular. A conclusão de Tomás de Aquino, após argumentar que em Cristo não havia nenhuma virtude e muito menos a continência, por ele ser de natureza superior. No entanto, Tomás conclui que devido a graça em Cristo ser abundante, suas virtudes existiam em abundância.

ajude a superar seus vícios, o esforço cabendo todo ao crente. Ao mesmo tempo, contudo, o *Corão*, em várias passagens, mostra como Deus ou cegou os homens ou deu-lhes a capacidade de enxergar a verdade.

Esse raciocínio fortalece a premissa básica de que o mérito da continência consiste principalmente na vitória sobre os prazeres – como ensina também Tomás de Aquino<sup>271</sup> – o que, no islamismo, se configura como vitória contra a desobediência das leis comunitárias, sem interesse real em questões idiossincráticas. É assim que a continência avança sobre todos os aspectos da vida. Aristóteles deixara claro que a continência é inferior, por ser uma consequência ou condição de qualquer uma das virtudes. Ela ocuparia todo o ser de uma pessoa fosse temperante como consequência da temperança, não o contrário, ou seja, no controle sempre consciente de sua concupiscência, ao contrário da temperança natural, e por vezes sem o conhecimento consciente do indivíduo. Al-Farabi define bem a diferença como a mesma entre “quem suporta uma grande dor que tenha e quem não sofre nem sente dor: e assim também diferem o moderado do continente”. O moderado, ou temperante, somente age dentro do que a lei o obriga, “a lei a respeito do comer, beber e copular”, e em nada o temperante deseja algo distinto do que lhe dita a lei. Por outro lado, o continente tem o desejo, que ainda seduz a razão de forma contumaz, voltado para coisas distintas da lei, por isso, apesar de agir a favor da lei, seus desejos são contrários a ela. No entanto, o continente, em muitos casos, substitui o virtuoso, principalmente no caso do governante<sup>272</sup>. Em outras palavras, a pessoa incontinente, sabendo que age mal, age em decorrência de suas emoções, enquanto a pessoa dotada de continência, se sabe que seus desejos são maus, recusa-se a segui-los graças à razão<sup>273</sup>.

Na verdade, o consenso entre os pensadores a respeito da continência decorre do fato de que a pessoa incontinente não se assemelha a quem está contemplando a Lei – a verdade –, mas a quem tem consciência dela, com a razão embriagada pelos desejos. Essa pessoa age conscientemente, apesar da embriaguez, pois age de certo modo sabendo o que faz. Não é má, contudo, já que seu propósito é bom, embora deturpado pela concupiscência, o que de certa forma, acarreta consequências más. Dessa forma, os governantes incontinentes têm, como consequência, uma cidade que promulga as leis de acordo com a Lei, mas não as aplica, por não ter um bom exemplo, ou seja, um *mantenedor das leis*.

---

271 Tomás de Aquino. Q. 138, art. 2, 2009, p. 174.

272 Al-Farabi, 2008, p. 173.

273 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1985, 1145b.

No entanto, uma observação se faz necessária antes de continuar o raciocínio. Sempre houve, no entendimento do Islã sobre a continência, uma certa precaução, uma vez que, para os pensadores muçulmanos, o ato da continência era uma forma de renunciar à vontade divina da procriação. A partir disso, Yahya Ibn Adi, aluno de al-Farabi, desenvolveu argumentos, num tratado a respeito da continência, que contrariava esse entendimento. Nele, o pensador refuta a tese segundo a qual os cristãos renunciavam à vontade de Deus quanto ao ato de procriar e, por isso, colaborariam para a destruição da presença do homem na criação. O filósofo argumenta que esta destruição estaria longe de ser uma verdade, já que a continência possuía, como objetivo, um bem maior: as virtudes do espírito. Para esse fim, o indivíduo que fosse capaz deveria renunciar à procriação, pois, segundo Yahya Ibn ‘Adi, isto constitui um obstáculo para a obtenção das virtudes, a menos que ela esteja destinada a um fim mais elevado, que seria a geração e educação de um infante que se tornaria um futuro governante<sup>274</sup>. Nesse ponto ele se aproxima da tradição dos “Espelhos de Príncipes”. O destino da procriação, a formação moral de um rei, estaria coerente com a sua tese sobre o equilíbrio das ações: tanto quanto o uso indiscriminado como a abstenção absoluta do ato de procriar constituem dois extremos repreensíveis.

As virtudes estariam, então, em equilíbrio por meio de um uso moderado dessa faculdade e a maneira mais eficiente para se obter esse equilíbrio seria a prática de atos continentos, pois essa qualidade não carece intrinsecamente do equilíbrio, próprio da moderação. Uma virtude é um estado que, além de difícil de ser alcançado, nem todos os habitantes de uma cidade o poderiam alcançar, de modo que a continência, apesar de imperfeita, seria o ideal – pensando numa perspectiva puramente organizacional de uma comunidade, pois o que importa são os fins e não os meios para possibilitar uma comunidade justa.

O filósofo propõe, então, três perguntas a respeito da perfeita comunidade: o que é preferível para sua obtenção, uma pessoa dedicada à ciência, homens de saber ou os seus opostos? Nesse contexto, apesar de seu amigo considerar a continência impossível, Yahya, do seu lado, contra-argumenta que o único bem maior do homem seria a ciência, ou seja, a perfeição da faculdade intelectual à qual todas as outras faculdades devem se submeter. Como causa direta, um homem de ciência deveria viver a continência e, entendida de maneira apropriada, essa qualidade seria possível e muitas vezes até obrigatória para ele, suplantando o bem-estar físico dos prazeres, pois para grande número de homens seria causa de sofrimento e

---

274 Vincent Mistrih apud Yahya Ibn Adi, 1981, p. 70-73.

guerras. Dessa forma, a continência não seria um mal, mas uma causa importante para uma procriação mais adequada à efetivação de uma comunidade ideal, já que a geração seria voltada para a criação de um povo votado ao conhecimento em qualidade e não em quantidade.

#### 5.4 A “mesura”

Tomas de Aquino, ao tratar da temperança e da continência, mostra, de modo semelhante ao que se encontra nas *Partidas*, como deve ser a postura de um homem virtuoso com relação à alimentação:

Assim, por exemplo, na alimentação, pela razão humana se estabelece como medida que ela não seja prejudicial nem à saúde do corpo nem ao ato da razão; mas pela regra da lei divina, exige-se que o homem “castigue seu corpo e o mantenha submisso”, pela abstinência no comer, no beber e em coisas semelhantes - Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, v. IV, I, II, Q. 63, art. 4.

Apesar de sua ressalva sobre a inferioridade da continência perante as outras virtudes, ele acrescenta:

a continência e a perseverança não são perfeições do apetite sensitivo, o que é claro porque no que é continente e perseverante abundam as paixões desordenadas, o que não aconteceria se o apetite sensitivo fosse aperfeiçoado por algum hábito que o conformasse com a razão. A continência, contudo, ou a perseverança, é uma perfeição da parte racional, que resiste às paixões, para não ser por elas subjugada. Falta-lhe algo da razão de virtude, pois a virtude intelectual que leva a razão a comportar-se retamente em relação com os atos morais, pressupõe o apetite reto do fim, para poder haver-se retamente em relação com os princípios ou fins, nos quais se baseia para raciocinar e isso falta ao continente e ao perseverante - Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, v. IV, I, II, Q. 58. Art. 3.

Como já vimos, em uma perspectiva política a continência do rei tem sua importância destacada. Em matéria geral, dedicou-se muita tinta aos pormenores da vida apetitiva do rei, com destaque para temas que não tratam exatamente do abandono dos apetites da alma e do corpo. Na verdade, o que temos são ressalvas quanto ao equilíbrio em atender esses desejos, nas *Partidas* e nos pensadores muçulmanos:

Os dois extremos rejeitáveis são: [...] tanto o exagero em comer e beber, e a cópula demasiada e em todas as ocasiões, quanto, por outro lado, a absoluta e voluntária renúncia à comida, bebidas e procriação. Estas condutas resultam na rápida corrupção do homem, porque o corpo só subsiste de alimento; assim como a continuação da existência só se torna possível pelo exercício da faculdade de procriação. Com isso, tanto a ansiedade da extrema abstinência quanto a precipitação são censuráveis, constituindo os extremos em relação às atividades próprias da faculdade animal - Vincent Mistrih apud Yahya Ibn Adi, 1981, p. 106.

Convém recordar o que se encontra nas *Partidas* sobre a medida com os prazeres do rei:

En tiempo conveniente debe el rey comer et beber cada que lo podiere facer, asi que non sea temprano nin tarde, et otrosi que non coma sinon quando hobiere sabor, et de tales cosas quel tengan recio et sano, et nol embarguen el entendimiento, et esto que gelo den bien adobado et apuestamente, ca segunt dixieron los sabios, el comer fue puesto para vevir, que non el vevir para comer: **et aun dixieron que una de las noblezas que el rey debe haber en sí es de gobernarse bien**, et apuestamente et á su pro - *Partida* II, Título V, Lei II.<sup>275</sup>

Esse tom de moderação com relação ao aspecto apetitivo da alma já se declara no início do Título V, no trecho já citado sobre as “obras” do monarca: elas devem ser dosadas em seu aspecto íntimo e público. Fica claro assim como o aspecto exterior, ou seja, a práxis do comportamento do rei, é guiado pela continência, mesmo com relação a algo “de fuera, asi como en el comer”. Como já dissemos, um exercício de temperança envolve muito tempo, algo que um rei não tem por exercer sua função de representante do corpo político de um Cristo intramundano. Nesse sentido, detalha ainda mais o autor das *Partidas*:

En tiempo conveniente debe el rey comer et beber cada que lo podiere facer, asi que non sea temprano nin tarde, et otrosi que non coma sinon quando hobiere sabor, et de tales cosas quel tengan recio et sano, et nol embarguen el entendimiento, et esto que gelo den bien adobado et apuestamente, ca segunt dixieron los sabios, el comer fue

---

275 Um rei deve comer e beber em um horário conveniente, sempre que puder, desde que não seja muito cedo ou muito tarde. Além disso, ele deve comer apenas quando tiver apetite, e apenas coisas que trazem saúde e força, e que não turvem o entendimento. Tudo o que é servido a ele deve ser limpo e bem cozido: pois, como disseram os sábios, comer foi instituído para o propósito de viver, e não viver com o propósito de comer. Os sábios também declararam que uma das nobres qualidades que um rei deve possuir era se controlar bem, e de maneira adequada, e para seu próprio benefício.- Tradução Nossa.

puesto para vevir, que non el vevir para comer: **et aun dixieron que una de las noblezas que el rey debe haber en sí es de gobernarse bien**, et apuestamente et á su pro. Esto dixo el rey Salomon, bienaventurada es la tierra que ha noble rey por señor, et los mayorles della comen en las sazones que deben, mas para mantenimiento de sus cuerpos que por otra sobejania: et de los que contra esto facen dixo, Ay de la tierra de que el rey es nino, et los mayores della comen muy de manana! Et de semejanza de nino puso, porque los ninos mas prefieren comer que outra cosa - *Partida II*, Título V, Lei II.<sup>276</sup>

Observe-se que existe nisso apenas um cuidado com o exagero, não havendo uma proibição do uso dos prazeres: “comen en las sazones que deben, mas para mantenimiento de sus cuerpos que por otra sobejania”. Esse apelo à moderação fica mais claro na Ley IV do mesmo título:

Que el rey debe facer sus fechos en buen continente: Non tan solamente debe el rey seer guardado en las dos maneras de obrar que son de dentro del cuerpo, segunt mostramos en las leyes ante desta; mas aun se debe guardar de otras dos que son de fuera, et ven cutianamente los homes; et la primera de que queremos hablar es el continente, ca en esto debe el rey seer muy apuesto - *Partida II*, Título V, Ley IV.<sup>277</sup>

A lei dispensa atenção, como se vê, à continência do rei, qualidade que o torna “muy apuesto”. Após isso, elenca ela várias ações, partindo das mais simples, como andar e ficar de

---

276 O Rei Salomão falou o seguinte: “Feliz é aquela terra que tem um nobre rei como seu senhor, e cujos grandes personagens comem nos momentos apropriados, mais para o sustento de seus corpos do que para a satisfação de apetites desordenados”. E, a respeito daqueles que agem de maneira contrária, ele disse: “Ai daquela terra cujo rei é uma criança e cujos nobres comem pela manhã com primazia”. Ele empregou o símbolo de uma criança, porque as crianças preferem comer do que fazer qualquer outra coisa. E, com relação à bebida, declaramos que é uma das coisas no mundo que o rei deve estar muito alerta, porque não deve ser feito exceto nos momentos em que são necessários para o corpo, e, mesmo então, deve ser praticado com grande moderação. Já que seria uma coisa muito prejudicial se ele, a quem Deus conferiu autoridade sobre todas as pessoas em seus domínios, permitisse que o vinho o dominasse: porque o excesso de bebida afasta o homem das coisas que lhe são adequadas e o impele a fazer aquelas que são ultrajantes. Por esta razão, os antigos estavam acostumados a não dar vinho aos seus reis até eles atingirem a maioridade, e apenas com moderação. Fizeram isso porque o vinho tem grande poder e é algo que se opõe a toda excelência, pois faz com que os homens reneguem a Deus e a si mesmos, os levam revelar segredos, além de alterar os julgamentos, elevam as disputas e os afastam da justiça e da lei. E, além de tudo isso, enfraquece o corpo do homem, enfraquece seu cérebro, o torna sujeito a quaisquer doenças e o faz morrer antes do tempo. Portanto os reis que não prestam atenção a isso, receberão de Deus, como punição, muitas doenças e enfermidades neste mundo; e no próximo Ele fará com que sejam como aqueles que adotam a vida dos animais e abandonam a dos homens.

