



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ARTUR CASTRO BRASIL BÊCO

O TIRANICÍDIO EM TOMÁS DE AQUINO

FORTALEZA

2023

ARTUR CASTRO BRASIL BÊCO

O TIRANICÍDIO EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Luís Carlos Silva de Sousa

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- B35t Bêco, Artur Castro Brasill.
O tiranicídio em Tomás de Aquino / Artur Castro Brasill Bêco. – 2023.
75 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2023.
Orientação: Prof. Dr. Luis Carlos Silva de Sousa.
1. Tomás de Aquino. 2. Tiranicídio. 3. Moralidade. I. Título.

CDD 100

ARTUR CASTRO BRASIL BÊCO

O TIRANICÍDIO EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS)

GRATIDÃO

A Deus, por todo bem e por toda graça em minha vida;

Aos meus mais que amados pais, pela sua entrega, seu carinho e seu cuidado;

Aos meus irmãos, Raul Castro e Leticia Castro, pela fraternidade vivida;

À Caroline da Silva Olivindo, por toda ajuda e por todo carinho;

Aos meus amigos Caio Mendes, Cosme Eliasafe, Tiago Dirceu, Mateus Tibúrcio e Jael Martins por sua cumplicidade e sua fiel amizade;

Aos meus estimados professores da Universidade Federal do Cará;

Ao meu estimado orientador Luis Carlos, por toda a confiança depositada e pela honra em poder chamar-lhe de amigos.

RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise acerca da noção de tiranicídio em Tomás de Aquino (1224/25-1274), a fim de aferir a moralidade do ato. A pesquisa é baseada primordialmente em três grandes obras do autor: a *Summa Theologiae* (1265-1273), o *Scriptum Super Sententiis* (1252-1254) e o *De Regno ad Regem Cypri* (1271/73). O tiranicídio envolve diversos problemas na ética cristã: considera questões de autoridade e de obediência na análise de um ato abrupto e violento, caracterizado pelo tolhimento da vida do governante. Este ato pode ser algo moralmente válido? Verificou-se que Tomás de Aquino apresenta, no *Scriptum Super Sententiis* (lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 5), uma postura bastante favorável ao tiranicídio, desde que em último caso e em situações muito específicas. Por sua vez, na *Summa Theologiae* (IIa-IIae q. 64), Tomás de Aquino analogamente trata sobre a possibilidade do tiranicídio de forma mais abrangente ao tratar sobre o homicídio do malfeitor, ao passo que, no *De Regno* (lib.1, cap.7), a prática é desaconselhada pelo filósofo. Conclui-se pelo favorecimento à prática no caso do tirano que usurpa o poder, conforme o exemplo tratado no *Scriptum Super Sententiis*. No entanto, Tomás de Aquino desaconselha a prática quando o governante legítimo degenera em tirania. Nesse caso, sendo permitida a resistência, o tiranicídio possível se daria somente pela execução do governante pela autoridade pública.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; tiranicídio; moralidade.

ABSTRACT

This work presents an analysis about the notion of tyrannicide in Thomas Aquinas (1224/25-1274), in order to assess the morality of the act. The research is primarily based on three major works by the author: the *Summa Theologiae* (1265-1273), the *Scriptum Super Sententiis* (1252-1254) and the *De Regno ad Regem Cypri* (1271/73). Tyrannicide involves several problems in Christian ethics: it considers questions of authority and obedience in the analysis of an abrupt and violent act, characterized by the stunting of the ruler's life. Can this act be morally valid? It was found that Thomas Aquinas presents, in the *Scriptum Super Sententiis* lib. 2 d. 44 q. 2 a.m. 2 ad 5, a position quite favorable to tyrannicide, as long as it is a last resort and in very specific situations. On the other hand, in *Summa Theologiae* II^a-IIae q. 64, Thomas Aquinas similarly deals with the possibility of tyrannicide in a more comprehensive way when dealing with the homicide of the malefactor, whereas, in *De Regno*, lib.1, chap.7, the practice is discouraged by the philosopher. It concludes by favoring the practice in the case of the tyrant who usurps power, according to the example treated in the *Scriptum Super Sententiis*. However, Aquinas advises against the practice when the legitimate ruler degenerates into tyranny. In this case, resistance being allowed, tyrannicide would only be possible through the execution of the ruler by the public authority.

Keywords: Thomas Aquinas; tyrannicide; morality.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|------------------------------|---|
| <i>Comp. theol.</i> | Compendium theologiae |
| <i>De pot.</i> | Quaestiones disputatae De potentia |
| <i>De spir. creat.</i> | Quaestio disputata De spiritualibus creaturis r |
| <i>De subst. sep.</i> | De substantiis separatis |
| <i>Fam</i> | Epistulae ad familiares |
| <i>In Boet. De hebdom.</i> | Exposito libri Boetii De hebdomadibus |
| <i>In De causis</i> | In librum De causis exposito |
| <i>In De div. Nom</i> | In librum Beati Dionysii De divinis nominibus exposito |
| <i>In Metaph..</i> | In XII libros Metaphysicorum Aristotelis exposito |
| <i>In Peri Herm</i> | In libros Peri hermeneias Aristotelis exposito |
| <i>In Physic</i> | In XIII libros Physicorum Aristotelis exposito |
| <i>In Post. Anal.</i> | In libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis exposito |
| <i>In Sent.</i> | Scriptum super IV Libros Sententiarum |
| <i>Super Sent</i> | Scriptum super sententiis |
| <i>Off.</i> | De Officiis |
| <i>ScG</i> | Summa contra gentiles |
| <i>Sth.</i> | Summa theologiae |
| <i>Super Boet. De Trin..</i> | Super Boetium De Trinitate exposito |

SUMÁRIO

| | | |
|----------|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 | O PENSAMENTO TOMASIANO SOBRE A TIRANIA | 12 |
| 2.1 | Tomás de Aquino e a defesa do governo de um só | 12 |
| 2.2 | Da configuração da tirania | 16 |
| 2.3 | Do modo como evitar a tirania | 19 |
| 2.4 | Síntese | 22 |
| 3 | CAPÍTULO II - O TIRANICÍDIO NO SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS | 23 |
| 3.1 | O desenvolvimento da obra | 23 |
| 3.2 | A obediência ao tirano | 25 |
| 3.3 | O tiranicídio | 29 |
| 3.4 | Síntese | 35 |
| 4 | CAPÍTULO III - O TIRANICÍDIO NA SUMMA THEOLOGIAE | 37 |
| 4.1 | O desenvolvimento da obra | 37 |
| 4.2 | A resistência na summa theologiae | 39 |
| 4.3 | O problema da sedição | 44 |
| 4.4 | O tiranicídio | 47 |
| 4.5 | O tiranicídio contra si próprio | 50 |
| 4.6 | Síntese | 52 |
| 5 | CAPÍTULO IV – O TIRANICÍDIO NO DE REGNO | 54 |
| 5.1 | O desenvolvimento da obra | 56 |
| 5.2 | A sedição e a perene infelicidade do tirano | 60 |
| 5.3 | Da tirania suportável e sua preferência à resistência | 62 |
| 5.4 | O tiranicídio no De regno | 70 |
| 5.5 | Síntese | 70 |
| 6 | CONCLUSÃO | 72 |
| | REFERÊNCIAS | 74 |

1 INTRODUÇÃO

O tiranicídio é um ato perigoso que envolve o assassinio do tirano com o fim de sua retirada do poder. Em decorrência de ser um ato tão abrupto e violento cometido contra uma pessoa que detinha o poder e o utilizava tiranicamente, tal ato sempre esteve intimamente ligado à ideia de resistência, sendo considerado o ato mais extremo nesse conceito.

O tiranicídio, seguindo o sentido literal do latim, é a composição dos termos *tyranni* (tirano) e *occidio* (assassinato). Assim, o termo é usado para designar a ação de assassinio de um tirano, sendo considerada uma forma violenta de dar fim à tirania.¹

Desde o surgimento esporádico dos *tyrannus* ao surgimento de tiranos cruéis e frenéticos como Faláris de Acragas,² a ideia da permissibilidade do tiranicídio emergiu cada vez mais na visão grega (FORD, 1985, p.37). Muitos filósofos da antiguidade clássica sancionaram o tiranicídio de forma explícita (CAPLAN, 1994, p.2), não apenas na tradição ocidental, mas também na China, onde o ensino confuciano (mais especificamente por meio dos escritos de Mêncio), considerava o tiranicídio como permissível contra monarcas com governos prejudiciais aos súditos. (JASZI e LEWIS, 1957, p. 3-10).

De fato, na Grécia os tiranicidas foram louvados, com os estados gregos, como destaca Xenofonte (*apud* BRINCAT, 2008, p. 215) concedendo grandes honras aos que matavam um tirano³. A aprovação grega do tiranicídio foi também levada para a filosofia romana, onde a tirania era apresentada como um regime que sujeitava os cidadãos a uma situação análoga à escravidão, definida no direito romano como alguém que vive sujeito à vontade de outro (FORD, 1985, p. 46).

No entanto, em especial no âmbito medieval, havia um grande problema no estudo e desenvolvimento do pensamento acerca do tiranicídio. Sendo o homicídio um pecado grave e sendo os monarcas investidos por Deus ou com sua benção, criou-se uma questão

¹ Há quem entenda, no entanto, como é o caso de Mario Turchetti, (1944-2021), que o termo também abrange um sentido lato, qual seja, acabar com a tirania (2020, p.56-7). Desse modo, por exemplo, um exílio poderia ser considerado um tiranicídio.

² Tirano da Sicília, a quem é atribuído feitos que vão desde tortura excessiva até canibalismo com bebês lactentes.

³ De acordo com Demóstenes (*apud* RODRIGUES, 2018, p.167), Aristogíton e Harmódio, também conhecidos como “os tiranicidas” por terem matado o tirano Hiparco, passaram a usufruir desde a década de 40 do século V a.C de diversos privilégios e estavam autorizados a tomar refeições no Pritaneu às custas do Estado. Tais honrarias se estendiam também para os seus descendentes que tinham licença para participar das libações nos templos e eram considerados como descendência dos “maiores benfeitores de Atenas”.

moral sobre uma eventual licitude em se cometer tal ato contra um tirano.

A discussão sobre a origem do poder, os males da tirania e a prevalência do bem maior e da paz social são noções que são amplamente consideradas, uma vez que o tiranicídio, violento e extremo como é, pode ocasionar consequências maravilhosas com o fim da opressão tirânica, ou desastrosas como uma guerra civil, ou a piora da vileza do tirano sobrevivente, em caso de fracasso. Tudo isso tem grande relevância, uma vez que Tomás de Aquino no *De Regno* ao dissertar sobre as formas de governo advoga pela monarquia. Assim, ocorre o questionamento sobre como poderia a monarquia, tendo o poder concentrado como é, evitar converter-se em uma tirania, a fim de que o tiranicídio não precisasse vir a ser cometido.

No entanto, sendo necessário, quando poderia tal ato ser praticado levando em conta todas as variantes possíveis, sendo moralmente permitido em vias da consecução do bem maior ao reino? O Aquinate trata acerca de tal espinhoso tema esparsa e brevemente, apesar de profundamente. O tiranicídio aparece em alguns escritos políticos do Doutor Angélico, em uma posição aparentemente antagônica com a disposta em seu *speculum principis* dedicado ao monarca do Chipre. No entanto, ao se coadunar os demais escritos políticos, em especial com o *Magnum opus* do autor, é possível vislumbrar devidamente a posição tomasiana sobre o tema.

A dimensão preponderante deste trabalho é elucidativa: ela parte de um desejo de entender a opinião tomista a respeito da tirania, e a sua importância no âmbito da Filosofia Política de Tomás de Aquino. A partir dessa noção, pode-se atingir outro desiderato importante, o de melhor entender o modo como o Aquinate entende o tiranicídio e até que ponto ele passa a ser justificado. É mister descrever como isto se encaixa no sistema do autor. Pretende-se assim compreender, sob um olhar escolástico, porque a tirania é irracional e até que ponto o tiranicídio passa a ser uma prática lícita e aceitável sob a ótica tomista.

Foram utilizadas as principais obras em que Tomás trata do tema tiranicídio, os *Scriptum Super Sententiis* (lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 5), a *Summa Theologiae* (II^a-IIae q. 64) e o *De Regno ad regem cypri* (lib.1, cap.7), além de obras de comentadores e literatura especializada. Iniciaremos nesse trabalho analisando o pensamento do filósofo acerca da tirania para, em seguida, dissertar sobre o posicionamento tomasiano acerca do tiranicídio em cada uma das obras em que o tema é abordado.

2 CAPÍTULO I – O PENSAMENTO TOMASIANO SOBRE A TIRANIA

Antes de conhecer a posição de Tomás de Aquino acerca do tiranicídio em seus escritos, cumpre destacar do pensamento do filósofo acerca do regime tirânico. Tratando desse regime mais profundamente no seu *De Regno*, Tomás disserta sobre a tirania desfrutando amplamente da influência aristotélica que inundava o medievo cristão no século XIII⁴.

Neste capítulo abordaremos o pensamento de Tomás acerca das formas de governo (3.1), da configuração da tirania (3.2) para, em seguida, abordar a forma proposta pelo filósofo para evitar a tirania (3.3).

2.1 Tomás de Aquino e a defesa do governo de um só

Antes de falar propriamente sobre as formas de governo, é necessário primeiro compreender o pensamento de Tomás de Aquino acerca da natureza política do homem, bem como da necessidade de um dirigente para a sociedade.

Para o Doutor Angélico, a gênese da organização do Estado está na própria natureza humana, uma vez que o homem é um animal social e político, vivendo em comunidade. Assim, é necessário alguém que governe essa multidão. Uma sociedade de indivíduos com relações mútuas, em sua visão, não subsistirá sem que haja um governante que cuide do bem comum, uma vez que a direção da natureza procede de uma unidade.

Diferentemente de Agostinho, que propõe na *Cidade de Deus* (XIX, 15) que a força coercitiva advém do pecado⁵ Tomás de Aquino na *STh I^a* a vê como aspectos naturais da própria humanidade. Sendo o homem naturalmente um animal social, essa socialidade também existiria no estado de inocência. Dessa forma, uma vez que há uma multiplicidade de homens e sendo todos sociais, deve haver alguém presidindo a fim de zelar pelo bem da coletividade. De acordo com o Doutor Angélico:

4 Há de se destacar, nesse sentido, a importância do aristotelismo tomista no combate da teoria da dupla verdade de Averrois, uma vez que muitos no mundo cristão tinham acesso aos textos de Aristóteles a partir do mundo islâmico. Assim, os escritos tomasianos a partir da obra do Estagirita ajudaram a desvincular o pensamento aristotélico das teses do “Comentador” (VILLEY, 2014, p.10).

5 Nesse sentido, importa destacar o comentário de Garcia-Junceda (1988, 190) de que para Agostinho, enquanto o amor divino não substituir o egoísmo, a ordem, paz e justiça serão impossíveis por convicção e só realizáveis por coação legal.

Em primeiro lugar, porque o homem é naturalmente um animal social, os homens deveriam ter vivido socialmente em um estado de inocência. Mas a vida social de muitos não poderia existir a menos que houvesse alguém presidindo, que cuidasse do bem comum, pois muitos tendem naturalmente para muitas coisas, mas um para uma coisa. (Tradução nossa)⁶.

A posição tomasiana, nesse sentido, segue a linha de pensamento aristotélica, que dizia ser o homem um animal político em sentido pleno (*Política*, 1253a10). Diante dessa plenitude, o homem seria mais político que os animais gregários, e assim, seria necessário o estabelecimento de uma ordem para tal convívio. Tomás inclusive cita nominalmente Aristóteles na STh I^a quando menciona que “o filósofo, no início da *Política*, diz que sempre que muitas coisas se dirigem a uma só, sempre se encontra uma como principal e dirigente”.⁷ Essa necessidade de um dirigente para a sociedade é evocada pelo Aquinate também no *De Regno*. Para Tomás, em todas as coisas que são dirigidas a algum fim, nas quais é possível proceder de uma forma ou de outra, há necessidade de um dirigente, por meio do qual se poderá chegar diretamente ao fim⁸.

Ao longo do *De Regno* (lib.1 cap.1), o Doutor Angélico disserta sobre a necessidade de o homem possuir um dirigente, sendo impossível que este agisse como seu próprio rei, sem depender de ninguém. Nesse sentido, o filósofo remonta não apenas à sua natureza política como também na própria característica física do ser humano. A natureza humana em sua constituição física torna indispensável que a vida em comunidade exista, a fim de que se possa garantir a sobrevivência da comunidade. Assim, viver em comunidade é assegurar a existência uns dos outros, já que não é próprio do homem fazer tudo sozinho.

6 No original: “*Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum*”(STh I^a q. 96 a. 4 co.)

7 No original: “*Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens* (STh I^a q. 96 a. 4 co.).

8 No original: “*In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem*” (*De regno*, lib. 1 cap. 1).

Ora, é natural que o homem seja um animal social e político, vivendo em multidões, ainda mais do que todos os outros animais, o que é de fato uma necessidade natural. Para outros animais, a natureza preparou comida, coberturas de cabelo, defesa como dentes, chifres, garras ou pelo menos velocidade para fugir. Mas o homem não foi criado com nada disso preparado pela natureza para ele, mas em vez de todos eles, foi dada a razão, por meio da qual ele poderia preparar para si todas essas coisas pelo trabalho de suas mãos, para as quais um homem não é suficiente para prepará-los todos. Pois um homem não poderia passar sua vida suficientemente sozinho. (Tradução nossa)⁹.

Uma vez que a comunidade é importante para que seus membros possam sobreviver e se desenvolver, deve haver, por conseguinte, um líder para guiá-la ao melhor fim. Compreendida a questão da necessidade de um dirigente para guiar o corpo social, considerando a própria natureza humana, Tomás passa à análise das formas de governo para argumentar a superioridade do governo de um só. De acordo com o filósofo, o governo de um só é mais efetivo na condução da sociedade a um fim específico. Tomás usa como exemplo um navio que, para chegar a um porto, necessita da condução de um capitão.

A figura do capitão remonta à autoridade unificada por meio do qual o navio será direcionado ao seu fim. Tomás, nesse sentido destaca a ideia da unidade e da pacificação por meio da ideia de unidade no comando. A multiplicidade nesse contexto para ele remonta a uma ideia de caos e desorganização, como ocorreria no caso em que múltiplos capitães ordenassem a direção do navio a sentidos diferentes o tempo todo, não chegando a lugar algum¹⁰.

Tomás também compara com os exemplos na natureza, remetendo tal como às abelhas, para atestar que até mesmo entre estes animais gregários há um comando uno a fim de conferir uma ordem direcionada. No entanto, o Aquinate destaca exemplos a fim de fortalecer o argumento em prol do governo de um só em detrimento do governo de muitos.

9 No original: “*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset*” (*De regno*, lib. 1 cap. 1).

10 “Nas palavras do Aquinate: “*quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo coniuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum*” (*De regno*, lib. 1 cap. 3).

Isso também é evidente a partir de experimentos. Pois as províncias ou estados que não são governados por um, sofrem de dissensões e vacilam sem paz, para que se veja o que o Senhor reclama por meio do profeta, dizendo: “Muitos pastores derrubaram minha vinha”. Por outro lado, as províncias e estados que são governados por um rei desfrutam de paz, florescem com justiça e regozijam-se com a abundância de coisas. Portanto, como um grande presente, o Senhor promete a seu povo por meio dos profetas que colocaria para si uma cabeça e que haveria um líder no meio deles.¹¹

No contexto medieval, no qual os estados existiam entre outras coisas para garantir a proteção dos súditos contra invasões e ameaças externas, a unidade da regência mostrava-se eficaz na defesa contra o inimigo.

Tomás no lib.1 cap.6, por sua vez, defende que o regime de muitos teria uma facilidade maior de degenerar do que o regime de um só. Isso é evidente, segundo o Aquinate, uma vez que “geralmente acontece que um dos muitos falha na intenção do bem comum, ao invés de apenas um”¹².

Além disso, os perigos decorrentes dessa degeneração, por sua vez, são enormes uma vez que criam discórdia no reino, opondo-se justamente à paz e ao bem comum tão almejados e perseguidos para a estabilidade do reino. Do contrário, com o governo de muitos e com a discordância entre os governantes, o que ocorre é o estímulo à discórdia e à dissensão. Conforme o filósofo: “mas quem, dentre vários presidentes, se desviar da intenção do bem comum, surge o perigo de dissensão na multidão dos súditos, pois os príncipes discordando, o resultado é que a dissensão segue na multidão”¹³.

É interessante notar a notória inspiração do pensamento tomasiano do aristotélico nesse sentido. Tal como Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1160b), Tomás identifica no *De Regno* a monarquia como o melhor regime, sendo a tirania a degeneração do regime de um só. O Aquinate também percebe a possibilidade de a monarquia degenerar em uma tirania, convertendo-se no pior dos regimes.

11 No original: “*Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod dominus per prophetam conqueritur, dicens: pastores multi demoliti sunt vineam meam. E contrario vero provinciae et civitates quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent, et affluentia rerum laetantur. Unde dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum*” (*De regno*, lib. 1 cap. 3).

12 No original: “*Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum*” (*De regno*, lib. 1 cap. 6).

13 No original: “*Quicumque autem, ex pluribus praesidentibus, divertat ab intentione communis boni, dissensionis periculum in subditorum multitudine imminet, quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio*”. (*De regno*, lib. 1 cap. 6).

