Filosofia Política I

Bento Silva Santos
Ricardo da Costa

Universidade Federal do Espírito Santo
Secretaria de Ensino a Distância

Filosofia
Licenciatura

Filosofia Política I

O livro Filosofia Política I percorre as principais etapas do pensamento político na História da Filosofia. Inicia com Platão e Aristóteles, passa pela Idade Média e a inauguração do gênero *Espelhos de Príncipes* com João de Salisbury e Tomás de Aquino chega até o limiar da Modernidade com Nicolau Maquiavel. Trata-se de uma abordagem histórico-filosófica que privilegiou uma visão clássica do pensamento político.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

Filosofia Política I

Bento Silva Santos
Ricardo da Costa

Vitória
2015

Presidente da República
Dilma Rousseff

Ministro da Educação
Renato Janine Ribeiro

Diretoria de Educação a Distância DED/CAPES/MEC
Jean Marc Georges Mutzig

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

Reitor
Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD
Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD
Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES
Teresa Cristina Janes Carneiro

Coordenadora Adjunta UAB da UFES
Maria José Campos Rodrigues

Diretor do Centro de Ciências Humanas e Naturais (CCHN)
Renato Rodrigues Neto

Coordenador do Curso de Graduação Licenciatura em Filosofia – EAD/UFES
Claudia Murta

Revisor de Conteúdo
Jorge Augusto da Silva Santos

Revisor de Linguagem
Santinho Ferreira de Souza

Design Gráfico
Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD
Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)

Gerência
Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Giulliano Kenzo Costa Pereira
Patrícia Campos Lima

Diagramação
Coordenação:
Geyza Dalmásio Muniz
Equipe:
Ana Clara Balarini

Ilustração
Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Paulo Victor Siqueira

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S237f

Santos, Bento Silva, 1964-
Filosofia política I / Bento Silva Santos, Ricardo da Costa. - Vitória : Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2015.
180 p. ; 23 cm

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-63765-38-3

1. Filosofia - Aspectos políticos. 2. Ciência política - Filosofia. I. Costa, Ricardo da. II. Título.

CDU: 1:32

Copyright © 2015. Todos os direitos desta edição estão reservados ao sead. Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Secretária de Ensino a Distância da SEAD – UFES.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.

Sumário

Módulo 1 — Portal para a Filosofia Política

Módulo 2 — Introdução à Filosofia Política

1. Das possíveis relações entre Filosofia Política e Ciência Política 19
2. As definições de Filosofia Política 19
3. As relações entre Filosofia Política e Ciência Política 22

Módulo 3 — O pensamento político em Platão e Aristóteles

1. O pensamento político em Platão e Aristóteles 35
2. Platão 35
3. Aristóteles (384-322 a. C.) 74

Módulo 4 — A herança antiga da filosofia política medieval

1. A herança antiga: Cícero 95
2. O sentido medieval de espelho 100
3. O gênero filosófico *Espelho de Príncipes* e contramodelo de *tirano* 114

Módulo 5 — Dois estudos de caso: João de Salisbury e Tomás de Aquino

1. O *Espelho de Príncipes* de João de Salisbury (c. 1115-1180): *Polycraticus* (1159) 127
2. Um *Espelho de Príncipes* escolástico: a filosofia de São Tomás de Aquino (1225-1274) 138

Módulo 6 — A origem do pensamento político moderno: Nicolau Maquiavel

1. A origem do pensamento político moderno: Nicolau Maquiavel 153
2. Introdução ao pensamento político de Nicolau Maquiavel 154
3. A obra *O Príncipe*: origens da separação entre política e moral 155

MÓDULO I

Portal para a filosofia política

1 Introdução à Filosofia Política

Em primeiro lugar, no **MÓDULO II**, introduzimos as definições dadas à filosofia política e as eventuais relações com a ciência política. Das quatro definições de filosofia política apresentadas, as duas primeiras pertencem às vertentes normativo-prescritivas: descrição da ótima república e como determinação de um princípio de legitimação. Enquanto descrições e explicações não-valorativas, as demais são vertentes interpretativo-analíticas. Em seguida, examinamos a questão das eventuais relações com base em várias acepções de "filosofia política", ou seja: para cada acepção de "filosofia política" corresponde um modo distinto de se propor a questão das relações entre filosofia e ciência política. As relações obtidas são ora de oposição-divergência (1ª definição de filosofia política), ora de separação-convergência (2ª definição de filosofia política), ora de continuidade-não/distinção (3ª definição de filosofia política), ora de integração recíproca (4ª definição de filosofia política).

2 O pensamento político em Platão e Aristóteles

Em segundo lugar, o **MÓDULO III** trata da filosofia política na Grécia clássica e, particularmente, em Platão e Aristóteles. Nesse período encontramos a origem de grandes conceitos que nortearam a história do pensamento político. Termos como "democracia", "oligarquia", "plutocracia", "tirania" compõem o vocabulário político. É evidente que tais vocábulos sofreram uma profunda transformação semântica através da história. Segundo a formulação clássica presente nos textos de Paltão e Aristóteles, *a política* é uma verdadeira "filosofia do homem" e das "coisas humanas": Aristóteles, *Ética Nicomaquéia* X, 10, 1181 b 15) e, como tal, absorve em si a ética. Com base nos seus respectivos pressupostos filosóficos, a "política" determina para

ambos ora as supremas finalidades da vida associada (o bem, o justo e a felicidade), ora a estrutura do Estado (*polis* = *Cidade* no significado antigo de Cidade-estado, ou seja, de Estado como o realizaram os gregos) que melhor leve à realização daquelas finalidades, ora, enfim, as possíveis formas de governo do Estado e as suas características. Dada a extensão das obra política de ambos os autores, selecionamos alguns textos de Platão ora do período socrático (os diálogos da fase inicial e o Livro I da *República*) sobre as noções de "bem, "virtude", "felicidade" e "justiça" [política], ora do período tardio com o conceito de "justa medida". Sobre Aristóteles, procuramos realizar geral sobre os principais pontos de seu pensamento político. O problema fundamental do pensamento ético-político de Aristóteles está expresso nesta pergunta: o que é o bem para o homem? Aristóteles chama "política" a ciência que se propõe dar uma resposta filosófica a esta pergunta e que se ocupa do homem enquanto ser capaz de agir, consciente e livremente, em vista de um fim.

3 O pensamento político na Idade Média

Os **MÓDULOS IV** e **V** são consagradas ao pensamento político medieval. Nesse período há uma estreita vinculação entre a política e a religião, de sorte que o estudo desta época implica examinar o jogo complexo de relações entre a Igreja e os titulares do poder secular. Os conflitos sobre suas respectivas competências e sua hierarquia dominam os dez séculos e dão origem a numerosos tratados que defendem posições nem sempre conciliatórias.

3.1 — A herança clássica

Em terceiro lugar, no **MÓDULO IV** apresentamos a herança antiga sobre a qual os pensadores políticos da Idade Média se debruçaram para pensar o seu próprio mundo. A Filosofia política medieval é herdeira da tradição filosófica clássica, ainda que o pensamento greco-romano tenha sido reformulado ao universo mental cristão. Especialmente um pensador foi o responsável pela transmissão dos textos antigos à Idade Média: Cícero (106-43 a. C.). A crítica moderna considerou-o um diletante, um eclético. Suas obras especificamente políticas – *Da República*[1] e *Das Leis* – são condensações das escolas gregas relidas sob a ótica estoica (uma das escolas mais influentes do pensamento ocidental e pouco estudada em nossa formação).

Desolado com a morte de sua filha Túlia (em 45 a. C.), Cícero se propôs escrever e apresentar a Filosofia ao mundo romano:

> "Muitas pessoas há que não apreciam as letras gregas, mais ainda são as que detestam a filosofia, e as restantes, ainda que não condenem o interesse por estes estudos, pensam pelo menos que não é coisa adequada às principais figuras do Estado a participação em debates filosóficos" (*Lúculo*, II, 5).

Assim, Cícero escreve seus tratados filosóficos, entre eles, os sobre a Política. Professa um ceticismo estoico de cunho platônico. Nunca se poderá chegar ao conhecimento absoluto. O máximo que a Filosofia pode é deduzir o provável. Não obstante, o filósofo deve ser guiado pelo entendimento das necessidades da cidade. Analisar o que é possível e o que é desejável.

Seu método é o do diálogo socrático – decisão que influenciará sobremaneira um dos filósofos cristãos mais importantes para o pensamento medieval: Santo Agostinho. O diálogo é uma obra de arte. Através dele é possível destacar o que é politicamente saudável.

Em seu texto sobre filosofia política mais importante – *Da República* – Cícero apresenta uma questão fundamental: qual é a melhor ordem política? O que é melhor. A vida ativa ou a vida contemplativa? Sua resposta oferece uma posição intermediária: deve haver uma mescla da experiência na administração pública com os grandes assuntos "eternos e divinos", pois a alma que preza a *res publica* tem garantido um assento nas últimas esferas do universo e leva uma vida *post mortem* a contemplar o espetáculo do cosmo.

1 Disponível em *http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/darepublica.html*

O estudo do último capítulo *Da República*, intitulado "O Sonho de Cipião" oferece um bom exemplo da natureza transcendental da Filosofia clássica que ajudou a moldar a filosofia política medieval.[2]

Essas considerações metafísicas da finalidade última da política influenciaram as meditações filosóficas posteriores, medievais. Mescladas com outras duas tradições – a judaico-cristã e a neoplatônica – elas só reforçaram a tendência espiritualizante da filosofia cristã, como veremos.

Espiritualizante e de cunho ético – o filósofo estoico Sêneca (4 a. C. - 65 d. C.) já havia afirmado que a única filosofia que realmente valia a pena era a Moral[3] – a filosofia do Império Romano, especialmente a do Baixo Império (sécs. III-V), determinou, em boa medida, a forma e o conteúdo da Filosofia nos séculos seguintes (pelo menos até o *Renascimento Carolíngio*, nos séculos IX-X). Inclusive em sua tendência metaforizante e alegórica.

Por exemplo, entre o fim do Império Romano e aquele primeiro renascimento medieval, o neoplatonismo de Plotino, Proclo e Dionísio Pseudo-Areopagita dominou os ambientes filosóficos do Ocidente.

Entrementes, o pensamento filosófico em relação à política assumia um distanciamento de base estoica: o cidadão de bem deveria se afastar da vida política para não corromper sua alma. Ao lado dessa tendência, os escritores passaram cada vez mais a enfatizar a necessidade de moralizar a coisa pública. Por exemplo, os textos conhecidos como *Espelhos de Príncipes*, ainda que tenham origem bíblica, como veremos, tiveram um lugar de produção bem específico: a corte carolíngia, muito preocupada em construir uma

2 Disponível em *http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/pdfs/sonhocipiao.pdf*

3 "Sócrates, que reduziu toda a Filosofia à Ética, dizia que a suprema sabedoria consistia em distinguir o bem do mal. 'Se a minha autoridade tem para ti algum valor' – dizia ele – 'pratica a moral para poderes ser feliz, e não te importes que fulano ou cicrano te ache estúpido. Deixa que os outros te ofendam e te injuriem; desde que possuas a virtude em nada serás lesado por isso. Se queres ser feliz, se queres ser um homem de bem e digno de confiança, não te importes que os outros te desprezem!' Ninguém conseguirá atingir este nível se previamente não tiver negado qualquer valor a tudo o mais, se não tiver colocado todos os bens em pé de igualdade - porque não existe bem onde não há moral, e a moral é sempre a mesma em todas as circunstâncias." Sêneca, *Carta 71 a Lucílio, 7.*

imagem política coerente e com uma mensagem ideológica bem definida.[4]

A partir de então, e cada vez mais, a filosofia política tornar-se-ia uma corrente de pensamento de cunho ético, moralizante, predisposta a conscientizar as elites governantes a ter uma vida irreprovável. A imagem do espelho como um *locus* de consciência, de reflexão interior, ganhou espaço nos textos filosóficos, na arte. Na pintura (em afrescos, especialmente). Até o século XIV, pelo menos, os textos de filosofia política seguiram esse modelo. Vejamos, por exemplo, o "Prefácio" do famoso tratado político (um típico *Espelho de Príncipes*) de Vicente de Beauvais (1190-1264), *Da Formação Moral do Príncipe* (*DE MORALI PRINCIPIS INSTITVTIONE*), dedicado aos reis da França Luís IX (1214-1270) e seu genro, o rei Teobaldo II de Navarra (c. 1239-1270):

> Aos ilustríssimos e religiosíssimos varões em Cristo e aos ilustríssimos senhores dignos de todo o louvor e reverência, príncipes Luís, rei da França pela graça de Deus, e Teobaldo, rei de Navarra por intercessão da clemência do mesmo e conde de Champagne, o irmão Vicente de Beauvais, da ordem dos pregadores, saúda pela salvação de todos.
> Há tempos, ao deter-me no mosteiro de Royamont para cumprir minha obrigação de professor, conforme o desejo de vossa excelência, meu senhor, rei dos francos, e ao perceber algumas vezes que vós e vossa família prestavam tanto os vossos ouvidos quanto a vossa atenção às palavras divinas, me pareceu útil reuni-las em um livro algumas ideais contidas em muitos livros que já li relacionadas aos costumes dos príncipes e cortesãos, dividindo-as em capítulos. Assim, os irmãos e eu teríamos à mão algo concreto sobre esse tema – a honestidade da vida e a salvação da alma – para podermos recorrer caso tivéssemos que aconselhar príncipes, cavaleiros, conselheiros, ministros, prefeitos, etc., que residem na corte ou que fora dela sirvam à administração do Estado conforme sua posição.