277 O rei não só deve ter cuidado com os dois tipos de atitudes que se relacionam com o interior de seu corpo, como mostramos nas leis anteriores, mas também deve ter cuidado com relação aos outros dois, que são exteriores, e se relacionam com as relações cotidianas dos homens. A primeira coisa que desejamos falar agora é sobre a continência [...] - Tradução Nossa.

pé, e a todas insere em um ponto de moderação. Jamais ficar de pé por muito tempo (com exceção de por ocasião das Horas) e nem ficar muito tempo sentado. A mesma observação é feita para o ato de andar:

Nin otrosi nol estarie bien seer mucho en un lugar, ó mudarse á menudo de un lugar en otro, et quando sobiese non debe pararse mucho enfiesto nin muy acorvado: eso mismo serie en el cavalgar, et aun mas, que lo non debe facer por la villa mucho apriesa, nin en camino muy de vagar; et en comer et en beber debe parar mientes que lo faga muy apuestamente, porque esto es cosa en que non pueden los homes muy bien guardar por la grant cobdicia que han en ello - *Partida* II, Título V, Ley IV.<sup>278</sup>

O título da lei XIV revela muito do paralelismo com a medida de Yahya Ibn Adi, em seu tratado sobre a continência, pois os dois extremos dessa qualidade são abjetos para o filósofo, como vimos. Logo no caput da lei XIV, temos essa mesma atenção:

Cómo el rey debe haber temperamiento et **mesura en la cobdicia**: cobdiciar non debe el rey cosa que sea contra derecho, ca segunt dixieron los sabios que ficieron los sabios que ficieron las leyes antiguas, tampoco la debe el rey cobdiciar, como la que non podiese ser segunt natura. Et con esto acuerda la palabra del noble emperador Justiniano, que dixo en razon de sí, et de los otros emperadores et reyes, que aquello era su poder que podrien facer con derecho; et para esto guardar el rey ha menester que sea justiciero en sus fechos, **et mesurado en sus despensas et en sus dones, et non las facer grandes do non debe**. Ca si fuere justiciero, non habrá cobdicia de facer cosa en que haya tuerto el malestancia: et seyendo mesurado, non habrá por que cobdiciar las cosas sobejanas et sin pro, et fará segunt dixo el rey Salomon, que el rey justo et amator de la justicia ese enderesza la tierra, et el que es cobdicioso ademas ese la destruye - *Partida* II, Título V, Ley XIV.<sup>279</sup>

---

278 Além disso, não cabe ao rei permanecer por muito tempo em uma posição, ou mudar de lugar com frequência, sentando-se em um lugar e depois em outro. Quando ele se levanta, ele não deve parecer muito reto nem muito curvado, também deve ser o mesmo quando ele está a cavalo; já que não deve cavalgar muito rápido por uma cidade, ou se demorar muito no caminho. O rei, ao comer e beber, deve ter o cuidado de fazê-lo de maneira educada, porque isso é algo em que os homens geralmente não conseguem se conter prontamente, por causa da grande cobiça que há quanto à comida [...]. - Tradução Nossa.

279 Um rei não deve cobiçar nada que seja contrário ao direito, pois, como disseram os sábios que fizeram as leis antigas, um rei não deve desejar mais do que aquilo que não pode ter de acordo com a natureza. É a declaração do nobre imperador Justiniano coaduna com isso ao declarar a respeito de si mesmo e de outros imperadores e reis: que “tudo o que ele pudesse fazer dentro e a partir da justiça constituía seu poder”. A fim de observar isso, é necessário que o rei tenha controle de seus atos e que modere suas despesas e recompensas, e que não conceda grandes generosidades onde não deveriam ser dadas. Pois, caso ele seja justo, ele não terá o desejo de fazer nada que possa agir contrário aos limites do que é propriedade. E, agindo com moderação, ele não terá razão para cobiçar



A lei relaciona, além do que dissemos, a justiça à medida. Portanto, um rei continente, nesses moldes, termina por ser justo. Algo que se aproxima da justiça primordial de Adão em sua comunidade perfeita, com uma única lei. Marsílio de Pádua afirmou que Adão foi criado no estado de justiça original e assim permaneceria se tivesse perseverado<sup>280</sup>. A política do mundo, portanto, seria uma herança do pecado, ou seja, da origem das jurisdições e as interpretações da lei. Em outras palavras, para esse raciocínio essa herança seria a própria divisão da comunidade em reinos, movida em parte pelo espelho de tirania que tomou conta de Adão. Isso levou o povo, seus filhos, a tornarem-se também tiranos. Até a terra respondeu à tirania de Adão, ao introduzir a divisão, pois ela deixou de oferecer tudo, ou seja, a prosperidade abandonou o reino.

Marsílio oferece uma esperança ao afirmar que a misericórdia divina ofereceu um remédio ao entregar as primeiras leis, pois estas curariam a ele e a sua família<sup>281</sup>. Seguindo esse pensamento, o percurso iria desde as leis da terra e dos sacrifícios entregues a Adão e a sua família, passando pelo nascimento da comunidade, com Abraão, que introduziu a marca da circuncisão para identificar na lei o povo de Deus, chegando a Moisés e às leis da comunidade outorgadas ao povo de Deus, até finalmente Jesus e a Lei única que existia no reino do Éden, a *caritas*. Esta poderá finalmente levar o povo a ser merecedor da cidade ideal, sem divisões, sem jurisdições e sem interpretações. Em todas essas fases teríamos a progressão das leis do pecado para a Lei do Éden. E todas as leis do pecado existem para assegurar que a justiça não se corrompa pelas paixões humanas. Por isso a lei supracitada determina uma vida moderada com as paixões, e não uma vida de abstinência total, mas uma vida continente, pois, como admoesta também Yahya Ibn Adi, as paixões são necessárias para levar o desejo de Deus em procriar. Somente assim um rei pode ser justo consigo e com o povo, que é seu melhor bem<sup>282</sup>.

Algo semelhante se encontra em al-Farabi, ao tratar ele do objetivo da poesia para o aperfeiçoamento da imaginação. O filósofo mostra que temos seis qualidades, três das quais são louváveis e três condenáveis. As irrepreensíveis têm a **moderação** como elemento em comum e, além desta, cita ele a poesia como uma das formas benéficas para a faculdade racional. A poesia ensina maneiras de moderar as emoções básicas de raiva, imprudência e crueldade, além

---

coisas que são intemperantes e que não trazem benefício, e agirá como disse o Rei Salomão, a saber: “Um rei justo e que ama a justiça governa seu país, e aquele que é muito cobiçoso o destrói.” - Tradução Nossa.

280 Marsílio de Pádua, Discurso 1, cap. 6-1.

281 Marsílio de Pádua, 2005, p. 32-33.

282 *Partida* II, Título V, Ley XIV.

de moderar as emoções associadas à fraqueza e à tendência a buscar os prazeres básicos. As três formas repreensíveis de poesia são sumariamente declaradas por al-Farabi como opostas às três primeiras, ou seja, as formas das corruptas que inclinam o ouvinte ou leitor a buscar o excesso em vez da moderação. Segue-se, então, que a poesia e a música tinham, para al-Farabi, uma função didática e moral.

Ora, as *Siete Partidas* possuem um viés didático muito marcado, uma característica coerente com seu caráter jurídico, por isso de cunho regulamentar quanto aos comportamentos. Assim como al-Farabi mostra como a canção e a poesia podem elevar o espírito, no título V da segunda *Partida* – que trata das ações do governante – esses elementos são mostrados como uma forma de levar o prazer ao homem e, assim, auxiliá-lo na elevação do espírito, desde que com a devida moderação: “Alegrias hi ha outras sin las que deximos en las leyes ante desta, que fueron falladas para tomar home conorte en los cuidados et en los pesares quando los hobiese”<sup>283</sup>.

A elevação do espírito e da força do rei está na própria maneira como esses prazeres funcionam como um refrigério para as aflições e opressões do cotidiano, as quais, se não forem devidamente aliviadas, podem levar ao desequilíbrio. Seguindo esse pensamento, Tomás de Aquino indica a temperança entre a menos digna das virtudes cardeais, por estar mais relacionada aos prazeres do sexo, da bebida e da comida, e, além disso, pelo fato de as disposições que ela favorece requerem outros domínios de outras virtudes. Soma-se a isso o fato de Tomás nunca ter considerado o prazer e o deleite como inimigo. No máximo, eles são obstáculos. Em outras palavras, para o pensamento desenvolvido na *Suma Teológica*<sup>284</sup>, estes últimos são resultados das virtudes, os quais devem ser sentidos com a devida temperança, para que não nos afastem da mesma virtude que os gerou. A indiferença aos prazeres é, em al-Farabi, considerada também um vício, já que existe um vício oposto à luxúria – a ponto, por exemplo, de alguém se recusar a consumir o dever conjugal. Do mesmo modo, al-Farabi defende que a temperança é um equilíbrio entre o excesso de busca de prazer e o torpor moral diante dos prazeres.

Nas *Partidas*, os prazeres e a forma como devem ser vividos – os cantares, os sons dos instrumentos, “et de los romances” –, exigem moderação, na linha do que prescrevia Aristóteles:

---

283 *Partida* II, Título V, caput.

284 Apenas lembramos que a *Suma* não foi terminada por Tomás de Aquino.

Das pessoas que pecam pelo excesso, as excessivamente corajosas não têm uma designação especial (muitos destes sentimentos não têm nome), enquanto as pessoas excessivamente temerárias são arrebatadas, e as excessivamente medrosas e distantes da temeridade são covardes. Quanto às várias espécies de prazer e sofrimento – não todas elas, e nem tanto em relação ao sofrimento – o meio termo é a moderação e o excesso é a concupiscência - Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II, 1107b.

O moderado é aquele que, segundo a Ley XXI das *Partidas*, dos prazeres acima descritos não os usufrui em demasia, para não causar nenhum malefício à alma, mas os aproveita com moderação e, assim fazendo-o também o rei, traz benefícios para si e a todos<sup>285</sup>.

Da mesma maneira, depois de discutir os postos mais baixos e mais altos da Cidade Ideal, al-Farabi volta-se para a continência e a moderação, esta última sendo a virtude moral propriamente dita. Segundo o filósofo, quando os seres humanos desejam os bens do corpo, de acordo com o que a lei requer, são moderados; quando, no entanto, os desejam em excesso, mas seguem o comando da lei, eles são contidos – e “aquele que é contido pode tomar o lugar daquele que é virtuoso em relação a muitos assuntos”<sup>286</sup>. O mesmo se aplicaria, com relação às *Partidas*, às últimas leis referidas, as quais parecem abrir algum tipo de concessão aos prazeres. Desse modo, entre as várias motivações para esse tipo de tratamento dos prazeres nas *Partidas*, podemos citar a influência da religiosidade islâmica, já que nela importa mais a obediência e a continência do que a virtude da temperança, apesar da ressalva relativa à superioridade do temperante:

Quien posee hábitos morales laudables, aquel que no se inclina hacia ningún vicio, y el continente difieren acerca del merecimiento de la superioridad. Si quien gobierna las ciudades está dotado de hábitos morales laudables y sus actos loables se convierten en su alma en hábitos, será superior al continente. Si el político y aquel por el que la ciudad se hace próspera es un continente según aquello a lo que obliga la ley, será superior a aquel en quien las virtudes están por naturaleza en él. La causa de esto está en que el continente y responsable ante la ley merece la virtud del esfuerzo; si comete una falta, siendo ciudadano pero no gobernante, entonces los gobernantes lo corrigen y su pecado y su desliz no trascienden de él. La causa está bien en que la rectitud del gobernante es general a los habitantes de su reino; si comete una falta, su pecado

---

285 *Partida* II, Título V, Ley XXI.

286 Al-Farabi, 2001, p. 18-19.

trasciende a la mayoría de ellos; es necesario entonces que tenga las virtudes por naturaleza y por hábito y le baste la satisfacción de lo que permanece en quienes corrige - al-Farabi, 2008, p. 173-174.

Em suma, o moderado e o continente agem de forma idêntica na *Partida II* e na literatura política islâmica. Somado a isso, podemos acrescentar que a vida de autocontrole é mais dolorosa do que a vida temperante, pois, como vimos, a temperança envolve um estado que nos afasta dos desejos e que, acima de tudo, dá serenidade, embora esteja longe de ser uma virtude especial<sup>287</sup>.

A continência dos desejos, por outro lado, é uma fonte de dor, porque os impulsos devem ser constantemente combatidos. Esse combate entre razão e desejo é referido por al-Farabi como “a virtude da luta”:

A pessoa de louvável virtude moral cuja alma não se inclina a nenhum vício, difere da pessoa autocontida em relação à excelência a que cada qual reivindica. Se o governador de cidades possui moral louvável e seus atos louváveis são estados de caráter, então ele é mais excelente do que se fosse autocontido. Ao passo que se o cidadão e aquele por quem as cidades se tornam prósperas se restringirem de acordo com o que o *nomos* exige, ele é mais virtuoso do que se suas virtudes fossem naturais - al-Farabi, 2001, p. 19.

A lei II do título V, já mencionada, faz uma relação semelhante entre a continência do rei e a bem-aventurança da terra. Os juristas fazem uma relação entre a capacidade de manter o controle da vontade de se alimentar e beber vinho com a prosperidade do reino e, para tanto, se valem das palavras de Salomão: O rei “non coma quando hobiere sabor [...] ca segunt dixieron los sabios, el comer fue puesto para vevir, que non el vevir para comer. [...] Et desto dixo el rey salomon, bienaventurado es la tierra que ha noble rey por señor, et los mayores della comen en las sazones que deben”<sup>288</sup>. De fato, o desejo por comida é uma das forças mais implacáveis do homem, por envolver a própria sobrevivência, de modo que a moderação, virtude para os desprovidos de desejo, não seria possível com relação a essa necessidade, a única virtude cabível sendo a continência. O que se apresenta, portanto, assim como em al-Farabi, é a imagem de um rei contido, que age “mesuradamente”, nos moldes aristotélicos, e

---

287 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, v. VII, Q. 141.

288 Partida II, Título V, Ley II.

que, na qualidade de espelho, conduz os seus servos a viver como um o povo de uma cidade ideal. No ato de comer, o povo deve pertencer a uma comunidade de homens moderados e não de homens desmesurados, “ca maguer el comer et el beber es cosa que nin guna criatura non la puede escusar, con todo eso los homes non lo de ben facer bestialmente comiendo et bebiendo ademas et desapuesto”<sup>289</sup>.

Os juristas de Afonso X, seguindo a tradição de um Cristo intramundano, parecem representar, nas leis da segunda partida, o corpo político de uma cidade feliz e próspera, a incontidência sendo responsável pela ausência de prosperidade. Na mesma lei, o incontinente com a comida é comparado com crianças que não conseguem segurar a vontade de comer e, por isso, levam a terra à ruína: “ay de la tierra de que el rey es niño, et los mayores della comen muy de mañana. Et semejanza de niño puso, porque los niños mas prefieren comer que otra cosa”. Ressalte-se que, conforme a discussão dos pensadores da época, não se refere à continência como forma de controle da gula enquanto paixão, mas ao do tato envolvido na deglutição, ou seja, ao paladar. Este sim seria um ponto para a continência: o prazer demasiado no ato, não na alimentação em si. Por isso, o autor das *Partidas* não teria considerado o prazer como objeto de impedimento principal para uma constituição moral adequada. No máximo, ele seria um obstáculo.

A continência, portanto, diz respeito ao controle das sensações imediatas e seus prazeres pontuais que se arrastam por toda a vida; já a temperança seria o estado de equilíbrio das vontades do homem, indo até o ponto inicial dos prazeres do tato, que seriam as paixões. Uma característica principal de uma pessoa que é moderada está em sua capacidade de determinar o tempo, o lugar, o agente, o paciente, a origem e o instrumento da ação. Ações virtuosas são consideradas por causa de sua qualidade moderada, ou seja, uma delimitação na linha da moderação aristotélica entre coragem, que é um meio entre a covardia e a imprudência, generosidade, resultado da continência entre esbanjar riqueza e a mesquinhez. Em resumo, a moderação é um meio entre o excesso de busca de prazer e a abstinência completa moralmente defeituosa.

---

289 *Partida* II, Título VII, Ley V.

