



AUTORIDADE POLÍTICA E LIBERDADE ECLESIAÍSTICA A PARTIR DA TEOLOGIA DE MARTINHO LUTERO

Flávio Lemos Alencar – Instituto Aquinate / Universidade Federal Fluminense

Resumo: O artigo aborda a relação entre a teologia luterana e a filosofia política.

Palavras-chave: Martinho Lutero, teologia, filosofia política.

Abstract: The paper glosses over the relationship between Lutheran theology and political philosophy.

Keywords: Martin Luther, Theology, Political philosophy.

A repercussão histórica das cogitações teológicas do monge agostiniano Martinho Lutero seguramente não encontra muitos casos semelhantes na crônica de sua ordem, a dos agostinianos eremitas. Lutero nasceu em 1483, na cidade de Eisleben, Saxônia. Estudou direito, antes de entrar para o mosteiro agostiniano de Erfurt, onde prosseguiu seus estudos de teologia em ambiente nominalista, “dominado pela teologia de Gabriel Biel, considerado continuador de Ockham”¹. Em 1508, Lutero passou a lecionar na Universidade de Wittenberg, que havia sido fundada seis anos antes por Frederico III, príncipe-eleitor da Saxônia².

Em 1512, no ápice da longa crise espiritual pela qual passou Martinho Lutero, marcada sobretudo pelos escrúpulos que lhe roubavam a tranquilidade de ânimo, surgiu como aparente resposta a elaboração de uma nova teologia, assentada sobre o que o monge considerou uma chave libertadora para seus tormentos interiores. Como não podia deixar de ser, tal teologia refletiu-se em determinada antropologia, na qual se adivinha um pessimismo que se pode dizer

¹ Michel Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno*. Texto estabelecido, revisto e apresentado por Stéphane Rials. Tradução de Claudia Berliner. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 304.

² Frederico III (1463-1525), alcunhado “o Sábio”, foi príncipe-eleitor da Saxônia, de 1486 até sua morte. Em 1502, fundou a Universidade de Wittenberg, onde ensinou Lutero e seu discípulo Melanchthon. Na eleição de 1519 para imperador do Sacro Império, Frederico III foi o candidato favorito do papa Leão X, mas ele próprio preferiu apoiar o neto do falecido imperador Maximiliano I (1459-1519), que se tornaria o imperador Carlos Quinto. Frederico III deu ordens para albergarem Lutero no castelo de Wartburg, após a dieta de Worms (1521) e a publicação, por Carlos Quinto, do edito de Worms, que proibiu a difusão dos escritos do reformador no território alemão. Apesar de proteger Lutero, Frederico III manteve-se católico até a morte. Cf. Klaus Kühnel, *Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen. Eine Biographie*. Wittenberg: Drei Kastanien, 2004.

tipicamente luterano. Para Martinho Lutero, a natureza humana tornou-se completamente depravada após o pecado original, totalmente incapaz de qualquer obra boa, de qualquer boa inclinação; dessa forma, Lutero extrapolou a desconfiança recomendada por Agostinho para com a natureza humana decaída – a qual, para o bispo de Hipona, se é decaída, não por isso está completamente destruída, nem perdeu a liberdade³. Conforme Quentin Skinner,

Lutero vivia obcecado pela ideia da completa indignidade do homem. Para um psicólogo do nosso tempo, isso pode evidenciar uma crise particularmente grave de identidade, uma ‘crise de integridade’ na qual o padecente vem a descrever por completo do valor de sua própria existência [...]. Essa convicção de Lutero levou-o a rejeitar a ideia otimista de um homem apto a intuir e seguir as leis de Deus – concepção essa essencial para os tomistas⁴.

De acordo com a doutrina tomista, a lei natural é a participação da razão humana na lei eterna, a razão divina⁵. Dessa forma, tudo que é mandado pela lei divina é conforme à essência da natureza humana; conseqüentemente, é a aquiescência livre da vontade e da inteligência à lei divina que aperfeiçoa a natureza humana, a qual, depois do pecado original, ficou manchada, decaída – não aniquilada ou extinguida –, exigindo esforço pessoal do homem para corresponder à graça e completar livremente a própria natureza, pela aquisição das virtudes. Essa perspectiva, compartilhada por tomistas e humanistas, e pelo pensamento católico de forma geral, vê a natureza humana de forma positiva: embora tendente ao pecado, a natureza humana é em si boa, e a tendência para o pecado pode ser reprimida – algo impensável para Lutero – pela ascese, ou seja, pelo esforço em adquirir virtudes humanas – entre as quais, a justiça, a prudência, a temperança e a fortaleza –, com a ajuda da graça. Diferenciam-se as virtudes humanas, que exigem esforço constante do homem para sua aquisição, manutenção e crescimento, das virtudes teologais – fé, esperança e caridade –, infundidas diretamente por Deus na alma dos fiéis, por meio dos sacramentos. A razão humana, no pensamento tomista, pode apreender a lei natural, ou seja, pode conhecer a verdade sobre o certo e o errado, e as regras da moralidade humana, embora Tomás de Aquino não deixe de assinalar que o pecado original

³ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, OFM. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1991, pp. 139-208.

⁴ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 286.

⁵ O *Tratado da Lei* de Tomás de Aquino encontra-se em sua *Suma Teológica*, questões 90 a 108 da primeira parte da segunda parte. Para uma breve introdução ao *Tratado da Lei*, cf. Daniel PÊCEGO, “A Lei e a Justiça na Suma Teológica.” *Aquinate*, n. 6, (2008), pp. 160-178.

diminuiu a capacidade do homem para captar essas verdades, e que os pecados pessoais repetidos podem obscurecer a consciência, dificultando o exercício da inteligência e da vontade no homem. Como explica Michel Villey,

Para são Tomás, nossa natureza está somente doente, enfraquecida pelo pecado de Adão e Eva, mas não destruída. O viajante que descia de Jerusalém a Jericó (ou seja, segundo a exegese simbólica da Idade Média, do estado de perfeição primeira para o estado de corrupção) corresponde à sua imagem no Evangelho: ele só está doente e, cuidado pelo Samaritano, é capaz de recuperar todas as suas forças; não deixou de conservar os princípios vitais. A razão, que o homem recebeu com sua natureza e que até mesmo os pagãos possuem, continua verdadeira. [...] Toda verdade vem de Deus; sem dúvida, mas não apenas pelo caminho da ‘iluminação’ mística, da Revelação e da Graça; também pelo canal das ‘causas segundas’, pela ‘natureza’ de que até mesmo os pagãos participam.⁶

Se a nova teologia luterana opunha-se à teologia escolástica tomista, confrontava-se igualmente com as concepções dos humanistas, que, poucos anos antes de Martinho Lutero, haviam difundido uma perspectiva otimista da natureza humana, capaz de adquirir virtudes e, pela razão, aproximar-se do Criador das realidades físicas e sobrenaturais. O humanismo foi percebido por Lutero como um opositor de sua teologia, de tal maneira que se viu levado a atacar esse intento de *philosophia pia* e, particularmente, o mais célebre dos humanistas de então, Erasmo.