Para isso, regularmente os filósofos se valiam da imagem do tirano, contramodelo extremo do ideal que era pregado e apregoado aos príncipes.

4 Para isso, ver o texto *http://www.hottopos.com/rih5/pere.html*

Inclusive na arte esses temas de filosofia política eram postos – afinal, a arte na Idade Média ganha a categoria de instrumento pedagógico para a educação! Assim, no final do período medieval, por exemplo, Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348) pinta, na sala da Prefeitura de Siena, na Itália, um programa de propaganda política: as alegorias do Bom e do Mau Governo, bem como as consequências do Bom e do Mau governo no campo e na cidade.[5]

Discorreremos sobre a tradição dos *Espelhos de Príncipes* no MÓDULO IV: o sentido do espelho – e sua tradição alegórica –os tipos de espelhos, desde a Bíblia, e o contramodelo de tirano apresentado por esses espelhos medievais.

3.2 — Dois Espelhos de Príncipes: Policraticus e Do Governo dos Príncipes

Em quarto lugar, para o **MÓDULO V** selecionamos dois breves estudos de caso, um do século XII, outro do XIII, um representativo do Renascimento do Século XII, outro da Escolástica do XIII, ambos de filósofos muito representativos de suas épocas: João de Salisbury (c. 1115-1180) e Tomás de Aquino (1225-1274).

Para isso, construímos como fio condutor a unir as duas obras uma vez mais o modelo do tirano, e se é lícito ou não matar o tirano. De fato, a filosofia cristã medieval abordou o tema do tiranicídio, visto que, na realidade, isso ocorria de quando em vez (e a filosofia política platônico-aristotélica se baseava sobretudo na observação da realidade social). Por fim, na obra de Tomás de Aquino, muito aristotelicamente, são apresentados os regimes políticos (e suas características). Para um estudo mais aprofundado dos estudos de caso, sugeriremos a leitura do extrato do *Policraticus* contido em nosso documento (Fontes de Filosofia Medieval), além da leitura da obra, curta, porém densa, do Aquinate.[6]

5 Obras que podem ser apreciadas em detalhe no *Google Project: https://www.google.com/culturalinstitute/browse/ambrogio%20lorenzetti?projectId=art-project*

6 Disponível em *https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/07/escritos_politicos_de_sto_tomas_de_aquino.pdf*

4 A origem do pensamento político moderno: Nicolau Maquiavel

Em quinto lugar, no **MÓDULO VI** tratamos do pensamento político moderno com base no célebre pensador italiano Nicolau Maquiavel. A escolha desse autor é exemplificativa em relação à separação, tipicamente moderna, entre política e moral. Para a Itália do século XV Maquiavel propõe estratégias políticas que partem da realidade tal como ela se apresenta, sem pressupostos teológicos ou metafísicos. Concentramos nosso estudo em sua principal obra: *O Príncipe*. A concepção política do florentino é compreendida como atividade autônoma e, com base na emancipação da categoria da "política" diante da tradição normativa anterior, encontramos no cenário moderno ora o tema da distinção entre política e moral, entre razão do indivíduo e razão do Estado, ora a emergência da noção de uma "ciência política" cuja característica vem a ser uma descrição e uma explicação do fenômeno político de forma não-valorativa.

5 Avaliação Nível 2

Em sexto lugar, no **MÓDULO**, realizaremos a avaliação Nível 02 sob a forma de apresentação em grupos de temas seletos de filosofia política medieval. Haverá material complementar disponibilizado para cada um dos temas. Para os respectivos seminários serão indicados os seguintes:

Temas 01 - João de Salisbury
Tema 02 - Tomás de Aquino
Tema 03 – Thomas Hobbes
Tema 04 – John Locke

6 Atualização de estudos

Por fim, em sétimo lugar, no **MÓDULO VIII** apresentamos temas relacionados ao pensamento político medieval como forma de atualização de estudos. Além disso, serão realizadas atividades em defasagem no que diz respeito às Semanas anteriores.

1. Estudo comparativo entre as características do tirano apresentadas pela filosofia política medieval e a imagem do tirano de Ambrogio Lorenzetti (juntamente com os vícios do tirano na pintura). Para isso, visite: *https://www.google.com/culturalinstitute/browse/ambrogio%20lorenzetti?projectId=art--project*. Observe os detalhes da pintura.
2. Para a imagem-modelo do príncipe - suas virtudes, seus efeitos na Justiça, visite o artigo *http://www.ricardocosta.com/artigo/um-espelho-de-principes--artistico-e-profano-representacao-das-virtudes-do-bom-governo-e-os*
   Caso queira ver imagens em filme (HD):
   https://www.youtube.com/watch?v=jk3wNadYA7k

BIBLIOGRAFIA:

BARKER, E.**,** *Teoria Política Grega. Brasília: UnB, 1978*.

VERGNIÈRES, S., Ética e Política em Aristóteles: *physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1999.

WEFFORT, F. C. (org.), *Os Clássicos da Política* 1: *Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista"; 2: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx*. São Paulo: Editora Ática, [13]2000-[10]2000.

MÓDULO II

Introdução à Filosofia Política

1 Das possíveis relações entre Filosofia Política e Ciência Política[1]

A questão das relações entre filosofia política e ciência política é um tema de muitas faces, porque, mantendo-se fixo o significado de um dos dois conceitos, isto é, de "ciência política" — compreendida como estudo dos fenômenos políticos conduzido com a metodologia das ciências empíricas e utilizando todas as técnicas de pesquisa próprias da ciência do comportamento —, se o outro conceito, "filosofia política", for usado, como habitualmente ocorre, em significados entre si muito distintos, as relações entre um e outro também se colocarão inevitavelmente de modo distinto.

O objetivo principal das páginas que se seguem é mostrar que para cada acepção de "filosofia política" corresponde um modo distinto de se propor a questão das relações entre filosofia e ciência política, colocando assim de sobreaviso qualquer um que esteja tentado a acreditar que o problema tenha uma solução única. Creio que um enfoque desse tipo possa ser útil, entre outras coisas, para evidenciar um dos motivos da confusão que reina sobre essa matéria.

Acredito que se possam distinguir pelo menos quatro diferentes significados de "filosofia política":

2 As definições de filosofia política

2.1 — Vertentes normativo-prescritivas: descrição da ótima república e como determinação de um princípio de legitimação

1 O texto que segue é da autoria de Norberto BOBBIO, *Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000, p. 67-100. Os títulos e subtítulos internos são nossos.

1. O modo mais tradicional e corrente de se compreender a filosofia política é entendê-la como descrição, projeção, teorização da ótima república ou, se quisermos, como a construção de um modelo ideal de Estado, fundado sobre alguns postulados éticos últimos, a respeito do qual não nos preocupamos quanto a e como poderia ser efetivamente e totalmente realizado. Dessa mesma forma de pensamento participam também certas — "utopias às avessas" — das quais tivemos exemplos muito conhecidos, sobretudo no último século —, que consistem na descrição não da ótima república, mas da péssima república, ou, se quisermos, do modelo ideal de Estado que *não se deve* realizar. Aqui podemos situar respectivamente Platão, no século V a. C., com sua célebre obra *A República*, e Thomas More, no século XVI, com sua obra *Utopia* (*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*)[2].
2. O segundo modo de se compreender a filosofia política é considerá-la como a busca do fundamento último do poder, que permite responder à pergunta: "A quem devo obedecer? E por quê?" Trata-se aqui do problema bem conhecido da natureza e da função do dever de obediência política [*obbligazione politica*]. Nessa acepção, filosofia política consiste na solução do problema da justificação do poder último, ou, em outras palavras, na determinação de um ou mais critérios de *legitimidade* do poder. Quando nos referimos, por exemplo, à filosofia política moderna, e nela estão incluídos escritores como Hobbes e Locke, Rousseau e Kant, De Maistre e Hegel, nos reportamos a teorias que, partindo geralmente de pressupostos filosóficos sobre a natureza humana, sobre a natureza da sociedade e da história, visam a aduzir boas razões, aliás, as melhores razões pelas quais o poder último deva (ou não deva, em determinados casos) ser obedecido, isto é, a dar uma justificação ao dever de obediência política, e a delimitar seu âmbito. Todas as filosofias políticas, de acordo com essa acepção, poderiam ser classificadas segundo os diferentes critérios de legitimação do poder em cada circunstância adotados.

2 Sobre Thomas More, cf. E. C. B. BITTAR & G. Assis De ALMEIDA, *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Editora Atlas, 2001, p. 211-220.

2.2 —Vertentes interpretativo-analíticas: descrições e explicações não-valorativas

3. Por "filosofia política" pode-se entender também a determinação do conceito geral de "política", como atividade autônoma, modo ou forma do Espírito, como diria um idealista, que tem características específicas que a distinguem tanto da ética quanto da economia, ou do direito, ou da religião. Da mesma forma que se diz que a tarefa da filosofia do direito é a determinação do conceito de direito. Tenho a impressão de que essa tenha sido, por influência sobretudo de Benedetto Croce (1866-1952), que evocava Maquiavel como o descobridor da categoria da política, a acepção a prevalecer na Itália. Quando um italiano fala de filosofia política, seu pensamento imediatamente se remete nem tanto — como faria um estudioso inglês — à questão do dever de obediência política, mas ao tema da distinção entre política e moral, entre razão do indivíduo e razão de Estado, ao problema se a conduta política tem suas próprias leis, estando sujeita a critérios próprios de avaliação, se o fim justifica os meios, se os Estados podem ser governados com o pai-nosso, ou, como hoje diríamos, se há uma ética de grupo distinta da ética individual, ou se, seguindo a terminologia weberiana, o homem político segue a ética da responsabilidade ou a ética da convicção etc.
4. A difusão do interesse pelos problemas epistemológicos, lógicos, de análise da linguagem, em geral, metodológicos, fez emergir um quarto modo de falar de filosofia política: a filosofia política como discurso crítico, voltado para os pressupostos, para as condições de verdade, para a pretensa objetividade, ou não-valoração (*avalutativita*)[3] da ciência política. Nessa acepção, pode-se falar de filosofia como *metaciência*, isto é, do estudo da política em um segundo nível, que não é aquele, direto, da busca científica,

3 "Embora avalutativita pudesse ser traduzida pela já consagrada expressão em língua portuguesa "distanciamento crítico", preferi optar pela forma "não", na tentativa de preservar a construção pôr dicotomias — *valutativita/avalutativita* característica do pensamento bobbiano para a qual Michelangelo Bovero chama a atenção em sua introdução. (N. T.).

compreendida como estudo empírico dos comportamentos políticos, mas aquele, indireto, da crítica e legitimação dos procedimentos através dos quais é conduzida a pesquisa no primeiro nível. Entra nessa acepção de filosofia política a orientação da filosofia analítica em direção à redução da filosofia política em análise da linguagem política.

Não é difícil perceber que o problema das relações entre filosofia política e ciência política assume aspectos distintos, segundo qual das acepções acima ilustradas seja levada em consideração.

3 As relações entre filosofia política e ciência política

3.1 — Oposição-divergência – 1ª definição de filosofia política

Quando se entende por filosofia política a teoria da ótima república, a relação com a ciência política é de clara oposição. Enquanto a ciência política tem uma função essencialmente descritiva ou explicativa, a filosofia como teoria da ótima república tem uma função essencialmente prescritiva: o objeto da primeira é ***a política tal como é*** (a "verdade efetiva"); o objeto da segunda, a ***política tal como deveria ser***. Em outros termos, trata-se de dois modos distintos de considerar o problema político, de dois pontos de vista respectivamente autônomos, ou, se quisermos, de duas estradas que não estão destinadas a encontrar-se. A projeção em direção ao futuro da filosofia como teoria da ótima república e a utopia; a mesma projeção em direção ao futuro da ciência política assume o aspecto de "futurível".

O desenho utópico é o projeto de um Estado que *deve* ser, no sentido moral de "deve"; a futurologia e a previsão de um Estado que *deve* ser, no sentido naturalista de "deve": o Estado utópico é desejável, mas pode não se realizar; o Estado futuro pode até não ser desejável, mas é aquele que deve necessariamente se realizar, se a previsão estiver cientificamente exata. Na passagem do comportamento filosófico para o comportamento cientifico, a utopia se resume a futurologia.