## 6 Capítulo V

### 6.1 A obediência à lei entre cristãos e muçulmanos nas Partidas

As leis necessitam da proteção da Lei Eterna e somente à figura do representante da Lei foi imputado o poder de a proteger. Isso lhe conferiu a imortalidade de seu corpo político e, enquanto o mundo durar, seu reino será lembrado pela memória e pelas marcas deixadas na terra, no povo e nas leis. Para endossar esse argumento das marcas indelévels que a Lei confere, a presença do rei na terra demonstra como essa força de jurisdição divina justifica a força jurídica da figura do rei-profeta. Assim como nos textos das leis judaicas encontra-se a descrição de uma espécie de luta entre Deus e as forças desencadeadas das águas, do caos, há sempre o perigo da desordem do reino. Nas narrativas bíblicas, Deus finalmente impõe sua lei a essa potência que parece indomável: “lançou os fundamentos da terra, para que não se abale em tempo algum./ Tu a cobres com o abismo, como com uma veste; as águas estavam sobre os montes”<sup>290</sup>. De modo mais emblemático, ele estabelece leis para a natureza, sendo significativo o uso, neste caso, do termo ‘decreto’: “onde estavas quando eu pus as nuvens por sua (terra) vestidura, e a escuridão por faixa? Quando passei sobre ela o meu decreto?”<sup>291</sup> Esse poder foi transferido ao profeta e ao rei e, assim como o rei “debe amar, et en honrar et guardar su pueblo”, assim também deve ser com sua terra<sup>292</sup>. Isso nos mostra como a função vicária do rei se estende ao seu papel como responsável pela prosperidade da terra, que tem suas próprias leis, imputadas pela Lei.

No entanto, é importante fazer uma observação sobre a Lei: ela não é, na essência, a fonte jurídica da bondade, da justiça e da prudência, já que estas seriam as causas primárias sem as quais não seria possível a efetivação das leis entre os homens, muito menos a obediência por parte de todo o povo às leis. A sua essência estaria relacionada à lei do pecado:

Ora, a virtude provém ao homem somente de Deus, pois este a produz em nós sem nós, como se na definição de virtude. Portanto, não cabe à lei fazer os homens bons. Além disso, a lei não aproveita ao homem, a não ser que este obedeça à lei. Ora, o próprio obedecer do homem à lei tem origem na bondade. Logo, a bondade é, no

---

290 Salmo 104, 6 - 9.

291 Jó, 38, 8-9.

292 Partida II, Título XI, Ley I.

homem, exigência prévia à lei. Portanto, não é a lei que faz os homens bons - Tomás de Aquino, 1995, p. 55.

O pensamento político, no século XIII, complementa esse raciocínio considerando, como vimos, que a obediência por temor se justifica no contexto da tradição da velha lei. Trata-se aqui da obediência da fé: “Pelo qual recebemos a graça e o apostolado, para a obediência da fé entre todas as nações por causa do seu nome”<sup>293</sup>. Obedecer não seria, então, apenas um ato de executar um comando por subordinação, mas, antes de tudo, um ato responsável diante das implicações do ato de obedecer e de levar a obediência a todos os povos, o que não implica somente a responsabilidade pela felicidade no século, mas também no reino espiritual e eterno de felicidade. Tais implicações abarcam, principalmente, o ponto alto da virtude da obediência, a relação do homem com Deus e, enfim, a felicidade propriamente dita, a qual, nos moldes aristotélicos, seria a convivência comunitária. O próprio cultivo e manutenção dessa virtude, ou de qualquer outra, na comunidade, foi ato realizado por Deus, conforme tanto Paulo quanto o *Corão*. Assim, como todo movimento humano é deliberado por Deus, o livre-arbítrio consistiria na opção de se movimentar conforme o movimento da graça em cada homem, apesar das questões filosóficas em torno do assunto sobre liberdade individual:

Allah selou-lhes os corações e o ouvido; e, sobre suas vistas, há névoa [...]então Allah acrescentou-lhes enfermidade. Ora, por certo, são eles mesmo os corruptores, mas não percebem [...] Ora, por certo, são eles mesmos os insensatos, mas não sabem [...] Allah foi-se-lhes com a luz e deixou-os nas trevas, onde não enxergam, são surdos, mudos, cegos: então, não retornam à fé. E se Allah quisesse, ir-se-lhes-ia com o ouvido e as vistas. [...] Ó humanos! **Portanto adorai vosso senhor [...] na esperança de serdes piedosos.** - *Corão*, 2: 7-21.

Não cabe à lei em si (pensando-a como o Direito Positivo, ou como as leis do pecado ,) fazer os homens bons, conforme o entendimento da fé como um ato de obediência à lei antiga. Entende-se aqui a lei antiga como a lei do pecado, apesar de sua importância inquestionável. Contudo, a partir da encarnação da Lei, temos a premissa da obediência à Lei divina em seu estado puro, sem a interferência do espírito corrompido dos profetas afetados, inevitavelmente, pela desobediência original, por mais justos e virtuosos que fossem. Pensando dessa forma,

---

293 *Romanos*, 1: 5.

cabe a Deus, no fim das contas, tornar o homem piedoso e a este obedecer às leis por meio da razão. Essas leis, por sua vez, tornam o homem bom por advirem da Lei de Deus, por meio do rei ou rei-legislador, mostrando-se assim a importância de a lei promulgada pelos homens estar atrelada à lei de Deus:

Tomadas fueron estas leyes de dos cosas: **la una de las palabras de los santos que hablaron espiritualmente lo que conviene á bondad del cuerpo et á salvamiento del alma**: la otra de los sabios que mostraron las cosas naturalmente, que es para ordenar los fechos del mundo de como se fagan bien et con razon - *Partida* I, Título I, Ley VI.

Em outras palavras, essa passagem da primeira *Partida* sintetiza em duas fontes o pensamento cristão sobre a lei em seu estado puro – o que não destoava do pensamento islâmico –, como vinhamos tentando demonstrar até o momento: a tradição religiosa e a política dos sábios. Enfim, a Lei não é senão o ditame do intelecto superior de al-Farabi no intelecto do fazedor das leis ou de quem governa, com o único intento de levar a felicidade, nos moldes “de los sabios que mostraron las cosas naturalmente, que es para ordenar los fechos del mundo de como se fagan bien et con razon”<sup>294</sup>, à comunidade, em nome de Deus.

O objetivo do fazedor das *leys*, portanto, seria determinar, no corpo das leis apenas, qual é o bem para a comunidade, o que seria a felicidade, ou bem comum, e como fruir dessa felicidade na contemplação da Lei. Para isso, o fazedor, ou profeta-rei, deve encarnar a obediência a Deus, além de todas as outras virtudes, de tal maneira que sirva de espelho para cada indivíduo. Somente por meio da contemplação da Lei, nas limitações da condição de pecador e ignorante dos súditos, está a garantia da felicidade e bem comum da cidade-modelo.

Por seu lado, a cidade dos ignorantes tem origem na queda da condição paradisíaca da terra e da comunidade, quando, conforme o pensamento islâmico, o primeiro Califa, ao se tornar o primeiro transgressor ou pecador, aboliu a felicidade decorrente da Lei, inserida na terra e nele próprio, a partir do que o homem e a terra foram expulsos da felicidade verdadeira. O primeiro casal teve, como maldição, de repetir a confusão gerada pela tentativa de interpretar o que era simples, tirando com o próprio suor a felicidade da terra e da capacidade de viver em comunidade dentro da Lei: “Satã fê-los incorrer em erro por causa da árvore (lei do conhecimento do bem e do mal), fazendo com que saíssem de onde estavam (o estado de

---

294 *Partida* I, Título I, Ley VI.



felicidade). Como punição pela transgressão, além de perder a felicidade, Alá determinou: Descei! Sereis inimigos uns dos outros e, na terra, tereis residência e gozo transitórios”<sup>295</sup>.

Em outras palavras, a punição para o casal primevo foi perder a capacidade de obedecer naturalmente. Numa perspectiva jurídica, a divisão é que gera o conceito de Corrupção, o contrário da Ética e da Moral, já que, antes da cisão provocada pelo homem, com suas interpretações da letra da Lei, havia apenas a Lei, essa era perfeita e una, e, com isso, todos eram felizes com uma única lei. A partir do momento em que se cria a necessidade da interpretação individual da Lei, cria-se também a visão do que pode prejudicar e do que pode dar prazer. A diferença foi inserida e com ela a vergonha – “del pecado que fizo Adan nascieron dos males, [...] el uno es de culpa, et el otro de pena”<sup>296</sup> –, herança da culpa, provocando a punição de todos os homens.

A partir do pressuposto cristão da ciência infusa como apanágio do primeiro casal, a transgressão seria ainda mais especial, pois, se tinham eles esse conhecimento natural, então, logo, sabiam sobre a Lei, mas a ignoraram e criaram algo que antes não existia, algo novo, que se entende, novamente, como a transgressão, ou seja, o pecado com quatro consequências: “el mal de pena que viene á los homes se departe en quatro maneras: la primera pena dellas es de non saber”<sup>297</sup>. Assim, o conhecimento infuso é retirado do homem pela desobediência e, da mesma maneira, a fortaleza, por ser esta a capacidade de agir na premissa de buscar a felicidade do Éden, sem a qual o homem se torna egoísta em seus desejos, interpretando a Lei conforme os desejos individuais. Disso decorre a segunda consequência: “la segunda manera de pena es flaqueza de voluntad de los homes, que non pueden contrallar á las tentaciones que les da el diablo para pecar”<sup>298</sup>. A misericórdia divina, contudo, eleva-se sobre a humanidade no momento em que Deus faz as vestes de peles para minorar sua punição, essa feitura podendo ser entendida como o ensinamento da arte de conviver com a terra e com o outro, ou seja, como a constituição da primeira comunidade. Trata-se da própria criação dos ofícios, cujas regras são rudimentos das leis.

Assim, com a perda da ciência infusa perdeu-se o entendimento da Lei, uma Lei simples em sentido absoluto – “não toquem no fruto” –, cuja interpretação torna-a dúbia. Foram as interpretações do homem que geraram a dubiedade, levando à confusão de uma Babel político

---

295 *Corão* 2, 36.

296 *Partida I*, Título IV, Ley I.

297 *Partida I*, Título IV, Ley I.

298 *Partida I*, Título IV, Ley I.

religiosa. Por isso, o paraíso da felicidade estaria na simplicidade perdida. A Lei da Cidade edênica era simples de tal maneira que, para a razão do homem caído, foi necessário uma miríade de interpretações para compreender sua simplicidade, no registro das leis do pecado, ou seja, no Direito Positivo. Nesse contexto, a obediência é necessária como resposta à desobediência, já que Deus, movido e provocado pelo ato transgressor, puniu todos os homens a partir de Adão, por ser este espelho da desobediência. Trata-se de um movimento que se iniciou no ato causador da confusão interpretativa da Lei e que culminou na misericórdia, um movimento contrário à punição, mas que precisaria da obstinação de todos na obediência à primeira manifestação da misericórdia, a lei do pecado, e, posteriormente, à sua segunda manifestação, a Lei de Cristo ou lei da *caritas*<sup>299</sup>.

Com isso, constitui-se a obediência como o pressuposto da felicidade e o ato social por excelência dos homens, já que a felicidade verdadeira somente pode ser alcançada se toda a comunidade for feliz. Obedecer ao Profeta corânico ou às Espadas de Cristo é imprescindível para alcançar a felicidade, pois, como representantes de Deus, são eles agentes causadores de obediência que – enquanto forem obedientes – conduzem a comunidade à felicidade. Se nenhum membro da comunidade pode ser feliz caso todos também não o forem, impõe-se uma série de condições, dentre as quais a subordinação da parte apetitiva da alma diante da razão. Assim, al-Farabi se vale da premissa aristotélica da subordinação dos instintos a um objetivo acima dos desejos meramente ligados ao apetite: “Quando a faculdade especulativa conhece a felicidade, se propõe a tê-la como fim, a ama com verdadeiro desejo e a investiga com reflexão”, deve persegui-la “com o auxílio da faculdade imaginativa e dos sentidos”, pois, “ao executar essas ações mediante os órgãos do apetite, então essas ações serão honestas e boas”<sup>300</sup>, o que se aplica tanto ao indivíduo, quanto à cidade:

O bem mais excelente e soberano e a perfeição mais alta se obtêm, em primeiro lugar, na cidade, e, como a natureza do bem é que se ele obtenha com intervenção da liberdade e da vontade, a felicidade seria o que se pode obter. Esta cidade seria, agindo assim, aquela em que a mútua ajuda está ordenada às coisas necessárias para se obter a felicidade. Esta é a Cidade-modelo. A sociedade em que todos se ajudam para obter a felicidade é a sociedade modelo. O povo ou reino cujas cidades se ajudam mutualmente para a obtenção da Felicidade é o povo modelo ou reino modelo. A

---

299 João: 13-14.

300 al-Farabi, 1995, p. 73

Cidade-modelo se parece com um corpo perfeito e são, cujos membros mutualmente se ajudam a fim de conservar a vida do animal - al-Farabi, 1995, p.83.

Desse modo, é prudente que cada indivíduo se sujeite ao rei-profeta – “assim como no corpo há distinção de propriedades entre os membros, como o coração, e outros membros cujas funções e atividades orbitem em torno do objetivo do membro principal”<sup>301</sup> –, pois esta é a vontade do profeta ou rei: tornar o povo bom, na obediência, pelo uso das leis, já que, ao se tornar bom, o povo torna-se feliz. Esses elementos se encontram também na imagem de São Paulo do servo obediente e que tem a fé como “firmadumbre de las cosas que espera home saber”<sup>302</sup>. A fé, para Paulo, determina a conduta individual diante da lei como um ato de confiança total e isento de dúvidas, configurando a obediência por excelência<sup>303</sup>, a qual, conforme as *Partidas*, se dirige ao rei: “eso mismo dixo apóstol Paulo, que todo home debe seer sometido á los reyes porque ellos son puestos por mano de Dios”<sup>304</sup>.

Essa obediência ao rei está atrelada à observação, com zelo, das leis da vida, do caminho e da verdade, autorizadas pelo sacrifício de Cristo, que revogou a pena da morte eterna (sublinhe-se o sentido de revogar, pois a anulação jurídica da condenação, de acordo com a tradição cristã, será apenas na segunda vinda de Cristo) da cidade dos homens (perspectiva *renascens*) desde que subjugada à obediência verdadeira. Somente assim, pois, o homem pode participar das virtudes: “estas leys de todo este libro son establecimientos como los homes sepan creer et guardar la fe de nuestro señor Jesu Christo complidamente asi como ella es”<sup>305</sup>. De fato, o que se defende é que a lei tem como função mostrar aos homens como viver uns com os outros ordenadamente, segundo o prazer de Deus, “segunt conviene á la vida deste mundo, veviendo en derecho et en justicia”<sup>306</sup>.