O marco da ruptura definitiva com o humanismo foi a publicação da obra *De libero arbitrio*, sobre a liberdade da vontade, de autoria de Erasmo, em 1524. Antes dessa data, podia-se ter a impressão de que Erasmo não estava contra os luteranos, mas que os apoiava de forma cautelosa: de fato, esforçou-se para que Lutero não fosse condenado pelas autoridades do Sacro Império; porém, após a excomunhão do monge rebelde, Erasmo cada vez mais afastou-se do movimento reformador. De acordo com Quentin Skinner,

Temos uma carta sua ao cardeal inglês Wolsey, datada de 1519, negando que tenha lido as obras do reformador, e outra, da mesma época, ao próprio Lutero, instando-o a proceder com maior cautela [...] Por volta de 1521, ele insistia [...] em que ‘se opusera mais que ninguém aos panfletos de Lutero’; e dois anos mais tarde, finalmente cedia ao pedido – formulado pelo papa e por Henrique VIII, entre outros – de que redigisse um tratado antiluterano⁷.

Ao criticar Lutero, Erasmo ataca o que pode ser considerado o núcleo problemático da doutrina luterana: a sua antropologia pessimista. Erasmo afirmava a liberdade ontológica do homem sobre a concepção de que homem

⁶ VILLEY, *A formação...*, pp. 155-6.

⁷ SKINNER, *As fundações...*, p. 286.

está necessariamente fadado ao pecado, afirmação tipicamente luterana. Para demonstrar a verdade de seus argumentos, Erasmo cita passagens das Sagradas Escrituras e dos Padres da Igreja. Tal ataque de Erasmo motivou a resposta de Lutero, que, a partir de então, se firmou em seu anti-humanismo, explicitado no escrito produzido para responder Erasmo, *De servo arbitrio*⁸, sobre a servidão da vontade. Essa obra foi publicada em 1525. Se Erasmo faz eco à tradição patristica e escolástica da afirmação do livre arbítrio como um dado da natureza humana, Lutero ataca não apenas essa ideia como a própria noção da natureza humana racional. Por certo, Lutero não nega que a razão humana exista e que o homem seja racional; o que ele se nega a aceitar é que a razão humana seja um instrumento valioso para conhecer a realidade física e avançar na compreensão do sobrenatural. Associando o uso da razão ao orgulho, Lutero não admite mais que uma razão subordinada ao particular conceito luterano de fé, marcadamente distinto do conceito tomista.

À primeira vista, poderíamos pensar que Tomás de Aquino e Martinho Lutero concordam em que a fé é superior à razão, e em que, portanto, a razão deve ser estar subordinada à fé; contudo, os conceitos de fé e razão no Aquinate e Lutero são tão distintos que não permitem tal associação. De fato, Tomás subordina a razão à fé quando diz que a filosofia é serva da teologia, mas não opõe a filosofia à teologia ou a razão à fé, como faz Lutero; pelo contrário, o Aquinate afirma que razão e fé estão na mesma direção e sentido, com a diferença de que a fé alcança verdades – reveladas pela Razão de que participa a razão humana – que a mera razão humana não é capaz de conter, por sua natureza contingente limitada. A fé ainda confirma, com a autoridade de Deus Criador, as verdades alcançadas naturalmente pela razão humana. Por outro lado, a teologia – como estudo racional das verdades de fé – constitui-se, para Tomás, em recurso legítimo e louvável para aprofundar o conhecimento da Revelação; para Lutero, pretender compreender racionalmente os dados da fé é abominável. Se, para Tomás de Aquino, fé e razão colaboram harmoniosamente para um conhecimento seguro da realidade, em Lutero a razão dispersa e a fé é rigorosamente irracional. Lutero não entende a fé como assentimento livre do homem a toda verdade revelada por Deus, mas como confiança sentimental na salvação do crente; dessa forma, a razão, que se integra no conceito católico de fé, opõe-se ao conceito luterano, no qual toma primazia o sentimento.

O projeto humanista de *philosophia pia* – que não contradiz a escolástica tomista – vai totalmente de encontro ao fideísmo luterano e à sua antropologia pessimista. Conforme explica Quentin Skinner, Martinho Lutero

⁸ A obra foi traduzida para o português e publicada no Brasil pela Editora Sinodal: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Volume 4. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1993.

opõe-se de forma implacável [...] à tese central e tipicamente humanística de Erasmo, segundo a qual o homem tem à sua frente a possibilidade de utilizar seus poderes racionais para descobrir como Deus quer que ele aja. Lutero insiste, repetidas vezes, em que, nesse contexto, toda a capacidade racional do homem é apenas ‘carnal’ e ‘absurda’ [...]. Todos ‘decaímos de Deus e por Ele fomos abandonados’, de modo que nossa condição é de completa ‘prisão, maldição, cativo, enfermidade e morte’ [...]. Isso torna tão ridículo quanto pecaminoso cogitar que possamos jamais nutrir a esperança de ‘medir Deus pela razão humana’ e, por essa via, penetrar os mistérios de Sua vontade⁹.