3.2 — Separação-convergência – 2ª definição de filosofia política

Na segunda acepção, segundo a qual por filosofia política entende-se uma teoria sobre a justificação ou legitimação do poder, a relação entre filosofia política e ciência política é muito mais estreita. Aqui o problema filosófico pressupõe a análise dos fenômenos reais do poder, que consideramos de competência do cientista político. Por outro lado, o estudo realista do poder não pode deixar de fazer referência ao problema, que foi considerado tradicionalmente de competência da filosofia, dos critérios de legitimidade, isto é, das razões últimas pelas quais um poder é e deve ser obedecido. A obra de Hobbes, que é sob muitos aspectos uma análise empírica do comportamento político, foi também considerada, com razão, uma gramática da obediência. Na *Filosofia do direito,* de Hegel, é extremamente difícil separar a análise realista da sociedade e do Estado da ideologia política que a orienta, tão estreitamente entrelaçados estão o momento da explicação daquilo que acontece e o momento da justificação de por que aquilo que acontece deve acontecer; o problema da representação histórica e o problema da legitimação ideal do Estado, ou melhor, de um certo tipo de Estado. É desnecessário acrescentar que uma coisa é determinar um critério de legitimação, outra é descrever os vários critérios de legitimação possíveis ou realmente aplicados nos diferentes regimes e nas diferentes épocas históricas (que é obra da ciência política).

3.3 —Continuidade-não/distinção - 3ª definição de filosofia política

No caso do terceiro significado de filosofia política — filosofia política como determinação da categoria da política — a relação com a ciência política é tão estreita, que é difícil estabelecer uma nítida linha divisória entre uma e outra e dizer onde termina a competência do cientista e começa a do filósofo. As duas investigações constituem um continuo: não se pode pensar em pesquisa em ciência política que não se coloque o problema do conceito de político e,

portanto, da delimitação mesma do próprio campo de pesquisa; mas não se pode tampouco pensar em uma análise do conceito de político que não considere os dados recolhidos e os fenômenos examinados pela pesquisa factual. A diferença entre o plano da filosofia e o plano da ciência não é mais, nesse caso, de natureza qualitativa, mas exclusivamente de ordem de grandeza. Não há hoje análise científica dos fenômenos políticos que não comece propondo ou pressupondo uma teoria geral do poder, a qual deveria servir para delimitar o campo da política em relação ao da economia ou do direito etc. Todavia, mais do que de filosofia política, nesse caso seria melhor falar de "teoria geral da política", com o mesmo critério com que, no campo do direito, se distingue a teoria geral do direito da ciência jurídica *stricto sensu*.

3.4 — Integração recíproca – 4ª definição de filosofia política

No caso da filosofia política compreendida como "metaciência", a distinção entre filosofia e ciência vol ta a ser muito clara: trata-se de investigações que têm objeto e fins distintos. A ciência e o discurso ou o conjunto dos discursos sobre o comportamento político; a filosofia e o discurso sobre o discurso do cientista. Como tal, é uma investigação em segunda instância. Subentende-se que a diferença não exclui um tipo bem preciso de relação: a metaciência se propõe, em relação à pesquisa científica, um objetivo, como foi dito muitas vezes, terapêutico, e, portanto, precisa manter um contato contínuo com a pesquisa científica propriamente dita. A ciência, por outro lado, serve-se das reflexões relativas ao método e à linguagem, para corrigir e eventualmente aperfeiçoar o próprio trabalho, controlando seus resultados.

Se quisermos resumir as diferentes relações que se estabelecem entre filosofia política, nas suas diferentes acepções, e ciência política, poderíamos dizer que: a) no primeiro caso há uma relação de *separa*ção e, concomitantemente, de *divergência;* b) no segundo caso, a relação e também de *separação,* mas concomitantemente de *convergência;* c) no terceiro caso, há uma relação de *continuidade* e, portanto, substancialmente de indistinção (trata-se, talvez, de uma distinção conveniente); d) no quarto caso, a relação é de *integração recíproca* ou de mutuo serviço. Observando esses vários tipos de relação, pode-se ainda fazer uma consideração: permanecendo fixo o caráter de "não valoração" ["avalutativita"] da ciência política — ou a ciência é não valorativa ou não é ciência —, a maior distância entre filosofia política e ciência política se verifica lá onde a filosofia política é compreendida como assumindo um caráter fortemente valorativo *[valutativo]*. A partir da nossa tipologia, fica claro que as acepções em que a filosofia política assume um caráter fortemente valorativo são as duas primeiras, ou seja, a filosofia política como descrição da ótima república e como determinação de um princípio de legitimação. E são esses, de fato, os dois casos nos quais a relação entre filosofia e ciência é de separação, antes que de integração.

Por ora, deixarei de lado a quarta forma de filosofia política, da qual falei como simples cronista que observa e descreve aquilo que acontece diante de seus olhos, porque foi até agora mais anunciada, prometida e proposta do que praticada, e não encontra sustentação alguma na filosofia política clássica, de Platão a Hegel. Nas considerações que acrescento a seguir, vou me deter apenas nas primeiras três formas de filosofia política, exemplarmente representadas no início da era moderna por três obras que deixaram uma marca indelével na história das ideias políticas, *A utopia,* de Thomas More, *O Príncipe,* de Maquiavel, o *Leviatã,* de Hobbes. Essas três obras bem podem ser assumidas como símbolos de três modos distintos e típicos de se filosofar sobre a política: a primeira, da busca pela melhor forma de governo, a segunda, da busca da natureza da política, a terceira, da busca do fundamento do Estado. A questão fundamental de More é elevar-se acima das desgraças, da corrupção, da injustiça da era presente para propor um modelo de Estado perfeito, como se lê no próprio título da obra, *De optimo reipublicae statu.* A questão fundamental de Maquiavel, pelo menos em uma das interpretações ao seu pensamento, a única de resto que dá lugar a um "ismo" (o chamado "maquiavelismo"), é mostrar em que consiste a propriedade especifica da atividade política e, desse modo, distingui-la da moral e da religião. A questão fundamental de Hobbes é mostrar a razão ou as razões pelas quais o Estado existe (e é bom que exista) e, já que deve existir para a salvação dos homens, devemos-lhe obediência.

Trata-se de três modos profundamente distintos de se aproximar do problema político que podem ser relacionados às três tradicionais perguntas filosóficas:

> O que posso esperar?
> Como devo me comportar?
> O que posso saber?

Isso não exclui que nos diálogos platônicos, por exemplo, possamos encontrar uma resposta apropriada a todas as três: na *República,* a primeira, no *Crítias,* a segunda, no *Político,* a terceira.

A diferença, todavia, não exclui a conexão ou até mesmo a dependência das diferentes soluções: começando pelo fim, depende da resposta que eu dou à pergunta sobre a natureza da política (se e em que medida a considero dependente ou independente da moral) a resposta ao problema do dever de obediência política, vale dizer, se e em que medida eu devo obedecer a ordem injusta. Depende da ideia que tenho sobre a natureza do Estado, dos seus fins, a resposta que dou à questão sobre quais seriam as melhores instituições políticas (melhores exatamente em relação a esses fins). No *Segundo tratado sobre o governo civil,* de Locke, a estreita conexão entre os três problemas é evidente: a) o objetivo do corpo político é garantir aos indivíduos a asseguração da vida, da liberdade e dos bens; b) quando o governo já não é capaz de garantir a segurança, o dever de obediência política, ou seja, o dever de obediência perde o sentido; *c)* o melhor modo de se conseguir essa garantia é um legislativo fundado no consenso e um executivo dependente do legislativo. Para dar um exemplo-limite: se, marxianamente, considero o Estado unicamente como aparato coercitivo a serviço da classe dominante, deixa de ter sentido discorrer sobre o dever de obediência política, já que entre aquele que exerce a força e aquele que a ela está sujeito não existe dever, mas apenas coerção; dessa mesma premissa deriva, também, a consequência de que não existe uma melhor forma de Estado, e, consequentemente, de que o melhor Estado é paradoxalmente o não-Estado.

Não obstante a marcante diferença entre um e outro modo de filosofar sobre a política, todas as três formas de filosofia têm, além de uma conexão entre si, algo em comum que, entre outras coisas, justifica o fato de que, conscientemente ou não, as coloquemos na mesma categoria. Aquilo que elas têm em comum é exatamente a possibilidade de estarem compreendidas na extensão do conceito de filosofia, sempre que por "filosofia" se entenda algo que é distinto e que vale a pena ser distinguido de "ciência".

Certamente é possível entender "filosofia" de modo tal que nela esteja compreendida também a ciência, tal como fez Hobbes quando chamou de *philosophia civilis o* conjunto de investigações sobre o homem e sobre a sociedade para distingui-las da *philosophia naturalis.* Assim, também, é possível entender "ciência" de modo tal que nela também esteja compreendida a filosofia, como quando, falando de ciência da "sociedade", os marxistas nela incluem aquela concepção global da sociedade, aquela visão geral do curso da história, que tradicionalmente se costuma denominar filosofia. Daí que uma discussão em torno da natureza e das atribuições da filosofia política hoje tem sentido apenas, se aceitarmos a convenção linguística segundo a qual "filosofia" significa algo distinto de "ciência" e se considerarmos que há modos tão distintos de se aproximar de um objeto, que vale a pena usar duas palavras distintas para denominá-los. E, assim, o debate sobre a natureza e atribuições da filosofia política consiste no debate sobre a distinção entre filosofia política e ciência política. Com efeito, cada uma das três formas de filosofia política é, por uma ou por outra de suas características, irredutível a uma ou outra das características próprias da ciência política na sua acepção mais comum e menos controversa.

Por acepção mais comum e menos controversa de ciência política refiro-me àquela que permite identificar como ciência política distinta da filosofia toda análise do fenômeno político que se valha, nos limites do possível, das técnicas de pesquisa próprias às ciências empíricas, isto é, se considere ciência no sentido em que são ciências as ciências empíricas (distintas, segundo a terminologia carnapiana, que me parece ainda válida, das ciências formais). Creio que ninguém esteja hoje disposto a chamar de científica, no significado pleno desse termo, uma pesquisa que

não satisfaça, ou pelo menos não procure, com todo o esforço consciente, satisfazer a essas três condições:

Uma pesquisa dita "científica" deve preencher três condições:

1. submeter as próprias conclusões à verificação empírica, ou, pelo menos, àquele tanto de verificação empírica possível com os dados à disposição e, contudo, sempre que os dados não forem suficientes, retire ou afirme como problemáticas as conclusões alcançadas, ou coloque em uso todas as técnicas mais confiáveis e mais aplicáveis ao caso para incrementar a disponibilidade de dados, isto é, para aumentar a sua verificabilidade;
2. valer-se de todas as operações mentais, tais como formulações de hipóteses, construções de teorias, enunciações de leis tendenciais, que permitam perseguir o objetivo especifico de toda pesquisa cientifica, que é dar uma explicação para o fenômeno que se quer investigar;
3. não ter a pretensão de emitir qualquer juízo de valor sobre as coisas das quais se ocupa deduzindo em seguida prescrições imediatamente úteis à práxis.

Essas três condições dão origem aos três requisitos fundamentais de qualquer pesquisa que ambicione ser chamada de ciência segundo o modelo das ciências por excelência, as ciências naturais, e no sentido forte e nobre pelo qual a era moderna coincide com o início, desenvolvimento e triunfo da revolução cientifica:

1. o princípio de verificação como critério de validação;
2. *a explicação como objetivo;*
3. *a não-valoração como pressuposto ético.*

Considerando as três formas de filosofia política, pode-se observar que em cada uma delas falta pelo menos uma das características da ciência política, ou, em outras palavras, nenhuma das três satisfaz a todas as condições de uma investigação que possa ser considerada, com legítima razão,

científica. A filosofia política, como teoria do melhor governo, orienta-se segundo valores e apresenta um caráter clara e conscientemente prescritivo: é valorativa e não pretende deixar de sê-lo. Aliás, as várias filosofias políticas nesse sentido diferenciam-se com base nos valores assumidos como supremos e dignos de ser realizados pela sociedade política. Na filosofia política como teoria do fundamento do Estado e, portanto, do dever de obediência política, a operação principal e caracterizadora não é a explicação, mas a justificação, entendendo-se por "justificação" a operação mediante a qual se qualifica um comportamento como sendo (moralmente) lícito ou ilícito, o que não pode ser feito remetendo-se a valores ou a regras dadas que, por sua vez, são expressões de valores. Toda a temática das teorias jusnaturalistas, com a clássica oposição entre sociedade natural e sociedade civil, tem por objetivo a justificação do Estado como mais apropriado à vida, ou à liberdade, ou à dignidade, ou ao bem-estar do homem, do que o estado de natureza. Por fim, o problema da filosofia política como investigação da natureza da política se exime de qualquer possível verificação empírica, uma vez que pretende determinar a essência da política, sendo que a essência é, por definição, precisamente aquilo que está sob ou além dos fenômenos, das aparências, a qual os próprios fenômenos pressupõem para poderem ser analisados e interpretados. Porque se afinal, falando de "natureza" da política, se deseja fazer referência às definições de política ou de Estado das quais nos valemos politólogos, para delimitarmos o âmbito da própria pesquisa (quando afirmamos, por exemplo, que o reino da política e o reino da forca organizada, ou mesmo do poder que, em determinada sociedade, não depende de nenhum outro poder, ou da autoridade que estabelece os valores etc.), essas definições tendem a apresentar-se ou como meras convenções, úteis para estabelecer antecipadamente aquilo sobre o que se deseja falar, ou são generalizações deduzidas da experiência e nada têm a ver com a investigação da essência da política e das pretensões de ter valor universal, e como tais fazem legitimamente parte da empreitada da ciência.