Segundo a interpretação do pensamento de Paulo nas *Partidas*, a fé é a principal referência de conduta. Na verdade, a conduta obediente ao rei deve ter na fé a sua baliza, enquanto é ela o que regula as relações do homem com Deus. E como se relacionar com Deus supõe uma relação com leis – leis que foram transgredidas –, a premissa intrínseca dessa relação de confiança entre o homem e Deus tem como fundamento a obediência e o temor. A obediência

---

301 al-Farabi, 1995, p. 84

302 *Partida* II, Título XII, Ley III.

303 *Romanos*, 14: 22.

304 *Partida* II, Título XIII, Ley XV.

305 *Partida* I, Título I, Ley I.

306 *Partida* I, Título I, Ley I.

ao rei, pela fé em Deus, é, resumidamente, uma relação basilar para a felicidade de uma comunidade, pois quem “los quiere contrastar face contra el ordenamiento de Dios, et gana para si perdimiento para siempre [...] e aquellos que aman et temen á Dios, que aman et temen á los reyes que tienen su logar en tierra”<sup>307</sup>.

De modo paralelo, o pensamento político do Islã está centrado nas ações pelas quais se manifesta a obediência à palavra de Alá. Em outras palavras, as ações do servo de Alá são condição para a aplicabilidade das leis, pois obedecer ao *Corão* e ao Profeta é uma determinação de Alá, já que ele tem o poder de cegar os homens para que não vejam a verdade senão quando ele desejar: “Allah foi-se-lhes com a luz e deixou-os nas trevas, onde não enxergam, são surdos, mudos, cegos: então, não retornam à fé. E se Allah quisesse, ir-se-lhes-ia com o ouvido e as vistas”<sup>308</sup>. Por outro lado, os homens que vivem nos preceitos legais, conforme al-Farabi, viverão na cidade modelo a felicidade verdadeira. É necessário, portanto, obedecer aos representantes de Alá para se alcançar esse estado de felicidade. Respeitadas as diferenças, isso tem paralelo, como vimos, no pensamento cristão, sobretudo após as mudanças verificadas no século XII, quando cresce o sentimento de que o reino no mundo era uma extensão do reino que não é deste mundo, na configuração de uma espécie de Império Romano santificado. Por isso se entende que o Império, que é a base da Igreja, configura um todo unitário, com uma única lei.

Isso, contudo, levanta um problema grave para um espaço multicultural como é o da Península Ibérica, o que leva os juristas das *Partidas* a defender o ponto de vista de que, embora a fé deva ser una em todos os reinos, a unidade religiosa não exige uma unidade jurídica centralizada. Admite-se, assim, uma multiplicidade de unidades políticas estruturadas de modo “imaneente” no corpo de Cristo, representado pelos seus *facedores de leys* em seus respectivos *fueros*. *Fuero* abrevia a multiplicidade política com um único corpo, pois ele se caracteriza como a união dos costumes e dos usos da lei de uma comunidade<sup>309</sup>. O respeito às individualidades dos reinos é determinante nas *Partidas*, sendo importante para o todo a consistência dos *fueros* e a relação dos súditos com eles: um “fuero para ser firme cada uno ha de entrar en el fuero”, para que assim os “homes se fagan á él et lo amen”<sup>310</sup>.

---

307 *Partida* II, Título XIII, Ley XV.

308 *Corão*, 2: 17.

309 *Partida* I, Título II, Ley VIII.

310 *Partida* I, Título I, Ley VII.

Em paralelo a esse raciocínio, Tomás de Aquino também defendia a ideia aristotélica da pólis como a comunidade perfeita que conduz à felicidade, mas baseada na bem-aventurança no reino de Cristo. A pólis enquanto unidade secular foi abandonada e transformada na ideia de novas comunidades políticas calcadas no poder simbólico do legislador, representante de Cristo, que é o coração da comunidade a quem todos devem obediência:

Ora, é virtude de qualquer súdito sujeitar-se bem àquele por quem é governado, como veremos ser a virtude do irascível e do concupiscível bem obedecer à razão. Deste modo, pois, “é virtude de cada súdito bem sujeitar-se ao príncipe”, como diz o Filósofo na *Política*. É para isto, com efeito, que é ordenada cada lei: para ser obedecida pelos súditos. Donde ser manifesto que é próprio da lei induzir os súditos à virtude que lhes é própria. - Tomás de Aquino, Q. 92, Art. I.

Essa concepção aristotélica de corpo político, típica da interpretação cristã a partir de meados da Baixa Idade Média, pode-se dizer que renasceu como o corpo de Cristo na razão humana, agora não mais como um elemento de corrupção plena, conforme a visão agostiniana, mas, além disso, uma concepção desse corpo político participativa na intervenção das finalidades da comunidade. Nenhum cidadão, portanto, torna-se parte da cidade a não ser que obedeça à lei de Deus representada pelo seu profeta ou rei, pelo temor ou pelo amor, o que torna a razão o elemento de participação nas finalidades do reino.

Nas Partidas, é possível encontrar uma observação sobre esse conceito da comunidade inserida no corpo místico de Cristo, que define bem a multiplicidade de reinos em um só corpo jurídico. Algo que se abrevia no princípio de que “nem todos obedecem ao Evangelho”, portanto a lei nova não justificaria todos para a cidade como modelos de razão virtuosa; por isso a necessidade das leis, para controlar a razão do povo, caso esta se torne corrupta, e mesmo a do governante imprudente. Por isso, a lei antiga não deveria imputar as virtudes que estavam extrínsecas à comunidade antes da vinda de Cristo.

Essa perspectiva parece corresponder ao que se encontra relativamente à ignorância da Lei divina e suas consequências para a criação como se registra no Corão, por exemplo: “Deus disse aos anjos: por certo farei, na terra, um Califa. Os anjos responderam: Farás, nela, quem nela semeará a corrupção e derramará o sangue, enquanto nós te glorificamos com louvor e te sagramos? Deus disse: por certo, sei o que não sabeis”<sup>311</sup>. Como no *Gênesis*, Deus “sabe” sobre esse lampejo de sede pela Lei. Esse contraste pode ficar mais complexo quando pensamos nos

---

311 *Corão*, 2: 30.

habitantes da cidade-modelo e da cidade dos ignorantes de al-Farabi como paralelos dos homens regidos pela Lei de Cristo e pela antiga lei do pecado. Na primeira cidade, não há mais o medo da morte, ao contrário de na segunda, associada às transgressões, desregramentos e corrupção das leis do espírito, que basicamente são os vícios e as vaidades:

El Estado Ignorante es aquel cuyos habitantes no conocen la felicidad (verdadera) ni les viene a las mentes el dirigirse a ella ni de ella se cuidan ni tienen fe alguna en ella. De los bienes conocen tan sólo algunos que por su apariencia son tenidos por los bienes que se han de estimar como fin de la vida: la salud corporal, las riquezas, el sabor de los placeres, el seguir libremente sus pasiones, los honores, las grandezas - al-Farabi, 1995, p.96-97.

Ao contrário, na cidade modelo os habitantes, justificados como membros do reino celestial no século, adquiriram as obrigações civis. Dentre as várias leis promulgadas pelos sacerdotes e reis, a primeira era “conhecer a Causa Primera e todas suas propriedades ou atributos”<sup>312</sup>. As *Partidas* não destoam dessa perspectiva, na medida em que, utilizando-se de Aristóteles, o autor, ao falar sobre dever do povo de amar, obedecer e temer o rei, afirma que os três tipos de natureza da alma, a criativa, a sensitiva e a racional, encontram-se no homem por deliberação divina. Por isso, deveria o homem viver segundo três coisas, de modo que todo o bem pudesse vir para o reino: “La primera es amar á Dios; la segunda á su señor natural, la tercera su tierra”<sup>313</sup>. Por isso, o rei e o povo deveriam ter dois entendimentos no espírito: um para entender Deus e as coisas do paraíso e outro para agir bem nos assuntos temporais. Por meio do primeiro entendimento “debe conocer á Dios, et otrosi conociendo que todas las cosas son en poder de Dios [...] sabrá usar dello de manera que non faga á Dios pesar”<sup>314</sup>. O autor termina esse pensamento alertando para o fato de que, provocando pesar em Deus, o rei ou o povo poderá perder tudo, pois tudo é Dele. Portanto, amar a Deus, por temor às suas leis, mantém a prosperidade do reino e a harmonia.

Como já salientamos, esse amor a Deus, como primeira lei, tem a função de justificar o amor a seu representante, o rei e o sacerdote, pois “eso mismo dixo el apóstol sant Paulo, que todo home debe seer sometido á los reyes, porque ellos son puestos por mano de Dios”<sup>315</sup>. Nessa

---

312 al-Farabi, 1995, p. 109.

313 *Partida* II, Título XII.

314 *Partida* II, Título XII.

315 *Partida* II, Título XIII, Ley XIV.

lei há uma ênfase em que o poder de reinar do rei provém de Deus – e quem for contra esse poder afronta Deus<sup>316</sup>. De fato, na cidade cristã a obediência à lei é vista como uma condição imposta de maneira tal que o indivíduo siga sem questionar, ainda que o faça pelo temor das penas eternas. Assim, um modelo superior autorizado pelo povo, com o respaldo divino, é necessário à política para alcançar a respeitabilidade, já que somente desta decorrerá o mecanismo da obediência. A apreciação de Agostinho sobre a obediência de Abraão mostra como a atitude deste provocou o respeito divino, a ponto de imputar-lhe a condição de primeiro representante do povo eleito por Deus: “entre os acontecimentos da vida de Abraão, está a tentação sofrida por Abraão sobre a imolação do próprio Isaac, seu filho muito amado, para que fosse posta à prova a sua piedosa obediência, destinada a ser levada ao conhecimento, não apenas de Deus, mas dos séculos”<sup>317</sup>. A obediência é, portanto, a responsável direta por Deus o ter tornado pai da sua nação, sendo o que evidencia o temor a Deus, que, por sua vez, leva à obediência das suas leis “quien teme á Dios guarda seus mandamentos: et con esto acuerda lo que dixo el ángel á Abrahan quando quiso degollar á su fijo: ‘Agora conozco que temes á Dios, pues quel obedeciste’”<sup>318</sup>. Ainda que Abraão jamais acreditasse que Deus se regozijaria com vítimas humanas, diante de uma categórica ordem divina há que se obedecer e não discutir. O ato obediente motivou a imputação jurídica a Abraão e a toda a sua descendência com a marca da antiga lei<sup>319</sup>. A premissa da obediência pela fé e pelo temor a Deus é indispensável tanto para a cidade quanto para o rei:

Cómo el rey debe temer á Dios por el su grant poder: Natural razon es que el home non pueda haber ninguna cosa complidamente si la non teme, et este temor es en dos maneras: la una que non faga por que la pierda, et la otra porque nol venga mal della; et si este temor han los homes de las cosas temporales, mucho mas lo deben haber de Dios, et mayormente los reyes que son su cosa quita: ca estos lo deben temer de non facer cosa por que pierdan el su amor et su merced, et otrosi porque non se haya de enseñar contra ellos, de manera que haya á tomar venganza; et el que desta manera le temiere, conoscerlo ha et amarlo ha verdaderamente: ca non abonda al rey de conoscer et de amar á Dios tan solamente, mas ha menester que despues quel conosciere el amare quel tema, lo uno porque es poderoso, et lo al porque es justiceiro, et demas que es tenuto de dar cuenta á él en este mundo et en el otro, porque tiene su lugar en

---

316 *Partida* II, Título XIII, Ley XIV.

317 Agostinho, 2002, vol. III, p. 1543

318 *Partida* II, Título XII, Ley IX.

319 *Partida* II, Título XV, Ley II.

tierra. Et aun sin todo esto es muy grant derecho que como él quiere que lo teman los suyos, que asi tema él á Dios - *Partida* II, Título II, Ley III.<sup>320</sup>

Agindo assim, o rei se mostra como representante de Deus, inclusive na sua capacidade militar, que dele advém. A mesma força aplicada pelo guerreiro é respaldada pela força da lei comum dos povos e, se necessário, é aplicada pela força do fazedor das *Leyes* com a anuência jurídica de Deus:

Et desde que esto hobieren fecho, lo que ellos mandaren que les den debe valer tan bien como si todos lo hobiesen puesto comunalmente, et el que lo controllare ó non quisiese por ello estar debe haber tal pena como quien desdice juicio de señor ó mandamiento de cabdiello - *Partida* II, Ley XIII, título XXVI.<sup>321</sup>

Todos aquellos que son del señorío del facedor de las leyes sobre quien las él pone son tenudos de las obedescer et guardar, et judgarse por ellas, et non por otro escripto ninguno de otra manera fecho. Et el que la ley face es tenudo de la facer complir: et eso mesmo decimos de los que fuesen de otro señorío que ficiesen hi pleyto, ó postura ó yerro en la tierra onde se judgase por estas dichas leyes - *Partida* I, Título I, Ley XV.<sup>322</sup>

No âmbito do direito positivo, de acordo com Marsílio de Pádua, o momento de validação é forte, pois se apoia na dimensão divina da política, ou seja, na dimensão de poder do sujeito produtor, o rei e o guerreiro sagrado enquanto unidades de autoridade baseadas no princípio de unificação constituinte da *civitas*. E este peso recai sobre a vontade política do representante, entendido como único governo em torno das leis que podem substituir e, ou, controlar a razão do representante

[...] o termo lei implica em uma inclinação natural dos sentidos para alguma ação ou paixão; assim como o apóstolo falou sobre isso em Romanos 7: 'Mas vejo outra lei em meus

---

320 Vide nota 179.

321 Assim que forem escolhidos, eles devem fazer um juramento para cumprir bem e fielmente o seu dever e, depois de terem feito isso, qualquer decisão que eles tomarem a respeito da propriedade a ser distribuída será válida, como se todos tivessem dado em conjunto. Quem se opuser a tal decisão, ou se recusar a cumpri-la, sofrerá a mesma pena que um vassalo que questione o julgamento de seu senhor ou um soldado que desobedeceu a ordem de seu comandante. - Tradução Nossa.