A escravidão da vontade humana ao pecado é, para Lutero, uma afirmação indubitável; não admite o reformador que o homem possa vencer a tentação. A vontade do homem seria impotente, totalmente vinculada ao pecado, de modo que jamais poderia o homem voluntariamente fazer “coisas que agradem a Deus ou que Ele queira”; todas as ações do homem seriam necessariamente pecaminosas, em tudo buscando o ser humano nada mais que o pecado, o mal, a rebelião contra Deus. Para Martinho Lutero, “pela transgressão de um homem, Adão, vivemos todos sob o pecado e a danação”, sem “capacidade alguma de cometer qualquer coisa além do pecado e, por isso, sofrer a condenação eterna”¹⁰. Lutero elabora, dessa forma, uma doutrina do “servo arbítrio”, frontalmente oposta à do “livre arbítrio”, presente na tradição cristã anterior e dessa forma compartilhada por tomistas e humanistas.

Negando o livre arbítrio em benefício de uma completa servidão humana ao pecado, Lutero não pode entender a relação entre Deus e o homem senão com o pessimismo extraído de sua antropologia. Negando ainda que a moralidade seja acessível à razão humana sem recurso imediato à fé, Lutero deixa transparecer a forte influência nominalista de sua formação filosófica e teológica. Para Lutero, bem como para Guilherme de Ockham, as ordens de Deus não podem ser compreendidas racionalmente; devem simplesmente ser obedecidas. A lei divina não teria ordem ou racionalidade, mas seria simples manifestação de uma vontade divina que se poderia contradizer sem deixar de ser divina; as ordens de Deus não respeitariam a lógica. Tais opiniões nominalistas não podiam ser mais contrárias à doutrina tomista e ao humanismo, que afirmam que Deus é um legislador racional e que a lei divina nunca se contradiz – pois, de outro modo, Deus se contradiria, e, se Deus se contradissesse, metafisicamente não poderia ser Deus. Deus, para o tomismo, é sumamente racional, é a própria Razão essencial, e essa razão está refletida nos homens, dos quais se diz criados à imagem e semelhança de Deus justamente porque são racionais em sua inteligência e livres em sua vontade.

⁹ SKINNER, *As fundações...*, p. 287.

¹⁰ *Apud* SKINNER, *As fundações...*, p. 287.

Para salvaguardar a vigência dos mandamentos numa linha nominalista, Lutero recorre à elaboração da doutrina da dupla natureza de Deus, que afirma que, se Deus, por um lado, manifestou-Se aos homens no Verbo, por outro, permanece escondido, o *Deus Absconditus*: a vontade do Verbo podemos conhecer, pregada que foi por Jesus Cristo, mas a vontade do Deus escondido segue totalmente inacessível aos homens, imutável, eterna e inescrutável. Dessa maneira, Lutero pretende, sem relativizar a lei divina e os mandamentos, separá-los da racionalidade de Deus e da possibilidade dos homens se aprofundarem em sua compreensão, por meio dos recursos da filosofia e da lógica. Manifesta-se, aqui também, aquela negação da razão humana que o fará desconfiar da reflexão teológica sobre quaisquer dados da Revelação que não estejam explicitamente positivados nas Sagradas Escrituras, como aqueles presentes na Tradição apostólica, e a advogar – ainda que não com a mesma radicalidade de João Calvino – uma leitura estritamente literal das Escrituras, sem atender àqueles elementos interpretativos que a Tradição podia fornecer.

A doutrina da submissão humana total ao pecado tem ainda um “segundo corolário, ainda mais desesperador” – nas palavras de Quentin Skinner –, isto é, a noção de que, devido à “nossa natureza decaída, jamais poderemos praticar algum ato que nos justifique diante de Deus e, assim, contribua para nos salvar”¹¹. Para Martinho Lutero, “sendo os homens carne, e somente apreciando a mesma carne, segue-se que a livre escolha resulta apenas no pecado”¹². Como já observado acima, os homens, marcados para a condenação eterna, são, na opinião de Lutero, incapazes de qualquer obra boa, e suas virtudes aparentes não têm qualquer valor sobrenatural nem colaboram para sua salvação, mesmo se oferecidas a Deus. Martinho Lutero não acredita na necessidade das obras virtuosas para a salvação do homem, pois sequer acredita na possibilidade de elas serem cumpridas e de terem algum valor sobrenatural. Tampouco acredita Lutero nas indulgências, negando que a prática das obras indulgenciadas – isto é, das obras sobre as quais a Igreja aplica os méritos de Jesus Cristo padecente no Calvário – possa extinguir ou diminuir a pena temporal devida pelos pecados pessoais dos homens, cometidos após o batismo, e já perdoados pelo sacramento da confissão, o qual também é negado por Martinho Lutero. Com relação às indulgências, cabe explicitar que, de acordo com a doutrina católica, elas não são capazes de perdoar a culpa dos pecados, mas de apagar a pena devida pelos pecados já perdoados, a qual, se não for cumprida na terra, será cumprida no purgatório, no caso de a pessoa em questão conseguir salvar-se, isto é, não morrer com pecado mortal não perdoado, pecado esse cuja pena é eterna – não temporal, portanto – e cumprida no inferno.

¹¹ SKINNER, *As fundações...*, p. 288.

¹² *Apud* SKINNER, *As fundações...*, p. 288.

Tirando as conclusões das premissas que formulara, Martinho Lutero experimentou em sua alma as “profundezas abissais do desespero”¹³, segundo ele próprio relata. Desesperado de sua salvação e mesmo da possibilidade de salvação para o gênero humano, Lutero encontrou-se numa situação em que não via como o ser humano podia colaborar para sua própria salvação: assim, se alguém se salva, é por pura predestinação de Deus, que a seu arbítrio elegeria os que seriam objeto de Sua misericórdia. Ao homem não cabia – ao contrário do que ensina a doutrina católica – a responsabilidade de corresponder à Graça, pois, para Lutero, o ser humano é completamente incapaz de fazer isso; logo, o homem não pode influir em sua própria salvação, sequer rejeitá-la. Não haveria relação entre as boas ações voluntárias e o prêmio da visão beatífica. Tudo passa a depender da vontade insondável de Deus, a qual – de acordo com a visão luterana – não tem qualquer aspecto lógico ou racional, nem pode ser minimamente compreendida pelos homens. Tal conclusão provocou no monge heterodoxo uma aguda crise espiritual. Para Quentin Skinner, porém, essa crise espiritual se vinha desenvolvendo havia anos, resultando, em seu ápice, na heresia de Lutero:

Parece ter começado a se afligir já em 1505, quando, inesperadamente, abandonou a carreira que pretendia seguir no campo do direito, depois de uma série de incidentes pessoais que o traumatizaram, e se decidiu a ingressar no mosteiro agostiniano de Erfurt [...]. A crise parece haver aprofundado em 1510, ao regressar de uma visita a Roma que o terá deixado, no dizer de Fife, ‘desiludido e de certa maneira desalentado’ quanto à situação da Igreja [...]. Estava à beira da blasfêmia, acusando e detestando Deus por dar aos homens uma lei que eles não tinham meios de obedecer, para que assim Ele pudesse, com justiça, condená-los por sua desobediência. Diz Lutero que chegou a odiar a própria palavra ‘justiça’ (*iustitia*), que ele entendia referir-se à justiça de Deus no castigo dos pecadores, e se sentiu incapaz sequer de ler as passagens do Novo Testamento – em particular, as *Epístolas de São Paulo* – onde se confere lugar central ao conceito de justiça divina¹⁴.