2.2. Da configuração da tirania

A tirania, para Tomás de Aquino no *De Regno*, é o pior dos regimes e a degeneração do regime de um só. Uma das primeiras referências do filósofo à tirania no *De Regno* é feita ao explicar os regimes de governo.

Se, portanto, um governo injusto é feito por uma pessoa apenas, que busca no governo seus próprios interesses, mas não o bem da multidão sujeita a ele, tal governante é chamado de tirano, nome derivado de fortitudo (força), já que por seu poder oprime, e não rege pela justiça: daí que entre os antigos se chamasse tiranos a alguns poderosos.¹⁴

O Doutor Angélico aduz que o regime tirânico é voltado à satisfação dos próprios interesses do monarca, e que uma de suas características é justamente o uso da força física, referida como *fortitudine derivato*, a fim de garantir a manutenção dos seus interesses particulares.

A origem do termo “*tyrannos*” nem sempre esteve ligado à uma noção negativa, mas sim a um título ou uma posição oficial¹⁵. De fato, há entre os helenistas o entendimento de que a tirania seria o exercício do poder por alguém, seja um Estado, uma família ou o indivíduo sobre o seu próprio povo ou sobre o povo de outra localidade (MORRIS, 2003, p.1), o que ampliaria ainda mais o emprego do termo. No entanto a sociedade ateniense foi aos poucos distinguindo o termo tirano do basileus, atribuindo uma conotação negativa ao primeiro, relacionando-o à usurpação do poder ou à degeneração. É possível perceber isso já nas tragédias gregas no século V a.C de Sófocles e Ésquilo, nas quais o termo tirano já

14 No original: “*Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit: unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur*” (*De regno*, lib. 1 cap. 6).

15 Nesse sentido, cumpre destacar a consideração de Newton Bignotto sobre o assunto: “Assim sendo, a consolidação do caráter negativo do termo é ela mesma dependente da evolução do pensamento político, e cometeríamos um engano ao supor que a priori conhecemos nosso objeto de estudo pelo simples fato de que a tradição ocidental consagrou definitivamente uma imagem que levou séculos para se consolidar no imaginário grego. Dizer de alguém que ele era tirano podia significar simplesmente que detinha o poder, mas não necessariamente que era um mau governante, pelo menos nos primeiros tempos de uso da palavra” (2020, pp.22-23).

aparece com uma conotação negativa¹⁶.

Com Platão e Aristóteles, há um desenvolvimento conceitual dessa concepção negativa da tirania como uma degeneração da monarquia. O Aquinate se aproxima do pensamento de Aristóteles, segundo o qual “o tirano visa à sua própria vantagem enquanto o rei visa à vantagem de seus súditos” (*Ética a Nicômaco*, 1160b), bem como da concepção platônica presente no *Político* (301c), de que a diferença entre a monarquia e a tirania diz respeito à oposição entre a busca pelo interesse público e comum ao reino e ao interesse particular do monarca, visando exclusivamente a satisfação de seus desejos¹⁷. A tirania não é apontada como um regime como os outros. Ela é o ideal negativo da vida política e marca o limiar no qual o animal político se converte em uma besta após crer ter se convertido em deus. Assim, seu papel é similar ao do regime ideal, mas de forma inversa (CHANTEUR, 1980, p.84).

Essa oposição essencial para a distinção entre a tirania e a monarquia é destacada pelo Doutor Angélico:

É, portanto, mais prejudicial a um tirano do que a uma oligarquia, e a uma oligarquia do que a uma democracia. Além disso: através deste governo torna-se injusto, porque o bem privado do governante é procurado em desrespeito ao bem comum da multidão. Quanto mais, portanto, se afasta do bem comum, mais injusto é o governo (Tradução nossa)¹⁸.

A monarquia continua, para Tomás, sendo a melhor forma de governo em decorrência das vantagens advindas da unidade do governo. No entanto, quando se trata da corrupção dos regimes de governo, o melhor se torna o pior, com a monarquia, apontada como o melhor regime, se convertendo no mais opressor, tal como o inverso do ótimo é o

¹⁶ Isso fica evidente, por exemplo, em *Édipo Rei* de Sófocles cuja melhor tradução seria *Édipo Tirano* (no original: Οἰδίπους Τύραννος, *Oidípous Týrannos*). Isso porque Édipo adquire o poder de forma ilegítima, por meio da adivinhação e, por mais que tome bons atos ao longo da obra, não se converte em um governante legítimo por conta disso. Outro exemplo é o tirano Egisto na obra *Agamêmnon*, que junto a Clitemnestra mata o rei Agamenon após seu regresso de Tróia, além de Creonte em *Antígona*, que proíbe o enterro de Polínicos, em uma atitude considerada arbitrária e violadora da lei natural.

¹⁷ No *Político*, inclusive, Platão estabelece a relação entre o uso da força e a tirania, afirmando que quando se exerce os préstimos de forma livremente oferecida, chama-se política e quando se usa a força, tirania (*Político*, 276c).

¹⁸ No original: “*Magis igitur est nociva tyrannis quam oligarchia: oligarchia autem quam democratia. Amplius: per hoc regimen fit iniustum, quod spreto bono communi multitudinis, quaeritur bonum privatum regentis. Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum*” (*De regno*, lib. 1 cap. 4).

péssimo¹⁹. Além disso, o filósofo ressalta a concepção negativa do termo tirano, afastando-se em definitivo com qualquer concepção grega da palavra que confundisse o tirano com *basileus* somente em decorrência do uso da força. Desse modo, o Doutor Angélico trata da tirania como algo essencialmente negativo e configura nela a própria ideia de pecado, e, com isso, algo tentador a qualquer governante.

A tirania é a busca da individualidade em detrimento da coletividade por parte daquele que possui o poder. Desse modo, o tirano é, mais que ninguém, uma criatura egoísta e avarenta, uma vez que sacrifica o interesse dos que a ele são submissos a fim de satisfazer suas injustas demandas. Ao tratar sobre a avareza na STh I^a-II, disserta o filósofo:

Eu respondo que, segundo alguns, o desejo é dito de várias modos. No primeiro modo, porque há um apetite desordenado por riquezas. E, portanto, é um pecado especial. De outro modo, conforme significa um apetite desordenado por qualquer bem temporal. E assim é a natureza de todo pecado, pois em todo pecado há uma conversão desordenada a um bem permutável, como já foi dito. No terceiro modo, é entendido como significando uma certa tendência de natureza corrupta a desejar desordenadamente bens corruptíveis. E assim eles dizem que a cobiça é a raiz de todos os pecados, como a raiz de uma árvore que tira comida da terra, pois assim todo pecado procede do amor às coisas temporais (Tradução nossa)²⁰.

O tirano, mais que ninguém, é adepto da cobiça pelos bens corruptíveis e temporais, possuindo uma evidente desordem em seu apetite, no qual busca satisfazer suas vontades e paixões acima de qualquer outra coisa, o que enquadraria o tirano em todos os tipos de pecados capitais.

O tirano é, assim, um luxurioso, guloso, avarento, orgulhoso, soberbo, irado, preguiçoso e invejoso, seja alternativa ou cumulativamente. Todos esses pecados têm em comum o desejo desordenado de prazeres terrenos em detrimento do bem supremo, o que é perfeitamente assimilado na figura do tirano, que deseja mais que nunca a satisfação de seus prazeres e interesses. Desse modo, o pecado que o tirano mais manifesta depende de qual

¹⁹ Por mais antagônico que possa parecer, da possibilidade do melhor regime se converter no pior e mesmo assim ser melhor, há de se destacar os motivos pelos quais Tomás aponta a monarquia como o melhor regime. A unidade do governo dirige a nação a um só fim, e, em sua visão, dificulta a degeneração. No entanto, o que se precisaria, para o filósofo, seriam elementos refreadores da ascensão de uma tirania para que o regime que é ótimo permaneça sempre ótimo, nunca se convertendo em péssimo. E isso se daria por meio do regime misto.

²⁰ No original: “*Respondeo dicendum quod secundum quosdam cupiditas multipliciter dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum. Et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis. Et sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est. Tertio modo sumitur prout significat quandam inclinationem naturae corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda. Et sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae ex terra trahit alimentum, sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.*” (STh I^a-II q. 84 a. 1 co.)

apetite e vício ele possui mais acentuado em sua conduta.

A condição humana de busca pela satisfação natural dos desejos imediatos poderia ser uma armadilha ao rei para que este se convertesse em um tirano. Justamente por isso o Doutor Angélico prega um caminho de retidão moral e espiritual do monarca a fim de evitar cair nessa tentação.

O convencimento do monarca a não cair na tentação da tirania é feito pelo filósofo tanto por meio da apresentação das vantagens em ser um bom rei e buscar o interesse público, ressaltando as vantagens políticas e espirituais quanto por meio das desvantagens do rei passar a adotar o comportamento tirânico, com severas implicações nessas duas esferas.

2.3. Do modo como evitar a tirania

Apesar de Tomás de Aquino demonstrar, em teoria, uma predileção pelo regime monárquico no *De Regno*, ele traça, ao longo do capítulo 7 dois modos segundo os quais se poderia evitar uma tirania.

O primeiro modo, de acordo com Tomás de Aquino, se dá justamente por elevar como rei alguém que não tenha pretensões tirânicas, que seja dotado de virtudes. Para ele, “é necessário que um homem de tal condição seja promovido à realeza por aqueles a quem este dever se refere, para que não seja provável que ele decaia na tirania”²¹.

Elevando-se ao governo uma pessoa que não seja viciosa ao ponto de instituir uma tirania, existem menores chances de que essa seja instaurada. No entanto, confiar-se somente no ânimo do monarca é algo muito temerário. Tomás desse modo, apregoa que “o governo do reino deve ser organizado de tal maneira que a ocasião de tirania, já instituída, seja retirada do rei. Ao mesmo tempo, seu poder deve ser controlado de tal forma que ele não possa facilmente degenerar em tirania”²². Essa “ocasião de tirania” que seria retirada do monarca seria justamente por meio da instituição de mecanismos de controle e difusão do poder, sendo este um controle para que não degenerem em tirania.

O Aquinate não menciona no *De Regno* como se daria essa difusão a fim de controlar a tirania descentralizando o poder do rei. No entanto, na STh I^a-IIae, o Doutor

21 No original: “*est necessarium ut talis conditionis homo ab illis, ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare*” (*De Regno*, lib.1, cap.7).

22 No original: “*Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit*” (*De Regno*, lib.1, cap.7).

Angélico trata mais devidamente sobre o assim chamado regime misto. Tomando por base Aristóteles (*Política*. II, 1270 b 6 - 1271 b 19), Tomás faz considerações sobre a importância de o povo ter parte no governo a fim de evitar revoltas, bem como estabelece a importância da virtude como base da forma de governo exercida. Quanto à constituição ideal de regime político, o Doutor Angélico traça como uma forma de governo mista:

Pois tal é o melhor governo, bem misturada em reino, na medida em que alguém preside; em aristocracia, na medida em que muitos governam de acordo com a virtude; e na democracia, isto é, do poder do povo, na medida em que os líderes podem ser eleitos entre os populares, e a eleição dos líderes pertence ao povo. E isso foi instituído de acordo com a lei divina (Tradução nossa)²³.

Assim, Tomás propõe um regime misto como o ideal, onde por mais que um só governe, este tenha auxílio dos melhores, eleitos pela sociedade. Tomás não deixa claro se aquele que governaria a nação, o monarca, seria também eleito. Porém, dada a existência de monarquias eletivas na história européia, tanto em exemplos distantes a ele, como no Reino dos Visigodos e na Comunidade Polaco-Lituana, como em exemplos próximos, como o Sacro Império Romano Germânico e o próprio Papado, a eventual eletividade do monarca não retiraria o caráter monárquico desse regime misto. Desse modo, a defesa de Tomás da monarquia no *De Regno* e do regime misto na *Summa* por mais díspares que possam parecer, podem também convergir.

No entanto, há de se destacar o realismo tomasiano em sua doutrina política, que pode ter levado o filósofo a defender a monarquia no *De Regno* em decorrência desta ser melhor ao caso particular do reino do Chipre na época em que escrevia (TORRELL, 2021, p.176), ou, em decorrência de tal obra ter sido inacabada, não tendo tido tempo de discorrer mais sobre como essa monarquia por ele defendida deveria ser organizada, o que abriria espaço para o regime misto²⁴.

O regime ideal para o Doutor Angélico é uma integração orgânica dos regimes justos, onde a participação igualitária pode ser garantida junto da estabilidade e dos limites no poder governamental. Desse modo, o governo misto, que já havia sido concebido por

23 No original: “*Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, in quantum unus praeest; et aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam*” (*STh I^a-IIae* q. 105 a. 1 co).

24 No entanto, permanece um grande mistério sobre como o Doutor Angélico aponta dois regimes como os melhores em duas obras distintas escritas no mesmo espaço de tempo, uma vez que Tomás escrevia o *De Regno* quase que simultaneamente à escrita da *Summa*, em 1267.

Aristóteles e com a forma desenvolvida por Políbio e Cícero é, para Tomás de Aquino, o que se encontram reunidas a monarquia, aristocracia e o governo popular (PRELOT, 1973, p.301).

Esse sistema é defendido por Tomás não apenas como algo teórico, pensado tão somente politicamente, mas também inserido na própria história sacra. Diz o Doutor Angélico:

E isso foi instituído de acordo com a lei divina. Pois Moisés e seus sucessores governaram o povo como governando singularmente sobre todos, o que é uma espécie de reino. Agora, os setenta e dois anciãos foram escolhidos de acordo com suas proezas, pois é dito em Deut. 1: “*Eu tirei homens sábios e nobres entre suas tribos e os tornei líderes*”, e isso era aristocrático. Mas era democrático que estes fossem escolhidos entre todo o povo; pois é dito em Êxodo. 18: “*escolhei entre os do povo uns tantos sábios*” etc., e também que o povo os escolheu; de onde é dito em Deut. 1. “*Dê entre vós sábios*”, etc. A partir disso, é evidente que a organização dos príncipes que a lei estabeleceu foi a melhor.²⁵

Tais considerações acerca do governo misto mostram que Tomás de Aquino, mesmo que defenda a monarquia, de maneira alguma a defende em um caráter absolutista (SCHNEIDER, 2003, p.24). Pelo contrário, o Aquinate desenvolve o pensamento acerca do regime misto, mesclando o pensamento aristotélico com a história sacra, legitimando tal forma de regime também sob uma perspectiva teológica e prática.

Assim, o que busca Tomás de Aquino é prevenir a tirania. Por mais que no *De Regno* o filósofo defenda a monarquia, ele mesmo estabelece, por meio da STh I^a-IIae a possibilidade de um regime misto, no qual, por meio da difusão do poder, uma eventual tirania poderia ser evitada. A preocupação com a tirania é evidente até mesmo no *De Regno* quando o filósofo refere o cuidado na elevação de monarcas, bem como ao referenciar a organização do reino a fim de cessar a ocasião de tirania, conforme tratado no *De Regno* lib.1, cap.7.

No entanto, existem casos em que o tirano já se assentou em seu trono e, por meio de sua potestade, oprime os próprios súditos, causando desordem e caos no reino. Uma vez que as medidas preventivas falhem, Tomás de Aquino desenvolve seu pensamento acerca do fenômeno da resistência e do ato mais radical de cerceamento repressivo da tirania: o tiranicídio.

25 No original: “*Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem, dicitur enim Deut. I, tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes, et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exod. XVIII, provide de omni plebe viros sapientes, etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deut. I, date ex vobis viros sapientes, et cetera. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit*” (STh I^a-IIae q. 105 a. 1 co.).

2.4 Síntese

Tomás de Aquino concebe no *De Regno* a monarquia como o melhor regime, levando em conta a natureza humana e a necessidade do corpo social de se organizar e ser dirigido a um fim. Além disso, de acordo com o filósofo, o regime de um só seria menos passível a se degenerar que no regime de muitos.

No entanto, a tirania figura como uma possibilidade em meio ao regime de um só, o que faria com que um regime ótimo, representado pela monarquia, degenerasse em um regime terrível, como a tirania. Para que esta se configurasse, por sua vez, seria necessário que o governante fosse completamente dominado pelas paixões, deixando com que seu interesse particular sobrepujasse o interesse público. Desse modo, o tirano é alguém que sempre alça seu bem particular acima do bem público e, com isso, atrai todos os vícios, erros e malícias ao conspirar e permitir que os instintos o dominem.

No entanto, a despeito dessa possibilidade da degeneração da monarquia em uma tirania, o Aquinate define um regime misto como um bom meio para refrear os riscos dela se manifestar. Um sistema que englobe uma espécie de monarquia, com um líder dirigindo a nação, aristocracia, com notáveis descentralizando o poder e *politia*, com estes notáveis sendo eleitos dentre o povo.

Tal regime seria um contraponto à possibilidade de instituição de uma tirania, além claro, do cuidado natural de se evitar a chegada de um líder vicioso ao poder. Desse modo, Tomás de Aquino defende a monarquia, mas não uma monarquia absolutista, na qual a eventualidade da configuração de uma tirania seria uma catástrofe ao reino, e sim uma monarquia mista e descentralizada, na qual a possibilidade de um tirano se manifestar seria menor, dado seu descentralizado poder, bem como com uma resistência aos seus arbítrios sendo muito mais fácil.

3 CAPÍTULO II - O TIRANICÍDIO NO *SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS*

No presente capítulo, buscaremos analisar a posição do Doutor Angélico sobre o tiranicídio em uma de suas primeiras obras políticas, o *Scriptum Super Sententiis* também conhecido por *Scriptum super libros Sententiarum*.

Optando por analisar as obras políticas do filósofo que tratam sobre o tema de forma cronológica, também faremos um paralelo do pensamento do filósofo com outro grande pensador medieval acerca do tiranicídio, João de Salisbury (1115-1180).

No presente capítulo, iniciaremos contextualizando a obra (seção 3.1) para, só após, tratar da problemática da obediência e resistência ao tirano (seção 3.2) e, por fim, do tiranicídio (seção 3.3). O texto em latim foi retirado do *Corpus Thomisticum* e apresenta tradução própria, por não ter tal obra traduzida para o vernáculo. Justamente em decorrência de ser referido no *Corpus Thomisticum* como *Scriptum Super Sententiis*, passaremos a nominar a obra de tal maneira.

3.1. O desenvolvimento da obra

Os Quatro Livros de Sentenças (*Libri Quattuor Sententiarum*) é uma obra teológica escrita por Pedro Lombardo no século XII, sendo uma compilação teológica sistemática redigida por volta de 1150.

Tal obra teve como precursores as glosas teológicas feitas, em geral, à margem dos textos da Vulgata de Jerônimo. Essas pequenas anotações tinham um caráter esparso e distribuído, sendo apenas ao texto sagrado.

Lombardo, dando um passo adiante, decidiu por coletar e organizar os textos de diversas fontes, passando pelas Sagradas Escrituras, suas glosas e os Padres da Igreja, compilando-os de forma coerente em uma única obra.

Dessa forma, Lombardo inaugurou um novo estilo de ensino, reunindo em um só volume todas as opiniões, também conhecidas como as *sententiae* dos Padres da Igreja sobre os mais diversos temas de teologia, fazendo longas citações dos textos desses autores para a comodidade de mestres e estudantes (TORRELL, 2021, p. 45). Posteriormente, Alexandre de Hales (1175-1245) agrupou os vários capítulos e distinções dos quatro livros em um número menor, e a obra passou a ser amplamente difundida e adotada como grande livro teológico na Alta Idade Média. De fato, as Sentenças de Pedro Lombardo passaram a se tornar obrigatórias nas escolas durante três séculos, devendo os filósofos escolásticos, em tese, adequar seu

ensino ao molde trazido pelo autor.

Nesse sentido, não demorou para que estes passassem a introduzir novas e ousadas considerações, bem distintas das de Lombardo. Renomados filósofos e teólogos como Boaventura (1221-1274), Duns Scotus (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1285-1347) escreveram comentários sobre as sentenças, e no caso de Scotus, foi justamente dos Comentários às Sentenças que saíram muitas das principais teses de sua filosofia, como a univocidade do ser, a distinção formal, dentre outras, sendo ainda hoje os seus Comentários às Sentenças (*Lectura in Librum Sententiarum*) as mais relevantes de suas obras. Assim, os Comentários às Sentenças passaram cada vez mais a ser uma mostra do pensamento de seus autores.

Tomás de Aquino, dessa forma, não é nem o primeiro nem o último a comentar as sentenças, mas de fato é um dos que o fazem de forma mais brilhante²⁶.

O *Scriptum super sententiis* é a obra que é fruto do primeiro ensino do Aquinate como bacharel sentenciário, de 1252 a 1254, em Paris. Porém, o aprofundamento dado pelo filósofo à obra se mostrou excepcional. A fim de que se tenha uma dimensão das proporções que assume o texto do jovem Tomás em relação ao autor original, as singelas duas páginas da distinção 33 do Terceiro Livro de Lombardo forneceram ao filósofo a ocasião de formular 41 questões desenvolvidas em 88 páginas. (TORRELL, 2021, p.46)

A mudança de vertente e o aristotelismo trazido pelo Aquinate à obra é nítido e transparece com muita facilidade. Existem na obra 2.304 citações de Aristóteles, 1.095 citações a Agostinho, 589 a Pseudo-Dionísio, 319 a Gregório Magno, 264 a João Damasceno e 130 a Jenônimo. (TORRELL, 2021, p.46). Isso demonstra a magnitude do comentário do Aquinate, que inundou a obra de aristotelismo, em especial, de referências à *Ética a Nicômaco*, da qual Tomás faz na obra 946 citações.