322 Todos aqueles que estão sob as graças do legislador, e para quem ele instituiu as leis, são obrigados a obedecê-las e observá-las e serão julgados por elas; e não por qualquer outra lei escrita feita de qualquer maneira; e aquele que faz a lei deve cuidar para que ela seja observada. E isso também ordenamos a outros que pertencem a algum outro reino, que eles devem fazer seus contratos, ou acordos, ou ainda que eles cometam suas ofensas na terra de origem, também podem ser julgados pelas leis: pois, apesar de pertencerem a outro reino, eles não podem evitar, quando estiverem sobre a jurisdição das leis, a sujeição dessas leis. - Tradução Nossa.



membros, lutando contra a lei da minha mente'. Em outro entendimento, 'lei' pode ser entendida sobre qualquer capacidade para produzir a arte e, em geral, todas as formas de tal obra existem em potência na mente, [...] Nesse sentido, diz Ezequiel 43: 'Eis que esta é a lei da casa. E essas são as medidas do altar.' [...] a lei mosaica foi chamada de lei inacabada ou como inacabada, e a lei evangélica é chamada lei em relação à totalidade. Por isso, o apóstolo em Hebreus diz: 'Para que o sacerdócio seja mudado, é necessária uma mudança também da lei'. [...] em Tiago 1: "Mas quem olhar para a perfeita lei da liberdade, e continuar nela, este homem será abençoado por suas ações". Nesse entendimento da lei, todos os membros de uma comunidade religiosa são chamados de leis, como exemplo, os seguidores de Maomé ou dos persas, em sua totalidade ou apenas parcialmente. Mas somente o cristão pode conter a verdade. Desse modo, Aristóteles em *Metafísica II*, disse: 'As leis mostram quanta força tem o que é habitual'. [...] A segunda proposição ficará clara da seguinte maneira: Um julgamento para ser completamente bom é necessário que os juizes, busquem um verdadeiro conhecimento das questões a serem julgadas, [...] Pois um sentimento corrupto do juiz, como ódio, amor ou avareza, pode corromper seu desejo. **Mas essas coisas são mantidas fora do julgamento e são salvas delas, quando o juiz ou o príncipe se limita a julgar de acordo com as leis, porque a lei carece de todo afeto perverso.** - Brett, 2005, p. 56-57.

A lei colocada acima da comunidade e do representante, e a serviço de Deus, serve a este representante — rei —, aplica as penalidades e controla a insubordinação da razão sujeita à corrupção, se necessário, com a força física e bélica: “debe haber tal pena como quien desdice juicio de señor ó mandamiento de cabdiello”:

Servir et loar deben todos los homes á Dios, mayormente los reyes, asi como fechura á su facedor, et servile deben los reyes en dos maneras: la primera en mantener la fe et sus mandamentos, apremiando á los enemigos della, et honrando et guardando las eglesias, et los sus derechos et los sus servidores delas; la segunda guardando et manteniendo los pueblos et las gentes de que Dios les fizo señores, para dar á cada uno justicia et derecho en su lugar; et loar deben el su santo nombre por el grant bien et la grant honra que dél recibieron: ca segunt dixieron los sabios et los santos, los que mayores gracias et mayores dones reciben de nuestro Señor, mas le son tenudos de servir et loar que los outros. - Partida II, Ley IV, Título II.<sup>323</sup>

Com isso, o único ponto de convergência do político e do religioso (este último sem a participação do clero) seria a autojustificação de ambos em um único sistema de leis que é capaz de justificar e controlar o poder do soberano e do cavaleiro, principalmente no tocante a obediência do cavaleiro ao seu rei.<sup>324</sup> O cavaleiro espera o seu devido galardão, assim como a vida de serviço às leis divinas, a vida eterna no paraíso, as duas relações e suas respectivas

---

323 Ver nota 180.

324 Paolo Grossi, 2004, p. 191-192.

recompensas estando intrinsecamente relacionadas naquilo que Pierre Clastres chama de elemento que coaduna com o contrato entre o povo e a figura do poder:

Oficiales deben haber los emperadores et los reyes, et los otros grandes señores, de que se sirvan et se ayuden en las cosas que ellos han de facer. [...] queremos aqui decir qual conviene que sea á los sus oficiales, et ellos á él por el gualardon (recompensa) que reciben dél - *Partida* II, Título IX, Introdução.

Oficio tanto quiere decir como servicio señalado en que home es puesto para servir al rey ó al comun de alguna cibdat ó villa: et de oficales son de dos maneras, los unos que sirven en casa del rey, et los otros defuera - *Partida* II, Título IX, Lei I.

A justificação do poder político nas mãos de uma figura possui respaldo entre as palavras dos sábios, que frequentemente se encontram nas *leys* das *Partidas*. O pensamento de Aristóteles, equivocado ou não, foi utilizado incansavelmente, oferecendo respaldo ao poder divino do rei:

Cómo el pueblo debe cobidiciar siempre de veer bien del rey, et non su mal. Veer es el primero de los cinco sentidos de fuera de que ficieron semejanza Aristóteles et los otros sabios al pueblo, [...] segunt esto debe el pueblo veer et conoscer como el nombre del rey es de Dios, et él tiene su lugar en tierra para facer justicia et merced: et otrosi como él es su señor temporalmente et ellos sus vasallos, et como él los ha de castigar et de mandar, et ellos han de servir á él et obedescerle - *Partida* II, Título XIII, Lei I.<sup>325</sup>

Como foi dito, tanto o rei, por ser a Espada de Cristo, como o cavaleiro, o guerreiro servo de Deus, controlam a insubordinação e aplicam a justiça com prudência e misericórdia: “segunt esto debe el pueblo veer et conoscer como el nombre del rey es de Dios, et él tiene su lugar en tierra para facer justicia et merced”<sup>326</sup>. Apenas no recorte do texto das *Partidas*, ao povo cabe obedecer e servir, para, com isso, esperar como recompensa a proteção nesta vida – em outras palavras, a felicidade de al-Farabi e o bem comum dos pensadores eclesiásticos – e, na outra, a vida eterna e a felicidade verdadeira. Da mesma maneira, deve ocorrer com o cavaleiro e, por fim, com o rei, com sua vida de serviço a Deus. Na *Partida* II, todo um título é dedicado

---

325 Ver nota 185.

326 *Partida* II, Título XIII, Lei I.

a isso, com dez *leys* que dissertam sobre a questão da recompensa ao servo obediente e, da mesma maneira, sobre a punição ao mau e vil: “quantas maneras son de gualardones”. Ainda que nada do que há no texto coadune com a realidade, as linhas do texto prescrevem esse funcionamento.<sup>327</sup>

Enquanto as relações entre Deus e a humanidade são fundadas na autonomia individual, as relações sociais se dão no contexto da jurisdição das leis humanas baseadas em uma espécie de pacto sociopolítico, com o único propósito de promover o bem-estar e a felicidade, de acordo com a distinção entre secularidade e secularismo: este último termo significaria o bem-estar no tempo, mas desconsiderando todas as implicações da crença em Deus ou na vida após o mundo; por outro lado, o primeiro remeteria a uma condição de limitação do estado nos assuntos concernentes aos assuntos espirituais, e vice-versa. Nesse sentido, a introdução da *Partida II* reforça a obediência do rei ao papa, com a ressalva de que seja apenas nos assuntos do espírito – algo muito significativo, se pensarmos numa clara intenção de separar os poderes e, principalmente, num cerceamento do poder do papa nos assuntos temporais.

Algo semelhante ocorre nos reinos islâmicos, que têm o poder de regular todos os assuntos relativos à justiça interpessoal, com a proibição de que regule as instituições religiosas, a menos que o livre exercício da religião esteja em perigo. Nenhuma instituição humana pode representar o interesse de Deus na terra. Parte da erudição islâmica e cristã tradicional da Baixa Idade Média falha em explicar com exatidão os fundamentos éticos e legais da organização social e do governo baseado nessa distinção entre a jurisdição divina e a jurisdição humana. O problema começa no fato de que as fontes normativas são tratadas como atemporais e sagradas, e não como textos ancorados numa tradição literária e histórica. Como resultado, o uso dessas fontes falha em ligar as práticas políticas mutáveis e passíveis de reformas às instituições divinamente inspiradas e, por isso, imutáveis. Isso, por sua vez, angariou para as instituições seculares o tom sagrado e atemporal, como se encontra nas ideias políticas e sua interação com as sugestões normativas do Corão e da tradição (*Sunna*), assim como na tradição cristã, algo que somente foi ampliado após a morte do Profeta, quando vários discípulos se envolveram no estudo dos aspectos prescritivos do *Corão*, a fim de fornecer elementos com respaldo sagrado para situações específicas na vida social e política dos reinos islâmicos. Em outras palavras, no próprio *Corão* a deliberação de Deus, ao enviar os profetas, tinha um cunho jurídico, pois eles

---

327 *Partida II*, Título XXVII, Lei III.

foram enviados para levar a verdade por meio do *Corão*, com o objetivo de julgar os homens inseridos na comunidade.

A humanidade era uma só comunidade. Então, Alá enviou os profetas, por alvissareiros e admoestadores. E, por eles, fez descer o Livro, com a verdade, para julgar entre os homens, no que discrepavam. E não discrepavam dele senão aqueles aos quais fora concedido o Livro, após lhes haverem chegado as evidências, movidos por rivalidade entre eles. Então, Alá guiou, com sua permissão, os que creram para aquilo de que discrepavam da verdade. E Alá guia a quem quer à senda reta - *Corão*, 2: 213.

O imame é o sucessor do Profeta, ou seja, é um elo com Alá e, ainda que não seja reconhecido como governante, sua autoridade espiritual exige obediência, pois ele não precisa ser investido como autoridade pela comunidade. Portanto, religiosamente falando, ignorar ou desobedecer a esses imames designados por Alá equivalia a tornar-se um descrente – *kufir*. Os pontos em comum quanto ao poder espiritual e secular, entre as duas culturas, ficam evidentes quando consideramos os vários aspectos elencados, mas um se destaca: a representatividade política e de governabilidade do líder espiritual. Desconsiderando por um momento a leitura somente dos textos que defendem a separação dos poderes, o que se percebe é o uso do poder temporal pelos papas e bispos – de modo semelhante ao que acontece com os imames.

Um fosso entre as duas culturas, contudo, deve-se ao fato de que, em virtude do que diz Jesus no *Corão*, o cristianismo é enquadrado, em certos aspectos, na categoria dos descrentes, como uma desobediência entendida como politeísmo, por afirmar a existência de três deuses: o Pai, o Filho e Maria. Essa qualificação negativa acarretou algumas consequências para a governabilidade dos cristãos em terras islâmicas. O jurista cristão Ibn Hazm de Córdoba (994-1063) defende o regime jurídico do *dhimma*, aplicado a judeus e cristãos, um sistema que corresponde a uma forma de tolerância com várias condições. Tanto os cristãos como os judeus eram considerados cidadãos de segunda classe e, por isso, foram submetidos a várias proibições<sup>328</sup>. Como exemplo destas interdições, as roupas de ambos deveriam ser marcadas por faixas coloridas, para diferenciá-los, além de estarem sujeitos a um imposto especial, a

---

328 Na prática, no entanto, não era assim. Lisboa, por exemplo, tinha maioria cristã até à reconquista. As lideranças islâmicas permitiam farta liberdade para os cristãos-moçárabes. O que atesta o fato do poder consuetudinário acima das leis, apesar das investidas das Partidas e de Marsílio de Pádua em posicionar as leis acima da comunidade.

*jizya*, em troca de proteção, pois estavam sempre sujeitos a violência. No campo jurídico, os *dhimmis*, como eram conhecidos, não tinham o direito de levar à justiça um muçulmano, de casar-se com uma mulher muçulmana – regra para a qual a penalidade era a morte do casal. Por fim, a prática religiosa só lhes era possível se fosse realizada com a máxima discrição. Em suma, eles não eram membros efetivos da comunidade com amplos direitos, como os muçulmanos.

De modo paralelo, na Sétima *Partida* há um título dedicado somente à situação dos muçulmanos nas terras cristãs. Nele, dez *leys* tratam do assunto de maneira análoga aos textos legais dos muçulmanos quanto à presença de cristãos em suas terras. Assim como a prática religiosa dos cristãos era permitida com restrições, na *Partida* levanta-se a mesma ressalva: “pero en las villas de los cristianos non deben haber los moros mezquita, nin facer sacrificios publicamente ante los homes: et las mesquitas que habien antiguamente deben seer del rey, et puédele él dar á quien quisiere”<sup>329</sup>. Apesar de outras proibições e penalidades para os moçarabes, nas *Partidas* apenas é tratado este ponto.

No entanto, vários especialistas, como Antony Black, mostram um outro lado dessa situação, com a presença de outras religiões tanto em terras mouras quanto nos reinos cristãos sem maiores problemas, uma verdadeira convivência, até certo ponto, pacífica e tolerante.<sup>330</sup> Enfim, toda grande civilização tem elementos de várias culturas em coexistência, dos mais básicos, como os costumes, até os mais complexos, como a política, a religião e o sistema jurídico, embora os últimos não sejam muito reveladores das disposições mentais mais profundas da sociedade – até porque dependem dos costumes. Os costumes são um agregado de características culturais que modelam, de certa forma, a fisionomia de cada civilização, em cada aspecto. É uma tarefa delicada determinar se os elos entre as culturas aqui debatidas são estreitos, já que uma cultura não é um sistema solidamente estruturado, coerente e hierárquico. Portanto, seria mais lógico dizer que elas não estão necessariamente mescladas, mas sim em um processo de interação. Como podemos perceber, os sistemas jurídicos, religiosos e políticos não regulam todos os aspectos culturais, já que a difusão do cristianismo e do direito romano unidos, como um único sistema político, não impediu a sobrevivência dos costumes dos povos germânicos. Igualmente, entre os muçulmanos não foi possível uma hegemonia do islã nos reinos islâmicos – basta observar a permanência dos costumes pagãos entre o povo e,

---

329 *Partida*VII, Título XXV, Ley I.

330 Black, 2008, p. 70-71.

principalmente, o surgimento dos moçárabes na Península Ibérica, comunidades voltadas para a lei do *Corão*, mas governadas por leis cristãs e convivendo com vários aspectos culturais da região, alteradas e alterando ao mesmo tempo. Uma passagem do *Corão* talvez sintetize essas ideias sobre tolerância e convivência, principalmente quanto ao contato entre os três povos, pois a realidade de existirem três comunidades, cada qual com sua legislação, para um único Deus, é deliberação divina, com a única explicação de ser uma prova de Alá. No entanto, o que nos interessa é a marca da advertência enviada pelo *Corão*, o verbo encarnado em texto, da existência de três leis advindas da mesma divindade – conforme já dissemos sobre as leis e sua analogia e funcionalidade com as virtudes, principalmente com a obediência do povo ao rei ou profeta, ou ainda, o fazedor das leis:

E, para ti, Muhammad, fizemos descer o Livro, com a verdade, para confirmar os Livros [os textos sagrados dos cristãos e dos judeus] que havia antes dele e para prevalecer sobre eles. Então, julga, entre eles [judeus e cristãos], conforme o que Allah fez descer. E não sigas suas paixões, desviando-te do que te chegou da Verdade. Para cada um de vós, fizemos uma legislação e um plano. E se Allah quisesse, haveria feito de vós uma única comunidade, mas não o fez, para pôr-vos à prova, com o que vos concedeu - *Corão*, 5:48.

Em outras palavras, os moçárabes são o exemplo da convivência mencionada e a negação da fusão das culturas em jogo, pois as leis do *Corão* e as suas leis em nada foram alteradas, mas, em contrapartida, sofreram eles influências dos costumes cristãos. Talvez os elos estreitos de que fala Soustelle sejam justamente os costumes encravados nas duas religiões, costumes principalmente relacionados com o direito natural e com a ética e moral aristotélica. Talvez sejam esses os elos que proporcionaram a presença tanto do Islã em terras cristãs, como vice versa, sem maiores problemas, pelo menos por algum tempo<sup>331</sup>.