Após anos de angústia, Martinho Lutero entendeu ter encontrado a solução definitiva para seus problemas, quando, na sala da torre, seu local de estudo, analisando os salmos, deteve-se num versículo do Salmo XXX, que diz “Liberta-me em tua justiça” (*in iustitia tua libera me*). A simples frase teve o condão de provocar em Lutero uma interpretação totalmente nova do cristianismo. A “experiência na torre” (*Turmerlebnis*) representa um marco fundamental na trajetória intelectual de Lutero e no desenvolvimento da confissão luterana: sem diminuir em nada o seu característico pessimismo antropológico, a partir do

¹³ *Apud* SKINNER, *As fundações...*, p. 288.

¹⁴ SKINNER, *As fundações...*, p. 289.

Salmo XXX, Lutero entende que a justiça de Deus acobertará a total miséria humana; o homem, aquele ser totalmente degenerado, escravo do pecado, continuará sendo tal, mas Deus ignorará – o que é diferente de perdoará ou apagará – este estado incontornável, justificando a criatura. A justificação passa a ser entendida por Lutero como um “acobertamento” dos pecados, e não como o processo gradual de purgação dos pecados, de penitência e de merecimentos que se produz ao longo da vida cristã, numa colaboração entre a vontade humana e a graça divina. A justificação luterana é imediata e total, e não depende da emenda da vida do homem; pede apenas a confiança total de que seus pecados não serão considerados, em virtude da justiça de Deus; os pecados não são apagados, apenas deixam de pesar contra o pecador.

Para Martinho Lutero, a justificação do homem se dá somente pela fé; *sola fides*: aí está o núcleo de sua doutrina. O conceito de *fides* luterano, contudo, é radicalmente diferente do católico, herdado da Patrística; para Lutero, a fé é simplesmente a confiança (*fidelucia*) de obter a redenção e a justificação; não é aquiescência da inteligência racional às verdades reveladas pelo Autor da natureza, mas um sentimento, uma emoção, que o pecador deve buscar como a meta da vida cristã. Alcançada tal confiança, patenteia-se a justificação, a qual, porém, não se confunde com a santificação. Tais cogitações teológicas de Lutero refletem-se em seu pensamento social e político. A partir de uma distinção entre justificação – a qual seria imediata, “não aos pedaços, mas de uma só vez”¹⁵ – e santificação – que seria um processo gradual na vida do crente –, Martinho Lutero conclui que haveria duas espécies de justiça: uma justiça primária e passiva, própria da vida interior dos cristãos, e uma justiça civil ou ativa, própria do mundo exterior, necessária para a ordenação política da sociedade, e que não diz respeito à salvação.

Com relação à Lei antiga, Lutero tem uma postura diferente da calvinista, que se pode explicar pelo lugar central que quis conceder ao Novo Testamento em sua *theologia crucis*. Para João Calvino, o Novo Testamento está em pé de igualdade em relação ao Antigo, de modo que, mesmo depois da vinda de Cristo, a Lei antiga obrigaria. Se Calvino afirma que Cristo veio somente cumprir perfeitamente a exigentíssima Lei, Lutero complementa que, desse modo, Cristo libertou os fiéis desse peso, em virtude da força redentora de Seu sacrifício. Lutero defende que o Evangelho é superior ao Antigo Testamento, que deve ser lido em função do Novo, e não o contrário; contudo, chega a defender que a própria Lei não se pode compatibilizar com o Evangelho e a Graça. Na prática, entre os calvinistas, a observância das regras da Lei antiga – encontrada nos cinco primeiros livros das Escrituras, ou Pentateuco – são consideradas plenamente vigentes; já, entre os luteranos, não só a Lei antiga não obriga, como a própria lei

¹⁵ *Apud* SKINNER, *As fundações...*, p. 291

em geral não se harmoniza com a justificação alcançada por Cristo. Como se verá adiante, o anomismo luterano – anomismo apenas religioso, uma vez que Lutero não põe em causa de forma alguma o poder e a vigência da lei civil – resultará na negação da vigência de uma nova lei de Cristo, própria do novo tempo inaugurado com a Redenção, isto é, a lei da Igreja e o direito canônico.

Quanto à eclesiologia elaborada por Lutero, Quentin Skinner enxerga sua origem no postulado da *sola fides*. Explica o historiador britânico que “é o solifideísmo de Lutero – sua doutrina da justificação ‘pela fé somente’ – que está na base dos dois traços centrais de seu conceito herético de Igreja”¹⁶. Os dois referidos traços centrais são, primeiro, o desprezo pela hierarquia visível da Igreja, entendida como uma comunidade dos fiéis invisível, sem estrutura jurídica; e o segundo, a negação do caráter sacramental da ordem, isto é, a desqualificação da separação entre os sacerdotes ordenados e os fiéis leigos. Segundo Skinner,

Primeiro, [Lutero] desqualifica a importância da Igreja como instituição visível. Se alcançar a *fiducia* constitui o único meio pelo qual o cristão pode esperar a salvação, não resta lugar para a ideia canônica da Igreja como autoridade interposta, medianeira entre o indivíduo fiel e Deus [...]. A verdadeira Igreja não passará de uma invisível *congregatio fidelium*, de uma congregação de fiéis unidos em nome de Deus [...]. Contudo, embora [...] insistisse na aparente simplicidade de sua doutrina, não foram poucos os mal-entendidos que ela suscitou, levando vários a entender, em especial que Lutero se dispunha a ‘erigir uma Igreja tal como Platão constituía sua cidade, que não existe em lugar algum’. Em seus escritos teológicos da maturidade, o reformador procurou opor-se a essas obscuridades, acrescentando que, se a Igreja é meramente uma *communio* (comunhão), também é uma *republica*, e nessa qualidade precisa ter uma encarnação visível neste mundo [...]. Ainda introduzindo essas concessões, porém, Lutero continuava a insistir em que a verdadeira Igreja não tinha existência real.