Além dessa nova inspiração à obra, há outra mudança trazida por Tomás na estrutura da obra. Lombardo havia estruturado a obra em 4 livros: o primeiro, sobre Deus Trindade, tratando sobre as Pessoas e sua Essência, o segundo sobre Deus como criador e sua obra, o terceiro sobre a encarnação do Verbo e sua obra de redenção, bem como as virtudes do Espírito Santo e, por fim, o quarto sobre os Sacramentos e os fins últimos.

²⁶ De acordo com Carlos Josaphat: “Tomás está longe de aceitar o papel de comentador de Pedro Lombardo. Ele prolonga e supera a abordagem e o método inaugurados pelo mestre franciscano Alexandre de Hales, o primeiro a tomar as Sentenças como texto de base, de 1223 a 227. De Pedro Lombardo a Tomás de Aquino, vai a distância do manual bem documentado à obra prima original, profunda e bem ordenada. O princípio de coerência apenas indicado nas Sentenças será mantido e aprimorado no Escrito de Tomás. E em seguida, será retomado e levado à perfeição em suas duas Sumas” (1998, p.61).

Tal enumeração, proposta por Lombardo, parece mais um apanhado de questões materialmente justapostas do que uma obra ordenada em torno de uma ideia central (TORRELL 2021, p.48).

Tomás, por sua vez, organiza toda a obra em torno de Deus, seja como seu princípio gerador, seja como fim último²⁷. Comentando o Segundo Livro de Lombardo, referente à criação, Tomás se debruça na questão da ordem natural, da sociedade e sua constituição instituída pelo Sumo Criador. Desse modo, o jovem metafísico acaba abordando diversos temas políticos, o que inclui a obediência às potestades seculares, mesmo quando estas se convertem em tiranias, e até mesmo o tiranicídio.

É a introdução do Aquinate na filosofia política, diante de uma questão tão sensível que envolve justamente o mais abrupto modo de retirada de um governante opressor do poder, da qual trataremos a seguir.

3.2. A obediência ao tirano

No *Scriptum Super Sententiis*, Tomás se debruça na questão sobre se o cristão deve (ou é obrigado) a obedecer às potestades seculares, mesmo que estes sejam tiranos²⁸. Por estar esse questionamento inserido em uma discussão sobre a obediência, o filósofo, em seu melhor estilo silogístico, inicia a questão rechaçando os argumentos que defendem a impossibilidade da obediência ser uma virtude. Sendo parte da justiça, o Doutor Angélico aborda a virtude da obediência em dois sentidos: um próprio, quando se pressupõe uma equidade na condição entre as partes, como é o caso de um monarca e um súdito, e outro em sentido geral, no qual tal equidade não existiria, como seria o caso de um escravo e o seu senhor.

Essa distinção entre os sentidos permite a Tomás desenvolver o argumento de que o cristão deve obedecer ao Sumo Criador, por ser aquele que tem um poder espiritual e temporal sobre os indivíduos, bem como ao governante secular, contemplando ambos com a virtude da obediência. No entanto, o cerne da distinção estabelecida pelo Aquinate diz respeito à admissão de que o cristão não deve obedecer irrestritamente ao governante quando ele ou o regime político não está em consonância com a natureza da função conferida por

²⁷ “*consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem*” (*Super Sent.*, lib. 1 d. 2 q. 1 pr.).

²⁸ “*Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis*” (*Super sent.*, lib.2, d.44, q.2).

Deus.

De acordo com o filósofo, esse fenômeno poderia ocorrer de duas formas: no momento da aquisição do poder ou durante o uso do poder pelo governante. O que distingue essas formas é que no momento de aquisição do poder, o eventual vício é originário, inicial, quase inerente à posse, ao passo que no uso, a aquisição não está em discussão, sendo o vício maculador algo intermediário. Logo, um governo que tenha, por exemplo, uma forma de aquisição legítima pode ser passível de resistência por vícios durante seu uso que o tornam ilegítimo.

Quanto ao momento da aquisição do poder, Tomás subdivide o assunto em dois subtópicos: (a) sobre um governante vicioso, ou seja, com vícios e defeitos de ordem pessoal, que não é propriamente um governante de vida virtuosa; (b) sobre um governante que adquire o poder se utilizando da simonia²⁹ ou da violência.

Quanto ao primeiro, acontece de duas maneiras: ou pelo defeito da pessoa, porque ela é indigna; ou por um defeito no modo de aquisição, nomeadamente, por o adquirir por violência ou fraude ou por algum meio ilícito. O primeiro defeito não o impede de adquirir o direito de preferência; e como a preferência de acordo com sua forma é sempre de Deus (o que causa a dívida de obediência); portanto, os súditos são obrigados a obedecer a tais superiores, por mais indignos que sejam.³⁰

Tomás de Aquino recorre a essa divisão na forma de aquisição do poder para destacar que, no caso de um governante que seja vicioso em suas condutas pessoais, os súditos ainda assim devem obedecê-lo, uma vez que foi alçado ao poder de forma legítima. No entanto, quando se tratar do caso de um monarca que chega ao poder por meio da violência ou da simonia, passa a ser legítimo a uma pessoa ou uma autoridade superior se rebelar contra aquele que se utilizou de meios ilícitos para alcançar o poder, uma vez que este não seria um verdadeiro governante. O Aquinate assim disserta sobre esse segundo defeito:

29 A simonia consiste na compra ou venda ilícita de coisas espirituais ou temporais ligadas às espirituais.

30 No original: “*Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin jus praelationis ei acquiratur; et quoniam praelatio secundum suam formam semper a Deo est (quod debitum obedientiae causat); ideo talibus praelatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi.*” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 co.)

“[...] mas o segundo defeito impede o direito de precedência, pois quem rouba o domínio pela violência não se torna verdadeiramente um prelado ou senhor; e, portanto, quando a oportunidade se apresenta, alguém pode rejeitar tal propriedade, a menos que, depois de algum tempo, ele se torne um verdadeiro senhor, seja por consentimento de seus subordinados, seja por autoridade de seu superior (Tradução nossa)”³¹.

O interessante nesse sentido é a possibilidade levantada pelo Doutor Angélico de uma convalidação feita posteriormente quanto ao modo de aquisição do poder, quando sendo o caso do governante não se constituir em um tirano. O segundo defeito, mesmo se constituindo em um impedimento de direito, pode ser convalidado caso o usurpador se converta em um verdadeiro governante. Assim, o erro original de um governo não tem a qualidade de desacreditá-lo para sempre ³². No entanto, cumpre destacar, quando o tirano usurpa o poder pela violência ou simonia, os súditos a ele não são obrigados a obedecê-lo, não precisando esperar para ver se o governante se convalida ou não³³.

Tratados dos casos em que se obriga ou não a obediência no momento da aquisição do poder civil, Tomás disserta também sobre o momento em que se deve obediência ou não durante o uso deste poder pelo governante. No que concerne ao uso³⁴, Tomás subdivide em dois momentos possíveis em que a obediência ao governante não é devida: a primeira, quando o governante, que deveria regular e conservar o reino age de forma oposta à natureza de sua função, e a segunda, quando o governante extrapola os limites de seu legítimo domínio, comandando algo que não tem competência ou legitimidade para fazer.

No caso do governante que simplesmente extrapola os limites de seu legítimo domínio, o Aquinate argumenta que o súdito está livre para acatar ou não o comando dado pelo governante. O exemplo dado por Tomás para tal situação é a de um senhor que exige

31 No original: “[...] *sed secundus defectus impedit jus praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi orte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris*”. (*Super sent.*, lib.2, d.44, q.2, a..2)

32 Vale a pena destacar a continuação do posicionamento de Ivaldo Santos sobre o tema: “Muitas vezes, um governo irregular, pautado, por exemplo, na violência e na corrupção, pode tornar-se regular, ou seja, conforme determina a lei de Deus, os mandamentos da Igreja e a consciência dos súditos.” (SANTOS, 2007, p.3). Diante de tal realidade, o tirano se convalidaria em um verdadeiro governante.

33 “À quarta, deve-se dizer que aqueles que recebem precedência pela violência não são verdadeiros prelados; portanto, os súditos não são obrigados a obedecê-los, exceto conforme indicado acima.” No original: “*Ad quartum dicendum, quod qui per violentiam praelationem accipiunt, non sunt veri praelati; unde nec eis obedire tenentur subditi nisi sicut dictum est*” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 4)

34 Ou seja, quando não mais se deve obedecer ao governante durante o uso do poder civil, sem que a forma de aquisição esteja no objeto da questão. Ou, melhor dizendo, o momento em que, durante o exercício do governo, o governante se torne ilegítimo por seus atos, discussão central na problemática do tiranicídio.

impostos, que o servo não é obrigado a pagar (ou algo do tipo); e então o sujeito não é obrigado a obedecer, nem é obrigado a não obedecer³⁵.

Diferente é o caso, no entanto, do governante que age com um desvio de finalidade, agindo de forma oposta à natureza de sua função. Nesse caso, a desobediência ao tirano é louvável e até mesmo recomendável, chegando Tomás a exemplificar tais casos como os dos santos mártires que resistiram às ordens dos tiranos.

“O abuso de precedência pode ser de duas maneiras: ou pelo fato de ser comandado por um prelado, contrário àquele a que a precedência foi ordenada; e então alguém não só não é obrigado a obedecer a um prelado, mas também é obrigado a não obedecer, assim como os santos mártires sofreram a morte, para que não obedecessem às ordens ímpias dos tiranos (Tradução nossa)”³⁶.

O Doutor Angélico, desse modo, estabelece como possível a resistência nos casos em que o governante adquire o poder de forma ilícita (por violência ou simonia) bem como quando excede o uso do poder ou age de forma contrária à natureza de sua função. O único caso em que a resistência não é tida como legítima é na do governante que não possui virtudes de ordem pessoal, sem que se converta ainda, necessariamente, em um tirano.

No entanto, nos casos em que a tirania passa a ser configurada com o governante agindo contra a natureza de sua função, Tomás entende não apenas como lícita, mas também como recomendável a resistência contra a tirania, uma vez que a lei divina tem precedência sobre a lei humana, e, portanto, indo a lei do tirano de modo contrário à lei divinamente instituída, o súdito tem o dever de resistir sem que com isso vá contra a virtude da obediência. Sobre isso, bem disserta o Aquinate:

35 “No original: [...] *ut si dominus exigat tributa quae servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi; et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire.*” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 co).

36 No original: “*Abusus autem praelationis potest esse dupliciter: vel ex eo quod est praeceptum a praelato, contrarium ejus ad quod praelatio ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur; et tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent*” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 co.)

“Mas a obediência perfeita é segundo a qual o súdito obedece simplesmente em todas as coisas que não são contrárias à lei ou regra divina que ele professou; de onde no mesmo lugar Bento diz: “a obediência perfeita não conhece a lei; não se limita aos limites da profissão nem se limita às restrições, é levado por uma vontade maior para a amplitude da caridade, e se estende a tudo o que é ordenado, pelo vigor espontâneo de uma alma liberta e vívida, não considerando a dimensão, estende-se ao infinito; e a esta obediência ninguém está obrigado por necessidade, mas apenas por uma certa honestidade, tal como está sempre obrigado a imitar os melhores dons.”³⁷

Dessa forma, os atos de desobediência civil seriam justificados pela primazia da obediência a Deus e Sua divina Lei. O Doutor Angélico, ao longo de sua obra, não se prolonga em uma justificação do Direito de Resistência, mas aborda favoravelmente a temática do tiranicídio.

3.3. O tiranicídio

Como já mencionado, Tomás de Aquino não desenvolve, ao longo de seu vasto legado literário, uma obra que seja específica sobre tirania e o tiranicídio, levando-nos ao árduo trabalho de extrair e concatenar o pensamento do Doutor Angélico em uma cadeia que nos permita ver com clareza o posicionamento do filósofo sobre o tema.

No caso do *Scriptum Super Sententiis*, é perceptível a semelhança com o pensamento de Salisbury no que concerne ao tiranicídio. Sendo uma das primeiras obras de Tomás sobre filosofia política, este trata sobre o tiranicídio de uma forma bem acidental ao comentar o caso de Cícero e o assassinato do tirano Júlio César. No texto o filósofo, em seu melhor estilo silogístico, propõe um questionamento sobre a problemática do assassinato do tirano.

O Aquinate, em um primeiro momento remonta ao exemplo de Cícero³⁸, que não reprovou a conduta dos assassinos de Júlio César bem como os “salvou” no livro *De Officiis*, sendo, portanto, uma justificativa para que ninguém deva obedecer ao tirano sob nenhuma

37 No original: “*Obedientia vero perfecta est secundum quam subditus simpliciter obedit in omnibus quae non sunt contraria legi divinae, vel regulae quam professus est; unde ibidem b. Benedictus dicit: perfecta obedientia legem nescit, terminis non arctatur, nec continetur professionis angustiis; largiori voluntate fertur in latitudinem caritatis, et ad omne quod injungitur, spontaneo vigore liberalis alacrisque animi, modum non considerans, in infinitum extenditur; et ad hanc obedientiam nullus tenetur debito necessitatis, sed solum ex honestate quadam, sicut tenetur semper aemulari charismata meliora.*”(Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 co.)

38 Referido por Tomás como Tullius, em decorrência do seu nome: *Marcus Tullius Cícero*

hipótese.³⁹

Essa atitude tomada por alguém que seria inclusive um amigo próximo do tirano parece justificar que ordem nenhuma deva ser obedecida se ordenada por um tirano. Pacientemente, Tomás em sua resposta formula a distinção entre os abusos na forma de constituição do poder e do desvio de poder que ocasionariam em um regime tirânico o que já foi devidamente exposto quando tratamos da resistência na presente obra (seção 2.2). Somente após realizar essa distinção devidamente, o filósofo adentra na problemática do tiranicídio trazida pelo exemplo de Cícero, que não recrimina os assassinos de César, mas os protege. Diz o filósofo:

“É preciso que se diga quanto ao quinto o que é dito por Túlio no caso em que alguém toma para si o domínio de algo por violência e se recusa a entregar, sem o consenso dos súditos, ou mesmo por uma coação do consenso, e quando não há recursos superiores que possam dar julgamento o invasor; assim verdadeiramente quem mata o tirano pela libertação de sua pátria é digno de louvor e recompensa (Tradução nossa)”⁴⁰.

É oportuna a referência de Tomás de Aquino a Cícero, uma vez que são em seus escritos que se torna mais evidente a aceitação romana do tiranicídio, tendo sido sua grande contribuição justificá-lo a partir de princípios oriundos do direito natural. Para ele, uma vez que é a lei natural anterior a qualquer direito positivo e sendo uma norma universal a todos, para que as leis positivas sejam justas, devem se adequar aos preceitos da lei natural. Desse modo, para os tiranos que formulam disposições injustas, estas não são leis, já que a lei é inerente ao princípio de escolher o que é verdadeiro de acordo com os preceitos universais de justiça.

39 O trecho em questão tratado por Tomás tem a seguinte tradução: “Além disso, ninguém é obrigado a obedecer a quem ele pode legalmente, ou mesmo louvavelmente, matar. Mas Túlio salva aqueles que mataram Júlio César no livro *De Officiis*, embora um amigo e um amigo próximo, que, como um tirano, usurpou as leis do império. Portanto, ninguém é obrigado a obedecer a tais pessoas.” (Tradução nossa). No original: “*Praeterea, nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius in libro de officiis salvat eos qui Julium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. Ergo talibus nullus tenetur obedire.*” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 arg. 5)

40 No original: “*Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit.*” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 5)

Sem dúvida, é totalmente insensato considerar que tudo o que está decretado nas instituições ou nas leis dos povos é justo. Também se forem leis de tiranos? Se aqueles Trinta de Atenas tivessem desejado impor leis, ou se todos os atenienses fossem seduzidos por suas leis tirânicas, por acaso aquelas leis seriam consideradas justas? (Tradução nossa)⁴¹.

No período da tirania, uma vez que a justiça passa a ser ameaçada, a lei natural violada e a igualdade entre os cidadãos destruída, não pode haver mais uma comunhão entre o tirano e o cidadão. Na ausência de uma autoridade superior capaz de julgar o tirano ou destituir-lhe o poder, ele aclama o tiranicídio como um ato virtuoso, afirmando que não é repugnante espoliar aqueles cuja virtude é matar.

No *De Officiis*, Cícero ao mencionar o declínio de César compara seu fim ao dos demais tiranos conhecidos.

E, de fato, a destruição deste tirano (César) sozinho, que a cidade suportou sob o peso das armas, e que aparece com muitíssimos mortos, mostra o quanto vale o ódio dos homens para a peste. Mas o resto dos tiranos teve fim semelhante, quase nenhum deles escapou de tal destruição; pois o medo da permanência é um mau guardião, e é contra a benevolência dos fiéis ou a perpetuidade (Tradução nossa)⁴².

Cícero concede a César a qualidade de tirano já atribuindo a este a conotação negativa conhecida do termo. De fato, é ainda em tal obra que o filósofo, ao referir-se aos tiranos menciona que “para que certos membros sejam amputados, se eles mesmos começaram a carecer de sangue bem como de espírito e são prejudiciais às outras partes do corpo, assim, na forma do homem, essa brutalidade e monstruosidade devem ser separadas do corpo comum da humanidade”⁴³.

Cícero no *De Officiis* faz a analogia comparando o tirano à pestilência e gangrena, sendo prejudicial ao corpo político e necessitando assim ser cortada. Ele reforça essa associação do tirano à figura repugnante e prejudicial ao afirmar não existir sequer um ponto de contato entre o cidadão e o tirano, não indo contra a natureza desviar os hábitos de um

41 No original: “*Iam vero illud stultissimum, existimare omnia iusta esse quae scita sint in populorum institutis aut legibus. Etiamne si quae leges sint tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges imponere voluissent, aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco eae leges iustae haberentur?*” (*De Leg*, I, 42)

42 No original: “*Nec vero huius tyranni solum, quem armis oppressa pertulit civitas ac paret cum maxime mortuo, interitus declarat, quantum odium hominum valeat ad pestem, sed reliquorum símiles exitus tyrannorum, quorum haud fere quisquam talem interitum effugit; malus enim est custos diuturnitatis metus contraque benivolentia fidelis vel ad perpetuitatem*” (*Off*, 2.23).

43 No original: “*etenim, ut membra quaedam amputantur, si et ipsa sanguine et tamquam spiritu carere coeperunt et nocent reliquis partibus corporis, sic ista in figura hominis feritas et immanitas beluac a communi tamquam humanitatis corpore segreganda est*”. (*Off* 3.32)

homem que deve ser eliminado. (*Off* 3.32). Para Cícero não há nada mais nobre que o ato do tiranicídio (WOOD, 1991, p.193). Isso pode ser visto também nas *Filípicas*, onde aponta os conspiradores contra César como “*patriae liberatores urbe*” (*Phil*, 1.2.6).

Nas *Epistulae ad familiares*, também fica explícita sua ardente oposição a César. Sendo a obra composta de diversas cartas a amigos e familiares, Cícero poucos meses antes do assassinato de César demonstra sua completa insatisfação mesmo diante da cordialidade do ditador (*Fam*, 4.13). Pouco tempo após o assassinato de César, destaca Cícero nas *Epistulae*: “somos libertos do rei, não somos do reino, ainda que o rei tenha sido morto, obedecemos aos seus acenos”⁴⁴, levando-se em consideração que referir-se a César como rei, no âmbito da república romana, tinha uma conotação tão negativa quanto tirano⁴⁵.

Tomás de Aquino não se alonga nem no *Scriptum Super Sententiis* nem nas suas demais obras em uma justificação do tiranicídio e sequer se dedica a tratar disso em tratados próprios. No entanto, a sua posição no exemplo trazido sobre o assassinato de Júlio César é bem elucidadora.

Primeiramente, nota-se que o tiranicídio não é apontado pelo autor como a solução primeira diante da questão, mas sim como a última. Isso é possível de se perceber com os seguintes critérios apresentados pelo filósofo ao ato: (1) “a tomada do poder por meio da violência e a recusa da entrega; sem o consentimento dos súditos”⁴⁶, o que constituiria assim em uma forma ilegítima de constituição de poder, configurando uma tirania; (2) “quando não há recursos superiores pelas quais se possa tirar o invasor”⁴⁷.

Nos presentes casos, diante de um governo claramente ilegítimo e cujas ordens os súditos não são obrigados a obedecer⁴⁸ e diante da total impossibilidade de uso de recursos superiores para que se possa tirar o tirano do poder e dar-lhe julgamento, ceifar a vida deste seria, literalmente, a última opção.

44 No original: “*nam ut adhuc quidem actum est, non regno sed rege liberati videmur interfecto enim rege regios omnis nutus tuemur*” (*Fam*, 12.1).

45 Uma vez que a república romana associava o período monárquico pretérito como um período de tirania e atraso, já superado e de modo algum desejado.

46 No original: “*quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis*” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 5.).

47 No original: “*et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri*” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 5.).

48 Como já discorrido anteriormente na possibilidade de resistência legítima quanto à forma violenta de aquisição do poder por parte do tirano.

Quando tratamos de “recursos superiores” para proceder à retirada do tirano e o consequente fim da tirania, parece-nos estranho, a um primeiro momento, por associarmos em geral a tirania ao cargo do rei ou príncipe. No entanto, há de se destacar que já com João de Salisbury⁴⁹ se tinha a noção dos assim chamados “tiranos particulares”.

Sobre a possibilidade desse tipo de tirania, aduz Salisbury que “é claro que não são apenas os reis que praticam a tirania; muitos homens privados são tiranos, na medida em que os poderes que possuem promovem objetivos proibidos⁵⁰”.