Assim podemos entender por que as leis canônicas do cristianismo foram atreladas ao direito romano. Na primeira lei do primeiro título da *Partida* II, já citada, a obediência do rei apenas se encontra atrelada ao comando do papa nos assuntos do espírito. Em outras passagens, a obediência surge bem delineada pela letra do legislador, que chega a utilizar o argumento do medo para incutir obediência ao povo: “et de tal temor como este nascen dos cosas; vergüenza et obedescimiento, lo que conviene mucho que haya el pueblo al rey, ca siempre debe haber

---

331 *Corão*, 4: 80.

vergüenza de facer nin de decir cosa ante él que sin razon sea ó quel tenga por mal”<sup>332</sup>. Além disso, observamos a voz do legislador cerceando o poder do papa, inclusive dentro da Igreja, quanto a castigar os maus cristãos:

Et como quier que ellos [os prelados] son tenudos de facer esto que dicho habemos, con todo eso porque las cosas de que han á guardar la fe non son tan solamente de los “enemigos manifiestos [...], mas aun de los malos cristianos atrevidos: [...] et porque esto es cosa que se debe vedar et escarmentar cruamente, lo que ellos non podrian facer porque el su poderio es espiritual, que es todo leno de piedat et de mercet: por ende nuestro señor Dios puso otro poder temporal en la tierra con que esto se compliese, asi como la justicia que quiso que se ficiese en la tierra por mano de los emperadores et de lor reyes *Partida* II, Título XIII, introdução.<sup>333</sup>

Afinal, um ponto fulcral que permeia as duas culturas é o princípio da obediência nas relações de subordinação. Aquele que obedece não necessita conhecer os objetivos daquele que manda e muito menos tem contato com os valores que determinam esses objetivos. Tal premissa se encontra desde a base da relação do homem com Alá e com o Deus judaico-cristão até as relações entre os servos e súditos com a nobreza e o clero. A obediência, como valor, está relacionada intimamente ao preceito da dispensabilidade de se conhecer frente a frente a quem ou ao que se obedece. Com esse raciocínio, pressupõe-se uma das justificativas da imagem política do príncipe como um símbolo que muitas vezes não se precisava conhecer ou ver, uma característica bem típica de quase todo o mundo antigo e medieval, um dos fatores que desencadeou a sociedade dividida em senhores e súditos, em suma, baseada no poder e no respeito ao poder onipresente. A alienação do poder é política e religiosa em cocomitância. Em outras palavras, no contexto das interpretações árabes do pensamento de Aristóteles no século das Partidas, o poder não antecede a religião na verdade nasceram juntas, e o resto é derivado do político, o que determinou a necessidade do governante como protetor das leis. Estas leis seriam, portanto, o maior trunfo para atingir o fim cível de uma comunidade, como a garantia de salvaguarda da corrupção do povo e do representante,— secular ou religioso, na verdade não há uma cisão bem definida – como guardião das relações políticas. O príncipe é símbolo desse poder das leis, como está marcado nas Partidas, um corpo político, que não é visto em sua forma

---

332 *Partida* II, Título XIII, ley XV.

333 Ver nota 33.

de homem por todos do reino e, quando surgia vinha majestosamente ornado, como no costume dos indianos, como afirma *Poridat de Poridates*:

Na administração do reino e no governo do rei, eles estabeleceram que uma vez por ano o rei deva aparecer com todo o aparato real diante dos homens e do exército armado, sentado no seu cavalo de guerra, de forma mui nobre, embelezado com, e eles fazem o povo ficar um pouco à distância, enquanto os nobres e os barões ficam ao redor do rei - *Secretum Secretorum*, 1920, p. 49.

## 7 CONCLUSÃO

### 7.1 O rei e a cidade ideal

Todas as virtudes do rei que foram trabalhadas ao longo deste trabalho têm como objetivo tornar possível a convivência em comunidade nas *Partidas* em comparação com pensamento de al-Farabi, por meio da manifestação de um corpo político do *fazedor das leis*, (em detrimento do seu papel de guardião apenas, atrelado à concepção natural da lei) chamado também de representante da Lei. E todas podem ser resumidas na *caritas*, que, no entanto, deve ser sábia e calcada no conhecimento – além de uma concepção aristotélica da razão – a respeito dos assuntos ligados a Deus e à Igreja, como forma eficaz de exercer a função de rei justo e modelo do povo. Por isso que, se, de um lado, “conoscimiento verdadero de Dios es la primera cosa que por derecho debe haber toda criatura que ha entendimiento, et como quiser que esto pertenesce mucho á los homes, porque han entendimiento et razon”, muito mais isso se aplica ao rei, a quem cabe a responsabilidade de governar o povo e proteger a terra, “e entre todos ellos mayormente lo deben haber los emperadores, et los reyes et los otros grandes señores que han á mantener las tierras, et gobernar las gentes con entendimiento de razon et con derecho de justicia”<sup>334</sup>. Dizer que cabe ao rei governar “con entendimiento de razon et con derecho de justicia” remete ao conhecimento, uma virtude essencial para se obter as outras. al-Farabi insere o conhecimento como algo essencial da parte racional do rei, cujas virtudes disso decorrente são a prudência – relacionada intrinsecamente à continência –, o discernimento, a opinião excelente, a correta presunção e o temor<sup>335</sup>. Além disso, conforme a leitura das *Partidas* e da obra de Marsílio de Pádua, as leis criadas pelo poder do representante ganharam destaque no

---

334 *Partida* II, Título II, caput.

335 al-Farabi, 2001, p. 28



papel da finalidade da comunidade acima da razão do fazedor de leis, tanto nos assuntos do século quanto na matéria da salvação<sup>336</sup>. A razão<sup>337</sup> seria, portanto, criadora das leis, se distanciando da concepção da época que se baseava no fato da razão ser apenas um elemento mediador que as descobria e as decodificava na forma das leis do pecado (Direito Positivo).

A sabedoria, portanto, é o excelso conhecimento e, por isso, com base em Aristóteles, tanto os juristas afonsinos quanto os pensadores muçulmanos insistem no dever do rei de aprimorar o seu saber, pois somente assim ele se poderia tornar espelho para a terra e para o povo, capaz de fazer ver e compreender a Lei. A relação do reino com seu rei, enquanto corpo político, é comparada mesmo, por al-Farabi, com a relação hierárquica dos corpos celestes com a Causa Primeira:

La Causa Primera respecto de los demás seres, es como el jefe del Estado Modelo respecto de los demás miembros. Los seres inmateriales se parecen al Ser Primero, y a éstos siguen los cuerpos celestes, y a los cuerpos celestes siguen los cuerpos materiales o hílcos. Cada uno imita de algún modo a la causa Primera, tiende a remedarla y la sigue en sus planes como jefe y cada ser hace esto según su capacidad y así obtiene el fin según su grado, el inferior procura el fin del que está un poco más arriba sobre él. Sin embargo, con eso se obtiene el fin del que está sobre él. Del propio modo el tercero prepara lo necesario para que se pueda obtener el fin del que está sobre él y así sucesivamente hasta llegar a aquel entre el cual y el Primero no existe intermedio. Según esta coordinación, todos los seres van tras la finalidad de la Causa Primera - al-Farabi, 1995, p. 87-88.

Reiterando novamente, o rei pode ser assim, portanto, comparado com a Causa Primeira por ser fonte de todas as leis, os benefícios dele decorrentes estendendo-se a toda a comunidade, de que cada membro tem a responsabilidade de *remedar* a Causa Primeira, segundo sua capacidade, não deixando a responsabilidade de ser um modelo da Lei apenas para o monarca. Resumindo, os membros, em suas responsabilidades, devem também imitar a Causa Primeira, inspirados no membro mais próximo, aquele que está acima em hierarquia, até chegar ao membro principal da comunidade ideal, o representante da Lei: “tal debe ser el Estado Modelo, todos los miembros sociales según su grado deben tener presente en sus funciones el fin del jefe

---

336 Na verdade, temos um prenúncio da primazia do Direito positivo sobre o Direito Natural, assunto que surgirá algum tempo depois, com o nominalismo, mas que não é nosso objetivo.

337 Não estamos nos referindo à razão do indivíduo, mas de um coletivo.

primero”<sup>338</sup>. Um cidadão, que deve ter caráter, hábitos saudáveis e perfeita compleição mental, “ese hombre debe ser tal que nadie le gobierne, sino que él debe ser ya perfecto y haber llegado a ser entendimiento e inteligible en acto e su imaginativa debe también ser naturalmente de una perfección suma, [...] su entendimiento pasivo debe ser perfecto”<sup>339</sup>. Esta insistente repetição serve para enfatizar com o intuito de sintetizar o que viemos tratando neste trabalho e evidenciar a mudança crucial do pensamento político que se iniciou no século XII com a releitura do aristotelismo árabe. Através desta reentrada do aristotelismo medieval e de outras mudanças da Baixa Idade Média, se refletiu por toda a Europa, em especial nos reinos afonsinos, uma nova perspectiva. Nesta o corpo político do suserano não é mais a imagem de um corpo político medieval como *iudex*, ou seja, aquele que promove a justiça para o reino e para povo e protetor das leis naturais como primazia do direito positivo. Antes de tudo, o corpo político começa a adquirir o papel do *fazedor de leyes*, a razão humana tem uma participação na ordem do cosmos, enfim, uma ideia do direito positivo desatrelado do direito natural.

Em outras palavras, nas *Partidas*, através dessas mudanças, esta nova perspectiva do novo suserano produzirá, paulatinamente, leis (prenúncio do que virá a ser o nominalismo jurídico) nas quais colherá a essência do próprio poder soberano. O *mantenedor das leyes* será o legislador e, em medida gradual, o ato de produzir leis será inserido no objeto imediato do seu controle. O processo de produção das leis do suserano (ainda não individualizado) passará a ser o objeto imediato do seu controle, ou seja, o processo de tornar o direito dependente da vontade e não mais da razão nos moldes do aristotelismo de Tomás de Aquino. Com isso, se inicia a partir desta época uma indistinção entre lei natural e lei positiva, o que contribuirá para melhor definir o novo (mais literário do que prático) edifício do reino com o arquiteto monarca como idealizador através de sua vontade nas obras como as *Partidas*. Vontade independente da *plenitudo potestatis* do papa, nos moldes pensados por Marsílio de Pádua, bem observada logo no início da Segunda Partida.

Nas *Partidas*, em certos momentos, percebe-se uma clara ligação da infinita generosidade de Deus, ao elevar o espírito do rei temente, com seu potencial para conduzir o povo e a terra ao reino ideal, inclusive nos assuntos da Igreja. A comunidade e a terra dependiam mais do rei do que do clero. E, como uma imagem muito bem espelhada de Deus – semelhante ao papel antigo dos profetas-reis da antiga lei –, o povo tinha no rei um exemplo, motivo pelo

---

338 al-Farabi, 1995, p. 88.

339 al-Farabi, 1995, p. 88.

qual ele deveria seguir os preceitos da bondade divina: “et por esto dixo nuestro senor Iesu Cristo que tan grant es la franqueza de Dios, que él face nacer el sol sobre los buenos et los malos, et lueve sobre los justos et los pecadores”<sup>340</sup>. Com efeito, isso se aplica bem a um rei como Afonso X, que tinha que gerir vários reinos em suas terras, espelhando a bondade de Deus, que é “piadoso, que por la su piadat fizo el mundo con todas las cosas que en él son, et las mantien segunt conviene a cada una porque non perescan nin se pierdan”<sup>341</sup>. Apesar da exigência do arrependimento para merecer o perdão, em nada se isenta Deus de enviar a todos chuva e sol. O governante deve seguir esse exemplo e, apesar de as *Partidas* estabelecerem penalidades mais severas para os povos islâmicos, a eles nada será negado, pois, o rei “faciendo asi, muéstranse por conoscientes del bien et de la gracia que de Dios reciben, et toman dellos las otras gentes buen exemplo”<sup>342</sup>.

Nessa perspectiva é que ganha importância, nas *Partidas*, o tema da continência, enquanto sustentação do espírito do rei em constante estado de espelho para a comunidade, o que constitui algo análogo ao que se encontra no pensamento islâmico, em que o destaque se põe na moderação, ao lado da obediência e do temor, por serem estas virtudes responsáveis pela direção da razão, conduzindo ao reto caminho que, por sua vez, leva a alma ao conhecimento. A virtude do homem estaria entre dois extremos de cada uma das faculdades, esses extremos constituindo os vícios. A continência, que consiste na prática discreta e moderada dos atos próprios das várias faculdades, pode ser entendida como a boa medida que se opõe aos extremos da tirania, dissipando quaisquer dúvidas sobre o equilíbrio da alma. De fato, é ela que pode administrar os anseios da alma e a sobrevivência do corpo em contato com as necessidades do reino, na forma mais perfeita e equilibrada possível entre os anseios do corpo e do reino. Como a continência se apresenta como a virtude própria da faculdade vegetativa e animal, relacionada com a nutrição, o crescimento e a procriação, se efetiva, então, por meio da obediência e do temor no exercício de todas as atividades próprias destas faculdades, num movimento semelhante ao da relação do povo com a lei.

No nosso modo de entender, a segunda Partida, dos livros jurídicos afonsinos, é o que melhor ilustra o ideal do corpo político do rei – em paralelo com o pensamento político islâmico. Todos os seus trinta e um títulos funcionam como um espelho desse corpo político, ou guia moral para futuros monarcas, “porque siempre los reyes de nuestro señorío se caten en el ansi

---

340 *Partida* II, Título II, Ley II.

341 *Partida* II, Título II, Ley II.

342 *Partida* II, Título II, Ley IV.

como en espejo e vean las cosas que an si de enmendar, e las enmienden, e segund aquesto que fagan en los suyos”. Ela é basicamente um tratado de direito público sobre a compleição física e moral daquele que será, em todas as gerações, o representante do corpo político. Enfim, um tratado normativo sobre as relações de obediência entre a figura do representante e as forças políticas e religiosas: o poder espiritual e o secular, a terra e o povo.

O povo, em sua maioria, não obedece naturalmente, movido pelo sentimento de honra e pela *caritas*, mas somente pelo temor, não se abstendo da prática de más ações, levado pela potência apetitiva. Assim sendo, a obediência dependeria mais do temor da punição do que da perda do amor. Já que este povo – típico da cidade ignorante de al-Farabi – vive segundo os ditames das emoções, só se esforça em busca de seus próprios prazeres, evitando os sofrimentos e não tendo sequer uma noção do que é nobilitante e verdadeiramente agradável. Assim, parece que um bom caráter irresistível e uma felicidade convincente são mais difíceis do que se poderia esperar. Melhoría no caráter só ocorre como resultado de exortação ou persuasão, mais do que a ameaça de punição. É nesse sentido exortativo que o rei, enquanto espelho de virtudes, ganha o máximo de relevo, ou seja, se a um rei tirânico só pode corresponder uma cidade tirânica, do mesmo modo é uma cidade virtuosa que corresponderá a um rei que cultivava todas as virtudes.