Uma última consideração, para tomar distância daquelas correntes filosóficas que estão inclinadas a condenar a ciência política e a desacreditar a noção mesma de não-valoração. Muitas vezes tive de constatar que não há

nada mais difícil do que permanecer não-valorativo, quando se enfrenta o problema da não-valoração. De minha parte declaro (se é verdade que o melhor modo de defender a não-valoração é reconhecendo quão difícil é alcançá-la, não escondendo, mas, sim, como nos é demandado, declarando os próprios valores) que, quando discuto essa questão, sou fortemente valorativo.

BIBLIOGRAFIA:

BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política.* Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

WEFFORT, F. C. (org.), *Os Clássicos da Política* 1: *Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista"*; 2: *Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx*. São Paulo: Editora Ática, [13]2000-[10]2000.

MÓDULO III

O pensamento político em Platão e Aristóteles

1 O pensamento político em Platão e Aristóteles

As origens do pensamento político se encontram no pensamento antigo, especialmente nas obras de Platão (*Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Górgias*, *República* I-X; *Político*; *Leis* [I, X]) e Aristóteles (Ética nicomaquéia I, V, VIII-X; *Política* I-IV; VI). Com base nos seus respectivos pressupostos filosóficos, a "política" determina para ambos ora as supremas finalidades da vida associada (o bem, o justo e a felicidade), ora a estrutura do Estado (πόλις = *Cidade* no significado antigo de Cidade-estado, ou seja, de Estado como o realizaram os gregos) que melhor leve à realização daquelas finalidades, ora, enfim, as possíveis formas de governo do Estado e as suas características.

Para assimilar a experiência política da Grécia clássica, é fundamental compreender o plano da investigação teórica aplicada à realidade designada de *pólis*, e essa investigação teórica de ambos os filósofos pode se encontrada na disciplina "Filosofia Antiga", estudada no primeiro semestre do curso de Filosofia EAD. Sem as categorias expostas e explicadas aí, será bastante difícil entender a *política* no período em que se circunscrevem os pensamentos de Platão e Aristóteles. Comecemos, então, com Platão com base nas obras do período inicial dito "socrático" e da fase tardia, onde a "arte política" apresenta conotações éticas, mesmo no contexto de seus pressupostos ontológicos e metafísicos.

2 PLATÃO (427-347 a. C.)

2.1 — As noções de "bem, "virtude" e "felicidade" como expressões da "arte política" nos diálogos "socráticos"

Com base nos chamados "diálogos socráticos" de Platão, a política verdadeira persegue o *bem* do homem, o qual se identifica com a sua *psychē*

(*alma*). A descoberta socrática do "cuidado da alma" se opõe radicalmente à visão homérica: de vã sombra, privada de sensibilidade e de conhecimento, passou-se a fazer coincidir com ela a natureza mesma do homem. Consequentemente, a expressão *psychē* vinha a impor-se como expressão da própria essência do homem. Face à pergunta: *Quem é o homem?*, responde-se: *Ele é a sua alma, ou seja, a sua inteligência*. Convém lembrar que o termo *psychē* = alma, ainda que possua para nós, hoje, uma prevalência exclusivamente religiosa, na cultura grega tinha sentido em vários domínios: no metafísico, antropológico, ético, cosmológico, político e também religioso. Mesmo que algumas correntes filosóficas tenham abandonado a palavra *alma*, julgamos juntamente com ÉlieDuring que "os problemas clássicos da alma foram substituídos pelos problemas da interioridade, da identidade pessoal, do sujeito e da subjetividade, da alienação ou, ainda, pelos problemas da consciência e da possibilidade de sua incorporação aos discursos científicos"[1]. Ora, nessa fase do pensamento platônico, o conceito de "bem" tem uma acepção fundamentalmente ética. Normalmente acredita-se que Platão expresse nesses diálogos iniciais o pensamento de seu mestre Sócrates[2]. Na visão deste último a alma é o eu empírico, o sujeito de competência cognitiva e experiência moral, o "*eu*" em "*eu* creio, *eu* escolho, *eu* ajo". Em vez de "eu creio", diz "minha alma acredita"[3]. Para verificar o modo de pensar do Sócrates histórico, alheio a toda uma teoria metafísica

1 E. DURING, *L'âme*. Paris: Flammarion, 1997, 12.

2 Essa abordagem implica saber a ordem em que Platão compôs seus diálogos, nos quais desenvolve sua concepção sobre a alma com matizes diversos acerca das teorias filosóficas, que se afastam das indagações exclusivamente éticas de seu mestre Sócrates. Tal é o caso, por exemplo, da concepção mais célebre de Platão: a Teoria da Idéias. Normalmente os diálogos de Platão são divididos em três fases: Período socrático ou juvenil (393-389 a. C.): *Apologia, Cármides, Críton, Eutidemo, Eutífron, Górgias, Hípias Maior, Hípias Menor, Íon, Laques, Lísias, Menexemo, Protágoras, República I*. *Período Médio ou Intermediário (385-370 a. C.): Crátilo, Ménon, Banquete, Fédon, República II-X, Fedro, Parmênides, Teeteto. Período Tardio (369-347 a. C.): Timeu, Crítias, Sofista, Político, Filebo, Leis*. Uma visão global sobre o pensamento de Platão pode ser encontrada em A. A. RIBEIRO & S. AUGUSTO SARDI, *Platão*, em PECORARO, R. (org.), *Os Filósofos. Clássicos da Filosofia 1: De Sócrates a Rousseau.* Petrópolis: Vozes, 2008, p. 40-60.

3 PLATÃO, *Górgias* 486 e.

da alma, basta ler sua própria concepção da alma no *Críton*: "... Ou não deveríamos considerar como inferior ao corpo *o que em nós, o que quer que isto possa ser*, diz respeito à justiça e à injustiça?"[4] Não fazem parte, portanto, de seu programa refutativo o problema da constituição (a alma é material ou imaterial?) e do destino último desta coisa infinitamente preciosa (a alma é mortal ou imortal?). No *Críton* (54 b-c), Sócrates manifesta sua fé em sua imortalidade e no *Górgias* (523 a) a proclama através da verdade moral transmitida pelo mito escatológico, mas em nenhum momento, nos diálogos iniciais, ele tenta demonstrá-la[5].

Além disso, em favor da concepção eminentemente ética da noção de bem, cabem ainda as seguintes considerações. Se Sócrates nos primeiros diálogos fala de εἶδος/ἰδέα e pergunta "O que é a ideia da *piedade*? O que é a ideia da *beleza*?, sua interrogação contínua é uma investigação moral acerca da definição desta ou daquela ideia, mas nunca uma indagação metafísica sobre a natureza da ideia como tal como parte de um raciocínio refutativo. Ele jamais pergunta: O que é a ideia? Aliás, não poucas vezes permanece perplexo sobre a essência de cada uma das ideias investigadas por ele. Quanto à sua existência, não há qualquer dúvida em sua mente, nem tampouco da parte de seus interlocutores: nenhum só deles sequer contesta esta existência. Por que o fariam? Sócrates fala de ideias que existem somente *em* suas exemplificações[6], mas nunca "separadamente" delas, ou seja, ele julga, portanto, evidente o fato de que se a temperança, a piedade ou a beleza existem, elas existem *em* alguma coisa, dentro do mundo temporal. Eis por que não seria justificável atribuir ao Sócrates histórico uma *teoria* das ideias, como

4 PLATÃO, *Críton* 47 e.

5 Ou, mais precisamente, antes de introduzir a crença na reincarnação no *Ménon*, onde Platão argumenta em favor da Teoria da reminiscência, corolário da primeira doutrina. No *Fédon* (73 a-b), ele evoca esse raciocínio dizendo que foi estabelecida "muito claramente" (σαφέστατα) a verdade desse corolário.

6 A temperança está "na" (πάρεστιν, ἔνεστιν) no homem temperante (*Cármides* 158 e-159 a); a piedade é "a mesma em cada ação piedosa" (*Eutífron* 5d); a coragem é "a mesma em todos" os bravos (*Laques* 191 e).

alguns fizeram erroneamente[7]. A crença na realidade das ideias não constitui a prova de que Sócrates tem uma *teoria* desse gênero, como tampouco a crença de um homem popular na realidade de objetos físicos não prova que ele tem uma teoria dos objetos físicos.

Antes de Sócrates o termo *psychē* tinha significados assaz diferentes seja em relação à literatura arcaica, como em Homero, seja em relação aos primeiros pensadores da Grécia antiga conhecidos sob a alcunha de "pré-socráticos". Só a partir do século V a. C., *psychē* assume um novo significado, que se deu justamente com a identificação dela com a personalidade intelectual e moral do homem. Vejamos como Sócrates esboçou este novo conceito de alma enquanto capacidade de entender e de querer[8] e, consequentemente, a reformulação da escala de valores para os gregos: dos bens exteriores aos bens morais ligados ao "cuidado da alma". As duas principais fontes de que dispomos sobre Sócrates – isto é, Xenofonte e Platão - são unânimes em afirmar que Sócrates se opunha à moralidade convencional de sua época[9]. Por conseguinte, os primeiros diálogos de Platão denunciam os limites das virtudes sociais e políticas, arraigadas na conformidade com os costumes tradicionais[10]. Os valores dominantes, aos quais até então se atinha toda a grecidade, eram, principalmente, ligados ao corpo: a vida, a saúde, o vigor físico, a beleza, ou bens exteriores, ou ligados à exterioridade do homem, como a riqueza, o poder, a fama e coisas semelhantes.

Quando Sócrates fundamentou e justificou tais virtudes sobre bases racionais – presentes no célebre axioma de cunho intelectualista[11] (ninguém faz, ou deseja, o mal voluntariamente, mas somente porque ignora em que coisa consiste o bem)[12] e estabeleceu a nítida superioridade hierárquica da alma com relação ao corpo, surgiram valores morais substanciais e positivos. Ainda que tenha dado certo apreço aos valores tradicionais, Sócrates distinguiu as virtudes da grecidade e ao mesmo tempo articulou uma redefinição filosófica estrita do sentido das principais categorias éticas: assim, por exemplo, de um lado, a justiça não será jamais o exercício do poder[13]; de outro lado, às vezes uma virtude específica pode, ao longo do processo crítico, conservar o essencial de sua descrição ordinária (a *coragem* consiste precisamente em não fugir diante do inimigo).

O novo significado da *aretē* emerge, portanto, quando, através dos diálogos de Platão, se constata que para o Sócrates platônico a virtude humana consiste em manter equilíbrio e hierarquia entre as diferentes componentes e as diversas funções da alma. Cultivar a *aretē* significará, portanto, tornar a alma ótima (por exemplo, sua harmonia e saúde), alcançar o fim próprio do homem interior e, com isso, a "felicidade". Esse sentimento não consiste evidentemente só em estado mental, em experiência de satisfação

7 A ocorrência dos termos εἶδος e ἰδέα no *Eutífron*5 d; 6 d e 6 e originou a tese de R. E. ALLEN, segundo a qual uma teoria das Ideias estaria presente nos diálogos "socráticos": o autor atribui ao Sócrates histórico um fragmento de ontologia do Sócrates maduro (= pensamento de Platão elaborado após os diálogos socráticos), fragmento modesto, mas ainda distante da realidade do Sócrates maduro e de seus dois mundos (cf. *Plato's "Euthyphro" and the Earlier Theory of Forms*. London, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 28-29. 67ss *et passim*).

8 Cf. especialmente os seguintes diálogos: *Apologia de Sócrates, Críton, Eutífron, Górgias, Protágoras*.

9 XENOFONTE, *Memoráveis IV, 2, 11; PLATÃO, Protágoras 318 a-319 a e Fédon 82 a-b: "Não serão talvez os mais felizes e não caminharão para os melhores lugares aqueles que praticaram a virtude civil e política, aquela que chamamos temperança e justiça, aquela que nasce do costume e do exercício, sem filosofia e sem conhecimento?"*.

10 É Sócrates que será o verdadeiro iniciador da ciência do *ethos*, quando Platão, em seus diálogos da juventude, apresenta-o como filósofo essencialmente moralista que não somente criticará o *ethos* tradicional do mundo grego fundado sobre a *opinião*, mas também justificará esse próprio *ethos*, segundo a razão, ou seja, segundo a virtude que é essencialmente sabedoria. Cf. H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* 2: *Ética e Cultura*. São Paulo, 1993, 45 s.