Um homem detentor de um determinado poder, mesmo que limitado, poderia se utilizar desse poder a fim de oprimir tiranicamente outrem, utilizando-se de forma indevida da potestade que possui, seja de forma abusiva seja com total desvio de finalidade. Assim, para ele, a tirania poderia ser exercida por particulares ou por autoridades públicas⁵¹. Sobre isso, destaca Salisbury:

De todas essas fontes, será prontamente evidente que sempre foi permitido lisonjear tiranos, foi permitido enganar e foi honroso matá-los se não pudessem ser de outra forma contidos. Claramente, isso não se aplica aos tiranos privados, mas sim aqueles que oprimem a república. Pois o tipo privado é prontamente restringido por leis públicas, que vinculam todas as vidas(...) (Tradução nossa)⁵².

Nesses casos, bem como nos de tiranos com poderes limitados submissos a instâncias superiores, o acionamento destas poderia colocar fim à tirania sem que a vida do tirano precisasse ser ceifada, ressaltando assim a extrema excepcionalidade do tiranicídio.

Percebe-se a partir da leitura do texto de Salisbury a proximidade com o pensamento tomasiano. Para o filósofo inglês, aquele que mata o tirano comete uma atitude

⁴⁹ A defesa apaixonada do tiranicídio atribuiu a Salisbury a reputação de pensador da violência política (NEDERMAN, 1988, p. 367). A própria história do filósofo junto à Thomas Becket contra a perseguição do rei da Inglaterra ajudou muito o filósofo na formulação de suas teorias contra o governante que age fora dos limites da lei, assumindo um teor extremamente prático. Nos termos de Jan van Laarhoven: “John does not have such a theory. John has a praxis... and he draws only one conclusion: tyrants come to a miserable end”. (apud NEDERMAN, 2015, p. 279; 1988, p. 366)

⁵⁰ No original: “*And of course not only kings practise tyranny; many private men are tyrants, in so far as the powers which they possess promote prohibited goals*” (Policraticus, VIII, 17; 1990, 191.)

⁵¹ Sobre a tirania particular ou privada, poderíamos aplicar o conceito também de Tomás de Aquino ao remeter aos prelados como exemplo de casos em que a obediência não é devida, trazidos de forma extensiva na *Summa Theologiae* como em STh II^a-IIae q. 104 a. 5 ad 3.

⁵² No original: “*From all of these sources it will be readily evident that it has always been permitted to flatter tyrants, it has been permitted to deceive them and it has been honourable to kill them if they could not be otherwise restrained. Clearly this is not to discuss private tyrants but rather those who oppress the republic. For the private sort is readily restrained by public laws, which bind all lives(...)*” (Policraticus, VIII, 18; 1990, p.205.).

honorável, e para o Aquinate, constituindo-se um caso legítimo e propício para a aplicação do tiranicídio, quem mata o tirano é digno de louvor e recompensa.

O Doutor Angélico não disserta mais sobre a extensão desse louvor e a quantidade e qualidade de tal recompensa⁵³ mas deixa claro que aquele que retira o tirano por amor à pátria, livrando o povo de sua opressão, deve ser louvado e agraciado tanto materialmente quanto moralmente.

O tiranicídio tratado na obra não aborda o caso de tiranos que se tornam tais por um abuso do poder, mas tão somente o dos que se constituem em tiranos pela forma de aquisição por um meio violento. Isso é possível de se perceber pela tradução da passagem, quando Tomás opta por “*et*” (e) ao invés de “*vel*” (ou). Ou seja, a justificativa para a morte do tirano seria por uma conjunção de fatores; a saber, o cumprimento cumulativo de (1) e (2) e não alternativo de (1) ou (2).⁵⁴

Por se limitar à visão de Cícero, tratando do caso do assassinato de Júlio César, o exemplo trazido por Tomás apresenta tais limitações⁵⁵. No entanto, em outras obras, o filósofo amplia sua visão sobre o fenômeno do tiranicídio e suas possibilidades também quanto ao abuso do poder legitimamente constituído. Porém, o aceno de Tomás à possibilidade do tiranicídio como sendo algo louvável e digno de honras é um grande passo na direção da aprovação de tal ato como um *último recurso* para livrar-se da tirania, mesmo nessa que foi uma das primeiras obras do autor a tratar de filosofia política.

53 No caso, se se trata de recompensas de natureza pecuniária, honorífica, em cargos, etc.

54 No trecho “*et quando non est recursus ad superiorem*” (*Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 ad 5.), no caso, com o *et* (e) fazendo o conectivo entre (1) e (2) de forma cumulativa.

55 Tal como Tomás de Aquino, muitos filósofos da escolástica barroca também trataram com cuidado acerca do tiranicídio. Pensadores como Domingo de Soto (1495-1560) e Luis Molina (1535-1600), ao diferenciar o tirano usurpador do poder, do legítimo governante que degenera em tirania, defenderam que, no primeiro caso, não havendo outra opção, o tiranicídio seria um ato legítimo. De acordo com Guenter Lewys: “*Outstanding figures like the Dominicans Cardinal Cajetan, Domingo de Soto, Domingo Bañez and the Jesuits Leonard Lessius, Cardinal Toledo, Gregorio de Valentia, Luis Molina maintained that the decree forbade the killing of legitimate kings, who had degenerated into tyranny, but did not prohibit the elimination of a tyrannus absque titulo (tyrant without title) who had seized power by force. The proposition that force could be met by force was considered an axiom of natural law; the killing of such a usurper was legitimate when no other means of freeing the commonwealth were available*” (2009, p. 320). Domingo de Soto (1494-1560) também disserta devidamente sobre isso no seu *De Iustitia et iure*, V, q.1, a.3 e apresenta uma grande similaridade com o pensamento de Tomás disposto no *Scriptum Super Sententiis*, mostrando assim a influência do pensamento do Doutor Angélico nos filósofos escolásticos posteriores.

3.4. Síntese

Nos *Scriptum Super Sententiis*, Tomás diferencia a obediência devida a Deus da obediência devida ao governante, submetendo a segunda à primeira. O filósofo aduz que obedecer a um governante irrestritamente quando seu governo vai contra os preceitos divinos é algo que fere os mandamentos de Deus.

O governo, por sua vez, poderia ser tirânico logo em sua origem, na sua forma de aquisição ou no decorrer de seu uso. Nas formas originárias de governo tirânico, Tomás destaca a possibilidade de um governante vicioso e de um governante que adquire o poder de forma ilícita. Nessas situações, o Doutor Angélico afirma que quanto ao governante vicioso, os súditos ainda assim o devem obediência, ao passo de, no governo conseguido por meios ilícitos, não sejam obrigados os súditos a obedecer, podendo, no entanto, o usurpador ser depois convalidado em um verdadeiro governante.

Quanto às situações em que não se deve obediência durante o uso, Tomás aduz que isso pode ocorrer quando o governante age de forma oposta à natureza da função e quando ele extrapola os limites de seu domínio.

Quanto ao primeiro, a desobediência é louvável, ao passo que quanto ao segundo, é opcional, estando o súdito livre para acatar ou não as ordens tirânicas. Assim, o Doutor Angélico entende que a resistência contra a tirania, com exceção do caso do governante com defeitos morais pessoais é possível e em alguns casos inclusive louvável e recomendável, aduzindo sempre a precedência da obediência a Deus e sua Lei à obediência ao governante.

No que concerne ao tiranicídio, sendo uma das formas de resistência, Tomás se mostra favorável desde que como um último recurso. No caso de tiranos privados, como os mencionados por Salisbury, recursos superiores seriam suficientes para pôr fim à tirania. No entanto, não sendo isso possível, o tiranicídio passa a ser um meio considerado.

Referenciando a Cícero, o Aquinate remonta ao assassinato de César, o qual o assassino foi digno de louvores e honras, livrando a pátria do tirano.

No entanto, o tiranicídio é evocado por Tomás de Aquino apenas como último recurso, quando o poder for tomado violentamente e não houver recursos superiores pelas quais possa a sociedade se livrar do invasor.

Por sua vez, Tomás remonta nos *Scriptum Super Sententiis* o tiranicídio como possível apenas aos tiranos quanto à forma de aquisição, não contemplando ainda os tiranos quanto ao uso do poder, justamente por ser a análise do Aquinate limitada ao exemplo de Cícero e do assassinato de César. Por mais que houvesse, eventualmente, discussões sobre se

César usurpou tiranicamente o poder ou se este foi degenerado em decorrência de uma suposta ilegalidade dos atos cometidos por Pompeu, o exemplo trazido pelo Aquinate, sob a perspectiva de Cícero, se refere justamente ao tirano que adquire de modo ilícito a potestade, usurpando-a.

Assim, o elogio de Tomás ao tiranicídio no *Scriptum Super Sententiis*, é feito com todas as ressalvas possíveis diante da excepcionalidade e perigo do ato, bem como limitado apenas ao caso de modo ilícito originário de aquisição da potestade, não se aplicando aos casos de conversão em tirania durante o uso do poder legitimamente constituído.

4 CAPÍTULO III - O TIRANICÍDIO NA *SUMMA THEOLOGIAE*

No presente capítulo abordaremos o pensamento de Tomás de Aquino sobre o tiranicídio presente em seu *Magnum opus*, a *Summa Theologiae*.

Sendo a *Summa* uma obra vastíssima, utilizaremos para o presente capítulo apenas a *Secunda Secundae* na qual se situam os trechos e artigos que dizem respeito aos temas éticos e políticos que abordaremos.

No capítulo abordaremos o contexto da obra, compreendendo sua importância e desenvolvimento (seção 5.1) para, em seguida, destacar os ensinamentos do Doutor Angélico sobre a resistência (seção 5.2) e a sedição (seção 5.3) até chegar no tiranicídio (seções 5.4 e 5.5). Buscamos assim compreender até onde é possível a resistência na visão do filósofo para que se possa constatar sua visão final sobre o tiranicídio em sua obra-mestra.

4.1. O desenvolvimento da obra

A *Summa Theologiae*, a grande obra de Tomás, foi escrita no intento de ser um manual pedagógico para melhor ensinar a doutrina católica aos iniciantes. Iniciada por volta de 1265, a obra visava, da forma mais didática possível, introduzir os principiantes nos ensinamentos da doutrina cristã, conforme se pode depreender do seu próêmio:

O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes, de acordo com o que diz o Apóstolo em 1 Coríntios 3,1-2: “*Como a criancinhas em Cristo, é leite o que vos dei a beber, e não uma comida sólida*”. Por isso nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes (Tradução nossa)⁵⁶.

O desenvolvimento da *Summa* em si está intimamente ligada com as experiências do Doutor Angélico em Orvieto (TORRELL, 2021, p.151). Lá, Tomás de Aquino exerceu o cargo de leitor do convento da cidade, cargo esse que tinha como objetivo assegurar uma formação permanente aos frades da cidade.

A missão do Aquinate em Orvieto consistia em consagrar um ensino regular entre os *frates communes*, ou seja, os frades que não puderam estudar nos *studia generalia* ou no

56 No original: “*Quia catholicae veritatis doctor non solum pro- vectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli 1Cor 3,1-2: tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.*” (STh. I^a, prol.)

provincialia, o que era o caso de nove entre dez frades (TORRELL, 2021, p.123).

Logo, o Doutor Angélico deveria preparar seus confrades para cumprir seus deveres, o que, no caso da ordem dos pregadores dominicanos, consistia na confissão e na pregação.

Desse modo, uma formação sólida sobre questões envolvendo a moral era extremamente importante nesse intento. Isso porque, no caso da pregação, uma boa formação moral os auxiliaria ao tratar sobre diversos temas junto à assembleia de fiéis, e, no caso da confissão, ao saber não só discernir a moralidade de certas condutas como também aconselhar.

O filósofo tinha como base alguns manuais de moral escritos por frades dominicanos, dentre os quais se destacam a *Summa de casibus* de Raimundo de Peñaforte (1224), a *Summa vitiorum* e a *Summa virtutum* de Guilherme de Peyraut (1236), bem como o *Speculum ecclesiae* de Hugo de Saint-Cher (1240) e o *Speculum maius* de Vicent de Beauvais (1244).

Tais obras seriam muito importantes no desenvolvimento, em especial da *Secunda Secundae* da *Summa Theologiae*, onde se concentram grandes ensinamentos sobre moral e da qual falaremos no presente capítulo ao tratar sobre o tiranicídio.

Porém, o conteúdo por vezes esparso, mal organizado e incompleto de tais tratados, inspiraria o filósofo a desenvolver a sua *Magnum Opus*. O Aquinate visava organizar uma obra que tratasse dos temas essenciais de uma forma coerente, enxuta, completa e organizada. Essa crítica ao acúmulo de questões sem utilidade que acabava por confundir os noviços é encontrada no proêmio da *Summa*:

Observamos que os noviços nesta doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis; seja porque aquilo que lhes é necessário saber não é exposto segundo a ordem da própria disciplina, mas segundo o que vai sendo pedido pela explicação dos livros ou pelas disputas ocasionais; seja ainda pela repetição frequente dos mesmos temas, o que gera no espírito dos ouvintes cansaço e confusão. No empenho de evitar esses e outros inconvenientes, tentaremos, confiando no auxílio divino, apresentar a doutrina sagrada sucinta e claramente,

conforme a matéria o permitir (AQUINO, 2009, p.135)⁵⁷.

A *Summa Theologiae* nasce, acima de tudo, de uma preocupação didática. Tomás de Aquino desejava uma obra que fosse orgânica, e não apenas um apanhado de ideias ou uma mera justaposição de pensamentos e temas. O filósofo desejava que a obra pedagógica gravitasse em torno de Deus e do reto ensinamento católico⁵⁸. Tomás dividiu a *Summa* em três grandes partes, com a segunda parte subdividida em outras duas, a *Prima Secundae* e a *Secunda Secundae*.⁵⁹

Na *Secunda Secundae* o filósofo procede à análise das virtudes teológicas e as virtudes cardeais. É nessa parte que o filósofo trata de temas como a obediência, a justiça, a prudência e a força, apresentando tanto os atos próprios dessas virtudes como os atos contrários a elas.

E é justamente imergindo nos ensinamentos do Doutor Angélico sobre filosofia política que se investigará a resistência à tirania e o tiranicídio na *Summa Theologiae*.

4.2. A resistência na *summa theologiae*

Ao tratar sobre a resistência na *Summa theologiae*, Tomás de Aquino inicia, no artigo 104º da *Secunda Secundae* (STh IIª-IIae) demonstrando que as ações do homem são advindas da vontade. Esta, por sua vez, é movida pela vontade de Deus, que por ser superior à vontade humana, é por ela obedecida:

57 No original: “*Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur*” (STh. Iª, prol.)

58 Nesse sentido, bem destaca Marie-Joseph Nicolas (1906-1999): “O mais admirável não é a quantidade de volumes e de páginas. É sua densidade, o cuidado, a força de concentração, o esforço constante de ordem e de clareza que representam. É o que supõem de leitura sem fim (Tomás dizia nada esquecer do que lera) e de reflexão constante. É a unidade e a coerência do pensamento que se elabora em constante movimento, incansável pesquisa e diversidade de objetos. Nenhuma linha foi dedicada a falar de si mesmo e, para conhecê-lo, só se tem a história de sua vida e alguns testemunhos de seus contemporâneos. Nenhuma linha e todas as suas linhas o mostram inteiramente presente a seu objeto, a um objeto que, em todos os outros objetos de que tratou, é sempre Deus”. (NICOLAS In: AQUINO, 2009, p. 30)

59 A *Secunda Secundae*, ou seja, a Segunda Parte da Segunda Parte da *Summa Theologiae*: STh IIª-IIae.

Et ideo, sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire⁶⁰.

Sendo a vontade divina um sinônimo de justiça, a vontade humana que esteja adequada à vontade divina é sempre virtuosa e justa. Tomás aduz que Deus nada pode ordenar contra a virtude, porque a virtude e a retidão da vontade humana consistem principalmente em conformar-se à vontade de Deus e seguir seu comando, apesar de admitir também que, por vezes, os casos em que a virtude possa ser exercida sejam contrários aos de costume.

De fato, por mais que aparentasse injusta uma ordem divina, ela assim não seria, pois Deus não ordena nada que seja contra a justiça. Tomás procede em sua argumentação sobre a direção da vontade à justiça aduzindo que:

Et ideo sicut naturaliter necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio⁶¹.

O filósofo cita, ao longo de sua obra, passagens em que existe uma aparente possibilidade de que não se deve obedecer a Deus. Dentre os casos citados, destaca-se o de Abraão, segundo o qual este não poderia atentar contra a vida do próprio filho por ser algo contra a virtude. Porém, por ser um mandamento divino, não era contrário à justiça, uma vez que Deus é o autor da morte e da vida⁶². Sequer seria algo contra a virtude, uma vez que a virtude consiste em adequar a sua vontade à vontade divina, mesmo que esta fuja do habitual⁶³.

A questão de algo ser possível, lícito e até mesmo uma virtude em decorrência de

60 “E, portanto, assim como na ordem natural das coisas inferiores divinamente estabelecidas nas coisas naturais, elas devem necessariamente estar sujeitas ao movimento do superior, também nos assuntos humanos, de acordo com a ordem da lei natural e divina, as inferiores estão vinculadas a obedecer aos seus superiores.” (STh IIa-IIae, q. 104, a. 1 c.)

61 “Por isso, assim como todas as coisas naturais estão sujeitas ao movimento divino por uma necessidade natural, assim também por uma certa necessidade de justiça estão todas as vontades obrigadas a obedecer ao mandamento divino.” (STh IIa-IIae q. 104 a. 4 c.)

62 De acordo com Tomás de Aquino: “*Secundum hoc ergo, praeceptum Abrahae factum quod filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam, quia Deus est auctor mortis et vitae*” (STh IIa-IIae q. 104 a. 4 ad 2)

63 No original: “*ita etiam Deus nihil potest praecipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanae quod Dei voluntati conformetur et eius sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum.*” (STh IIa-IIae q. 104 a. 4 ad 2)

ser oriundo de um mandamento divino mesmo que, a um primeiro olhar, ser contra a virtude ou entrar em conflito aparente com um outro mandamento divino⁶⁴ é um aspecto crucial na justificação de Tomás acerca do tiranicídio, o qual trataremos posteriormente.

A autoridade secular política seria estabelecida, de acordo com o filósofo, para garantir a ordem da justiça. E nesse sentido, seria necessária uma submissão dos homens aos príncipes seculares. No entanto, na *Secunda Secundae*, Tomás já trata de casos em que as ordens dos governantes não devem ser obedecidas em decorrência da incompatibilidade destas com os preceitos divinos.

Portanto, se um imperador ordena uma coisa e Deus outra, desprezando-o, devemos obedecer a Deus. De outro modo, o inferior não está obrigado a obedecer ao superior, se lhe ordena algo em que não lhe está sujeito. Pois diz Sêneca (De Benef. III): *"É um erro pensar que a escravidão recai sobre o homem todo* (Tradução nossa)⁶⁵.

O Doutor Angélico segue o raciocínio ainda remetendo a Sêneca que “os corpos são sujeitos ao senhor, mas a mente é livre”⁶⁶. Logo, nas coisas que pertencem ao movimento interior da vontade, o homem não é obrigado a obedecer ao homem, mas somente a Deus⁶⁷. Além disso, até mesmo segundo a natureza do corpo, o homem não é obrigado a obedecer a outro homem, mas somente a Deus, uma vez que os homens são iguais por natureza, por exemplo, no que concerne à manutenção do corpo ou à geração de prole. Na passagem, Tomás de Aquino destaca o caso de o senhor ou os pais quererem ordenar algo contrário à natureza aos seus servos ou filhos, o que poderia ser recusado.

64 No caso, o preceito “*Não matarás*” presente no Êxodo 20,13

65 No original: “*Ergo, si aliud imperator, aliud Deus iubet, contempto illo, obtemperandum est Deo. Alio modo, non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca, in III de Benefic., errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere.*” (STh II^a-IIae q. 104 a. 5 c.)

66 No original: “*Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris*” (STh II^a-IIae q. 104 a. 5 c.)

67 No original: “*Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo*”. (STh II^a-IIae q. 104 a. 5 c.)

O homem deve obedecer a outro homem no que concerne aos atos exteriores do corpo. No entanto, mesmo neste plano, no que diz respeito à própria natureza do corpo, o homem não é obrigado a obedecer a outro homem, mas apenas a Deus, pois todos os homens têm igual natureza, por exemplo, no que concerne à alimentação e reprodução da espécie (Tradução nossa)⁶⁸.

Dessa forma, o filósofo não endossa um possível antagonismo de ações e vontades entre a mente e o corpo, uma vez que ambas devem estar em consonância com a vontade divina. Assim, não bastaria que o súdito se opusesse ao governante em seus pensamentos interiores, mas em seus atos exteriores obedecessem ao príncipe que desse ordens injustas, antinaturais ou contrárias aos preceitos divinos, uma vez que Deus seria Aquele a quem se deve obedecer por inteiro. Desse modo, o Doutor Angélico já destaca o caráter limitado da potestade secular temporal sobre os súditos.

O homem está sujeito a Deus simplesmente em relação a todas as coisas, tanto interiores como exteriores, e por isso está obrigado a obedecê-lo em todas as coisas. Os súditos, porém, não estão sujeitos a seus superiores em todos os aspectos, mas em certas coisas de maneira determinada. E quanto a eles, há intermediários entre Deus e seus súditos. Quanto a outras coisas, eles estão imediatamente sujeitos a Deus, por quem são ensinados pela lei natural ou escrita (Tradução nossa)⁶⁹.