Quanto à segunda característica marcante da eclesiologia luterana, isto é, a negação do ministério sacerdotal, “ao enfatizar a ideia da *ecclesia* como nada mais que a uma *congregatio fidelium*, Lutero também reduz ao mínimo o caráter separado e sacramental do sacerdócio”: dessa maneira, Martinho Lutero apaga a distinção entre o sacerdócio comum dos fiéis batizados e o sacerdócio ministerial, derivado do sacramento da ordem. Para o reformador, todo fiel poderia não apenas relacionar-se diretamente com Deus na oração – o que não era negado pela doutrina católica –, como poderia exercer as funções exclusivas do sacramento da ordem, confiado aos Apóstolos, isto é, celebrar a Missa e perdoar os pecados. Conforme a evolução da teologia luterana chegue a negar o sacramento da

¹⁶ SKINNER, *As fundações...*, p. 292.

confissão e a entender a Missa não como sacrifício, mas como simples ceia, o que se perceberá é que a virada luterana não se deu tanto em elevar os simples fiéis ao nível dos sacerdotes ordenados, quanto em abolir o sacerdócio ministerial e os poderes por ele transmitidos.

Ao afirmar que é “engodo e hipocrisia” que “papa, bispos, padres e monges sejam chamados estado espiritual, enquanto aos príncipes, senhores, artesãos e lavradores se chama estado temporal”¹⁷, Lutero prepara o terreno para a indistinção entre o poder político e o poder eclesiástico, que se tornará, de fato, tendência característica dos países e territórios que passaram, desde o século XVI, a adotar o luteranismo como religião oficial. Ao mesmo tempo em que Lutero nega à Igreja uma estrutura visível e um poder legiferante, reserva à autoridade política a plena vigência de suas leis; por exemplo, Lutero combateu com particular veemência os anabatistas por negarem que os cristãos deviam obedecer a qualquer lei e qualquer autoridade humana.

As mais consideráveis implicações políticas da teologia luterana são a negação da jurisdição da Igreja e a defesa da autoridade dos príncipes seculares; tais posturas, no entender de Quentin Skinner, “respondem pelo que é mais distintivo e influente em seu pensamento social e político”¹⁸. Para Martinho Lutero, não existe lei da Igreja que obrigue os fiéis, não existe sequer poder legítimo da Igreja para elaborar leis. Lutero não combatia apenas os abusos cometidos por prelados na administração das leis eclesiásticas, mas a própria legitimidade da Igreja para confeccionar leis. Uma vez alcançada a *fiducia*, esse sentimento de certeza da própria salvação já justificava o fiel, sem qualquer interferência da Igreja. A Igreja hierárquica não tem qualquer sentido na teologia luterana; é apenas uma estrutura perversa que, por mil e quinhentos anos – ou, pelo menos, desde seu reconhecimento pelo edito de Milão¹⁹, do ano 313, do imperador Constantino, e sua proclamação como religião oficial do Império, pelo edito de Tessalônica²⁰, publicado, em 380, pelo imperador Teodósio – contribuíra

¹⁷ *Apud* SKINNER, *As fundações...*, p. 293.

¹⁸ SKINNER, *As fundações...*, p. 294.

¹⁹ O edito de Milão, assinados pelos imperadores Constantino (272-337) e Licínio (c. 250-325), assegurou a liberdade religiosa para os cristãos no Império, mas não pôs em causa as religiões pagãs. Sobre o edito, cf. PEDRAIAS, Rafael Jiménez. “Milán, Edicto de”. *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Ediciones Rialp, 1991.

²⁰ Apenas com Teodósio (347-395) tornou-se o cristianismo a religião do Império, por meio do edito de Tessalônica (380), em substituição ao culto pagão, até então oficial. Mais tarde, em 392, o mesmo imperador proibiu os sacrifícios pagãos. Apesar do reconhecimento oficial da Igreja, a relação de Teodósio com os bispos não foi tranquila, uma vez que esses temiam que o imperador – residente em Milão a partir de 388, quando deixou Constantinopla – controlasse a Igreja. De fato, o bispo de Milão, Ambrósio (340-397), excomungou o imperador após o massacre de Tessalônica, mas Teodósio, submetendo-se, fez penitência pública e foi perdoado.

para a deturpação da doutrina cristã, levando os povos à idolatria e à condenação. No pensamento final de Lutero, uma estrutura visível para a Igreja só tem lugar como mera conveniência humana, mas nunca como algo que diga respeito à íntima natureza da Igreja militante.

A concepção luterana de que a Igreja não é mais que uma *congregatio fidelium* esvazia assim a Igreja de qualquer pretensão a exercer, por direito próprio, jurisdição sobre as coisas espirituais; situa-se o luteranismo, dessa forma, em frontal oposição à doutrina católica de que a Igreja é uma instituição hierárquica de constituição divina, soberana nas questões espirituais, e que como tal deve ser reconhecida pela autoridade política, soberana por sua vez nas questões meramente temporais. Quentin Skinner capta a profundidade do esvaziamento da jurisdição propriamente espiritual, levada a cabo por Martinho Lutero, quando explica que

Às vezes se afirma que [...] ele veio a defender ‘uma jurisdição do Estado distinta da da Igreja’. Mas, na verdade, o ponto central em sua doutrina da Igreja consiste em que, não passando ela de uma *congregatio fidelium*, será errado dizer que possua qualquer jurisdição distinta. Sem dúvida, nessa tese é bastante fácil o leitor equivocar-se, já que Lutero continua se referindo aos dois reinos (*Zwei Reiche*) por meio dos quais Deus exerce Seu pleno domínio sobre este mundo. [...] De modo geral, porém, fica suficientemente claro que, ao discutir o poder no reino espiritual, Lutero tem em mente uma forma de governo puramente interna, ‘um governo da alma’, sem nenhuma relação com os assuntos temporais.²¹