## 8 Fontes Primárias

AFONSO X. *Las Siete Partidas* Vol I: The Medieval Church, The World of Clerics and Laymen. Trad. Samuel Parsons Scott; Ed. Samuel Parsons Scott & Robert Burns. In: *The Middle Ages Series*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2001.

\_\_\_\_\_. *Las Siete Partidas* Vol II: Medieval Government: The World of Kings and Warriors. Trad. Samuel Parsons Scott; Ed. Samuel Parsons Scott & Robert Burns. In: *The Middle Ages Series*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2001.

\_\_\_\_\_. *Las Siete Partidas: Partida I & II*. Ed. Gregório Lopez. Madrid, 1611. Disponível em: [cervantesvirtual.com](http://cervantesvirtual.com). Acesso: março 2015.

D’ORS. Xavier. *Antología de textos jurídicos de Roma*. Madrid: Ed. Akal, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. ARISTÓTELES. *La Gran Moral*. Disponível em [filosofia.org/cla/ari/azc02a.htm](http://filosofia.org/cla/ari/azc02a.htm) Acesso em setembro 2017.

\_\_\_\_\_. *The Politics*. Trad. B. Jowett, M.A. Oxford: Clarendon Press, 1885.

ABU NASR al-Farabi. *Obras filosóficas y políticas*. Ed. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

Al-Farabi. Trad. Charles E. Butterworth. *The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*. New York: Cornell University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *La Ciudad Ideal*. 2º ed. Trad. Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995.

ABDULAZIZ ABDULHUSSEIN SACHEDINA. *The just ruler (al-sultan al-'adil) in Shi'ite Islam: the comprehensive authority of the jurist in imameite jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

O ALCORÃO SAGRADO. Texto árabe e tradução portuguesa: Hazrat Mirza Tahir Ahmad. Great Britain: Islam International Publications LTD: 1998.

AL-GHAZZALI. *The Alchemy of Happiness*. Trad. Claud Field. Londres: Hazell, Watson And Viney, 1919.

\_\_\_\_\_. *Ghazali's Book of Counsel of Kings*. Transled: F.R.C. Bagley. London: Oxford University Press, 1964.

\_\_\_\_\_. *The Marvels of the Heart: Science of the Spirit: (Ihya Ulum Al-Din/ The Religious Sciences)* Trad. Walter James Skellie. Louisville: Fons Vitae, 2010.

\_\_\_\_\_. Gerald of Wales on the Cardinal Virtues: A Reappraisal of "DE PRINCIPIS INSTRUCTIONE". *Society for the Study of Medieval Languages and Literature*. Vol. 75, nº 2, 2006, p. 191-201.

Bíblia Sagrada Anotada pela Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra. Santos Evangelhos. Tradução portuguesa e notas de comentário de José Marques; Augusto Ascenso Pascoal; Pio Gonçalo Alves de Souza. Edições Theologica Braga, 1985.

Clément de Rome. Épitre aux Corinthiens. Trad. Annie Jaubert. In: Sources Chrétiennes, nº 167. Paris: Ed. Les Éditions du Cerf, 1971.

Código de Direito Canónico Y Legislación Complementada. Texto Latino y versión Castellana, con Jurisprudencia Y comentarios. Ed. Lorenzo Miguélez; Sabino Alonso Morán; Marcelino Cabreros de Anta. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLI.

Corpus Iuris Civilis in the Middle Ages. Edit. Charles M. Radding and Antonio Ciaralli. Boston: Brill, 2007.

Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino. *Clássicos do pensamento político*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.

EUSÉBIO DE CESAREA. *Vida de Constantino*. Trad. Martín Gurruchaga. Madrid: Ed. Gredos, 1994.

\_\_\_\_\_. História Eclesiástica. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologies*. Trad. Stephen A. Barney. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

JOÃO DE SALISBÚRIA. *Policraticus*. Edição: Miguel Angel Iadero, Matias Garcia, Tomas Zamarriego. Madrid: Editora Nacional, 1984.

LLULL, Ramón. Libro del Orden de Caballería: Príncipes e Juglares/Raimundo Lulio. Alicante: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2002. Acesso: <cervantesvirtual.com/buscar/?q=Libro+del+Orden+de+Caballer%C3%Ada>, Acesso em: novembro 2018.

Marsiglio of Padua. Defensor minor and De translatione imperii. *Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Ed. Carl J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Marsilius of Padua. The Defender of the Peace. *Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Ed. Annabel Brett. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Marsílio de Pádua. Sobre a Translação do Império. In: *Veritas*. V. 43, nº 3, Porto Alegre.

\_\_\_\_\_. *O Defensor Menor*. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. The Defender of the Peace. Trad. Annabel Brett. In: *Cambridge Texts In The History*. Cambridge University Press, 2005.

MAGNO, Alberto. *Tratado sobre a Prudência*. Coleção Filosofia Medieval. Trad. Matteo Raschietti. São Paulo: Paulus, 2018.

ROGER BACON. Opera Hactenus Inedita: *Secretum Secretorum*. Fasc. V. Ed. A. S. Fulton. London: Oxford University Press, 1920.

PSEUDO-ARISTÓTELES. Ed. Hugo Oscar Bizzarri. *Secreto de los secretos, Poridat de las Poridates. Versiones castellanas del Pseudo-Aristóteles Secretum Secretorum*. Universitat de València (Parnaseo, 12), 2010.

RAMON LLULL. *Libro de caballeria, blanquerna, felix, poesias*. Edición preparada y anotada por los padres Miguel Batillori y Miguel Caldentey. Madrid: Católica, 1948.

ROMANO, Egidio. *Sobre o Poder Eclesiástico. Clássicos do Pensamento Político*. Trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman, Luís A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

SÁNCHEZ-PRIETO, Pedro Borja. *Alfonso X el Sabio, General estoria, Primera Parte*. Tomo I, Génesis. 2 ed. Madrid: Fundación José Antonio de Castro. 2009.

SANTO AGOSTINHO. *Diálogo Sobre a Felicidade*. Trad. Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Ed. 70, 2014.

SEVILLE, Isidore of. *The Etymologies*. Tradução e edição: Stephen a. Barney; W. J. Lewis; J. A. Beach; Oliver Berghof; Muriel Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Somme Théologique, Thomas d'Aquin.- *La Prudence, Questions 47-56*. Trad. h.d. noble, O. p. Editions de la revue des jeunes.

STRAUSS, Leo. Marsílio de Pádua. In: *História da Filosofia Política*. Ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey. Trad. Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 249-266.

\_\_\_\_\_. Platão. In: *História da Filosofia Política*. Ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey. Trad. Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 31-81.

SUÁREZ, Francisco. *Corpus Hispanorum de Pace. Principatus Politicus o La Soberania Popular*. Vol. II Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid, 1965.

\_\_\_\_\_. *Defensio Fidei III: Principatus Politicus o la Soberania Popular*. Ed. E. Elorduy & L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1965.

TOMÁS DE AQUINO. *De Regno vel de Regimen Principum ad Regem Cypri*. Indexatum et præparatum a Ricardo M. Romn, S. R. E. Presbyterus. Goreti Publications, 2010.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica. Vol. II, VI, VII*. Trad. Pe Gabriel C. Galache, SJ & Pe Fidel García Rodriguez, SJ & Equipe. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. *Escritos Políticos*. Trad. de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.

## 9 Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

ALMEIDA, Cybele Crossetti de. Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X. Anos 90: *Revista do Programa de Pós-Graduação em História*. Porto Alegre. N. 16 (2001/2002), p. 13-36.

ALVAR, Carlos. Poesía y Política en la Corte Alfonsi. *Cuardenos Hispanoamericanos*. España: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1984, n. 410, p.5-20.

AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. São Paulo: Cultrix, 1970.

BARNEY, stephen A.. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge University Press, 2006.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Trad. Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BAYONAAZNAR, Bernardo. La Paz en la Teoría de Marsílio de Pádua. In: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofia*. Vol. XI. Universidad de Málaga. 2006.

BEJCZY, István P. The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics, 1250–1350. In: *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500. Brill's Studies in Intellectual History, Volume: 160*. Ed. István Bejczy. Boston: Brill, 2007, p. 199-222.

BERMAN, Harold J.. Direito e Revolução: A Formação da Tradição Jurídica Ocidental. In: *Coleção Dike* Trad. Eduardo Takemi Kataoka. Rio Grande do Sul: Ed. Unisinos, 2006.

BERMEJO CABRERO, José Luis. Alfonso García-Gallo ante la obra legislativa de Alfonso X. In: *Cuadernos de Historia del Derecho*, 2011, Nº 18 p. 163-191.

BEYROUTI DEL NERO, Jacqueline. *Da Felicidade na Cidade Virtuosa de al-Farabi*. 1 v. Dissertação (Mestrado em letras). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Orientais. Programa de Pós-Graduação em língua, literatura e cultura árabe. Universidade de São Paulo, 2009.

BILLOT-VILANDRAU, Céline. Charlemagne and the Young Prince: A Didactic Poem on the Cardinal Virtues by Giles of Paris (c. 1200). In: *Brill's Studies in Intellectual History*. Ed. István Bejczy; Richard Newhauser Vol. 130, p. 341-354. Boston: Brill, 2005.

BIZARRI, Hugo Oscar. La idea de reconquista en el Libro de los doze sabios. *Revista de Filología Española*, [S.l.], v. 76, n. 1/2, p. 5-29, june 1996. ISSN 1988-8538. Disponível: <revistadefilologiaespaola.uoc.revistas.csic.es/index.php/rfe/article/view/33> Acesso: 08/2017.

Black, Antony. *Political Thought in Europe, 1250–1450. Cambridge Medieval Textbooks*. Cambridge: Cambridge University, 1992.

BLAYDES, Lisa; GRIMMER, Justin; MACQUEEN, Alison. J. *Mirrors for Princes and Sultans: Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and Islamic Worlds*. 2013. Disponível em: <people.stanford.edu/blaydes>.

\_\_\_\_\_. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. 3. Ed. Edinburgh University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *The West and Islam: Religion and Thought in World History*. s/ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.

BLOCKMANS, Wim; HOPPENBROUWERS, Peter. *Introdução a Europa medieval, 300-1550*. Trad. Marisa Motta. Rio de Janeiro: Forense: 2012.



BONI, Luis Alberto de. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Ed. Ulysses, 2010.

BÓETIE, Etienne de La. *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*. Alabama: Ludwig Von Mises Institute, 2008.

BRASA DÍEZ, Mariano. Alfonso X el Sabio y los traductores españoles. *Cuadernos hispanoamericanos*, N° 410, 1984, págs. 21-34.

BUFFON, Valeria. The Structure of the Soul, Intellectual Virtues, and the Ethical Ideal of Masters of Arts in Early Commentaries on the Nicomachean Ethics. In: *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500. Brill's Studies in Intellectual History, Volume: 160*. Ed. István Bejczy. Boston: Brill, 2007, p. 13-30.

BURRELL, David. *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.

CAZIER, Pierre. Isidore de Séville et La Naissance de L'Espagne Catholique. In: *Théologie Historique*, n° 96. Paris: Beauchesne, 1994.

CABALLERO LÓPEZ, José Antonio. Desde el mito a la Historia. *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*. XIII Semana de Estudios Medievales, 2003, p. 33-60.

CALVÁRIO, Patrícia. *O Governo da Cidade no De Regno de Tomás de Aquino*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

CECILIA, Devia. *Herejes y minorías religiosas en la Séptima Partida de Alfonso X el Sabio*. Ano 1, Vol. 1, Diversidad. 2010/12.

CHADELAT, Jean-Marc. *Pouvoir et autorité dans le Policraticus de Jean de Salisbúria*. lines.fr, 2007, p.12-57.

CHEYNE, Anwar G.. *Historia de España Musulmana*. 2 ° Trad. Pilar Vila. Minnesota: Ed. Cátedra, 1993.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

CRADDOCK, Jerry R. *La Cronologia de las Obras Legislativas de Alfonso X el Sabio*. Anuario de historia del derecho español, N° 51, 1981, págs. 365-418.

CURTIUS, E. R. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

DAVIDSON, Herbert. *al-Farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories Of The Active Intellect, And Theories Of Human Intellect*. Oxford University Press, 1992.

DE BONI, Luis Alberto. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Ed. Ulysses, 2010.

DIAS DA SILVEIRA, Aline. *A Trama da História na concepção de povo nas Siete Partidas*. Universidade Federal de Santa Catarina. Revista Diálogos Mediterrânicos [www.dialogosmediterraneos.com.br](http://www.dialogosmediterraneos.com.br) Número 7 – Dezembro/2014.

DOMÍNGUEZ, Ana. Retratos de Alfonso X el Sabio en la Primera Partida (British Library, Add. ms.20.787). Iconografía y cronología. *Alcanate VI*. Universidad Complutense de Madrid, 2008-2009, p. 239 – 251.

DOBBS-WEINSTEIN, Idit. *Maimonides and St. Thomas. On the Limits of Reason*. SUNY Series in Philosophy. New York, State University of New York Press, 1995.

DUATO SÁINZ, Nicolás. *La costumbre como fuente en la Historia del Derecho español: especial referencia al siglo XIX*. Tutor: José María Mira de Orduña Gil. Alfarra del Patriarca, 2014.

ENTRÊVES, Alexander Passerin. *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. New York: The Humanities Press. 1959.

EUSEBIO NIEREMBERG. *Obras Christianas: Que contienen los tratados, que mas ayudan al Christiano a levantar el espirito, y unir con Dios con vida perfecta*. Ed. Gregorio de Saria. Tomo Segundo. Madrid: La Imprensa Real, 1665.

FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: o judeu nas *Siete Partidas* de Afonso X. *História, Franca*, v. 28, n. 1, p. 589-620, 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-90742009000100021&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742009000100021&lng=en&nrm=iso)>. Acesso: setembro 2018.

FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, Inés. *Las Estorias de Alfonso el Sabio*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009. <[cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqz2r8](http://cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqz2r8)> Acesso em: 06/2017.

FERRARI, Angel. *La secularización de la Teoría del Estado em las Partidas*. Anuario de Historia del Derecho Español. Nº 11. Sumario 1934.

FERREIRO ALEMPARTE, Jaime. Recepcion de las éticas y de la política de Aristóteles en las *Siete Partidas* del Rey Sabio. *Revista de Historia del Derecho Europeo*. Instituto de Derecho Común, Universidade de Múrcia, p. 97-133, Nº, 1988.

FLUSSER, David. *Jewish Sources in Early Christianity*. New York: Adama Books, 1918.

FORTIN, Ernest L. Santo Agostinho. In: *História da Filosofia Política*. Ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey. Trad. Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 161-182.

GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis. *Martínez Marina y las "Partidas" de Alfonso el Sabio*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2011.

GARCÍA DÍAZ, Jesús. La Europa de Alfonso X el Sabio. Em torno a una história jurídica comparada. *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, Nº. 8, 2012-2013, págs. 263-290.