Tomás destaca a Lei Natural como um guia do homem para o perfazimento da vontade divina, além da Lei Escrita. Tal lei não é, na perspectiva medieval, apenas um pedaço de papel com regras específicas que regulariam situações cotidianas. A lei, no contexto medieval, é entendida como o laço que une e move toda a sociedade, todos os costumes e as ações (SILVA, 2019, p.7).

No entanto, cumpre destacar, o filósofo, ao apresentar suas ressalvas à obediência irrestrita à autoridade, em momento algum defende que se deva fazer uma oposição irrestrita ao governante ou um constante e minucioso exercício de ponderação e contestação à autoridade secular.

Tomás de Aquino distingue na *STh* II^a-IIae q. 104 a. 5 ad 3. três tipos de obediência: a obediência que seja suficiente para a salvação, a saber, aquela que obedece naquelas coisas a que está obrigada; a obediência que é considerada como perfeita, que

68 No original: “*Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda. In quibus tamen etiam, secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem.*” (S^Th II^a-IIae q. 104 a. 5 c.)

69 No original: “*Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia, et interiora et exteriora, et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate. Et quantum ad illa, medii sunt inter Deum et subditos. Quantum ad alia vero, immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam*” (S^Th II^a-IIae q. 104 a. 5 ad 2)

obedece em todas as coisas lícitas; e por fim, a obediência intrusiva, que obedece até nas coisas ilícitas. É apenas em relação a essa última forma de obediência que busca o filósofo se debruçar e combater, uma vez que a autoridade pode comandar coisas injustas e que, diante disso, desobedecer a essas ordens não é um ato pecaminoso ou sequer ruim. De acordo com o Doutor Angélico:

Ao terceiro cumpre dizer que o homem é obrigado a obedecer aos príncipes seculares, na medida em que a ordem da justiça o exigir. Portanto, se eles não têm um principado justo, mas usurpado, ou se prescrevem coisas injustas, seus súditos não são obrigados a obedecê-los, exceto talvez acidentalmente, para evitar escândalo ou perigo (Tradução nossa)⁷⁰.

Tomás de Aquino expõe dois casos em que os súditos não são obrigados a seguir as ordens dos seus superiores. Um, no que concerne aos atos constitutivos do poder, conseguido de forma injusta, e outro, no caso de um abuso do poder, quando o governante extrapola as competências de sua potestade e ordena coisas que vão contra a lei natural e os preceitos divinos, e, acima de tudo, contra a justiça. Em ambos os casos, o Doutor Angélico segue um posicionamento coerente com tudo o que já foi devidamente exposto no *Scriptum Super Sententiis*. Porém, um ponto a se destacar é o trecho em que o filósofo excetua sobre a obrigatoriedade de obedecer ao tirano, que é o caso para evitar escândalo ou perigo.

O Doutor Angélico se aproxima do pensamento de João de Salisbury sobre a possibilidade de se obedecer ao tirano para conservar a própria vida. O filósofo inglês destaca a adulação, reconhecendo-a como um mal e aplicando-a como um bem diante do tirano, uma vez que esta faria mal a ele e que esta poderia ser um meio para a conservação de sua própria vida. Assim, seria justo bajular um tirano para evitar a sua ira bem como as tristes consequências que poderiam ameaçar a vida após um conselho sincero (SILVA, 2019, p.5).

No caso em tela trazido por Tomás, o filósofo apresenta o problema da obediência às ordens tirânicas. Uma ordem injusta dada pelo tirano é executada por alguém. Este alguém poderia ser exculpado se atuasse para a conservação da sua própria vida, a depender do caso. Nisso, Tomás de Aquino remeteu à casuística, ao adicionar o trecho *'nisi forte per accidens'*, no qual a moralidade da obediência ao tirano para a conservação da própria vida deveria ser analisada na particularidade do ato.

E de fato, diante de uma série de possibilidades envolvidas nesse tipo de

⁷⁰ No original: “*Ad tertium dicendum quod principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum*” (STh IIa-IIae q. 104 a. 6 ad 3).

obediência, a análise das particularidades de cada caso é o mais apropriado, a fim de se aferir a moralidade e licitude dos atos.⁷¹

4.3 O problema da sedição

Por meio do artigo 2º da questão 42ª da *Secunda Secundae*, é levantado o questionamento acerca da sedição contra o domínio do governante tirânico, questionando-se se seria de fato um mal. Uma vez que é possível resistir a um governo tirânico, a sedição seria algo lícito, e, portanto, sequer pecado seria. É interessante notar que, para o caso das paixões, na visão cristã, a circunstância define a natureza de alguns atos como pecaminosa ou não. Por exemplo, o amor é uma virtude se aplicado a coisas boas, mas um vício se aplicado a coisas ruins. Do mesmo modo, a ira é um vício se aplicada injustificadamente, mas uma virtude se aplicada corretamente, a ver pelo exemplo de Cristo expulsando os vendilhões do templo. Da mesma forma, por conseguinte, procede à guerra (uma vez que pode ser justa) e o conflito. O que se intenta por meio dessa questão é tratar o ato da sedição como lícita e isenta de pecado, a depender do governante que lá esteja⁷².

No entanto, o filósofo não desqualifica a sedição como um pecado. Tomás procede, inicialmente, à explicação do que seria a sedição, qualificando-a como um pecado especial. Nas palavras do Doutor Angélico:

71 O peso, por exemplo, de alguém que segue uma ordem injusta de um tirano, a fim de conservar sua própria vida, é diferente do peso de quem segue a mesma ordem a fim de conservar a vida de sua família. Ou de quem segue a ordem do tirano a fim de não perder um cargo na hierarquia governamental. Assim, a análise do caso específico é a mais adequada para se aferir a licitude do ato.

72 No original: “*Praeterea, seditio est discordia quaedam, ut dictum est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio*” (STh IIª-IIae q. 42 a. 2 obj. 2).

EM RESPOSTA, cumpre dizer que a sedição é um pecado especial, que em alguns aspectos está de acordo com a guerra e a rixa, e difere deles em alguns aspectos. Ele concorda com eles no que implica uma certa contradição. Ele difere deles em duas coisas. Em primeiro lugar, porque guerra e a rixa implicam agressão mútua no ato; mas a sedição pode ser considerada um ataque real desse tipo ou uma preparação para tal ataque. Daí uma glosa em 2 Coríntios que diz que “*as sedições são tumultos para lutar, pois alguns se preparam e pretendem lutar*”. Em segundo lugar, eles diferem, porque a guerra é propriamente contra estrangeiros e inimigos, como se fosse da multidão contra a multidão; a rixa é entre um homem e um homem, ou de poucos para poucos; mas a sedição está, propriamente falando, entre as partes de uma multidão que discordam umas das outras: por exemplo, quando uma parte da comunidade provoca um tumulto contra outra. (Tradução nossa)⁷³.

A sedição tem uma característica própria na qual a multidão ataca a si mesma e não um inimigo externo. Nesse sentido, a sedição seria um pecado que se oporia à unidade e à paz do reino⁷⁴. No entanto, o fato de o filósofo continuar a qualificar a sedição como um pecado não prejudica a resistência contra o tirano. Isso porque Tomás afirma ser evidente que a sedição se opõe à justiça e ao bem comum⁷⁵. Logo, ao invés de justificar ou desqualificar a sedição como um pecado, o que Tomás faz é adequar o pecado da sedição ao próprio tirano, que também se opõe à justiça e ao bem comum. Desse modo, Tomás não justifica a sedição, dando assim uma ideia de que seria lícito pecar se fosse contra o tirano, mas sim transfere ao próprio tirano o *status* de impulsor, fonte e origem da sedição. Resistir a ele seria, assim, resistir ao agente sedicioso que impõe a divisão no reino e na sociedade.

Porém, naturalmente, a organização de uma resistência ao tirano encontraria também reação por parte de pessoas que se beneficiam de sua vileza ou o adornam com bajulações⁷⁶. A apresentação de “resistência à resistência” é um ponto central. Uma vez que a

73 No original: “*RESPONDEO dicendum quod seditio est quoddam peccatum speciale, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu, sed seditio potest dici sive fiat huiusmodi impugnationem in actu, sive sit praeparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa II ad Cor. XII dicit quod seditioes sunt tumultus ad pugnam, cum scilicet aliqui se praeparant et intendunt pugnare. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos et hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam.*” (STh II^a-IIae q. 42 a. 1 c.)

74 No original: “*Et ideo seditio, quia habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.*” (STh II^a-IIae q. 42 a. 1 c.)

75 No original: “*Manifestum est ergo quod seditio opponitur et iustitiae et communi bono*” (STh II^a-IIae q. 42 a. 2 c.)

76 Essa constatação é trazida oportunamente por Tomás no questionamento sobre a sedição: “Mas isso não pode ser feito facilmente sem qualquer dissensão do povo, enquanto uma parte do povo se esforça para manter o tirano, enquanto a outra se esforça para destroná-lo” (Tradução nossa). No original: “*Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abicere*” (STh II^a-IIae q. 42 a. 2 arg. 3).

sedição prejudica a unidade e paz no reino, e que aqueles que prezam pela justiça e bem comum se oporão a seus compatriotas contra a tirania, parece que, preservando-se o *status quo*, com o tirano no poder, o reino estaria mais em paz do que com uma sublevação contra este.

Nesse sentido, o filósofo alerta diversas vezes sobre os cuidados e precauções a serem tomadas na resistência ao tirano. Tomás adverte para a possibilidade do levantamento contra o tirano se converter em sedição, no caso em que a multidão de súditos sofre mais danos pela perturbação consequente da resistência do que pelo governo do tirano⁷⁷. No entanto, quanto a essa questão, o Aquinate destaca que são os sábios os que determinam o povo e não necessariamente todo o grupo de pessoas, mas sim um grupo unido pelo consentimento da lei e por um interesse comum. Nas palavras do filósofo, parafraseando Santo Agostinho, no *De Civitate Dei* (II, c. 21, n. 2): “[...] “os sábios determinam o povo, não todo grupo de pessoas, mas um grupo unido pelo consentimento da lei e por um interesse comum”⁷⁸.

Além disso, o próprio tirano é um agente sedicioso, uma vez que ele incentiva a discórdia e a sedição no reino, a fim de se perpetuar no poder pela briga interna de seus subordinados. Desse modo, uma vez não configurado o perigo descrito por Tomás ao reino, resistir ao tirano é uma forma de dar fim ao principal agente impulsor das sedições. Nas palavras do Doutor Angélico:

Mas o tirano é bastante sedicioso, uma vez que nutre discórdia e sedição entre as pessoas a ele sujeitas, para que possa governar com mais segurança. Pois isso é tirânico, pois é ordenado para o bem de quem preside e em detrimento do povo (Tradução nossa)⁷⁹.

Assim, os que defendem o bem comum resistindo à tirania não devem ser qualificados como sediciosos, assim como, nas palavras de Tomás, aquele que se defende de

77 “*Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis, nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine.*” (STh II^a-IIae q. 42 a. 2 ad 3)

78 No original: “[...] *populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communionem sociatum*” (STh II^a-IIae q. 42 a. 2 c.).

79 “*Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocimento*” (STh II^a-IIae q. 42 a. 2 ad 3).

uma injustiça brigando não deve ser chamado de briguento⁸⁰.

O Doutor Angélico, dessa forma, resolve o problema da sedição de forma magistral. Ao mesmo tempo em que continua a qualificá-la como um pecado, atribui-a ao tirano e não aos que resistem contra ele, solucionando assim tal dilema moral. Por sua vez, ao qualificar o tirano como um agente impulsionador da sedição entre os próprios súditos, essa aparente sedição contra o tirano é, na verdade, uma virtude e algo louvável de ser feito, desde que não prejudique de forma demasiada a nação, como anteriormente abordado.

No entanto, há de se destacar que Tomás prega muita cautela no que concerne essa resistência. Pois, assim como o governo tirânico pode ser convalidado em um governo legítimo, também uma resistência irresponsável pode acabar por cair no pecado da sedição. O uso por Tomás de Aquino da locução, “*nisi forte*” (a menos que), logo após defender a não configuração de uma sedição por parte dos que resistem ao tirano, bem como antes de destacar os danos de uma resistência irresponsável, evidencia essa possibilidade.

4.4 O tiranicídio

Após dissertar sobre a possibilidade da resistência ao tirano e da não-qualificação desta como sedição, cumpre apontar a possibilidade do tiranicídio como um instrumento de resistência ao tirano na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.

O Aquinate, ao abordar o homicídio, destaca tal ato como sendo algo contrário à justiça, mas admite que é louvável ceifar a vida de um inimigo da sociedade que ameace o bem comum.

80 No original: “*Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi, sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi*” (STh II^a-IIae q. 42 a. 2 c.).

Portanto, cada parte é naturalmente por causa do todo. E por isso vemos que se cortar qualquer parte do corpo é conveniente para a segurança de todo o corpo humano, por exemplo, é louvável e salutar cortar uma parte do corpo quando é pútrido e corruptor das outras. Além disso, cada pessoa individual está relacionada com toda a comunidade como uma parte para o todo. E, portanto, se um homem é perigoso para a comunidade e corruptor de si mesmo por causa de algum pecado, ele é totalmente e louavelmente morto, para que o bem comum seja preservado; pois um pouco de fermento corrompe toda a massa, como é dito em 1 Cor. V (Tradução nossa)⁸¹.

Tomás destaca, por meio dessa passagem, a possibilidade de um homem perigoso para a comunidade e corruptor ser morto com o fim de apartá-lo dos demais e evitar a contaminação destes, fazendo uma analogia com um membro podre, necrosando, que se não arrancado, pode contaminar e matar todos os demais.

É impossível não fazer a comparação dessa figura tratada por Tomás com a do tirano. Uma vez que este ameaça o bem comum, é vicioso e é um agente sedicioso e corruptor de todo o tecido social, por meio dessa passagem é possível se inferir que a figura do tirano poderia ser enquadrada num caso de homicídio justo.⁸² Desse modo, o tiranicídio seria justificado por Tomás também na obra, apesar de não ser de uma forma tão explícita como nos *Scriptum Super Sententiis*.

No entanto, o tiranicídio não deve ser feito indistintamente por qualquer um. A competência para se ceifar a vida de um elemento nocivo à sociedade é da autoridade pública, que pode, ou não, ser o príncipe.

81 No original: “*Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V*” (STh II^a-IIae q. 64 a. 2 c.)

82 Isso inclusive coaduna com o exposto pelo filósofo nos *Scriptum Super Sententiis*, como já devidamente abordado em tópico próprio (seção 3.3).

“EM RESPOSTA, cumpre dizer, assim como foi dito (Q. 64, a. 2), que é lícito matar um malfeitor na medida em que visa a segurança de toda a comunidade. E, portanto, cabe apenas àquele a quem é confiado o cuidado de preservar a comunidade: assim como compete a um médico cortar um membro podre quando o cuidado de todo o corpo lhe foi confiado. O cuidado do bem comum é confiado aos chefes investidos de autoridade pública. E, portanto, é lícito apenas para eles matar criminosos, mas não para pessoas privadas (Tradução nossa)⁸³.

O filósofo afasta a vingança privada como algo lícito, reservando a morte dos malfeitores à autoridade pública. Considerando-se o príncipe como o detentor da autoridade de fazer justiça, a ele seria reservada a possibilidade de ordenar a execução do malfeitor, inclusive do tirano (privado ou subordinado).

No entanto, surge o problema de quando o próprio governante ou príncipe é o tirano. Por meio do trecho “*principibus habentibus publicam auctoritatem*” se pode observar que é a qualidade de detentor da autoridade pública o principal para assegurar o bem comum, e não necessariamente a posição de governante. Desse modo, sendo o príncipe o próprio tirano, a execução do tiranicídio seria não só possível como de responsabilidade daquele que detivesse a autoridade pública.

Tomás defende que em casos extremos é possível à pessoa privada defender-se. De fato, a legítima defesa é algo que visa à conservação da vida, e não é ilícita⁸⁴, desde que usada dos meios moderados a fim de se repelir a injusta agressão⁸⁵. Porém, no caso da execução do tirano em prol do bem comum, Tomás deixa claro na *Secunda Secundae* que a competência é da *autoridade pública*, evitando assim o juízo temerário de qualquer particular em atentar contra a vida de uma pessoa por considerá-la tirânica⁸⁶.

Essa preocupação em torno do juízo de um particular que viesse a atentar contra o governante por convicções individuais, julgando-o tirano foi uma preocupação não apenas de

83 No original: “*RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis*”. (STh IIa-IIae, q.64, a.3 c.)

84 STh II^a-IIae q. 64 a. 7 c.

85 STh II^a-IIae q. 64 a. 7 c. O uso exagerado da legítima defesa poderia converter um ato lícito em ilícito. Seria o caso, por exemplo, de uma pessoa que, ao ver um ladrão invadindo sua casa, o prende (cessando assim o ato ilícito) e começa a torturá-lo até a morte. Logo, um ato que inicia lícito, termina como ilícito pelo abuso da legítima defesa.

86 “Mas, como não é lícito matar um homem senão por autoridade pública para o bem comum, como fica claro pelo exposto” (Tradução nossa). No original: *Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet* (STh II^a-IIae q. 64 a. 7 c.)

Tomás de Aquino como também de vários filósofos posteriores da Escolástica barroca que seguiram as lições do Doutor Angélico. Francisco Suarez, por exemplo, defende que seja formado um conselho de notáveis a fim de julgar e, eventualmente, depor o governante.

“Portanto, se o rei legítimo governa tiranicamente, e o reino não tem outro remédio para se defender do que expulsar e depor o rei, toda a república, com o conselho público e comum dos cidadãos e nobres, poderá depor o rei., tanto por força da lei natural, que é lícito repelir a força pela força, quanto porque este caso é sempre necessário para a adequada reconciliação da república (...)” (Tradução nossa)⁸⁷.

Juan de Mariana (1536-1624), por sua vez, defende que o juízo pelo qual a vida de um tirano possa vir a ser perseguida seja determinada pela decisão de sábios da sociedade. Para ele, a não ser que a voz do povo esteja presente, pode-se envolver homens instruídos e sérios para conferir legitimidade ao plano do tiranicídio⁸⁸. Francisco de Vitória (1483-1546) também condena, tal como Tomás de Aquino e os escolásticos barrocos hispânicos o juízo isolado e particular a fim de cometer um tiranicídio⁸⁹.

4.5. O tiranicídio contra si próprio

Tomás no artigo 5º da questão 64º da *Secunda Secundae* enfrenta um problema interessante e pouco pensado quando se fala em tiranicídio: a possibilidade de um tirano tirar a própria vida a fim de cessar a tirania.

De fato, uma vez que aquele que detém o poder público tem também o poder de matar os malfeitores pelo bem da comunidade, sendo a própria autoridade pública uma

⁸⁷ “Ideo si rex legitimus tyrannicè gubernet, & regno nullum aliud subsit remedium ad se defendendum nisi regem expellere, ac deponere, poterit respública tota, publico & communi consilio ciuitatum & procerum regem deponere, tum ex vi iuris naturalis, quo licite vim vi repellere tum quia semper hic casus ad propriam reipublice conferuationem necessarius, intelligitur exceptus in primo illo faedere, quo respulicoa potestatem suam in regem transtulit” (*Defensio Fidei*, VI, 4, 15).

⁸⁸ Aduz Mariana que “*Neque enim id in cuiusquam privati arbitrio ponimus: non in multorum, nisi publica vox populi adsit, viri eruditi et graves in consilium adhibeantur*” (*De rege* I, c.6, p.77)

⁸⁹ Vitória condena tal ato tanto no *De tyranno* 2 (usamos a versão bilingue encontrada na obra *Relectio de Iure Belli o Paz Dinâmica.*), quanto nos *Comentarios a la Secunda Secundae*, q.42, a.2. O juízo particular para tirar a vida do tirano é reprovável e condenado nessas obras, devendo o cidadão ter antes uma autorização da sociedade para tanto. No entanto, permite que um cidadão, sozinho, tendo autorização pública possa atentar contra a vida do tirano. Aduz o Mestre Salamantino que “*Ergo durante illo bello licet cuicumque privato homini occidere illum. Nec occidit illum auctoritate privata sed publica, quia bellum non est finitum. Item, licet interficere ipsum pro defensione reipublicae*” (*De tyranno* 3)

malfeitora, poderia ela executar a si mesma.⁹⁰ Essa questão é elucidada pelo Doutor Angélico:

Em relação ao 2º, deve-se dizer que quem detém a autoridade pública pode matar um malfeitor pelo fato de poder julgá-lo. Mas, ninguém é seu próprio juiz. Portanto, não é lícito ao detentor da autoridade se matar, por qualquer pecado que seja. Pode, entretanto, entregar-se ao julgamento de outros (Tradução nossa).⁹¹

Mesmo que a autoridade pública tenha a competência para executar os malfeitores, esta precisa, caso seja uma malfeitora, se entregar ao juízo competente da comunidade, uma vez que ela não pode ser juíza de si própria.

Tomás dessa forma rechaça novamente um juízo precipitado e particular que valide um tiranicídio, em congruência com o anteriormente defendido na *Summa*. No entanto, dessa vez, o juízo particular temerário que pode ceifar uma vida injustamente não é a do particular em relação ao tirano e sim do tirano em relação a si mesmo.