Em sua obra *Sobre a autoridade secular*²², Martinho Lutero recorre à já citada distinção entre a justificação imediata e a santificação gradual do pecador. Como justificado e como pecador, o fiel viveria simultaneamente em dois reinos, o de Cristo e do mundo: o primeiro é a *congregatio fidelium* invisível, e o segundo é a cidade temporal. O primeiro reino é regido diretamente por Cristo nas almas que formam a Igreja invisível, sem nenhuma exterioridade. O segundo reino é também regido por Deus, mas por meio dos príncipes. Ao primeiro reino, Lutero não concede qualquer aparência exterior, qualquer jurisdição, qualquer presença visível no mundo; ao segundo, reconhece a espada da justiça, a ser usada pelos governantes para manter a paz civil entre os pecadores. A tradicional teoria dos dois gládios – o espiritual na mão da Igreja, o temporal na mão da autoridade

Cf. BALIL, Alberto. “Teodosio I el Grande”. *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Ediciones Rialp, 1991.

²¹ SKINNER, *As fundações...*, p. 296.

²² Quentin Skinner ressalta a importância desse opúsculo para a doutrina política luterana. Para tradução portuguesa, acompanhada de opúsculo traduzido de Calvino, em edição crítica, cf. HÖPFL, Harro (org.). *Lutero e Calvino: Sobre a Autoridade Secular*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

política – é substituída, em Lutero, por uma única espada: a do príncipe secular. Dessa maneira, todo poder coercitivo é imediatamente associado à esfera temporal, afastando a pretensão do direito canônico de, por exemplo, aplicar verdadeiras penas, embora espirituais – como a excomunhão, o interdito, a suspensão. A conclusão luterana é a de que, quando a Igreja pretende exercer jurisdição, está com isso usurpando direitos às autoridades temporais. Essa ideia, presente em Lutero, está igualmente presente em muitos outros pensadores e correntes ideológicas e foi diversas vezes condenada pelos papas como atentatória aos direitos da Igreja.

Ao mesmo tempo em que Martinho Lutero pretendia esvaziar a autoridade jurisdicional da Igreja e os poderes por ela reclamados, inflava, por compensação, a autoridade dos príncipes temporais, para os quais a doutrina luterana dificilmente poderia ser mais conveniente, em termos políticos. De acordo com Quentin Skinner,

antes de mais nada, [Lutero] deu seu aval a uma extensão, sem precedentes, da gama de seus poderes. Se a Igreja se reduz a uma congregatio fidelium, segue-se que as autoridades seculares devem ter o direito exclusivo a exercer todos os poderes coercitivos, inclusive sobre a própria Igreja²³.

A *congregatium fidelium* luterana não era mais a Igreja institucional, soberana em sua ordem, a quem o Estado devia reconhecimento, mas – em sua face visível – uma mera associação de súditos, totalmente subordinada à soberania temporal. Estava aplainado o caminho que ia conduzir à formação de Igrejas nacionais, como meras associações religiosas subordinadas à Coroa centralizada. Conforme precisa Quentin Skinner, isso não

significa que o *rex* se converta em *sacerdos*, nem que a ele se atribua qualquer autoridade para emitir juízos sobre o conteúdo da religião. Seu dever consiste simplesmente em favorecer a pregação do Evangelho e em defender a verdadeira fé. Mas isso significa, sem nenhuma dúvida, que Lutero está disposto a admitir um sistema de Igrejas nacionais independentes, nas quais o príncipe detém o direito de nomear e demitir sacerdotes e bispos, bem como o de controlar e dispor da propriedade eclesial. Essa tese se encontra afirmada com a devida ênfase no início do *Manifesto*, ao dizer Lutero que, ‘sendo o poder temporal ordenado por Deus para punir os maus e proteger os bons, deve ter a liberdade de cumprir seu ofício no corpo inteiro da cristandade sem restrição e sem aceção de pessoas, pouco importando que afete o papa, os bispos, padres, freiras ou quem quer que seja²⁴.

²³ SKINNER, *As fundações...*, pp. 296-7.

²⁴ SKINNER, *As fundações...*, p. 297.

Que Lutero afirme que o governante temporal tem mandato divino para punir o papa não pode soar menos que impactante, uma vez que contrasta absolutamente com a defesa permanente, por parte da Igreja católica, de suas prerrogativas e, sobretudo, de suas imunidades frente ao poder político. A disputa medieval entre o *sacerdotium* e o *imperium*, Lutero resolve-a totalmente a favor do *imperium*, advogando mesmo a extinção do *sacerdotium* tal como conhecido até então – uma vez que, para Lutero, como já ficou dito, os ministros ordenados como o presbítero e o bispo não são mais que representantes do povo de Deus, e só como tal são participantes do sacerdócio supremo de Cristo. Considerados os bispos meros representantes do povo de Deus, não há dificuldade em concluir que deviam ser indicados pelo chefe desse povo, isto é, o príncipe temporal. A Igreja dissolve-se na sociedade política de tal modo que o soberano temporal absorve a jurisdição eclesiástica.

Segundo a doutrina católica, ao contrário da posição luterana, a hierarquia eclesiástica fora instituída por Cristo, nos Apóstolos e seus sucessores, para governar a Igreja e apascentar os fiéis, sejam reis ou súditos, sendo composta pelos bispos, que sucedem os Apóstolos, por meio do sacramento da ordem. Os bispos ordenam sacerdotes e diáconos, para colaborarem em sua missão. Os sacerdotes podem, recebendo o terceiro grau da ordem, ser elevados pelos bispos à sua ordem episcopal, e assim, ordenar novos presbíteros e manter a sucessão apostólica, garantindo a continuidade dos sacramentos da Igreja e de sua jurisdição espiritual. Do ponto de vista católico, a autoridade civil não tem qualquer jurisdição sobre a Igreja e só poderia nomear bispos e outras dignidades eclesiásticas se a própria Igreja concedesse esse privilégio em algum caso específico, o que de fato não raras vezes aconteceu ao longo da História, haja vista a célebre instituição do padroado²⁵. Dessa forma, fica claro que a inversão levada a cabo por Lutero representa uma verdadeira revolução na forma de entender as relações entre a Igreja e a autoridade secular.