\_\_\_\_\_. La Europa de Alfonso X el Sabio: En torno a una historia jurídica comparada. *Alcanate VIII 2012-2013*, Universidad de Sevilla, p. 263 – 290.

GARCÍA-GALLO, Alfonso. El Libro de las Leyes de Alfonso EL Sabio: Del Espéculo a las Partidas. *Anuario de historia del derecho español*, Nº 21-22, 1951-1952, págs. 345-528.

\_\_\_\_\_. La obra legislativa de Alfonso X: Hechos e Hipotesis. *Anuario de historia del derecho español*, Nº 54, 1984, págs. 97-162.

GARNETT, George. *Marsilius of Padua and the truth of History*. Oxford University Press, 2006.

GIMENEZ, José Carlos. As representações dos Muçulmanos durante a tomada de Lisboa pelos Cristãos (1147). *Revista Diálogos Mediterrânicos. Diálogos Mediterrânicos*. Nº 7 – Dezembro/2014, p.53-65.

GERARD JOSEPH TER REEGEN, Jan. *O Segredo dos Segredos do Pseudoaristóteles, Na Versão de Rogério Bacon*. In: *Revista Kairós*. Ano: IV – 01 Janeiro/Junho 2007.

GOUGUENHEIM, sylvain. *Aristóteles y el Islam Las raíces griegas de la Europa Cristiana*. Trad. Ana Escartín. Madrid: Editorial Gredos, S. A, 2008.

GRIFFITH, Sidney. *The Church in The Shadow of The Mosque: Cristians and Muslims in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HARTMANN, Nicolai. *Ética*. Trad. Javier Palacios. Madrid: Encuentro, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ethics: Moral Values*. Vol. II. Trad. Stanton Coit. Londres: Unwin Brothers, 1932.

HAYES, Josh. *Arabic reception of the Nicomachean Ethics*. In: *Aristotle and the Arabic Tradition*. Ed. Ahmed Alwishah; Josh Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 200-213.

HALLAQ, Wael B.. *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunni UŞŪI al-fiqh*. Cambridge: United Kingdom at the University Press, 1997.

HESPANHA, António Manuel. *História das instituições - época medieval e moderna*. Coimbra: Livraria Almedina, s\d.

\_\_\_\_\_. *A Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um Milénio*. Coimbra: Almedina, 2012.

HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia de Bolso, 1991

IGLESIA FERREIRÓS, Aquilino. Por que nos, don Alfonso, avemos poder de facer leys. *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, Nº. 3, 2002-2003, págs. 55-92.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender Al-Farabi e Avicena*. Petrópolis: Vozes, 2011.

ITURMENDI MORALES, José. En Torno a la Idea de Imperio en Alfonso X el Sabio. *Revista de estudios políticos*, Nº 182, 1972, págs. 83-158.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: Um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KLEINE, Marina. *El rey que es formosura de Espanna: imagens do poder real na obra de Afonso X, o sábio (1221-1284)*. 2005, 248 f.. Dissertação (Mestrado em história). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História.

KOFLER, Hans. Handbuch des Islamischen Staats und verwaltungsrechtes von Badr-Ad-Din Ibn Gama'ah. *Islamica: Zeitschr. Fur Erforschung d. Sprachen u. kulturen d. Islam Völker*. Islamica -6, p. 349-414.

LAEMERS, Jeroen. *Clastrum Animae: the Community as Example for Interior Reform*. In: *Brill's Studies in Intellectual History*. Ed. Istaván Bejczy; Richard Newhauser Vol. 130, p. 119-130. Boston: Brill, 2005.

LAMBERTINI, Roberto. Political Prudence in Some Medieval Commentaries on the Sixth Book of the Nicomachean Ethics. *Virtue Ethics in the Middle Ages: Comentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500. BRILL'S STUDIES IN INTELLECTUAL HISTORY*. Ed. István P. Bejczy. Boston: Brill, volume 160, 2008, p. 247-275.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Coord. da trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006.

LOMBA FUENTES, Joaquín. Ideal de Sabio en la Literatura de la Marca Superior. Universidad de Zaragoza. *Aragón en la Edad Media*, Nº 10-11, 1993, págs. 503-526.

LORD, Carnes. Aristóteles. In: *História da Filosofia Política*. Ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey. Trad. Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 109-141.

LUIS PÉREZ LÓPEZ. José. Las Siete Partidas según el código de los Reyes Católicos de la Biblioteca Nacional de Madrid. *Cuadernos de filología hispánica*. Año 1996, Número 14, p. 235-258.

MACEDO, José Rivair. Afonso, o Sábio, e os mouros: uma leitura das *Siete Partidas*. Anos 90: *Revista do Programa de Pós-Graduação em História*. Porto Alegre. N. 16 (2001/2002), p. 71-92.

MACGRATH, Alister E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: Uma introdução à filosofia cristã*. Traduzido por Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Sheed Publicações, 2005.

MARTÍNEZ, Francisco Marina. *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y principales cuerpos legales de los reinos de León y Castilla especialmente sobre el código de las Siete Partidas de D. Alfonso el Sabio*. Tomos I e II. Edição digital: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Madrid: Biblioteca Nacional, 2005.

MEDINA LABAYRU, Carlos I. El Realismo político en el pensamiento islámico. *Revista Enfoques*, Vol. VII, Nº 10, 2009, p. 183-203.

MILLER, Fred D Jr. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

MISTRICH, Vincent. *Traité Sur La Contenance de Yahyā ibn 'Ādī*. *Studia Orientalia Christiana*. V. 16, p. 1-137, 1981. Disponível em <<https://doi.org/10.1484/J.SOCC.3.118>> Acesso em 07/2018.

MOHAMMED ABED AL-JABRI. *Introdução à Crítica da Razão Árabe*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

MOLENÁT, Jean-Pierre. Les musulmanes du monde Chrétien medieval (1050-1614). *AL-QANTARA*, XXXVII 1, enero-junio 2016 pp. 143-154.

MOLINA MOLINA, Ángel Luis. Aspectos de la vida cotidiana en “Las partidas”. *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 1993/1994, p.171-186.

MONTOYA MARTINEZ, Jesús. La Literatura Cabaleresca en la Obra de Alfonso X. *Revista de Filología*, Nº14, vol II, Universidade Complutense. Madrid, 1997, págs. 299-313.

MUHARREM HAFIZ. *A Comparative Study on Democracy: Plato and Farabi*. Istanbul: DortMevsim Kitap, 2012.

NANU. Irina. *La Segunda Partida de Alfonso X el Sabio Y La Tradición De Los Specula Principum*. 1 v. Tese (Doutorado em estudos hispânicos avançados). Facultat de Filologia, Traducció I Comunicació Departament de Filologia Espanyola. Universitat de Valencia. 2013.

NETO, José Critella. Da arbitragem no oriente médio e no mundo árabe. In: *Pensar*. vol. 15, nº 1, p. 113-154, jan./jun. 2010, Fortaleza.

NEUHAUSER, Richard. Justice and Liberality: Opposition to Avarice in the Twelfth Century. In: *Brill's Studies in Intellectual History*. Ed. István Bejczy; Richard Newhauser Vol. 130, p. 295-316. Boston: Brill, 2005.

NIIRANEN, Susanna. *Miroir de mérite*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2009.

NOGALES RINCÓN, David. Los Espejos de Principes en Castilla (Siglos XII-XV) Un modelo literario de la realeza bajomedieval. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, Nº 16, 2006, págs. 9-40.

O'Callaghan, Joseph. *The Learned King*. The Reign of Alfonso X of Castile. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

Ola Abdelaziz Abouzeid. *A Comparative Study Between the Political Theories of al-Farabi and the Brethren of Purity*. Dissertação. Universidade de Toronto (Canada), 1987.

OLIVEIRA, Terezinha; VIANA, Ana Paula dos Santos. Espelho de príncipe: reflexões a partir do Manual de Dhuoda. *Linhas Críticas, Revista da Faculdade de Educação -UNB*. Vol. 23, N. 50, 2017.

ORS, Álvaro. *Derecho y Sentido Comun Siete Lecciones de Derecho Natural Como Limite del Derecho Positivo*. Madrid: Cuadernos Civitas, 2001.

Pacaut, Marcel. *La theocratie: l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclee, 1989.

PANATERI, Daniel. Las dos espadas y el vicariato divino en *Siete Partidas*. *Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*. Universidade de Valência, 2015, p. 265-280.

\_\_\_\_\_. Las imágenes del rey y del emperador en *Las Siete Partidas* y la glosa de Gregorio López. *Cuadernos de Historia del Derecho*. Nº 22. 2015, p. 215-255

PARENS, Joshua. *An Islamic Philosophy of Virtuos Religions: Introducing Alfarabi*. New York: State University of New York Press, 2006.

PÉREZ MARTÍN, Antonio. Las redacciones de la primera Partida de Alfonso X el Sabio. *Revista española de derecho canónico*. Año 2014, Vol. 71, Número 176, p. 21-37.

\_\_\_\_\_. *Fuentes Romanas en las Partidas Glossae*. *Revista de Historia del Derecho Europeo*. 4, 1992. Instituto de Derecho Común, Universidad de Murcia, p. 215-246.

\_\_\_\_\_. La obra Legislativa Alfonsina y puesto que em ella ocupan las *Siete Partidas*. *Revista de Historia del Derecho Europeo*. Murcia: Instituto de Derecho Común, Universidade de Murcia, p. 9-63, Nº 3, 1992. Acesso em dialnet.unirioja.es/ejemplar/311927.

PERKAMS, Mathias. Aquina's Interpretation of the Aristotelian Virtue of Justice and His Doctrine of Natural Law. *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*. BRILL'S STUDIES IN INTELLECTUAL HISTORY. Ed. István P. Bejczy. Boston: Brill, volume 160, 2008. p. 131- 151.

PISNITCHENKO, Olga. O Rei e a Lei. Algumas reflexões em torno das obras jurídicas de Alfonso X.. *Faces da História*, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 6-26, ago. 2017. Disponível em: <<http://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/237>>. Acesso em: janeiro, 2017.

RATCLIFFE, Marjorie. Judíos y musulmanes en la jurisprudencia medieval española: Homenaje a Alfonso X, EL Sabio (1284-1984). *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. vol. 9, Nº. 3, 1985, pp. 423-438.

REIS, Flávio Antônio Fernandes. *A Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo donde os Reys de Portugal desçendem: Retórica e ensinamento moral na crônica de João de Barros*. 2013. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Acesso em: 18/10/2017.

ROLKER, Christof. *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

RUCQUOI, Adeline y BIZZARRI, Hugo O. Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente. *Cuad. hist. Esp.* – online -. 2005, vol.79, pp. 7-30.

RUITER, Michael. Alfonso X of Castile: Alfonso the Tolerant? *History & Classics Undergraduate Student Journal*, Alberta, v. 4, n. 2, Winter 2013, p. 308-317

RUIZ RODRÍGUEZ, Virgilio. Santo Tomás de Aquino en la filosofía del derecho. *En-Claves del pensamiento*, año X, núm. 19, enero-junio, 2016, pp. 13-40.

RUIZ SOUZA, Juan. Alfonso X y el triunfo de la visualización del poder. Universidad Complutense de Madrid. *Alcanate VIII*, 2012-2013, p. 221 - 259.

SACHEDINA, Abdulaziz. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2001.

SALGADO, Karine. O DIREITO TARDO MEDIEVAL: ENTRE O IUS COMMUNE E O IUS PROPRIUM. *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 56, jan./jun. 2010, p. 243-264.

SALVADOR, Martínez, H. *Alfonso X, the Learned: a biography*. Ed. H. Salvador Martínez; Trad: Odile Cisneros. Leiden: Brill, 2010.

SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, José. La “teoría de la ley” en la obra legislativa de Alfonso X el Sabio. *Alcanate VI* 2008-2009, p. 81 - 123.

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Ed. 70, 2016.

\_\_\_\_\_. *Teología Política*. Trad. Francisco Javier Conde. Madrid: Ed. Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. *Political Theology*. Four Chapters on the concept of sovereignty. Trad. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Roman Catholicism and Political Form. Trad.. G.L Ulmen. *Global Perspectives in History and Politics*, Nº 380, 1996, p. 1-45.

SENKO, Elaine Cristina. O projeto político de Alfonso X (1252 – 1284) em seu trabalho jurídico: “las Siete Partidas”. *Revista de História Helikon*. Paraná: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ, v.1, n.1, 2014, p. 18-36.

SKELLIE, Walter James. *The Religious Psychology of al-Ghazali*. A translations of his book of the Ihya on the explanation of the wonders of the heart with introduction and notes. Michigan:University Microfilms Internatioal, 1977. Acesso: Ghazali.org/books/skillie.pdf.

SOBRINO PÔRTO, Vicente. *Direito Romano: Comentários a textos do livro I das Institutas de Justiniano*. 2º Ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Barros, 1962.

SOUZA, José Pedro Galvão. *O Totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado: Um estudo sobre o Defensor Pacis de Marsílio de Pádua*. São Paulo: Saraiva, 1972.

STENTA, Miquèla. *Larqueza, Un art du don dans l’occitanie médiévale*. Montpellier: CRDP, 2011.

SWEENEY, Michael. *Aquinas on Limits to Political Responsibility for Virtue: A Comparison to al-Farabi*. *The Review of Metaphysics*. vol. 62, nº.4, Jun., 2009, pp. 819-847.

TAKASHI SHOGIMEN. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

TOLAN, John. *Saracens Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.

ULLMANN, Walter. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. New York: Routledge Revivals, 2010.

\_\_\_\_\_. *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*. Barcelona: Romanya Valls, 1999.

\_\_\_\_\_. Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas. In: *The sources of history: studies in the uses of historical evidence*. Cambridge University Press, 2008.

VAZ DE LIMA FILHO, Acácio. Graciano e o Processo Medieval. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, Vol. 91, 1996, p. 413- 458.

VENTURA DA SILVA, Gilvan, MARVILA. De Laudibus Constantini: o discurso de Eusébio de Cesaréia sobre a realeza. In: *Dimensões*, nº 18, p. 251-418, 2006.



VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas Vol. II: Idade Média até Tomás de Aquino*. Coleção Filosofia Atual. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: Realizações, 2012.

VILLANUEVA, Francisco Márquez. *El concepto cultural alfonsí*. Edicions Belaterra, 2004.

WEBER, Max. *ECONOMÍA Y SOCIEDAD Esbozo de sociología comprensiva*. Ed. Johannes Winckelmann. Trad. José Medina Echavarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo Garcla Maynez y José Ferrater Mora. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

YAHYA IBN ADI. *The Reformation of Morals*. A parallel Arabic-English text translated and introduced by: Sidney H. Griffith. In: *Eastern Christian Texts*. Vol. I. Utah: Brigham Young University Press, 2002.

ZAVATTERO, Irene. Moral and Intellectual Virtues in the Earliest Latin Commentaries on the Nicomachean Ethics. In: *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500. Brill's Studies in Intellectual History, Volume: 160*. Ed. István Bejczy. Boston: Brill, 2007, p.31-54.