O tirano dar fim à própria vida para salvar o povo de sua própria vileza não seria um ato de bravura ou fortaleza, e sim uma fraqueza mascarada de virtude. Ao tratar sobre o problema do suicídio, o Doutor Angélico cita o exemplo de Razias, presente no livro de II Macabeus que, percebendo que seria pego e padeceria na mão dos ímpios, preferiu antes tirar a própria vida, morrendo nobremente com bravura.⁹²

Tomás afasta essa atitude de Razias como sendo um modelo de virtude, heroísmo ou de exemplo a ser seguido. Nas palavras do Aquinate:

90 “*Praeterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum*” (STh II^a-IIae q. 64 a. 5 arg. 3)

91 No original: “*Ad secundum dicendum quod ille qui habet publicam potestatem potest licite malefactorem occidere per hoc quod potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum. Licet tamen ei se committere iudicio aliorum*” (STh II^a-IIae q. 64 a. 5 ad 2)

92 “*Praeterea, II Machab. XIV dicitur quod Razias quidam seipsum interfecit, eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri peccatoribus et contra natales suos iniuriis agi. Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.*” (STh II^a-IIae q. 64 a. 5 arg. 5)

Quanto ao 5º, pertence à fortaleza que não se esquivе de sofrer a morte de outro pelo bem da virtude e que evite o pecado. Mas o fato de alguém provocar a morte sobre si mesmo para evitar males punitivos tem de fato uma certa aparência de coragem, razão pela qual alguns se mataram, acreditando que estavam agindo com coragem, como é o caso de Razias. Mas, não se trata de verdadeira fortaleza, e, sim, de uma fraqueza de alma, incapaz de suportar o sofrimento. É o que mostraram o Filósofo na *Ética* e Agostinho na *Cidade de Deus*. (Tradução nossa)⁹³.

Desse modo, até mesmo ao tirano não cabe suicidar-se, uma vez que por mais que seus atos sejam prejudiciais ao povo, este deve antes de tudo submeter-se devidamente ao juízo dele, e não antecipar a execução de uma pena dada putativamente em sua cabeça.

O suicídio, pecado que é trazido por Tomás como contra a natureza, a comunidade e contra Deus mesmo⁹⁴, é inadmissível e não deve ser praticado por nenhum bom cristão, nem mesmo pelo tirano.

Já no *De Regno*, Tomás discorre sobre o problema do tiranicídio de uma forma mais extensa que nas demais obras, em decorrência da própria natureza da obra, essencialmente política e destinada a um monarca.

4.6. Síntese

Na *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino justifica a resistência às ordens tirânicas advindas de um governante quando se confrontam com os mandamentos e preceitos divinos. Desse modo, o Aquinate ressalta a importância da Lei Natural, distinguindo os tipos e níveis de obediência, de modo a assim diferenciar uma obediência irrestrita e pecaminosa ao governante e uma obediência comedida, pautada pelos preceitos divinos e pela Lei Natural.

Nesse sentido, o filósofo expõe os casos de não-obrigatoriedade ao seguimento das ordens dos superiores, sendo o poder conseguido injustamente e com o abuso de poder. A sedição, assim, logo surge como um problema, uma vez que esta constitui um pecado e que a ideia de uma oposição irrestrita ao tirano poderia ser causa de pecado. No entanto, esse problema é resolvido pelo Doutor Angélico ao atribuir ao próprio tirano o status de agente sedicioso e de fonte e origem de toda a sedição, estimulando a discórdia entre o povo.

93 No original: “*Ad quintum dicendum quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala poenalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt aestimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit, non tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per philosophum, in III Ethic., et per Augustinum, in I de Civ. Dei.*” (STh IIª-IIae q. 64 a. 5 ad 5).

94 Tomás disserta sobre isso na STh IIª-IIae q. 64 a. 5 co.

Assim, resistir ao tirano não seria sedição. No entanto, a irresponsabilidade na resistência poderia acabar convalidando-a em uma sedição, devendo, portanto, a resistência ser organizada com muita cautela. Quanto ao tiranicídio, por sua vez, o Doutor Angélico destaca a analogia do corpo em necrose e do apartamento dos membros, em similaridade com os argumentos de Cícero no *De Officiis*.

Nesse sentido, ele defende o apartamento do homem perigoso do meio social, reservando à autoridade pública a competência para fazê-lo. Desse modo, na *Secunda Secundae*, o Aquinate defende a ideia do tiranicídio de uma forma indireta, sem mencionar o tiranicídio propriamente como o filósofo o fez no *Scriptum Super Sententiis*, apesar de se utilizar da mesma analogia usada por Cícero na defesa do tiranicídio e anteriormente também citada por Tomás no *Scriptum Super Sententiis*.

O Doutor Angélico rechaça, por sua vez, a ideia do suicídio do tirano, devendo este ser submetido ao juízo público antes de ser efetivamente morto. O tiranicídio, desse modo, deve ser cometido pela autoridade pública, não devendo nem mesmo o tirano cometê-lo em juízo particular e eventualmente temerário. A feitura desse ato não seria uma virtude, mas sim uma aparência de virtude e um verdadeiro ato de covardia, de temor pelo juízo, como provou o Aquinate com o exemplo do suicídio de Razias.

5 CAPÍTULO IV – O TIRANICÍDIO NO *DE REGNO*

No presente capítulo, exporemos o pensamento de Tomás sobre o tiranicídio em sua obra “*De Regno ad regem cyprii*”. Seguiremos primeiro por uma breve análise da obra e suas particularidades para, em seguida, investigarmos o pensamento do filósofo sobre o tirano como agente sedicioso e infeliz, sobre a tirania suportável para, só então, abordarmos ao pensamento do Aquinate sobre o tiranicídio de uma forma mais completa.

Investigaremos no presente capítulo não propriamente sobre a tirania enquanto regime, como foi devidamente feito no capítulo 2, mas sim a figura do tirano, para, em seguida, tratarmos sobre o pensamento tomasiano acerca do tiranicídio na obra.

5.1. O desenvolvimento da obra

O opúsculo “*De Regno ad regem cyprii*” é um dos mais referidos ao se tratar do pensamento político do Aquinate, justamente por ser um dos seus tratados em que a filosofia política é abordada como tema principal. No entanto, a obra carrega consigo uma série de problemas referentes em especial à sua autenticidade e sua acidental concordância com outras obras mais consagradas do Aquinate.

No que concerne à autenticidade, o opúsculo foi dotado após a morte do filósofo de 62 capítulos adicionados por Ptolomeu de Lucca, que era discípulo de Tomás, buscando completar a obra inacabada. Essa adição de capítulos suplementares gerou uma confusão entre a grafia de Tomás e de seu discípulo causando a contestação da obra por muito tempo. Tais dúvidas quanto à autenticidade do opúsculo só foram suprimidas com a *Editio Leonina*, de 1879.⁹⁵

Além das dúvidas (já dirimidas) sobre a autoria do opúsculo, havia também dúvidas sobre o endereçamento da obra e a data de sua criação. Apesar de três reis do Chipre serem contemporâneos de Tomás de Aquino, um deles parece ser o mais indicado como destinatário da obra, Hugo II de Lusignan (1253-1267). Muitos estudiosos precisam a data de

⁹⁵ A *Editio Leonina* é a edição de 1879 das obras de Tomás de Aquino patrocinada pelo Papa Leão XIII. Sobre as dúvidas acerca da autenticidade, importa o posicionamento de Torrell que detalha essa problemática: “(...) durante dois séculos, desde a invenção da imprensa até Échard, que conseguiu detectar a intervenção de mão estranha, a autenticidade tomasiana do opúsculo foi frequentemente contestada em razão das inexatidões históricas e da debilidade doutrinal desses capítulos. Essas dúvidas persistiram pouco tempo atrás, uma vez que um erudito como Eschmann interrogava-se seriamente sobre a autenticidade da obra. Após os trabalhos da Leonina, a dúvida não mais se fez cabível, mas é importante saber que a herança de Tomás se detém na metade do capítulo II 8 (antigamente II 4)”. (2021, p. 175)

criação do opúsculo como 1265, uma vez que o Aquinate demonstra conhecer completamente a tradução latina da *Política* de Aristóteles (WEISHEIPL, 1994, p. 434).

Além disso, o jovem destinatário da obra, que era senhor de Jerusalém e Rei do Chipre morreu com tão somente 14 anos de idade, o que ajudaria a explicar também o caráter inconcluso da obra.

No entanto, outros estudiosos defendem que o fato de Tomás referenciar no âmbito do *De Regno* os comentários sobre a *Ética* (datados mais tardiamente, de 1271) fazem levar a crer que o destinatário seja, na verdade, Hugo III de Lusignan, e que o opúsculo assim teria sido redigido entre 1271 e 1273 (FLÜELER, 1992, p.27).

A discussão sobre o endereçamento da obra ajuda a estipular o motivo de sua inconclusão. No caso, sendo destinada ao jovem Hugo II, a interrupção seria por conta da morte do monarca e a suspensão ou abandono da continuação do trabalho. Já se o destinatário é Hugo III, o motivo pelo qual o opúsculo teria restado incompleto seria o falecimento do próprio Tomás no ano de 1274.

Independentemente das dúvidas sobre as datas ou o destinatário, se sabe que Tomás redigiu tal obra com o intuito de ser um *speculum principis*, aconselhando o rei do Chipre sobre temas diversos que vão desde as virtudes do monarca até os perigos envolvendo a degeneração na tirania. E justamente em decorrência de tal tratado ser uma carta direta a um rei, a abordagem do filósofo em certos temas apresenta uma disparidade com relação a outras obras do autor.

Ao passo que Tomás defende o direito de resistência e o tiranicídio em obras como a *Summa Theologiae* e o *Scriptum Super Sententiis*, Tomás defende no *De Regno* uma postura mais neutra, em prol de uma tolerância com a tirania quando branda, fazendo menção aos perigos envolvendo o tiranicídio e a sucessão de tiranos em uma escala progressivamente pior de sucessão.

Enquanto Tomás recomenda o governo misto como o mais adequado dos sistemas de governo na STh IIa-IIae, no qual o rei colabora com uma aristocracia eleita pelo conjunto da população, no *De Regno* se ignora tal forma de governo, apontando a monarquia como a melhor forma de governo, em oposição à tirania, dedicando o filósofo o capítulo II do livro I

especialmente a isso.⁹⁶

De fato, tais questões podem ser explicadas pelo caráter inconcluso da obra, que não permitiu ao Aquinate revê-la, bem como suplementá-la de pontos que a conectaria com seus demais escritos políticos.

Não é de se ignorar também que, por ser a obra encomendada ao rei do Chipre, Tomás tenha levado em consideração as características peculiares da geografia, da forma de governo e da distribuição de poderes locais na confecção de sua obra. Além disso, o fato de a obra ter sido escrita como um modelo de *speculum principis*, acaba sendo um tratado mais com um teor pedagógico e moral para o uso de um governante do que necessariamente uma obra voltada à teoria política.⁹⁷ Afinal, o interesse do filósofo seria não de advogar por uma reforma estrutural e política do reino do Chipre, mas sim orientar o governante no exercício do seu governo.⁹⁸

Considerando essa característica do opúsculo, mostra-se necessário aliar os escritos do *De Regno* aos demais escritos políticos de Tomás de Aquino na busca de projetar de uma forma ainda mais completa o pensamento do filósofo acerca do tiranicídio.

5.2. A sedição e a perene infelicidade do tirano

Na obra, o Doutor Angélico aborda o problema da sedição sem tratá-la de forma direta. A sedição contra o tirano já foi devidamente tratada pelo Aquinate na *STh IIa-IIae* e a conclusão que Tomás chega no *De Regno* é bem coerente com a adotada nas demais obras.

O filósofo começa discorrendo sobre os regimes de governo que quanto mais

96 Essas aparentes inconsistências levaram a várias críticas ao opúsculo, como as dirigidas pelo ilustre historiador português João Ameal: “A marcha seguida no opúsculo dedicado ao Rei de Chipre é que nem sempre coincide com a desses textos mais autorizados e, embora possua grande limpidez e segurança de raciocínio, enferma por vezes de certo simplismo que lhe compromete, em parte, a eficácia. Ou porque o autor não seja o Aquinense, ou porque, se o é, vise sobretudo uma clareza linear e não se importe em resolver sumariamente dificuldade que melhor aprofunda e esclarece noutros passos de sua obra – a verdade é que o *De Regno* embora em alguns aspectos revele o pulso do Mestre, ou de um bom discípulo do Mestre, não se mantém sempre à altura dos trabalhos culminantes de São Tomás” (AMEAL, 1961, p. 457).

97 Como bem destaca o padre Chenu (1950, p.287), o *De regno* é um espelho dos príncipes que oferece um modelo aos quais os governantes deveriam se inspirar. Assim, os que relativizam a importância do *De Regno* para a problemática envolvendo a opinião do filósofo acerca do melhor regime argumentam que não é do interesse da obra se debruçar sobre essa questão.

98 O professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (2022, apud AQUINO, 2022, p.143) toma como exemplo o *Speculum Principis* mais conhecido do mundo, “O Príncipe”, que foi escrito por Maquiavel no intento de auxiliar Lourenço de Médici a manter seu principado, a despeito do filósofo ser partidário das repúblicas como forma de governo. Esse exemplo só reforça a natureza especial dos espelhos dos príncipes e o argumento de que sua importância deva ser diminuída em relação aos tratados políticos filosóficos.

eficaz for um regime para conservar a unidade da paz, tanto mais será útil.⁹⁹

Porém, o que faz o tirano é justamente o contrário disso. Ele figura como um agente sedicioso pois estimula a desordem e a intriga dentro de seus domínios. De acordo com Tomás, o tirano esforça-se para que os súditos não alcancem o mínimo espírito de concórdia, banindo tudo quanto possa resultar em um clima amistoso entre os súditos.¹⁰⁰

Além disso, o tirano sempre enxerga os súditos com um olhar de vileza, projetando nos demais a mesma maldade que carrega consigo. É próprio do tirano evitar ao máximo o sucesso ou poder dos súditos, temendo que estes se voltem contra ele. Para o filósofo, “Eles (os tiranos) também se esforçam para que não surjam poderosos ou ricos, porque suspeitando eles de seus súditos de acordo com a consciência de sua malícia, pois eles mesmos usam o poder e a riqueza para causar danos, então eles temem que o poder de seus súditos e suas riquezas sejam prejudiciais a eles”¹⁰¹. Desse modo, o tirano é sempre desconfiado, pois receia sempre traições mesmo quando não se intenta nada contra ele. No entanto, apesar do tirano vislumbrar traições onde não há, a sua vilania também faz com que sublevações contra ele sejam mais frequentes.

Para Tomás, não há amizade entre os súditos e o tirano, uma vez que não há qualquer comunhão entre eles. O filósofo aduz que “a amizade de um tirano e seus súditos é pequena, ou melhor, inexistente; e, ao mesmo tempo, enquanto seus súditos são oprimidos pela injustiça tirânica e não se sentem amados, mas desprezados, e de modo algum podem amar”¹⁰². Nisso, o Doutor Angélico se assemelha a Aristóteles também ensina que o tirano não possui a amizade com o seu próprio povo (*Ética a Nicômaco*, 1161a), sendo tal falta de amizade decorrente da busca do tirano de satisfazer seus desejos pessoais em detrimento do bem comum.

99 No original: “*Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius*” (*De regno*, lib. 1 cap. 3).

100 Nas palavras de Tomás, “Pelo que semeiam discórdias entre os próprios súditos e, uma vez surgidas, as nutrem e proíbem o que pertence às reuniões das pessoas como casamentos, banquetes e o e mais desse tipo, pelo que se costuma gerar entre as pessoas familiaridade e confiança.” (Tradução nossa). No original: “*propter quod inter ipsos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad foederationem hominum pertinent, ut connubia et convivia, prohibent, et caetera huiusmodi, per quae inter homines solet familiaritas et fiducia generari*” (*De regno*, lib. 1 cap. 4)

101 No original: “*conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia subditorum et divitiae eis nocivae reddantur*” (*De regno*, lib. 1 cap. 4).

102 No original: “*Parva igitur vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi; simulque dum subditi per tyrannicam iniustitiam opprimuntur, et se amari non sentiunt sed contemni, nequaquam amant*”. (*De regno*, lib. 1 cap. 11)

Nesse sentido, Tomás de Aquino adentra no conflito entre se é preferível ser amado como bom rei ou apenas temido, como tirano. A ilusão de que se é possível governar inspirando o medo e satisfazendo assim seus desejos imediatos na verdade, é apresentado pelo filósofo como um fundamento frágil para sustentar um governo. Ensina o Doutor Angélico:

Mas o domínio dos tiranos não pode durar muito, pois é odioso ao povo. De fato, o que é incompatível com os desejos de muitos não pode ser preservado por muito tempo. Pois a vida presente dificilmente é passada por alguém sem experimentar alguma adversidade. Mas na hora da adversidade, não pode faltar uma oportunidade para se levantar contra um tirano (Tradução nossa)¹⁰³.

Por sua vez, o tirano não pode contar também com a lealdade dos seus súditos. Pelo fato deste agir como um agente sedicioso por natureza, espalhando a discórdia entre os súditos, pouca ou nula é a virtude que se encontra entre eles em uma tirania. De fato, não parece lógico que o governante que tolhe toda a sorte de virtude do reino possa se usar de uma virtude (no caso, a lealdade) para se amparar. Nesse sentido, preleciona o filósofo:

Sobre a fidelidade dos súditos o tirano não pode confiar. De fato, não se encontra tanta virtude em muitos para que sejam contidos pela virtude da fidelidade a ponto de que, se puderem, não sacudam o jugo da servidão indevida. Talvez, até, sequer será considerado contrário à fidelidade, conforme a opinião de muitos, se de alguma forma que seja se oponha à perversidade da tirania. (Tradução nossa)¹⁰⁴.

Desse modo, o tirano, na visão do Doutor Angélico, atrai para si a desconfiança perene. Isso porque ele tem o próprio povo como um constante inimigo e um potencial agressor. Tomás de Aquino cita os casos de Júlio César e Augusto, e das proezas feitas por estes a fim de conquistar a fidelidade dos seus súditos. De acordo com os relatos de Suetônio, César conseguia, por meio da empatia e do companheirismo conquistar a mais fervorosa lealdade de suas tropas. Narra sobre César que “, quando ele ouvia que algum soldado fora morto, não cortava o cabelo nem a barba até que o vingasse: daí que tenha conseguido ter soldados valentíssimos e devotíssimos a ele, de modo que, tendo sido muitos deles capturados, e sendo a eles concedido o perdão da vida desde que lutassem contra César, se

103 No original: “*Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum. Non potest enim diu conservari quod votis multorum repugnat. Vix enim a quoquam praesens vita transigitur quin aliquas adversitates patiatur. Adversitatis autem tempore, occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi: et ubi adsit occasio, non deerit ex multis vel unus qui occasione non utatur*” (De regno, lib. 1 cap. 11).

104 No original: “*De subditorum autem fide tyrannis confidendum non est. Non enim invenitur tanta virtus in multis, ut fidelitatis virtute reprimantur ne indebitae servitutis iugum, si possint, excutiant. Fortassis autem nec fidelitati contrarium reputabitur secundum opinionem multorum, si tyrannicae nequitiae qualitercumque obvietur*” (De regno, lib. 1 cap. 11).

negaram”¹⁰⁵.

Logo, o que se observa é que o bom governante conquista a lealdade e a amizade do seu povo, ao passo que o tirano atrai a ira e a desconfiança perene, que está diretamente ligada à infelicidade. O interessante, também, é que essa pleonexia do tirano, com a consequente satisfação de seus desejos seria mais facilmente alcançada se este não incorresse em uma tirania. De acordo com o filósofo, “essas vantagens temporais, pelas quais os tiranos abandonam a justiça, são mais lucrativas para os reis enquanto eles mantêm a justiça.”¹⁰⁶.

É interessante notar a relação, nesse sentido, com os ensinamentos platônicos sobre as consequências da tirania. Para Platão, a alma do tirano é similar à cidade tirânica, submetida a mil agitações, arrependimentos, culpas e escrava dos desejos e paixões (*República*, 578b). Além disso, uma vez que a tirania implica na exclusão do outro, na intriga e no predomínio das paixões, uma das condições da tirania é justamente a solidão. O tirano não pode confiar em ninguém e sequer pode recorrer às leis para se defender, uma vez que ele é a própria lei. Em isolamento, o tirano passa a só poder apelar para milícias estrangeiras, às quais também teme, uma vez que não existe instância a qual possa recorrer para se defender de almas tão depravadas quanto a sua. (BIGNOTTO, 2020, p.152). Assim, o medo acaba sendo a prisão do tirano, que destruindo o espaço público acaba sendo condenado a viver escondido em sua própria cidade. (*República*, 579b). Desse modo, vivendo no império das paixões, o tirano não só não é capaz de alcançar a felicidade como é vítima do seu excesso de si.

Para Tomás de Aquino, a tirania além de não conquistar dos súditos a lealdade, submete o tirano a um constante estado de alerta, quer exista o perigo, quer não. Seguindo essa linha de pensamento, o filósofo coaduna com o pensamento presente na *Summa Theologiae* a respeito da configuração do tirano como um agente sedicioso.

O tirano que é apresentado especialmente por Platão é corrompido, inteiramente afetado por seus desejos e equiparado a um estado bestial. Desse modo, a tirania é caracterizada como o regime do puro desejo. Tomás de Aquino apresenta essa mesma situação voltada para o sentido de pecado e tentação, com um toque de realismo, mostrando as consequências da tirania ao governante como consequências do pecado e da ilimitada

105 No original: “*quod milites suos usque adeo diligebat ut, audita quorundam caede, capillos et barbam ante non dempserit quam vindicasset: quibus rebus devotissimos sibi et strenuissimos milites reddidit, ita quod plerique eorum capti, concessam sibi sub ea conditione vitam, si militare adversus Caesarem vellent, recusarent*” (*De regno*, lib. 1 cap. 11).