11 Segundo uma tradição que remonta a Aristóteles, o chamado intelectualismo socrático se resumiria em duas teses principais: 1ª) uma vez que a virtude se reduz ao conhecimento ou a uma classe de conhecimento, ignora-se a presença de desejos irracionais em conflito com a razão, e necessidade de que tais desejos se ordenem ao que o conhecimento indica que é o bem; 2ª) nega se a *akrasia* entendida como a possibilidade de agir contra o que alguém julga que é o melhor, devido à força do prazer, a paixão, o temor, etc.

12 O saber no domínio moral é o único objeto das preocupações epistêmicas de Sócrates (cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 21 b-d). Segundo as suas complexas ironias (por exemplo, aquela em que nega e ao mesmo reconhece possuir um saber [moral], Sócrates se revelou o evangelista de uma salvação puramente moral.

13 Cf. PLATÃO, *Górgias 506 e-509 c*.

interior ou de plenitude, mas também é efeito de uma ordem objetiva[14] definida pelo bem mais próprio da alma.

Se, portanto, conhecemos alguma coisa sobre o Sócrates histórico é precisamente sua apaixonada dedicação à busca da *aretē* ou excelência moral; sua prática de filosofia era uma espécie de exortação à virtude. No *Górgias*, por exemplo, Sócrates aparece como a encarnação dessa busca, e seu interesse pela educação moral é apresentado como o único verdadeiro exercício da arte política: *"Eu creio ser um dos raros Atenienses, para não dizer o único, que coloque em prática a verdadeira arte política e, entre meus contemporâneos, eu sou o único que a exerce"*[15]. Ninguém pode duvidar, portanto, de que "a verdadeira arte política" signifique unicamente a arte que permite melhorar o caráter moral dos cidadãos atenienses, quaisquer que sejam, e até mesmo escravos!

Por conseguinte, quando utiliza o termo *aretē*, Sócrates adota sempre uma concepção estritamente moral aceitando sem demonstração o fato de que as únicas[16] componentes ou "partes" (*mória*, *mérē*) da aretē são as cinco virtudes cardeais: a *andreia* (*virilidade*, *coragem*) é discutida no *Laques*, a *sōphrosýnē* (*temperança*, *moderação*) no *Cármides* e a *horiótēs* (*piedade*, *santidade*) no *Eutífron*. Nenhum diálogo socrático discute as demais virtudes no mesmo sentido, mas *Laques* e *Cármides* referem alguma coisa sobre a *sophia* (*sabedoria*), e *Apologia*, *Críton* e *Eutífron* expressam algumas opiniões sobre a *dikaiosýnē* (*justiça*, *probidade*)[17].

14 Cf. PLATÃO, *Górgias 508 c*.

15 PLATÃO, *Górgias 521 d*.

16 Sem dúvida trata-se de uma lista completa para Sócrates: cada vez que ele enumera as "partes" da virtude (*Protágoras* 329 c ss; 349 c ss; 359 ass; *Laques* 190 c; 199 e; *Ménon* 79 a-d; 89 a) ou explica o que é preciso para ser um "homem perfeitamente bom" (Górgias 507 c), são os únicos elementos mencionados.

17 Cf. PLATÃO, *República I* (327 a-354 c), que considera questões não levantadas nos diálogos socráticos: Sócrates procura uma definição de justiça e assevera a importância de encontrar tal definição observando que seu argumento contra Trasímaco em defesa da virtude não pode ser completamente convincente a não ser que possa, primeiro, descobrir o que é a justiça (354 a-c). Na discussão levantou-se a questão de saber se a justiça é uma virtude, o que não sucedera nos diálogos socráticos.

Quando Sócrates permanece na prisão, não comete injustiça e permanece virtuoso, mas coloca sua vida em perigo de morte. A virtude não entra assim em conflito com a felicidade?[18] Se a felicidade é o objeto de desejo de todos os seres humanos e o fim último de todos os seus atos racionais, a questão aqui consistirá, portanto, em saber como Sócrates estabelece a relação entre virtude (*aretē*) e felicidade (*eudaimonia*). Antes de tudo, é preciso proceder a uma explicação dos termos em questão no pensamento grego em geral e suas implicações nos diálogos iniciais de Platão.

18 Evidentemente para explicar *a ação* de Sócrates de *não fugir da prisão* implica evocar a questão do *daimonion* socrático. O que é este *daimonion*? Há uma espécie de interconexão entre o âmbito religioso e ético: de um lado ele se insere na esfera religiosa, pois indica como a voz divina que fala internamente a Sócrates e faz com que ele reflita sobre suas próprias ações; de outro lado, trata-se de uma advertência que apela à consciência de Sócrates para orientar a ação justa que lhe convém realizar. Cf. D. CARDOSO, *A alma como centro do filosofar de Platão*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 113-116.

Virtude, sabedoria e felicidade: o que são?

Aretē = virtude = excelência moral

O vocábulo *aretē*, traduzido impropriamente na linguagem filosófica por "virtude", tem etimologia obscura; seu significado, portanto, deverá determinar-se através de sua função como nome abstrato ao atributo lógico *agathós* (*bom*): aretē está para o atributo *agathós*, como, por exemplo, *diakaiosynē* (*justiça*), está para *díkaios* (*justo*), e sophia (*sabedoria*) *parasophós* (*sábio*); por essa razão, podemos dizer daquele que é um bom **X,** que ele tem a *aretē*, típica de um **X**[19]. O surgimento desse último termo no âmbito dos valores éticos explica-se pelo fato de que o grego não dispunha de nenhum nome abstrato derivado lingüisticamente de *agathós* (*bom*).

A tradução exata de *aretē* é "ser bom". Essa tradução[20] não significa "ser bom" moralmente. Ora, quando se fala do "ser bom", ou seja, da aretē, de um homem, os gregos têm em vista indagar como este "ser bom" de um homem poderá conduzi-lo à "felicidade", ou seja, ao "viver bem". A questão fundamental para a ética antiga consistia, portanto, em como se deve viver, expressão clássica da ética eudaimonista, ao passo que no âmago da ética moderna o problema concerne à questão da determinação da ação justa ou correta e das suas regras, bem como da justificação do dever e da obrigação de realizar ações justas e de seguir determinadas regras. Na ética *eudaimonista* dos gregos, a resposta à questão de "como se deve viver" consistia em ser um homem bom e, portanto, possuir a qualidade *aretē*.

19 Cf., por exemplo, PLATÃO, *Górgias 503 c; 506 d; Ménon 73 c.*

20 Todavia, a tradução que se impôs -"virtude" - é aceitável, desde que se esclareça, previamente, o seu sentido original, independentemente das ideias e associações que estão unidas ao termo "virtude", surgidas especialmente com o advento do Cristianismo.

Eudaimonia= felicidade

O termo *eudamonia* é traduzido por "felicidade" com um significado que se aproxima do emprego normal em grego, a saber: "um estado de contentamento do espírito que resulta de um êxito ou a obtenção do que se considera como um bem". Nessa definição, a "felicidade" é assimilada a um aspecto subjetivo (contentamento ou satisfação prazerosa) e tomada em sua relação causal com um aspecto objetivo (é o estado mental prazeroso, resulta da obtenção do que se considera como um bem). A tradução tradicional é legítima sob a condição de ter em mente que o termo *eudaimonia* confere ao fator objetivo da "felicidade" um papel mais importante do que a significação do termo moderno. O conceito filosófico de felicidade aparece precisamente, quando se assiste à mudança da felicidade compreendida como bens exteriores e bens corporais à noção de disposição interna boa do homem e da ação que se realiza. A felicidade não consistirá, portanto, na riqueza ou na posse, mas, sim, em uma harmonia estabelecida na alma humana entre seus diferentes componentes e suas diferentes funções[21]. Assim, por exemplo, reputação e riqueza sem compreensão racional são "posse insegura" (Demócrito). A felicidade não tem seu lugar na aquisição de ouro ou rebanhos, mas está na atitude psíquica do homem: "felicidade e infelicidade pertencem à alma" (Demócrito). Atribui-se a Heráclito a seguinte máxima: caso a felicidade consistisse nos prazeres do corpo, deveríamos nomear "bois felizes"

21 Comparada com suas obras da juventude, Platão esboça na *República* uma modificação na definição de *aretē* em função de sua psicologia moral que põe em xeque o intelectualismo socrático, admitindo assim a *akrasia* nas fontes da ação humana. Nesse sentido, a execução perfeita das próprias funções (alma racional, alma irascível, alma concupiscente) é evidentemente o *eu prattein*, o "encontra-se bem", a *eudaimonia* de cada elemento, porque tal execução fornece satisfação completa sem nenhum desapontamento. A *justiça* é a condição pela qual cada um dos elementos realiza perfeitamente a própria função.

ao encontrar ervilhas para comer (Heráclito). Segundo Empédocles, "feliz" é aquele que adquire a riqueza das palavras divinas; infeliz, aquele que abraça uma ilusão sombria acerca dos deuses (Empédocles). A doxografia atribui igualmente ao milesiano Tales de Mileto a seguinte ideia: a felicidade consistiria na saúde do corpo, em bons caminhos da alma e em uma natureza bem formada (Tales).

Virtude = conhecimento = sabedoria = felicidade

A mensagem ética de Sócrates está consignada nos diálogos denominados "socráticos". Nesses diálogos, Sócrates estabelece um princípio fundamental para a ética grega posterior: a felicidade é o objeto do desejo de todos os seres humanos enquanto *fim* (*telos*) último de todos os seus atos racionais[22], e a importância da virtude reside no fato de que faz uma contribuição necessária e suficiente para a felicidade. Se esse "axioma eudamonista" é fundamental na experiência socrática e apresenta-se simplesmente como um dado de fato sem qualquer demonstração no *corpus platonicum*[23], o ponto nevrálgico consiste em relacionar a concepção estritamente moral de *aretē* com a felicidade: qual é, na visão de Sócrates, a relação entre ser virtuoso ou agir virtuosamente, e ser feliz? Implicaria só uma ação racional com a exclusão dos prazeres? Seria possível uma vida humana sem prazeres? Platão teria rejeitado pura e simplesmente os prazeres da vida virtuosa?

22 Para compreender esse princípio, tenha-se em vista a própria indicação de PLATÃO, *Banquete* 205 a: *"É justamente pela posse das coisas boas que são felizes aqueles que são felizes, e não há mais necessidade de fazer esta ulterior pergunta: Quem deseja ser feliz, por que causa quer ser feliz? Tem-se já a resposta final "*. Em outras palavras: dizer que a felicidade é "o telos de todas as nossas ações" significa simplesmente que a felicidade é a única razão que, uma vez dada, privaria de sentido qualquer outra razão suplementar para justificar nossa escolha.

23 Nesse princípio, o desejo de felicidade é estritamente autorreferencial. Trata-se do desejo do agente pela sua própria felicidade. No caso dos diálogos socráticos, veja-se, por exemplo, como Sócrates passa *sem demonstração* da expressão "ser melhor", no *Górgias* 468 2, à expressão "ser melhor *para nós* em 468 b, e como, quando utiliza a expressão "a injustiça é o maior dos males"(...) em 469 b, considera simplesmente como admitido que se acrescente mentalmente ("para o próprio homem injusto") a essa expressão.

Nota sobre a relação entre hedonismo e *akrasia*

A questão que se coloca em relação ao suposto hedonismo nos diálogos iniciais de Platão é a seguinte: Sócrates tomou seriamente a posição hedonista no final do diálogo *Protágoras* (351 b ss.), no sentido de que o prazer é um *fim* em si mesmo e não como um meio para outra coisa? Segundo os argumentos convincentes de Charles Kahn, Sócrates não sustenta a tese hedonista em sua própria pessoa, mas faz uso dela para atribuí-la ora os sofistas, ora à maioria[24]. A questão do suposto hedonismo de Sócrates no *Protágoras* – isto é, a sabedoria dos prazeres autênticos – se relaciona e subordina nesse diálogo à defesa da assim chamada tese "intelectualista", isto é, à idéia de que a sabedoria, que é onipotente, não pode ser sobrepujada pela paixão (*Protágoras* 353 c-354 e; 354 e-357 e). Nesse sentido, o hedonismo é um pré-requisito da nova interpretação da *akrasia* (= fraqueza da vontade).