Quando se propõe explicitar o fundamento da legitimidade dos poderes reivindicados pela autoridade secular, Martinho Lutero chega “a uma defesa ainda mais radical das autoridades temporais”. De fato, “afirma, com bastante ênfase, que todos os decretos dela emanados devem ser vistos como imediata dádiva e expressão da providência divina”²⁶. Como base teológica para afirmação tão categórica, Lutero utiliza-se, interpretando a seu modo, do primeiro versículo do capítulo XIII da *Epístola aos romanos*, que diz o seguinte: “Toda alma se sujeite à autoridade do governante, pois não há autoridade que não provenha de Deus”.

²⁵ Sobre a normativa e os fundamentos da instituição do padroado na Igreja católica, cf. SÄGMÜLLER, Johannes Baptist. “Patron and Patronage”. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911. Cf. também Auguste Boudinhon, “Right of Presentation”. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911.

²⁶ SKINNER, *As fundações...*, p. 298.

Tal versículo pode ser considerado a chave principal da posição luterana sobre a autoridade política e a relação entre ela e os cristãos.

O tratamento dado à questão do poder dos príncipes toma, em Lutero, duas direções. Por um lado, o príncipe deve dispor do poder concedido por Deus para “dar ordens no rumo da verdade” e cuidar de seus súditos, “protegê-los e conservá-los em paz e abundância”, e “tomar para si as necessidades dos súditos, lidando com eles como se fossem suas próprias necessidades”. O príncipe não devia impor a conversão dos súditos, jamais “ordenar ou coagir alguém, pela força, a acreditar em tal ou qual coisa”. Suas obrigações resumir-se-iam a “induzir a paz externa”, “impedir as más ações” e fazer que as realidades sociais sejam “ordenadas e governadas na terra”²⁷ de forma a direcioná-las para Deus.

Por outro lado, Lutero descrê da efetiva capacidade dos príncipes de seu tempo para levarem a cabo a missão tão alta que lhes era confiada. Lamenta-se de que a maioria não está a par da “tremenda responsabilidade que resulta de ocupar as posições mais elevadas”. As universidades, no entender de Lutero, tampouco estavam preparadas para dar a necessária formação, uma vez que ali dominava, na formação dos estudantes, os princípios do “cego mestre pagão, Aristóteles”. Ainda estavam os príncipes expostos a diversões perniciosas – “a dança, a caça, a corrida, o jogo e análogo prazeres mundanos” –, pelo que “um príncipe sábio constitui ave extremamente rara”²⁸. A tais governantes indignos, nenhuma obediência nem respeito deviam ser prestados, quando fossem eles ocasião de escândalo para os súditos, tentando arrastá-los para sua vida desregrada e daninha. A consciência dos súditos, apesar de tudo, devia estar antes da obediência ao rei.

Martinho Lutero procurou harmonizar a proeminência que dá à obrigação de obedecer ao rei com a exceção de não trair a própria consciência, e fá-lo da seguinte maneira, nas palavras de Quentin Skinner:

A despeito de sua insistência na ideia de que jamais se deve obedecer a um governante ímpio, ele afirma com igual segurança que a tal príncipe nunca se deve opor uma resistência ativa. Sendo todos os poderes ordenados por Deus, resistir a um deles equivaleria, mesmo tratando-se de um tirano, a opor-se à vontade divina. [...] Se o príncipe mandar que você cometa o mal, é seu direito recusar-se, dizendo que ‘não é apropriado Lúcifer sentar-se ao lado de Deus’. Mas, se o príncipe ‘por essa razão confiscar a sua propriedade, a fim de punir tal desobediência’, você deve submeter-se passivamente, e ‘dar graças a Deus porque Ele o considerou digno de sofrer em nome do mundo divino’ [...], já que ‘não se deve resistir [à tirania], porém, simplesmente, suportá-la’²⁹.

²⁷ *Apud* SKINNER, *As fundações...*, p. 298.

²⁸ *Apud* SKINNER, *As fundações...*, p. 298.

²⁹ SKINNER, *As fundações...*, p. 299.

Não se pode dizer que as opiniões políticas de Lutero fossem absolutamente invariáveis, ou que não sofressem notáveis influências da situação concreta do ambiente político de cada momento. De fato, quando Lutero produziu seu manifesto *À nobreza cristã da nação alemã acerca do melhoramento do Estado cristão* – no qual, pela primeira vez, alcunha o papa de “anticristo” –, em 1520, e o opúsculo *Sobre a autoridade secular*, em 1523, estava sobremodo preocupado com a possibilidade de seu movimento religioso ser desacreditado e perseguido por associações indevidas a outros movimentos de reforma de cunho político; nessa situação, era conveniente enfatizar a não resistência como distintiva da postura luterana. Quando se levantou a revolução camponesa³⁰ de 1524, as advertências de Lutero contra qualquer rebelião “alcançaram o nível da histeria, induzindo-o a reagir à revolta com chocante brutalidade”³¹, culminando com seu panfleto *Contra as bordas dos camponeses, que pilham e assassinam*. A partir da década de 1530, porém, quando as autoridades do Sacro Império, após a coroação de Carlos Quinto como imperador³², cogitavam abafar militarmente o movimento luterano, seu chefe houve por bem mudar radical e definitivamente de opinião quanto à não resistência e ao dever de obediência à autoridade temporal.

Quanto ao que deixou escrito em seus principais opúsculos sobre doutrina política, Lutero mantém dois princípios norteadores: sustenta, ao mesmo tempo, que os cristãos se devem submeter totalmente à autoridade política, detentora do único gládio de Deus para o exercício da força, e que os cristãos jamais podem legitimamente resistir a esse poder divino. Lutero, condenando a razão a ponto de considerá-la instrumento demoníaco, não se utiliza de “recurso algum ao conceito escolástico de um universo regido pela lei”, desclassificando a ideia de lei natural para apoiar-se diretamente no que considera ser a Palavra de Deus, interpretada a seu modo pessoal. Afastando todas as considerações patrísticas e escolásticas sobre a origem e legitimidade do poder político e à justa resistência popular à tirania, a postura luterana sustenta que toda a situação política e social é um reflexo imediato da vontade de Deus. Tal postura de glorificação do poder político chegaria, segundo Quentin Skinner “a exercer extraordinária influência em nossa história”³³.