106 No original: “*haec temporalia commoda, propter quae tyranni iustitiam deserunt, magis ad lucrum proveniunt regibus dum iustitiam servant*” (*De Regno*, lib. 1 cap.11).

satisfação dos desejos temporais, que conduziriam o governante à completa ruína.

Tomás disserta também no capítulo 10 acerca do prêmio na beatitude celestial destinado aos bons reis e à desgraça eterna aos tiranos no capítulo 10 do *De Regno*. Seguindo a linha aristotélica da busca pela felicidade, o Aquinate traça um paralelo com a beatitude celeste conferida ao governante que não incorre em tirania e governa seus domínios com justiça, mostrando assim que o tirano é infeliz e desconfiado tanto no mundo mortal quanto infeliz e atormentado no mundo sobrenatural, ao passo que o bom governante é feliz e amado tanto terrenamente quanto também sobrenaturalmente, desfrutando do eterno gozo junto a Deus e do amor, confiança e amizade de seus súditos.

5.3. Da tirania suportável e sua preferência à resistência

Apesar de conceituar a tirania como o pior dos regimes, Tomás não apenas aponta o tiranicídio como a última solução no enfrentamento a ela como também sequer aponta a resistência como algo a ser feito de imediato. Isso porque poderia ocorrer o fenômeno de uma “tirania suportável”, ou tirania leve.

Ao falar sobre a dissensão, por exemplo, que contrariaria a paz no reino, o filósofo diz que o bem da paz não é tolhido por uma tirania, sendo apenas impedidos alguns bens dos particulares, excetuando-se o caso em que haja um excesso de tirania. Nas palavras do Aquinate, “a dissensão, que decorre muito do governo da maioria, é contrária ao bem da paz, que é precípua nas multidões sociais: esse bem não é tolhido pela tirania, mas alguns dos bens de homens particulares são impedidos, a menos que haja um excesso de tirania que se assole contra toda a comunidade”.¹⁰⁷

O Doutor Angélico aduz na construção do argumento que é mais fácil a um regime de muitos que estes fujam do bem comum que no regime de um só, como bem tratado no tópico 2.1. Porém, mesmo que no regime de um só este se converta em um tirano, não se

107 No original: “*Dissensio enim, quae plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali: quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem desaeuiat.*” (*De regno*, lib. 1 cap. 6).

segue que este vá oprimir os súditos.¹⁰⁸ Isso de fato poderia vir a acontecer em uma tirania insuportável e grave, mas não necessariamente em toda tirania. Além disso, o filósofo aduz sobre a vantagem de tolerar uma tirania que não seja excessiva:

“E, de fato, se não houvesse excesso de tirania, seria melhor suportar por algum tempo uma tirania remissa, do que envolver muitos perigos ao agir contra um tirano, que são até mais graves do que a própria tirania. Pois pode acontecer que aqueles que agem contra o tirano não prevaleçam, e assim o tirano, provocado, se enfureça mais. Mas se um homem pode prevalecer contra um tirano, desse mesmo fato surgem muitas vezes as mais severas divisões entre o povo; seja durante a revolta contra o tirano, seja após a derrubada do tirano, enquanto o povo se divide em partidos para a organização do governo. Acontece também que, às vezes, enquanto a multidão expulsa o tirano com a ajuda de outro, ele, tendo recebido o poder, se apodera da tirania e, temendo sofrer de outro o que ele mesmo fez contra outro, oprime seus súditos com uma servidão mais dolorosa. Pois na tirania costuma acontecer que esta se torne mais dolorosa do que a anterior, enquanto ele não abandona as queixas anteriores, e ele mesmo inventa coisas novas com a malícia de seu próprio coração. (Tradução nossa)”¹⁰⁹.

Justamente visando evitar tais problemas, Tomás argumenta que a tirania leve deva ser tolerada, em decorrência da considerável piora das relações sociais comunitárias em uma resistência, bem como nos perigos envolvendo a resistência ao tirano em comparação com os malefícios advindos da tirania leve¹¹⁰.

Nesse sentido, cumpre destacar os perigos listados pelo Doutor Angélico no levantamento contra a tirania, a saber, (1) o aumento da ira do tirano, (2) as divisões entre o povo e, por fim, (3) o tirano posterior ainda mais problemático que o anterior. Tais problemas são listados em ordem crescente.

108 No caso, se o tirano desvia sua atenção do bem comum, não se segue (logicamente) imediatamente que ele tende à opressão de seus súditos, que seria um excesso de tirania e possuiria o maior grau de malícia de governo. No original: “*Si vero unus praesit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; aut si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut ad subditorum depressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est.*” (*De regno*, lib. 1 cap. 6)

109 No original: “*Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide. Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt praevalere non possint, et sic provocatus tyrannus magis desaeviat. Quod si praevalere quis possit adversus tyrannum, ex hoc ipso proveniunt multoties gravissimae dissensiones in populo; sive dum in tyrannum insurgitur, sive post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam ut interdum, dum alicuius auxilio multitudo expellit tyrannum, ille, potestate accepta, tyrannidem arripiat, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviori servitute subditos opprimat. Sic enim in tyrannide solet contingere, ut posterior gravior fiat quam praecedens, dum praecedentia gravamina non deserit et ipse ex sui cordis malitia nova excogitat*” (*De regno*, lib. 1 cap. 7).

110 Até porque, fazendo um diálogo com a obra dos Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo (*Super sent.*, lib.2,d.44, q.2, a.2), a tirania pode ser convalidada e, conseqüentemente, abrandada. Logo, não é só porque um regime é uma tirania leve ou um governo ilegítimo que uma resistência deva ser necessariamente montada.

Inicialmente no ponto (1), o tirano se ensanha e piora o seu grau de vileza, mas não necessariamente isso assola a toda a comunidade, afetando tão somente os revoltosos de uma forma ainda mais intensa¹¹¹. No ponto (2) temos as divisões entre o povo, que já perturbariam o tecido social em decorrência da mudança de poder, também indo contra a paz e a ordem, sendo essa perturbação tanto no momento da retirada do tirano quanto na formação partidos para a composição de um novo governo¹¹². No ponto (3), por sua vez, a piora é generalizada e se estende a toda a comunidade, com um tirano ainda mais vil que o predecessor.

No entanto, sobre o ponto (3), trataremos melhor ao abordar o problema do tiranicídio na obra.

5.4 O tiranicídio no *De regno*

O *De regno* talvez seja a obra em que Tomás mais se debruça sobre o problema do tiranicídio. Por ser uma obra política em sua totalidade, apesar de se tratar apenas de um opúsculo, o Aquinate ao abordar os perigos ao governante que se converte em tirano também menciona a possibilidade do tiranicídio. No entanto, uma das características ímpares do opúsculo se trata justamente da enfática postura do Aquinate contra o ato.

Tomás inicia na obra tratando sobre a possibilidade de o poder ser advindo de um governante que proceda ao tiranicídio em face do tirano anterior.

Acontece também que, às vezes, enquanto a multidão expulsa o tirano com a ajuda de outro, ele, tendo recebido o poder, se apodera da tirania e, temendo sofrer de outro o que ele mesmo fez contra outro, oprime seus súditos com uma servidão mais dolorosa. Pois na tirania costuma acontecer que esta se torne mais dolorosa que a anterior, enquanto ele não abandona os gravames anteriores, e ele mesmo inventa coisas novas com a malícia de seu próprio coração (Tradução nossa)¹¹³.

111 Apesar de não ficar claro que se trata de algo que atinja só os revoltosos, Tomás não esclarece que a piora se dá a toda a comunidade como o faz no caso do tirano posterior (3), no qual ele usa o termo “*graviori servitute subditos opprimat*”, explicitando o caráter generalizado da opressão. No caso (1), por sua vez, Tomás se limita a dizer que “*et sic provocatus tyrannus magis desaeviat.*”, no caso, que o tirano se enfurece, se ensanha. Logo, percebe-se que em (3), a penalização é mais geral que em (1), e, portanto, os efeitos da resistência falha listada por Tomás seguem uma ordem crescente.

112 Isso em si já seria também um problema, tendo em vista que o filósofo defendia que quanto mais eficaz for um regime para conservar a unidade da paz, tanto mais será útil. No caso em tela, as divisões entre o povo se dariam em dobro, tanto na derrubada quanto na nova composição governamental.

113 No original: “*Contingit etiam ut interdum, dum alicuius auxilio multitudo expellit tyrannum, ille, potestate accepta, tyrannidem arripiat, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviori servitute subditos opprimat. Sic enim in tyrannide solet contingere, ut posterior gravior fiat quam praecedens, dum praecedentia gravamina non deserit et ipse ex sui cordis malitia nova excogitat. (De regno, lib. 1 cap. 7)*”

Logo, o primeiro argumento do Doutor Angélico para se evitar o tiranicídio é a considerável piora advinda de uma tirania posterior. Aliar-se o povo a um governante externo para retirar um tirano do poder só fará crescer nele a vileza e desconfiança de acabar terminando com o mesmo destino daquele que ele mesmo matou.

Desse modo, haveria uma piora no grau de tirania e se poderia correr o risco, inclusive, de uma tirania anterior suportável se converter em um excesso de tirania já que o novo tirano inventa novas malícias em seu coração além das anteriores existentes.

O interessante a se observar no pensamento do filósofo é que as malícias do novo tirano são aditivas e não substitutivas. Não há uma “troca” de certas malícias por outras (o que poderia fazer com que os súditos, no desespero se livrar das malícias atuais cogitassem isso como aceitável) mas sim uma manutenção das malícias existentes e a adição de novas, piorando assim consideravelmente o já pesado jugo da tirania.

Tomás de Aquino afirma isso com base em exemplos práticos, usando-se da expressão “*solet contingere*” (costuma acontecer) para prosseguir em sua análise, o que demonstra o realismo do filósofo em suas análises acerca dos perigos envolvendo o tiranicídio. O Doutor Angélico prossegue assim à exemplificação um caso de agravamento posterior da tirania:

“Por isso, em Siracusa, uma vez todos os que desejavam a morte de Dionísio, uma certa velha, rezava continuamente para que ele pudesse estar são e salvo. Ao saber disso, o tirano a perguntou por que ela fazia isso. Então ela disse: Quando eu era menina, nós tínhamos um tirano insuportável, e eu desejava a morte dele, quando ele foi morto, veio um ainda mais severo e eu seguia considerando como algo importante que acabasse sua dominação. Obtivemos em terceiro lugar tu, que reges ainda mais cruelmente. Desse modo, se caíres virá alguém ainda pior em seu lugar. (Tradução nossa)”¹¹⁴.

O Aquinate por meio do exemplo prático de Dionísio de Siracusa aponta a piora progressiva oriunda do acúmulo de vileza dos tiranos que sucedem aos anteriores por meio do tiranicídio. De fato, o tiranicídio em si é um ato ríspido de tomada de poder. Por mais que o predecessor fosse alguém vil, o sucessor naturalmente também projeta a visão do mesmo

114 No original: “*Unde Syracusis quondam Dionysii mortem omnibus desiderantibus, anus quaedam, ut incolumis et sibi superstes esset, continue orabat; quod ut tyrannus cognovit, cur hoc faceret interrogavit. Tum illa: puella, inquit, existens, cum gravem tyrannum haberemus, mortem eius cupiebam, quo interfecto, aliquantum durior successit; eius quoque dominationem finire magnum existimabam: tertium te importuniorum habere coepimus rectorem. Itaque si tu fueris absumptus, deterior in locum tuum succedet.*” (De regno, lib. 1 cap. 7)

povo que o ajudou a ascender ao poder, dá-lo o mesmo destino do anterior caso não considerem seu governo como bom.

Tomás em seguida procede à resposta ao argumento de que o tiranicídio é visto com um olhar positivo no Velho Testamento. Tal visão seria embasada pois Aod matou Eglom, que era rei de Moab e oprimia o povo de Deus, cravando um punhal no seu fêmur e, em seguida, foi feito juiz do povo.¹¹⁵ Logo, ser Aod agraciado com o cargo de juiz do povo após tê-lo livrado das garras de um tirano que os oprimia converte o tiranicídio em um ato aparentemente louvável.

No entanto, o Doutor Angélico logo trata de desfazer tal argumentação. Inicialmente, remete aos apóstolos, afirmando que os súditos devem ser obedientes não só aos senhores bons e modestos, mas também aos díscolos e que tal atitude não é congruente com a doutrina apostólica.¹¹⁶ Além disso, Tomás evoca a resignação à contrariedade e o exemplo dos primeiros cristãos que suportaram as perseguições do Império Romano à fé cristã e, ao final, foram louvados por morrer por Cristo e não por resistir.¹¹⁷

Tomás faz referência ainda às virtudes heroicas da Legião Tebana como exemplo de resignação cristã frente à perseguição tirânica injusta. Cumpre-nos primeiramente conhecer a história da Legião antes de comentar o porquê da menção por parte do Doutor Angélico.

A Legião Tebana, oriunda do Egito, ao ser convocada a suprimir uma revolta de criminosos na Gália, recusou-se a prestar sacrifícios aos ídolos pagãos antes do combate em decorrência da fé cristã abraçada por muitos de seus soldados. Assim, a Legião passou pela pena da “*decimatio*”, a dizimação, pena de natureza militar e na época já arcaica que consistia na morte de parte dos soldados revoltosos, após agrupados, para servirem de exemplo aos demais. No entanto, após várias rodadas de execuções, os soldados cristãos permaneceram firmes em sua fé até que toda a Legião fosse dizimada (ANDRÉ, 2019, p.2).

No caso em tela, observa-se que toda uma Legião de soldados convertidos foram mortos por ordens de um tirano, de forma completamente injusta, por não oferecerem sacrifícios aos ídolos. No entanto, o que os faz ser louvados é justamente o fato de terem

115 No original: “*Nam Aioth quidam Eglon regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sica infixam in eius femore interemit, et factus est populi iudex.*” (De regno, lib. 1 cap. 7)

116 No original: “*Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. Docet enim nos Petrus non bonis tantum et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse.*” (De regno, lib. 1 cap. 7)

117 No original: “*Haec est enim gratia si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens iniuste; unde cum multi Romani imperatores fidem Christi persequerentur tyrannice, magna que multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo sed mortem patienter et animati sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebaeorum legione manifeste apparet.*” (De regno, lib. 1 cap. 7)

abraçado a morte em Cristo, não resistindo.

Nesse sentido, o exemplo dado por Tomás de Aquino da Legião Tebana parece muito apropriado. Tal história hagiográfica presente na *Legenda Aurea* e muito popular no medievo mostra que milhares de homens armados, com treinamento militar (e que poderiam opor uma grande resistência às ordens do imperador) abraçaram o martírio por Cristo.

Porém, além de tais exemplos, o Doutor Angélico também se volta ao próprio caso de Aod e Eglom no intuito de não deixar qualquer brecha de que o tiranicídio possa ser algo bom. O filósofo argumenta que a morte de Eglom se deu por ele ser mais um inimigo pessoal de Aod do que necessariamente por uma resistência à tirania. Logo, o assassino teria atentado contra a vida do rei por ele ser seu inimigo, apesar de tirano.¹¹⁸

O Aquinate também levanta a questão do juízo temerário na aplicação do tiranicídio. O problema de qualquer pessoa em seu julgamento individual considerar um governante como tirano e, com isso, julgar-se apta e legítima a ceifar sua vida em prol da coletividade é algo que traria uma enorme insegurança e vários problemas ao reino. Discorre nesse sentido o Aquinate:

Mas seria perigoso para a multidão e para seus governantes, se alguns, por presunção privada, tentassem o assassinato de presidentes, mesmo de tiranos. Pois geralmente os maus se expõem a tais perigos mais do que os bons. Mas o domínio dos reis, não menos que o dos tiranos, costuma ser um pesado fardo do mal, porque, segundo a opinião de Salomão, nos Provérbios: “Um rei sábio destrói os ímpios”. Portanto, a partir de tal presunção, o perigo para a multidão da perda do rei seria mais iminente do que o remédio da remoção do tirano¹¹⁹.

Desse modo, o povo correria ainda mais riscos de perder um bom governo que desagrade os ímpios do que se livrar de um tirano, uma vez que o ato de matar por um juízo particular o governante é algo muito mais propício a sair dos ímpios que dos justos.

É importante destacar que Tomás nesta obra não advoga contra a retirada do tirano, mas contra a retirada deste por um meio tão abrupto e injusto como o tiranicídio. Em consonância com suas demais obras, o Aquinate defende que a perversidade do tirano deva ser

118 No original: “*magisque Aioth iudicandus est hostem interemisse, quam populi rectorem, licet tyrannum*” (*De regno*, lib. 1 cap. 7)

119 No original: “*Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim huiusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni. Malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum, quia secundum sententiam Salomonis, Prov.: dissipat impios rex sapiens. Magis igitur ex huiusmodi praesumptione immineret periculum multitudini de amissione regis, quam remedium de subtractione tyranni*”. (*De regno*, lib. 1 cap. 7)

cerceada por meio da autoridade pública, e não da iniciativa privada.¹²⁰

O rei, desse modo, poderia ser deposto por um meio justo e a multidão estaria em seu direito em fazê-lo. Assim preleciona o filósofo:

Em primeiro lugar, se pertence ao direito de uma multidão prover-se de um rei, o rei instituído pode ser destituído de forma não injusta pela mesma multidão ou ter seu poder restringido se o poder real for tiranicamente abusado. Tampouco se deve supor que tal multidão aja de forma infiel ao desertar de um tirano, mesmo que tenham se submetido a ele perpetuamente antes: porque ele próprio ganhou isso, por não se comportar fielmente no governo da multidão, como exige o dever de um rei, para que ele não reserve um acordo de seus súditos.¹²¹

No caso, se a multidão escolheu o rei, a própria multidão tem o poder de destituí-lo. Tomás cita como exemplo os romanos ao tirar Tarquínio, o Soberbo, substituindo o seu poder como real por um consular, apesar deles mesmos terem-no tomado como rei anteriormente. Além disso, cita Tomás o caso do imperador Domiciano, sendo este um dos exemplos mais emblemáticos.

Assim também Domiciano, que havia sucedido os modestos imperadores Vespasiano, seu pai, e Tito, seu irmão, enquanto exercia a tirania, foi assassinado pelo senado romano, depois que todas as coisas perversas que ele havia feito aos romanos foram anuladas justa e salutarmente por um decreto do senado. E assim aconteceu que o bem-aventurado João Evangelista, o discípulo amado de Deus, que havia sido exilado na ilha de Patmos pelo próprio Domiciano, foi enviado de volta a Éfeso pelo conselho do senado (Tradução nossa)¹²².

O imperador Domiciano foi assassinado pelo Senado de Roma, o que se converteria

120 No original: “*Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum*” (De regno, lib. 1 cap. 7)

121 No original: “*Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subiecerat: quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur*” (De regno, lib. 1 cap. 7)

122 No original: “*Sic etiam Domitianus, qui modestissimis imperatoribus Vespasiano patri et Tito fratri eius successerat, dum tyrannidem exercet, a senatu Romano interemptus est, omnibus quae perverse Romanis fecerat per senatusconsultum iuste et salubriter in irritum revocatis. Quo factum est ut beatus Ioannes Evangelista, dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Patmos insulam fuerat exilio relegatus, ad Ephesum per senatusconsultum remitteretur*” (De regno, lib. 1 cap. 7)”.

em um tiranicídio.¹²³ Porém, Tomás usa tal exemplo não como uma convalidação do tiranicídio e sim da possibilidade de destituição do governante pelo mesmo poder que o entronizou, o que no caso de Domiciano partiu do Senado.

Assim, tanto o exemplo da multidão com Tarquínio quanto o do Senado com Domiciano, mostram que o poder que constitui o governo pode também o destituir de forma legítima. No caso de Domiciano, a destituição ocorreu pelo mesmo órgão que o empossou, apesar de ser por um tiranicídio. O que é destacado por Tomás em tal exemplo não é o ato do assassinato do imperador, mas sim os poderes senatoriais que envolveram não só a destituição como a revogação das ordens arbitrárias ou injustas do tirano.

É possível encontrar reflexos da influência desse pensamento de Tomás de Aquino também nos posteriores filósofos da escolástica barroca hispânica. Luís de Molina (1535-1600) trata no *De iustitia et iure*, tract. III, disp. VI 2 da problemática da resistência contra o tirano. Para o filósofo, a comunidade, seja por meio de seus representantes ou ela mesma poderia destituir legitimamente o tirano, não especificando, no entanto, como se daria o julgamento nem como seria o procedimento dessa destituição (BRAUN, 2007, p.83). Já Francisco de Vitória ressalta a autodefesa da comunidade no *De iure belli*, onde destaca a competência da república para remediar suas ofensas e autopreservar-se.

mas a república tem autoridade não apenas para se defender, mas também para reivindicar a si mesma e a seu povo. E está provado que, como relata Aristóteles (no livro 3 da *Política*), uma república deve ser auto-suficiente. Mas ele não poderia preservar suficientemente o bem público, se não pudesse justificar o erro e notar os inimigos (Tradução nossa)¹²⁴.

Assim, a capacidade de produzir seus bens e mantê-los por meio da autodefesa contra seus inimigos, o que certamente inclui o tirano, são atributos típicos de uma república autossuficiente (LANGELLA, 2015, p.18).