Mas em que sentido devemos entender a célebre negação socrática da *akrasia* que lhe foi atribuída por Aristóteles? A partir da análise dos próprios diálogos platônicos, seria natural descrevê-la como a "força ou o poder da sabedoria acerca do bem e do mal", pois o que se afirma é que a sabedoria é algo forte, dominante, capaz de governar um homem, e algo que não pode ser vencido pelo prazer ou por qualquer das outras afecções mencionadas, quando está presente; entretanto, é algo que possui limites: pode ser esquecida com o tempo, o sofrimento, a enfermidade ou a desgraça, e quando está ausente, então o homem bom pode chegar a fazer o mal. A negação da *akrasia* consistiria em afirmar que é impossível agir contrariamente ao que alguém, no instante de agir, crê que é o melhor, como interpretação da tese socrática de que ninguém erra voluntariamente. Em *Protágoras* 358 b 7 usa "sabe ou crê" (*eidos oute oiomenos*), mas aqui nada nos é dito acerca da crença, mas algo acerca da sabedoria, e derivar a força da sabedoria do poder da crença é certamente cair em um grave erro de interpretação. A crença, se é falsa, é frágil e trai o desejo do maior prazer e, embora seja verdadeira, não é estável, não permanece mas

24 Cf. C. KAHN, *Socrates and Hedonism*, in HAVLICEK, A. (ed.), *Proceeding of the Symposium Platonicum Praguense*. Prague. Oikoymene, 2003, p. 16-174.

oscila. A crença pode perder-se no poder das aparências, e deverá ser substituída pelo da arte da medida, isto é, pelo da sabedoria que permanece, e é correta com certa regularidade.

Embora não haja argumentos explícitos a favor dessas duas teses em outros diálogos de Platão, há certas concepções tanto nos diálogos "socráticos" como nos mais tardios que estão fortemente associadas à visão de que a sabedoria é o mais poderoso tipo de conhecimento nas questões de deliberação: 1ª) A tese de que a virtude ou excelência ética é sabedoria, a poderosa causa da superioridade dos homens; 2ª) A tese de que ninguém faz o mal voluntariamente, dado que a falta de poder para escolher o bem está na ignorância ou na incapacidade para aprender; 3ª) A tese de que as virtudes são *uma*, porque são sabedoria: contêm certa fórmula áurea que a sabedoria calcula em cada caso acerca do que há de ser feito.

Portanto, nos diálogos platônicos, encontramos ora a virtude como "conhecimento", sendo definida como a técnica ou arte de medir os prazeres autênticos da vida, ora a sabedoria, como atividade intelectual, coincidindo com o prazer mais elevado a que um homem pode aspirar e com a ação reta como a mais prazerosa, medida em atenção ao conjunto, embora acarrete dor no momento de sua realização. No diálogo *Protágoras*, a identificação do *bem* com o *prazer* não é feita por Sócrates, mas por Protágoras que comete o deslize lógico. Sócrates procura somente desmascarar a identificação do bem com o prazer que fazem a maioria e os sofistas em geral, porque necessita demonstrar que, suposta essa identificação, se cai no absurdo de atribuir ao arrebatamento passional a causa da má ação em vez de atribuí-la à carência de sabedoria, coração das virtudes. Desse modo, o prazer *não é o que move a ação do sábio*, que age com excelência, porque é capaz de compreender a ordem em que consiste o bem, mas o argumento a favor da relação íntima entre o bem e o prazer é utilizado por Sócrates, em seus argumentos, para convencer aqueles que não são atraídos pela verdade e pela medida do bem.

Para entender como Sócrates concebe a "soberania" da virtude como princípio supremo de escolha prática, examinaremos três passagens que deixam entrever como se organizam os fundamentos de sua teoria moral. Na *Apologia de Sócrates*, esse princípio é apresentado duas vezes, quando Sócrates, indagado acerca da motivação de ter seguido durante tantos anos uma conduta singular que o põe agora em risco de morrer, daria esta resposta:

TEXTO 1

> "Estás enganado, homem, se acreditas que um homem bom em alguma coisa, por pouco que seja, deve, pesar as chances de viver ou de morrer em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se sua ação é justa ou injusta, e se as suas ações são ações de um homem bom ou de um homem mau"[25].

Após descrever Aquiles fazendo a escolha de punir o culpado (Heitor) e de preferir morrer a viver como um covarde ridículo, Sócrates enuncia outro princípio geral:

TEXTO 2

> "Eis a verdade sobre a questão, ó Atenienses: qualquer lugar em que um homem se coloque, seja por considerá-lo o melhor, ou qualquer lugar que lhe tenha determinado seu chefe, aí, na minha opinião, deve permanecer, sem pesar o risco de morte ou qualquer outro, salvo o da desonra"[26].

A leitura desses textos deixa entrever, inequivocamente, o enunciado de um princípio de escolha ou, ao menos, de um princípio que nos indica qual espécie de coisas devemos considerar, fazendo uma escolha. As formulações de Sócrates nada mais são do que variantes de um princípio geral de escolha prática, princípio enunciado novamente no *Críton*, onde é apresentado como decorrente de uma tese concernente à relação da virtude com o bem, que

25 PLATÃO, *Apologia de Sócrates 28 b.*

26 PLATÃO, *Apologia de Sócrates 28 d.*

implica, necessariamente, diretamente ou através desse princípio, a proibição absoluta de *cometer uma injustiça*, de *jamais responder a uma injustiça com outra injustiça* e de *pagar o mal com o mal* (*a quem quer que seja*). Tenha-se em vista, portanto, o texto do *Críton*:

TEXTO 3

"Mas para nós, visto que a razão assim nos constrange, a única coisa que deveríamos considerar é (...) se agiremos com justiça (...) ou se, na verdade, cometeremos uma injustiça (...) E se aparecer evidente que, assim agindo, cometem-se ações injustas, então não deveremos mais colocar-nos essas questões: nem se, permanecendo aqui sem nada fazer, eu deverei morrer ou suportar qualquer outra pena; este fato não deveria ser colocado na balança face ao risco de cometer ação injusta"[27].

Os textos em questão apresentam a aplicação do princípio da "soberania da virtude": a escolha decisiva entre os dois elementos da alternativa, implicando a vida ou a morte - isto é, fugir ou permanecer, sendo condenado a beber cicuta -, esta escolha deve ser feita unicamente à base da justiça ou da injustiça de uma ou da outra escolha, afastando qualquer outra consideração. Esse princípio se apresenta no *Críton* como conclusão de uma sequência de raciocínio: "*Portanto, partindo dos pontos sobre os quais nos colocamos de acordo, consideremos o seguinte: seria justo ou injusto deixar este lugar sem o consentimento dos Atenienses? Se é justo, nós o faremos; se não, nós não o faremos*"[28].

É precisamente à luz desse princípio que se deve entender a perfeita unidade da vida de Sócrates, sua fidelidade heroica e absoluta às máximas que tinha reconhecido como boas e verdadeiras, sua resolução firme de jamais afastar-se da conduta de um homem honesto. Nesse princípio reside a beleza moral de sua existência: tão logo constatemos que uma opção é injusta, deveremos rejeitá-la imediatamente sem a menor consideração das vantagens

27 PLATÃO, *Críton 48 c-d.*

28 PLATÃO, *Críton 48 b-c.*

colocadas na balança, já que, naturalmente, cometer uma injustiça não é jamais um bem para aquele que a comete. Nenhum dos bens não morais que poderíamos esperar obter, deliberando a partir das consequências que incidem em uma coisa distinta da virtude, compensaria a perda de um bem moral. O princípio proclamado nos três textos poderia ser resumido, portanto, assim: Sócrates acredita que a escolha entre os dois membros de uma alternativa exclusiva e exaustiva deverá ser determinada pela adesão à virtude, porque essa sempre será, em última instância, o bem soberano no âmbito dos valores.

Segundo os textos até aqui examinados, verifica-se que o não-saber e o saber socráticos conduzem, respectivamente, aos seguintes valores: o valor da morte, de um lado, o valor do bem moral e do mal, de outro lado. Quanto ao valor que é preciso atribuir à morte, Sócrates ignora, visto que ela não está em seu poder, e a experiência de sua própria morte, por definição, lhe escapa. Quanto ao valor da ação moral e da intenção moral, Sócrates *sabe*, pois dependem de sua escolha, de sua decisão, de seu empenho. Consequentemente, esse *saber* "não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher; portanto um saber-viver". É esse saber axiológico que o norteará nas discussões com seus interlocutores[29].

Em resumo: em vez de significar o espírito ou o espectro, ou a respiração ou o sangue humanos, uma coisa desprovida de sentido e de autoconsciência, *psychē*, acabou por significar a mente que pensa, isto é, capaz tanto de decisão moral quanto de conhecimento científico, e a sede da responsabilidade moral, algo infinitamente precioso, uma essência única em todo o reino da natureza. Nesse sentido, Sócrates "apresenta o 'cuidado da alma' como núcleo da sua mensagem ética e, portanto, como núcleo essencial do seu pensamento filosófico"[30].

29 Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates 29 e.*

30 G. REALE, *Corpo, Alma e Saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 155.

Atividades propostas:

1. O que significa o termo "alma" para Sócrates?
2. Quais as relações entre "virtude" e "felicidade"?
3. Explique as relações existentes entre "hedonismo" e "akrasia".
4. O que é "soberania da virtude" para Sócrates? Em que sentido "virtude é conhecimento"?

2.2 — A justiça política de Trasímaco no Livro I da *República de Platão*

Do ponto de vista teórico, os dez livros da ***República*** de Platão, compostos entre os anos 380 e 370 a. C.[31], representam a tentativa mais extraordinária – e substancialmente jamais repetida nem pelos antigos nem pelos modernos – de polarizar em torno de um único problema, isto é, o da ***justiça*** *(*δικαιοσύνη*)*, os temas da ontologia, da epistemologia, da ética, da política, da psicologia. Tal procedimento fez com que Platão se tornasse simultaneamente um intelectual, um moralista e um filósofo político[32]. No caso do Livro I, objeto do presente estudo, foi amplamente debatida pelos críticos a hipótese de uma publicação separada do primeiro Livro da ***República*** sob o título de ***Trasímaco***, distinguindo-se assim dos Livros II-X. Em sentido contrário a uma publicação separada do Livro I, são aduzidas numerosas alusões e antecipações de textos desenvolvidas ao longo do diálogo. Mas por que então a ***República*** se inicia com um diálogo socrático? Em uma perspectiva evolutiva, podemos pensar que Platão queira sublinhar o caráter aporético do método socrático, assinalando a sua distância diante de tal abordagem.

Seja como for, segundo o consenso quase unânime dos autores, Platão decidiu retornar outra vez ao estilo da argumentação socrática, ao antepor o Livro I como "proêmio" da ***República***, para mostrar não somente a sua

31 Ao menos os Livros II a X.

32 Sobre o pensamento político de Platão, cf. M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*. Roma-Bari, Laterza, 1996; S. MAFFETONE & S. VECA (a cura di), *L'idea di giustizia da Platone a Rawls. Roma-Bari*, Laterza, 1997.

eficácia em termos de problematização, mas também as suas carências técnicas. Portanto, nesse "pórtico socrático" que introduz a ***República***, Platão se despede de seu mestre – o Sócrates histórico – e reconfigura o mesmo personagem "Sócrates" dos diálogos, para representar definitivamente a expressão genuína de seu pensamento[33].

O jogo das situações e das simetrias na variedade dos personagens – Céfalo, Polemarco, Glauco, Adimanto, Trasímaco, Sócrates – revela-se assaz sutil e complexo na decifração do significado do termo "justiça"[34]: a validade de uma norma, a legitimidade da decisão, o conteúdo simbólico do tipo ideal repousam sempre em bases axiológicas perenes ou estão submetidas à mutabilidade das instituições políticas? Segundo as circunstâncias atormentadas dos fins do século V a. C., era comum admitir que os cânones morais estabelecidos deviam ser ignorados; portanto, a alteração dos sentidos aceitos dos termos morais – por exemplo, da associação estrutural entre δικαιοσύνη e moralidade[35] para a ruptura objetiva entre νόμιμον e δίκαιον no

33 Sobre o caráter relativamente autônomo do Livro I da República e a crítica platônica à filosofia de Sócrates, cf. M. VEGETTI, *Introduzione al libro I*, in VEGETTI, M. (ed.) *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento* 1: *Libro I*. Napoli, Bibliopolis, 1998, p. 15-38

34 No Livro I da *República*, os personagens do diálogo oscilam, para designar a justiça, entre o neutro substantivado τὸ δίκαιον e o substantivo δικαιοσύνη. Sucessivamente, impõe-se este último termo, que Sócrates adota com exclusividade já no Livro I. O uso do mais recente - δικαιοσύνη - é índice da atenção socrático-platônica ao novo significado da *justiça como virtude pessoal e interior.* Cf. S. GASTALDI, *Dikaion/dikaiosyne,* in VEGETTI, M. (ed.) *Platone. La Repubblica* 1., p. 159-169.