³⁰ SKINNER, *As fundações...*, p. 298.

³¹ SKINNER, *As fundações...*, p. 300.

³² Carlos Quinto foi eleito pelos príncipes alemães em 1519, e coroado rei dos romanos em 1520 em Aachen, mas só em 1530 foi coroado sacro imperador romano pelo papa Clemente VII, em Bolonha.

³³ SKINNER, *As fundações...*, p. 301.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVIM, Gilmar Araujo. *Linguagens do poder no Portugal setecentista: um estudo a partir da 'Dedução Cronológica e Analítica' (1767)*. Dissertação de mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010
- BARRETTO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, OFM. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CATURELLI, Albert. *Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo*. Gladius: Buenos Aires, 2008.
- COLLANTES, Justo (org.). *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*. 4ª edição, 3ª impressão. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- COLLIN, Enrique. *Manual de Filosofía Tomista*. Tomos I e II. Barcelona: Luis Gili Editor, 1950.
- COPELSTON, F. C. *El pensamiento de Santo Tomás*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- CRUZ CRUZ, Juan. *Filosofia da História*. Tradução de Fernando Marquezini. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007.
- _____ (ed.). *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa, 2009.
- DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma (I)*. São Paulo: Quadrante, 1996.
- _____. *A Igreja da Renascença e da Reforma (II)*. São Paulo: Quadrante, 1999.
- DAWSON, Christopher. *Dinâmicas da História do Mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- _____. *Progresso e religião: uma investigação histórica*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Volume 2: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ELLIOTT, John H. *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Taurus, 2010.
- _____. *La Europa dividida, 1559-1598*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1976.

- _____. *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*. Madrid: Taurus, 2006.
- FABRO, Cornelio. *Neotomismo e Suarezismo*. Opere complete, Volume 4. Segni: EDIVI, 2005.
- FAITANIN, Paulo. *Introdução ao Tomismo: Tomás, o Tomismo & os Tomistas*. Niterói: Instituto Aquinate, 2011.
- FIGGIS, John N. *El derecho divino de los reyes. Y tres ensayos adicionales. Versión española de Edmundo O’Gorman*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- FORMENT, Eudaldo. *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. 2ª edición. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2005.
- FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FRANÇA, Eduardo D’Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1997, 261-283.
- FRANCA, Leonel. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1965.
- FUNCK-BRENTANO, Frantz. *Lutero*. Rio de Janeiro: Casa Editora Vecchi, 1943.
- GRIMM, Harold J. *The Reformation Era, 1500-1650. With a Revised and Expanded Bibliography*. New York: The Macmillan Company; London: Collier-Macmillan Limited, 1954.
- GRISAR, Hartmann. *Luther*. Vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1913.
- HÖPFL, Harro (org.). *Lutero e Calvino: Sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HERVADA, Javier. *O que é o Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.
- HINTON, R. W. K. “Government and Liberty under James I”. *Cambridge Historical Journal*, Vol. 11, No. 1 (1953).
- IRABURU, José María. *Católicos y Política*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2011.
- JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. *História dos Conceitos: Debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.



- KIRK, Russell. *The Roots of American Order*. 4ª edição. Wilmington: ISI Books, 2003.
- KOSELLECK, Reinhardt. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj / Contraponto, 1999.
- MACHADO PAUPÉRIO, Arthur. *O direito político de resistência*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
- MANN, Stephanie A. *Supremacy and survival: how Catholics endured the English Reformation*. New York: Scepter Publishers, 2007.
- MARAVALL, José Antonio. *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Boletín Oficial del Estado / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- MARTÍNEZ Barrera, Jorge. *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.
- MARTINS, Valdomiro Pires (ed.). *Catecismo Romano*. Versão fiel da edição autêntica de 1566 com notícia histórica e análise crítica. 2ª edição refundida. Petrópolis: Editora Vozes, 1962.
- MATTEI, Roberto de. *Pio IX*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2000.
- MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Nobreza e elites tradicionais análogas*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1993.
- PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1990.
- PAFFORD, John M. *The Critical Years: Relations Between Elizabeth and the Papacy, 1558-1572*. Midland: Anglican Heritage, 1984.
- PÊCEGO, Daniel. “A Lei e a Justiça na Suma Teológica.” *Aquinate*, n. 6, (2008).
- POCOCK, J. G. A. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2002.
- _____. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.
- RICHTER, Melvin. “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*?” *History and Theory* XXIX, n. 1, 1990.
- ROWSE, Alfred Leslie. *The England of Elizabeth: the structure of society*. London: Cardinal, 1973.

- RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- SÁENZ, Alfredo. *La Cristiandad y su cosmovisión*. Buenos Aires: Gladius, 2007.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.
- SKINNER, Quentin. *Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SIMON, Yves. *Filosofia do governo democrático*. Tradução de Edgar Godói da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Agir, 1955.
- SOUSA, José Pedro Galvão de; GARCIA, Clovis Lema; CARVALHO, José Fraga Teixeira de. *Dicionário de Política*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1995.
- STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph (ed.). *History of Political Philosophy*. Third Edition. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1987.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. *Claves históricas en el reinado de Fernando e Isabel*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.
- _____. *Corrientes del pensamiento histórico*. Pamplona: Eunsa, 1996.
- _____. (ed.). *Historia general de España y América*. Tomo X-2. La España de las reformas. Hasta el final del reinado de Carlos IV. Madrid: Rialp, 1981.
- TAPARELLI D’AZEGLIO, Luís. *Curso de Direito Natural*. São Paulo: Editora Anchieta, 1945.
- VIGO, Rodolfo. *Visión crítica de la historia de la filosofía del derecho*. Santa Fé: Rubinzal-Culzoni, 1984.
- VILLEY, Michel. *Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VOEGELIN, Eric. *Science, Politics and Gnosticism*. With a New Introduction by Ellis Sandoz. Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997.
- ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2009.
- WEAVER, Richard M. *As idéias têm consequências*. Tradução de Guilherme Araújo Ferreira. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Edição de Antônio Flávio Pierucci. 10ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.



WIDOW, Juan Antonio. *El hombre, animal político*. Buenos Aires / Santander: Ediciones Nueva Hispanidad, 2007.