O Aquinate também defende que o poder superior pode cercar a tirania,

123 Nesse sentido se destacam os relatos de Caius Suetonius que descrevem a morte do Imperador e seu processo de conversão em tirano. De acordo com Suetonius, (1914, p.7) o imperador foi morto por meio de uma conspiração palaciana, que provavelmente pode ter sido também influenciada pelo Senado. Apesar de não ser oficialmente o Senado romano o matando ou um grupo de senadores (como ocorreu com Júlio César), subentende-se que foi uma conspiração senatorial para sua morte.

124 “*sed respublica habet auctoritatem non solum defendendi se sed etiam vindicandi se et suos. Et probatur quia ut Aristoteles tradit (3 Politicorum), respublica debet esse sibi sufficiens. Sed non posset sufficienter servare bonum publicum, si non posset vindicare iniuriam et animadvertere in hostes*” (*De iure belli* II, 2, 16).

aplicando justo remédio à maldade do tirano¹²⁵. O Doutor Angélico cita como exemplo Arquelau, que foi diminuído no poder por um superior, no caso, César Augusto, perdendo o nome de rei e, posteriormente, acabou sendo desterrado por Tibério.¹²⁶ A vileza de Arquelau e as denúncias contra o rei ao Imperador fizeram com que tal potestade superior cessasse a vilania do tirano inferior, aplicando-lhe o destronamento e o desterro.

O pensamento do filósofo sobre a retirada do tirano do poder é bem elaborado e apropriado para a realidade política do medievo em que estava inserido, ponderando o Aquinate sobre pressupostos que levaram ao aperfeiçoamento dos modernos institutos de impedimento governamental.¹²⁷ No entanto, existem casos em que não se consegue retirar o tirano pelo mesmo meio que o concedeu o poder e nem por um meio superior.

A tais casos, o Aquinate reserva a Deus o poder de retirar o tirano de sua potestade. Diz o Doutor Angélico:

Mas se a ajuda humana não pode ser obtida contra um tirano, deve-se recorrer a Deus, o rei de todos, que é um ajudante em tempos de angústia. Pois está sob seu poder transformar o coração de um tirano cruel em mansidão, de acordo com a opinião de Salomão, (*Pr* 21,1): “*Está na mão de Deus o coração do rei, e inclina-o para onde quiser* (Tradução nossa)”¹²⁸.

Tomás nesse momento assume um discurso claramente teológico para enfrentar tirano que não se pode retirar por um poder igual ou superior. Recorrendo aos exemplos de

125 No original: “*Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam.*” (*De regno*, lib. 1 cap. 7)

126 No original: “*Sic Archelai, qui in Iudaea pro Herode patre suo regnare iam coeperat, paternam malitiam imitantis, Iudaeis contra eum querimoniam ad Caesarem Augustum deferentibus, primo quidem potestas diminuitur ablato sibi regio nomine et medietate regni sui inter duos fratres suos divisa; deinde, cum nec sic a tyrannide compesceretur, a Tiberio Caesare relegatus est in exilium apud Lugdunum, Galliae civitatem*” (*De regno*, lib. 1 cap. 7)

127 Nesse sentido, cumpre destacar o posicionamento do professor Newton Sucupira, que reconhece em Tomás de Aquino um precursor do atual processo de impedimento: “Do que foi exposto, é lícito concluir que em sua doutrina do direito de resistência ao regime tirânico, Santo Tomás antecipou-se à moderna teoria do “impeachment”. Não deixa de ser extraordinário que, em pleno século XIII, no auge do poder feudal, o Doutor Angélico tenha reconhecido soberania popular, como se depreende de sua concepção do regime misto, *ad populum pertinet electio principum*, e da ideia de uma monarquia limitada que a chamaríamos hoje de monarquia constitucional.” (SUCUPIRA, 1996, p. 78).

128 No original: “*Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adiutor in opportunitatibus in tribulatione. Eius enim potentiae subest ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem, secundum Salomonis sententiam, Prov.: cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, inclinabit illud*”. (*De regno*, lib. 1 cap. 7)

Assuero¹²⁹ e Nabucodonosor¹³⁰, o Aquinate diz ser possível que Deus mude o coração do governante, e com isso cesse a tirania.

O Doutor Angélico, além dos exemplos da mudança no coração e conversão da tirania em governo, exemplifica também o poder divino com o trucidamento da tirania faraônica no Mar Vermelho e a humilhação de Nabucodonosor, que antes soberbo, perdeu o juízo e se assemelhou a um animal por anos.

No entanto, para que tais benefícios fossem possíveis, Tomás recomenda que aqueles que estão sob o jugo da tirania se afastem dos pecados a fim de que se possa cessar a peste dos tiranos. Em suas palavras:

Mas, para que o povo mereça conseguir de Deus este benefício, deve afastar-se dos pecados, por isso que, em punição do pecado, recebem os ímpios o mando, por divina permissão, como sentença o Senhor, por Oséias (13,11): “Dar-vos-ei um rei no meu furor”; e em Jó (34,30), diz-se que “faz reinar o homem hipócrita, em razão dos pecados do povo”. Cumpre, por conseguinte, suprimir a culpa, a fim de que cesse a peste dos tiranos (Tradução nossa)¹³¹.

O Aquinate deixa claro que os tiranos também são dados como forma de punição ao povo, por conta de seus pecados. Sob o olhar da divina providência, Deus castiga seu povo com tiranos e o socorre destes quando julga conveniente. No entanto, para isso, é necessário que haja uma purificação interior e um afastamento do povo do pecado, a fim de que o tirano possa ser convertido (ou dissuadido) por obra divina como Assuero, humilhado como

129 Assuero, no caso, rei persa do livro de Ester que iria ceifar a vida do povo judeu, por conta dos conselhos de Hamã e que, após a intervenção de Ester, mudou de ideia. Tomás o usa como exemplo da mudança da tirania em mansidão por meio da divina intercessão. Nas palavras do Aquinate: “*Ipse enim regis Assueri crudelitatem, qui Iudaeis mortem parabat, in mansuetudinem vertit*” (*De regno*, lib. 1 cap. 7)

130 Nabucodonosor, rei da Babilônia. No seu caso, Tomás evidencia a mudança de um idólatra a um proclamador do poder divino. No original: “*Ipse est qui ita Nabuchodonosor crudelem regem convertit, quod factus est divinae potentiae praedicator. Nunc igitur, inquit, ego Nabuchodonosor laudo, et magnifico, et glorifico regem caeli, quia opera eius vera et viae eius iudicia, et gradientes in superbia potest humiliare.*” (*De regno*, lib. 1 cap. 7)

131: No original: “*Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum, dicente domino per Oseam: dabo tibi regem in furore meo; et in Iob dicitur quod regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. Tollenda est igitur culpa, ut cesset a tyrannorum plaga.*” (*De Regno*, lib.1, cap.7)

Nabucodonosor ou mesmo morto, como o faraó no Mar Vermelho, engolido pelas águas.¹³²

Assim, o que se observa por meio do *De regno* é que Tomás não faz qualquer referência boa ao tiranicídio, nem sequer o incentiva em qualquer momento, sendo o tratamento do tema em tal obra um conjunto de argumentos desfavoráveis e advertências.

Por mais que o Aquinate sempre tivesse referido o tiranicídio como a última alternativa viável e advertisse os perigos de sua aplicação, em nenhuma obra o Doutor Angélico procedeu com tanta ênfase à rejeição de sua prática, evocando até mesmo os princípios cristãos e o exemplo dos santos e mártires que não resistindo, encontraram a glória celeste.

4.5 Síntese

É perceptível no *De Regno*, dada a sua natureza de *speculum principis*, a reprovabilidade conferida pelo filósofo à prática do tiranicídio. Na obra, o filósofo aborda o problema da tirania em um viés de convencimento ao monarca acerca dos motivos pelos quais esta não deva ser adotada e sobre como isso poderia gerar consequências funestas para o tirano e para o reino.

Para Tomás, o tirano não consegue por meio da tirania usufruir dos prazeres e benesses advindas de um bom governo, dentre os quais destaca a felicidade, amizade e bem-querer dos súditos. Pelo contrário, o tirano vive em um constante estado de desconfiança e medo, além de ter um destino terrível no plano espiritual.

No entanto, quanto ao ato do tiranicídio em si, Tomás reprovava de forma longa e variada no decorrer da obra o ato. Por mais que não seja contra necessariamente a deposição do monarca, nem muito menos contra a resistência contra ele, o Aquinate advoga contra o assassinio do governante que se torne um tirano, por maior que seja a tirania aplicada.

Diferentemente do *Scriptum Super Sententiis*, onde o Doutor Angélico tratava do caso de César e da usurpação do governo; quando a tirania advém de um governante legítimo, não convém de forma alguma o violento e brusco ato do tiranicídio. Apesar de citar um caso de tiranicídio como o de Domiciano para exemplificar a destituição pelos mesmos que o

¹³²132 Aqui, podemos também nos referir como “atentar contra a vida do tirano”, uma vez que não se tem a certeza que o faraó de fato chegou a morrer no mar vermelho. A bíblia relata que “as águas voltaram e cobriram carros, cavaleiros, e todo o exército de faraó, que tinha entrado no mar atrás dos israelitas. Não sobrou um só deles”. (Ex. 14,28). Além disso, diz o mesmo livro que “Israel viu os egípcios mortos na praia do mar” (Ex 14,30) e que Deus “afundou faraó e seu exército no mar vermelho” (Sl 136(135), 15). Logo, apesar de não dar totalmente a certeza da morte do faraó, é uma questão cujo entendimento geral presume que Deus atentou contra a sua vida, visando que este deixasse o Seu povo se livrar de seu injusto jugo.

empossaram, Tomás de Aquino não refere ao ato diretamente como algo bom quando aplicado ao legítimo governante que degenera em tirania.

Isso é facilmente verificável pelos exemplos nas Sagradas Escrituras e na história sacra do cristianismo, no qual o ato de suportar o tirano é referenciado como próprio também da santidade. No entanto, o Doutor Angélico também não é conclusivo quanto à impossibilidade do tiranicídio nesse caso.

Toda a linha tratada pelo filósofo é no sentido argumentativo, no qual não valida o ato do tiranicídio com base nas Sagradas Escrituras ou na história sacra. No entanto, ao mesmo tempo, Tomás permite que seja o tirano deposto pelo mesmo poder que o empossou e julgado por uma instância superior, caso exista.

Assim, nota-se que no *De Regno* o receio do Aquinate com relação à morte do governante legítimo que degenera em tirania se diz respeito à morte por emboscada, ou à traição. O governante poderia sofrer ainda um tiranicídio, no entanto, antes, deveria ser deposto e julgado por uma autoridade pública.

CONCLUSÃO

Esta dissertação tratou do tortuoso tema da opinião tomasiana acerca do fenômeno do tiranicídio. O trabalho começa por estudar acerca da tirania e do tiranicídio na história e no pensamento ocidental, para, em seguida, reunir o pensamento tomasiano disperso em seus esparsos escritos, a fim de esclarecer sua posição sobre a licitude e moralidade de tão violento ato contra a vida do governante.

O filósofo admite a possibilidade do tiranicídio no *Scriptum Super Sententiis* e na *Summa Theologiae*, quando inclusive aponta como louvável o assassinio de César, enquanto tirano, e quando encara como natural o direito de a autoridade pública proceder à execução, após público juízo, de um malfeitor, seja ele governante ou não. Por mais que o filósofo adote uma postura mais enfática contra o tiranicídio, no *De Regno*, inclusive levando-nos a crer que a prática é completamente abominável e sob nula hipótese permitida, ele também classifica o tirano, tal como na *Summa Theologiae*, como um agente do caos, implantando a discórdia em meio ao reino.

No entanto, para compreender melhor a posição tomasiana acerca do ato do tiranicídio, é necessário se distinguir os tipos de tirano, a saber, o tirano que usurpa o trono, e o legítimo governante que degenera em tirania. Ao usurpador é lícito resistir e atentar contra a sua vida, desde que em último caso, e caso não seja tal ato um feito desordenado, perigoso e que possa vir a causar uma guerra civil com efeitos catastróficos. Tomás de Aquino apresenta tal possibilidade justamente no *Scriptum Super Sententiis*. No entanto, quanto ao governante legítimo que degenera, o Aquinate impõe mais limites à sua prática. Por meio do *De Regno*, o Doutor Angélico mostra uma oposição à prática, justamente por ser a obra destinada a um rei legítimo, mostrando por meio de exemplos práticos e das Sagradas Escrituras que tal ato não seria lícito.

Porém, Tomás repreende, no *De Regno*, o tiranicídio à traição, e não acerca do tiranicídio pela pública autoridade. O ato de retirar um tirano, conferir um julgamento pela autoridade pública e, após, retirar-lhe a vida, não é reprimida no *speculum principis*, e sim a de, sorrateiramente, matar o governante. O tiranicídio poderia ser aplicado após uma deposição, mas não poderia ser, ele mesmo, um instrumento de deposição para o tirano.

No entanto, por mais que o tiranicídio ganhe uma oposição mais apaixonada no contexto do *speculum principis*, acaba sendo também uma possibilidade natural diante da formação do tirano, por mais arriscada que essa prática seja. Afinal, tal como um tirano pode se converter em um governante ou um governante em tirano, assim também um tiranicídio,

sendo um ato violento, ruim e desaconselhável, pode se converter em algo bom e louvável, desde que feito com todo o cuidado e precaução, já dissertado em obras anteriores.

Desse modo, resta claro que Tomás de Aquino concorda com o tiranicídio ao tirano que submete o reino a uma tirania irresistível, desde que seja feito em último caso, de forma responsável. Ele pode ser cometido à traição, em caso de um usurpador que submeta o reino à sua vileza e após um julgamento; e, após uma resistência bem-sucedida e um julgamento público, no caso de um governante que degenera em tirania.

REFERÊNCIAS

AMEAL, João. **São Tomás de Aquino. Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra.** Coleção: Filosofia e Religião - Nova Série · Editora: Tavares Martins. Porto · Ano: 1961.

ANDRÉ, Eduardo. **São Maurício e a Legião Tebana.** Histórias de Roma, São Paulo 22 de set. de 2019 Disponível em: <https://historiasderoma.com/2019/09/22/sao-mauricio-e-a-legiao-tebana/> Acesso: 7 abr. 2022.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos.** Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTOTELES. **Política.** Edição bilíngue. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Editorial Vega, 1998.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus.** São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991.

AQUINO, Sancti Thomas de. **De regno ad regem Cypri.** Corpus Thomisticum. Textum Taurini 1954 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit Opera Omnia. [s.l.], 1954. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/orp.html>>. Acesso em: 10 abr. 2022.

AQUINO, Sancti Thomas de. **Scriptum super Sententiis.** Corpus Thomisticum. Textum Parmae 1856 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. [s.l.]. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/orp.html>>. Acesso em: 10 jun. 2022.

AQUINO, Sancti Thomas de. **Summa Theologiae.** Corpus Thomisticum. Textum Taurini 1954 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit Opera Omnia. [S.I.], 1954. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/orp.html>>. Acesso em: 10 abr. 2022.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica.** 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BÍBLIA, Sagrada. Tradução oficial da CNBB. 3º ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BIGNOTTO, Newton. **O Tirano e a Cidade.** 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2020.

BRAUN, Harald Ernest. **Juan de Mariana and early modern Spanish political thought.**— (Catholic Christendom, 1300–1700). Liverpool: Ashgate Publishing Limited, 2007.

BRINCAT, Shannon K. ‘Death to Tyrants’: The Political Philosophy of Tyrannicide—Part I, **Journal of International Political Theory** 4 (2):212-240, 2008.

CAPLAN, Bryan. ‘The Literature of Non-violent Resistance and Civilian-Based Defence’, **Humane Studies Review** 9(1): 1–7, 10–12, 1994.

CICERO. ‘**De Legibus (Sobre as Leis)**’, trad. Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021.

CICERO. **De Officiis**. Transl. Walter Miller. New York: The Macmillan co. 1913.

CICERO. **Phillipics**. Transl. Walter C. A. Ker. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

CICERO, Marcus Tullius. **The letters to his friends**. Cambridge: Harvard University Press, 1952b. v. 2.

CHANTEUR, Janine. **Platon, le désir et la cité**. Paris: Sirey, 1980.

CHENU, Marie.-Dominique, **Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin**, Institut d'Études Médiévales-Librairie Philosophique J. Vrin, Montréal-Paris 1950.

DO NASCIMENTO, Carlos. Arthur Ribeiro. O melhor regime político de acordo com Tomás de Aquino. In: AQUINO, Tomás de. **De Regno ad Regem Cypri** – Sobre a Realeza ao Rei de Chipre. Introdução, tradução e notas de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento – 1. ed. – São Paulo: Editora Madamu, 2022.

DOMINGO DE SOTO. **De Iustitia et Iure libri decem**. 5 Tomos. Edição Bilíngue Latim/Espanhol. Tradução de Venancio Diego de Carro, O.P. et all. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1967/1968.

FLÜELER, Cristopher., **Rezeption um Interpretation der Aristotelischen Política im späten Mittelalter**, Bochumer Studien zur Philosophie 19, 2 vols., Amsterdã/Philadelphia, 1992.

FORD, Franklin. L. **Political Murder: From Tyrannicide to Terrorism**. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1985.

GARCIA-JUNCEDA, Jose Antonio. "**La sociedad y la paz**". **La cultura cristiana y san Agustín**. Madrid: Editorial Cincel, 1988.

JASZI, Oscar.; LEWIS, John. **Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide**. Glencoe, IL: The Free Press. 1957.

JOSAPHAT, Carlos. **Tomás de Aquino e a Nova Era do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola; 1998.

JUAN DE MARIANA [IOANNES MARIANAE]. **La dignidad real y la educación del rey** (De rege et regis institutione). Tradução e Estudo Preliminar de L. Sánchez Agesta. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981. 4.

LANGELLA, Simona. "Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio". In: **The School of Salamanca** (A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its JuridicalPolitical Language), n.4, p.1-26, 2015.

LEWY, Guenter. **A Secret Papal Brief on Tyrannicide During the Counterreformation**. Church History , Volume 26 , Issue 4 , December 1957 , Published online by Cambridge University Press: 28 July 2009, pp. 319-324.

LUIS DE MOLINA [LODOVICI MOLINAE]. **De iustitia et iure**. 6 Tomos. 1659.

MORRIS, S. Imaginary Kings: Alternatives to Monarchy in Ancient Greece. In: MORGAN, K.A. (ed.). **Popular Tyranny**. Austin: University of Texas Press, 2003.

NEDERMAN, Cary. J. A duty to kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide. **The Review of Politics**, [s. 1.], v. 50, n. 3, p. 365-389, 1988.

NEDERMAN, Cary. J. John of Salisbury's political theory. In: GRELLARD, C.; LACHAUD, F. (ed.). **A companion to John of Salisbury**. Leiden: Brill, 2015. p.258-288.

NICOLAS, Marie-Joseph. Introdução à Suma Teológica. In: AQUINO, T. **Suma teológica**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PLATÃO, **A República**, Tradução de M. H. da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

PRÉLOT, Marcel. **As doutrinas políticas**. Vol.1. Tradução de Natália Couto. Lisboa: Presença, 1973.

RODRIGUES, Nuno Simões. **Os tiranicidas de Atenas: entre a representação aristocrática e a ideologia democrática**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

SALISBURY, John of. **Policraticus: of the frivolities of courtiers and the footprints of philosophers**. Edited and translated by Cary J. Nederman. New York: Cambridge University Press, 1990.

SANTOS, Ivanaldo. **Tomás de Aquino e o direito à resistência contra o governante**. *Ágora filosófica*, ano 1, n. 1, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.unicap.br/revistas/agora/arquivo/artigo%203.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2022.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. La filosofía política en el De regno de Tomás de Aquino. In: **Patristica et Mediaevalia**. Tradução de Gustavo D. Corbi. Vol. XXIV. Buenos Aires: Sección de Estudios de Filosofía Medieval. 2003.

SILVA, Lucas Duarte. **O direito de resistência civil e o tiranicídio em João de Salisbury**. *Veritas*, Porto Alegre, v.64, n.3, jul-set 2019. P.1-18.

STRAUSS, Leo. **La cité e l'homme**. Paris: Agora, 1987.

SUAREZ, Francisci R.P. **Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores**, cum responsione ad Apologiam pro Iuramento Fidelitatis et Praefationem Monitoriam Serenissimi Iacobi Angliae Regis. Conimbricæ: Didacum Gomez de Loureyro, 1613. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=Lg5JAAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false. Acesso: 25 jan. 2023.

SUETONIUS, Caius. De Vita XII Caesarum. Loeb Classical Library, 1914. Disponível em: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Domitian*.html#

17> Acesso: 9 abr. 2022.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. Tradução Luiz Paulo Rouanet, Nicolas Campanário. – 5 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2021.

TURCHETTI, Mario. «Tiranía» y «despotismo»: una distinción olvidada. In: CAPELLI, Guido; RAMOS, Antonio Gomez, **Tiranía: Aproximaciones a una figura del poder**. Madrid: Editorial Dykinson:, 2008, p.17-59.

VILLEY, Michel. **Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

VITORIA, Francisco de. **Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica**. Por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. Garcia y F. Maseda. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1981

VITORIA, Francisco de. **Relection on Homicide and Commentary on Summa theologiae IIa-IIae, q.64**. Translated from the Latin with an Introduction and notes by John P. Doyle. Milwaukee (EUA): Marquette University Press, 1997. 269p. [Medieval Philosophical Texts in Translation, n.34]

WEISHEIPL, James A. **Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina**. Pamplona: EUNSA, 1994.

WOLFF, Francis. **Aristote et la politique**. Paris: P.U.F., 1991.

WOOD, Neal. **Cicero's social and political thought**. Berkeley: University of California Press, 1991.