35 Em função da primazia dada à equação justiça = moralidade, negava-se a identidade entre justo e legal, porque δίκαιον não podia se equiparar aos ditames da lei positiva, uma vez que a lei podia ser injusta e, por sua vez, o que era justo se estendia para além do campo da ratificação meramente legal. A superioridade *moral* da noção antiga de *justiça* pode ser verificada inequivocamente, a partir das associações entre *justiça* e *equidade* em ARISTÓTELES (em *Ética a Nicômaco* V, 0) e na tradição medieval. Cf. também F. D'AGOSTINO, *Epikeia. Il tema dell'equitànell'antichitàgreca*. Milano, A. Giuffrè, 1973; IDEM, *La tradizione dell' Epieikeia nel Medioevo latino: un contributo a lla storia dell' idea di equità*. Milano, A. Giuffrè, 1976.

pensamento jurídico moderno[36] – para respaldar as ações dos homens políticos em tempos de guerra suportaria um exame filosófico? Aos intelectuais da *pólis*, como Trasímaco e o próprio Sócrates (independentemente da atitude político-moral de ambos), será contraposta a exigência de um fundamento ulterior do saber em bases epistemológicas mais sólidas, no sentido de que Platão desenvolverá a sua ἐπιστήμη acerca da natureza da justiça em oposição à δόξα sofística.

O jogo das refutações éticas – de Céfalo e Polemarco por parte de Sócrates, de Sócrates por parte de Trasímaco, de ambos por parte de Glauco e Adimanto, e do resto do diálogo – produzirá no Livro I um movimento dialético, no qual as posições mais significativas da reflexão moral do século V a. C. estarão superando-se reciprocamente, até chegar ao limiar do esgotamento mútuo, abrindo assim o espaço e o nível da resposta de Platão acerca da exigência de um Bem absoluto, ao mesmo tempo fim último e princípio primeiro das razões do agir nos livros centrais (V-VII).

Em vez de enveredar para uma análise mais detalhada sobre a *República* de Platão, o estudo se restringe a expor criticamente a posição de Trasímaco sobre a *justiça* que reage passionalmente contra as opiniões tradicionais e que propõe uma tese intelectualmente assaz elaborada, própria de grupos políticos da *inteligência* crítica da época. Nesse sentido, o diálogo sobre a justiça que se desenvolve no Livro I da *República* constitui em seu conjunto a pergunta ética do século V a. C., à qual o resto da obra é chamado a responder[37].

36 Do ponto de vista da relativização dos valores já iniciada por Protágoras no século V a. C., a relação entre lei positiva e moralidade convergiu para uma radicalização no sentido de que à lei civil se atribui um critério autossuficiente entre o justo e o injusto. Assim, por exemplo, Hans Kelsen propõe a neutralidade axiológica em se tratando da ciência jurídica. À semelhança do método empregado nas ciências naturais, a abordagem do Direito deve prescindir dos valores, visto que os juízos de valor não são científicos e só possuem um caráter emocional. Cf. H. KELSEN, *O Problema da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000; Idem, *O Que é Justiça?* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

37 Cf. a edição crítica dos textos da *República*: PLATON, *Oeuvres complètes*, tome VI: *La Republique* (*Livres I-III*). Texte établi e traduit par Émile Chambry. Introdutction d'Auguste Diès. Paris, Les Belles Lettres, 1996.

2.2.1 — Céfalo, ou a justiça tradicional

> justiça é sinceridade, manter a palavra dada, "restituir as coisas recebidas"

Como primeira testemunha das opiniões difundidas acerca da justiça é, portanto, interrogado o rico meteco Céfalo[38], desejoso de coroar a sua decorosa velhice com uma boa morte, propiciada pela escrupulosa observância da ritualidade religiosa[39]. À pergunta de Sócrates para esclarecer em que coisa consiste precisamente a vida justa, Céfalo responde – segundo uma máxima típica da "moral dos negócios": justiça é sinceridade, manter a palavra dada, "restituir as coisas recebidas"[40]. Trata-se do erro conceitual típico dos interlocutores "ingênuos" de Sócrates, que oferecem instanciações (casos ou exemplos) de condutas ou coisas que gozam de certa propriedade (por exemplo, a justiça), em vez de descrever a natureza mesma daquela propriedade, que pode atribuída (ou negada) aos casos ou exemplos singulares. Do mesmo modo, no *Hípias Maior*, *Hípias* respondera à pergunta "que coisa entende por 'belo'", indicando exemplos de coisas belas (uma bela moça, ou uma bela coisa como o ouro). Mas nenhum desses casos ou exemplos pode valer como norma universal pela atribuição de determinada propriedade a uma classe de coisas ou condutas. Em outros termos, não se pode responder à pergunta "que coisa é F" dizendo que X, ou Y ou Z são (*f*), porque nem X nem Y ou Z são normas universais para a atribuição de F a casos ou exemplos singulares. Uma bela moça não é critério universal de beleza, mesmo porque dela não se pode dizer que seja unívoca e universalmente bela (é, por exemplo, feia em relação a uma deusa, ou pode

38 cf. PLATÃO, *República* 328 c-331 d.

39 Cf. S. CAMPESE, *Cefalo*, in VEGETTI, M. (ed.) *Platone. La Repubblica* 1..., p. 133-157.

40 PLATÃO, *República* 331 c-e-333 a.

tornar-se feia envelhecendo)[41]. A máxima de Céfalo não é universalizante: não constitui um critério que se possa estender a toda ação justa, e tampouco o seu conteúdo pode ser considerado justo em todas as circunstâncias e sob todos os aspectos.

2.2.2 — Polemarco, ou a justiça comercial

> "justo é dar a cada um aquilo que lhe é devido" - beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos

Céfalo se retira da discussão porque deve dedicar-se aos sacrifícios, e Polemarco[42] torna-se o herdeiro de seu discurso bem como de seu patrimônio. Ele opera uma generalização (para não dizer universalização) da opinião de Céfalo. Citando o poeta Simônides, Polermarco sustenta que "justo é dar a cada um aquilo que lhe é devido" (ὀφειλόμενα,,, δίκαιόν ἐστι)[43]: mas a máxima não mais interpretada no contexto de uma moral dos negócios, mas, sim, na esfera de uma moral competitiva e agonística, segundo a qual é justo em todos os campos da vida – da guerra à política e ao comércio – beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos[44]. A opinião de Polemarco – fortemente radicada na moral compartilhada pelos gregos do século V a. C. – tem dois pontos fortes em relação àquela de Céfalo: um maior nível de generalização e a extensão ao campo político, que permanecerá em toda a ***República*** como o horizonte geral do discurso sobre a justiça. Deve-se afirmar que, segundo Platão,

41 Como nos diálogos "socráticos", a interrogação acerca da ideia de beleza, por exemplo, é uma contínua investigação moral acerca da definição desta ou daquela ideia, *mas nunca uma indagação metafísica sobre a natureza da ideia como tal*. Em outras palavras, o Sócrates platônico fala de ideia que existem somente *em* suas exemplificações, mas nunca "separadamente" delas, ou seja, ele julga, portanto, evidente o fato de que se a temperança, a piedade ou a beleza existem, elas existem *em* alguma coisa, dentro do mundo temporal. Só, nos livros centrais da *República*, será explicada a Teoria metafísica da Idéia do Bem.

42 Cf. PLATÃO, *República* 331 d-334 d.

43 PLATÃO, *República* 331 e.

44 PLATÃO, *República* 332 a-b.

tal definição é, ao menos, parcialmente válida no que tange à relação entre comunidades diversas: os governantes (ou defensores e guardas) da "cidade justa" – à maneira de cães de guarda – deverão ter como competência básica a capacidade de serem protetores em relação aos seus concidadãos e, ao contrário, agressivos em relação aos seus inimigos.

Não obstante essa acepção particular, a opinião de Polemarco é também falaz. Para compreender a refutação feita por Sócrates, é necessário evocar os valores semânticos originários dos termos ἀγαθόν (bom) εκακόν (mau)[45]. Antes de incorporarem infiltrações moralizantes, esses termos significavam "bem feito; por isso, útil, vantajoso, e, respectivamente, "defeituoso, inútil, nocivo". Por exemplo, uma "boa" espada, uma espada "má". Esse valor explica assim o axioma socrático segundo o qual "ninguém faz, ou deseja, o mal voluntariamente", mas somente porque ignora em que coisa consiste o bem. O erro moral é, portanto, um problema de conhecimento. A essa tese de natureza psicológica, segundo a qual existe uma justificação racional para cada uma de nossas ações, justificação ligada ao bem que essas ações perseguem, chamou-se de "intelectualismo socrático"[46].

Mas se, à luz do significado original dos termos gregos, "fazer o mal" equivale a "tornar pior", como pode a ação justa ter por escopo prejudicar alguém, mesmo que seja um inimigo? Segundo uma observação ulterior de Sócrates, amigos serão os "bons"; inimigos, "os maus": escopo da ação do homem justo não é a ação de fazer mal, seja a um amigo, seja a qualquer outra pessoa. A novidade radical da ética platônica é constituída pela ideia de que, em

45 Cf. especialmente A. W. H. ADKINS, L*a morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*. Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 241-270.

46 A tripartição da alma (concupiscível, irascível, racional: cf. PLATÃO, *República* 441 d-442 d) é uma primeira sistematização das virtudes em Platão. Em função dessa psicologia moral, Platão põe em xeque o "intelectualismo socrático" que não admitia a *fraqueza da vontade* (ἀκρασία). Segundo Platão, o conhecimento do bem não fornece sempre por si só uma razão de ser virtuoso e que é sempre possível agir irracionalmente ainda que voluntariamente. A definição de *aretē* na *República* é modificada porque Platão se deu conta que elementos não-cognitivos estão nas fontes da ação moral. A propósito da psicologia moral platônica, cf. J. M. COOPER, *Plato's Theory of Human Motivation*, in IRWIN, T. (ed.) *Classical Philosophy* 3: *Plato's Ethics*. New York-London: Garland Publishing, 1995, p. 97-115.

hipótese alguma, é justo fazer mal a quem quer que seja: κακουργεῖν[47]. Como bem observou Gregory Vlastos, a intuição de Sócrates se traduz assim:

> "A verdadeira bondade moral é incapaz de causar uma injúria intencional a outrem, pois esta bondade é intrinsecamente benéfica; irradiante em sua ação, este bondade se comunica àqueles que entram em contato com ela, e ela tem sempre um efeito benéfico e não um efeito nocivo, de sorte que a idéia de um homem justo fazendo injúria a alguém, amigo ou inimigo, é impensável"[48].

Em resumo: a refutação de Sócrates é de ordem analítica: "Justiça" é em si mesma um conceito de ordem colaborativa (equivalendo ao conjunto de normas que tornam possível a convivência dos grupos humanos nos diversos níveis de agregação); a esse conceito não pode, portanto, ser atribuído um valor de tipo agonístico, competitivo ou conflituoso. A máxima "prejudicar os inimigos", nascida no contexto da moral grega tradicional, não deve ser, por isso, universalizada como norma de justiça, porque parece contradizer a finalidade inerente a toda conduta justa: de melhorar e, portanto, tornar, melhores do que são, amigos ainda capazes de colaborar em prol de condutas reciprocamente vantajosas e não nocivas.

2.2.3 — A justiça segundo Trasímaco.

Diante das definições correntes veiculadas por Céfalo e Polemarco, Trasímaco explode de raiva e afirma que seus companheiros falam absurdo e, instado em expor a sua própria opinião, propõe uma tese dotada de uma fortíssima capacidade de universalização, especialmente ao nível político, e que não se assemelha, portanto, à simples instanciação de condutas "justas" à maneira de Céfalo e de Polemarco. A posição de Trasímaco é articulada em duas teses, que procuraremos examinar nas páginas que se seguem.

47 PLATÃO, *Críton* 49 b-c.

48 G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. New York-Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 196-197.

- A justiça como "o útil do mais forte"

Na primeira definição, Trasímaco realiza um salto qualitativo decisivo, transferindo a discussão para o âmbito político: a definição de Trasímaco é uma teoria política baseada na prática dos Estados gregos, especialmente do Estado ateniense, cujo império se funda no seguinte axioma: a força cria o direito.

> 1ª TESE - (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον): "... cada governo institui leis (νόμοι) para a própria utilidade; a democracia faz leis democráticas; as tiranias, leis tirânicas e do mesmo modo os demais governos. E uma vez que fizeram as leis, eis que proclamam que o justo para os seus súditos se identifica com aquilo que é, ao contrário, o seu próprio útil, e quem disto se afasta o punem como transgressor seja da lei, seja da justiça. Nisto consiste, meu caríssimo amigo, aquilo que digo justo, idêntico em todas as outras cidades, o útil do poder constituído. Mas, se não erro, este poder detém a força. Assim acontece, para quem saiba raciocinar bem, que em toda a parte o justo é sempre idêntico ao útil do mais forte"[49].

A tese de Trasímaco é ainda mais radical do que aquela expressa no final do século V a. C. por Tucídides no colóquio entre os Atenienses e os Mélios (no livro V da Guerra do Poloponeso)[50] e do que aquela de Cálicles consignada no Górgias de Platão. Em Tucídides, emerge como conveniente falar de justiça em situações de paridade, isto é, onde existe um equilíbrio de forças. Em outras palavras: os delegados atenienses propõem discutir assumindo como referência o συμφέρον, o útil, e não o δίκαιον, porque:

> "... Preferimos pensar que esperais obter o possível diante de nossos e vossos sentimentos reais, pois deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens,

49 PLATÃO, *República* 338 e-339 a.

50 Trata-se das peripécias do longo conflito que opôs Esparta e Atenas no final do século V a. C. O Livro V, capítulos 85 a 113, da *História da Guerra do Poloponeso*, narra o Diálogo entre os atenienses e os mélios.

só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem"[51].

Segundo o texto, tem sentido falar de justo somente se as relações de força entre as partes são tais, que nenhuma das duas pode prevalecer sobre a outra, e faz-se necessário encontrar um *modus vivendi,* que funcionará somente enquanto existir esta situação de paridade. Do contrário, se se assume o ponto de vista do συμφέρον, não é "útil" falar de justo, porque basta a força para resolver os conflitos. Para o fraco, também é "útil" ceder, porque a submissão espontânea lhe permitirá evitar males piores. É preciso sublinhar que Atenienses e Mélios se entendem acerca de termos morais do discurso, porque compartilham o mesmo conceito de "útil".

Cálicles afirma que a justiça do νόμος (aristocrático) é um engano, porque impõe a igualdade onde, segundo a φύσις, teria direito a dominar o mais forte. Mas em ambos os casos se reconhece à justiça um conteúdo próprio: a justiça não é redutível à força, justamente porque é ou um *modus vivendi* entre pessoas que estão submetidas à igual necessidade ou uma convenção enganosa imposta pelos fracos, para fugir do legítimo domínio dos fortes. Trasímaco, com sua tese, se subtrai às dificuldades características da crítica aristocrática da democracia, que, depois de ter invocado o princípio geral do predomínio da força, o afirmava como legítimo só no caso particular do governo aristocrático. A justiça, para Trasímaco, se reduz em todos os casos a um instrumento do poder constituído – seja ele democrático, aristocrático, seja tirânico – em vista de seu próprio interesse.

Examinando mais detalhadamente a posição de Trasímaco, podemos dizer que sua posição é orientada pelo positivismo jurídico: ponto de partida é a equivalência entre justo e legal *(νόμιμον-δίκαιον),* ideia amplamente difundida, mas que aqui parece implicar a consequência de que o justo não tenha existência antes da emanação da lei. Tal explicação contém ao mesmo tempo uma análise sintética da natureza ideológica do poder como tal, prescindindo

51 TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso* (V. 89, 1). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 282.

das diversas formas constitucionais, razão pela qual cada governo, em todos os estados, legisla em vantagem própria. Não é ainda motivada, ponto sobre o qual se concentrará a objeção de Sócrates, a equivalência entre o "mais forte" e quem detém o poder político. Ainda segundo o texto, além do positivismo jurídico, Trasímaco revela assim um outro positivismo, o da força e o do poder: não é a norma de justiça que legitima o poder, mas, ao contrário, é a sua força que faz emanar aquela norma em função da própria conservação. Em seguida, Sócrates evidencia a possibilidade de interpretar a posição de Trasímaco, em sentido estreitamente convencionalista, na direção de um positivismo jurídico extremo (339 d-e-340 a). Se 1) justo é obedecer às leis e 2) justo é o útil do mais forte, ou seja, do governante, porque os governantes intencionalmente estabelecem as leis para a sua própria vantagem, visto que, em alguns casos, os governantes emanam leis inconvenientes para si próprios, à luz desta posição 1): será justo aquilo que é prejudicial para o mais forte (contrária ao enunciado inicial, *et oppositum*). A objeção é possível, porque Trasímaco concede incondicionalmente a posição 1) (340b), formulada por Sócrates, de modo a conseguir o assentimento ("é justo obedecer aos governantes").

Trasímaco não tropeça na armadilha de Sócrates: ele precisa que por κρείττον, mais forte, entende aquele que é mais competente e não erra: "O governante, enquanto tal, não erra, e não errando estabelece aquilo que para ele é o melhor; e isso deve fazer o súdito; por isso, para mim a justiça é aquilo que dizia desde o início, fazer o útil do mais forte"[52]. O governante, pelo fato de que está no governo e consegue aí permanecer, não erra, estabelece o justo como seu útil. Trasímaco assim procede, para evitar que Sócrates possa recorrer à estratégia argumentativa do Górgias, pela qual quem tem poder sem possuir conhecimento é frágil e impotente, porque faz o que lhe agrada (ἅ δοκεῖ αὐτῷ), mas não o que ele quer (ἅ βούλεται)[53]. Trasímaco conecta estreitamente poder e conhecimento: quem está no poder, aí está porque tem uma competência tal que lhe permite manter a sua posição.

52 PLATÃO, *República* 340 e-341 a. Quando, portanto, admitia que os governantes erram (339 c), Trasímaco falava referindo-se ao uso comum (340 d; 341 b: τῷ ῥήματι...ὡς ὥπος εἰπεῖν).

53 Cf. PLATÃO, *Górgias 467 c-468 e.*

Sócrates passa então a examinar em que consiste o conteúdo dessa competência. O especialista de uma τέχνη se qualifica como tal, não tanto porque busca sua própria vantagem, mas a do objeto sobre o qual exerce seu pensamento/sua ação[54]: um bravo médico, por exemplo, não é em primeiro lugar um hábil homem de negócios, mas alguém que sabe curar os doentes. Analogamente, a arte de governar, concebida estritamente, legisla não para a vantagem dos que a exercem, mas para a vantagem de seus súditos[55].

Trasímaco reage imediatamente: certamente os pastores buscam somente o bem-estar de seus rebanhos, enquanto, se os mantêm saudáveis e gordos, é para o benefício, não das ovelhas, mas de seus donos ou de si mesmos. É assim que emerge uma nova definição atribuída a Trasímaco: a justiça é "um bem outrem".

- A justiça como "um bem outrem"

> 2ª TESE - *(ἀλλότριον ἀγαθόν)*: "E sobre os conceitos de justo e justiça, de injusto e de injustiça sabes tanto que ignoras que a justiça *(ἡ δικαιοσύνη)* e o justo *(τὸ δίκαιον)* são, na realidade, um bem outrem (*ἀλλότριον ἀγαθόν*) (a justiça significa servir ao bem de outro homem), um útil de quem é mais forte e governa, mas uma desvantagem pessoal (isto é, para quem é súdito obediente); a injustiça é o oposto e governa sobre aqueles autênticos ingênuos[56] que são os justos; e que os súditos fazem o útil de quem é mais forte e o tornam feliz servindo-o, enquanto não conseguem absolutamente proporcionarem a felicidade para si mesmos"[57].

54 Cf. PLATÃO, *República* 342 b.

55 Cf. PLATÃO, *República* 342 e.

56 *Ingenuidade*: no sentido originário de bondade e simplicidade de costumes, uma característica dos homens de uma idade feliz, na qual vigia a forma constitucional do patriarcado, caracterizada pela ausência de riqueza e pobreza, de escritura e legislação, de conflitos, e pela adesão aos costumes dos avós; uma era pré-técnica.

57 PLATÃO, *República* 343 c-d.

Essa nova formulação de Trasímaco, "justiça é um bem outrem" (343 c) (T2), coloca o problema da compatibilidade com a tese precedente "o útil do mais forte" (338 c) (T1). Se partirmos da primeira definição (T1), a justiça será o "bem outrem" somente na perspectiva do súdito, ao passo que, para o governante, será o "bem próprio" (que segundo T2 seria a injustiça). Inversamente, partindo de T2, a justiça é o útil do mais forte somente para o mais frágil, ao passo que, para o mais forte, essa é o útil do mais fraco. (É justo ou injusto o comportamento do governante que impõe taxas para financiar os próprios prazeres?).

Para elucidar a aparente incoerência da posição de Trasímaco, os comentadores apresentam as seguintes propostas:

> 1. A posição autêntica de Trasímaco está consignada em T2, enquanto T1 é formulada exclusivamente do ponto de vista dos súditos; T2 é uma expansão e uma precisão de T1. Além disso, T1 não quer ser uma definição, mas uma caracterização da justiça;
> 2. As duas posições são irremediavelmente incompatíveis, e isso ocorre, ou por explícita intenção polêmica de Platão, que assinalaria a confusão de Trasímaco, ou porque a posição de Trasímaco é abertamente manipulada, no sentido de que T2 é introduzida à força na concepção de Trasímaco;
> 5. T1 e T2 são formalmente incompatíveis, mas T2 representa a não-verdade de T1 em sentido psicológico e político; o juspositivismo abre a estrada para o imoralismo;
> 6. Trasímaco é um convencionalista, e a sua concepção autêntica é a "obediência às leis".

Os justos, continua Trasímaco no Livro da República, nas relações com os injustos, perdem sempre seja nos contratos de negócios, seja quando se trata de pagar as taxas, seja quando se trata de preencher um cargo público. O injusto, que sabe *pleonektein* (levar vantagem), é, ao contrário, infeliz: e a máxima felicidade se realiza com a injustiça perfeita, ou seja, com a tirania (344 a ss). De fato, quem é surpreendido, quando comete injustiça em um âmbito parcial, é punido e censurado. Mas, se realiza a injustiça perfeita, tornando-se tirano, é proclamado feliz *(eudaimon)* e bem-aventurado *(makarios)*

por todos. Quem critica a injustiça o faz somente porque teima/teme suportá-la. Mas, se realizada de modo adequado, a injustiça é mais forte, mais como homem livre e mais como senhor da justiça (344 c).

A tese de Trasímaco não diz respeito ao conteúdo da justiça, mas só à sua **função**, na perspectiva de um sujeito moral que é muito semelhante ao ἀγαθό**"** da ética aristocrática[58]. Quem deseja ser justo, ainda que parcialmente, se faz súdito do poder constituído; o perfeito injusto, ou seja, o tirano, é o único em grau de desmascarar o poder que está por trás do engano da justiça. Mas esse desmascaramento pode acontecer só substituindo poder com poder: até mesmo o tirano, que se tornou tal, imporá para a sua vantagem própria o engano de *sua* justiça. Além disso, Trasímaco aceita acriticamente uma precisa ontologia do sujeito moral e da sua εὐδαιμονία: ontologia que recorda aquela da tradição aristocrática, tal como é referida nos *poemas homéricos*. Por conseguinte, segundo Trasímaco, a injustiça é ἀρετή, e a justiça, uma nobre simplicidade de caráter. Os injustos são prudentes (φρόνιμοι) e ἀγαθοί, se conseguem realizar a injustiça perfeita, subjugando cidades e povos. Essa injustiça é excelência e sabedoria[59].

De tudo quanto foi dito, verifica-se que o problema mais discutido em relação à tese de Trasímaco diz respeito à aparente incoerência de sua posição e à possibilidade de conciliar as diversas definições sobre o justo dadas por ele. De fato, a definição inicial, "o útil do mais forte" (338 c) aparece em contraste com aquela fornecida sucessivamente "um bem outrem" (343 c), onde a injustiça é e aparece como o próprio bem. Além disso, uma vez que a primeira definição é explicitada no sentido de "obediência às leis" (339 b), apresenta-se a alternativa entre uma interpretação de sua posição no sentido do convencionalismo jurídico ou no sentido do imoralismo (existe uma justiça veiculada pelo direito positivo, mas é preferível ser injusto). Segundo alguns comentadores, o contraste é insanável, e Trasímaco é intencionalmente apresentado por Platão como um

58 Trasímaco sustentava que a ἀδικία, e não a διακαιοσύνη, era uma ἀρετή, entendendo esta em seu significado comum de mérito factual. (cf. PLATÃO, *República* 337 d-339 d).

59 Cf. PLATÃO, *República* 348b ss.

pensador confuso e inconsistente. Procedendo assim, todavia, além de colocar em dúvida a honestidade intelectual de Platão, desvaloriza-se o fato de que toda a *República* constitui, em última análise, uma resposta ao desafio de Trasímaco. Outra possibilidade é aquela de considerar incompatíveis entre si as duas proposições, subordinando, porém, a primeira à segunda ou vice-versa. Em todo caso, Sócrates não individuará uma incoerência, e acusará Trasímaco em tal sentido por outras razões (345 b). Além disso, coloca-se o seguinte problema: essas proposições procuram ser verdadeiras e próprias definições, ou simplesmente caracterizações, proposições sintéticas?

Uma vez resumidas a posição e a problemática da tese de Trasímaco, convém retornar ao diálogo platônico para examinar as tentativas significativas de refutação por parte de Sócrates. A seguinte objeção é importante no contexto do diálogo: sem um mínimo de justiça, ou seja, de regras compartilhadas e de normas colaborativas, e com o domínio da vontade única de levar vantagem recíproca, nenhuma agregação social é possível: nem tampouco um bando de ladrões poderia permanecer coeso desse modo, e tanto menos uma sociedade política complexa[60]. Outra resposta de Sócrates a Trasímaco, por fim, consiste na afinidade entre o homem justo e os deuses (que são intuitivamente bons, isto é, perfeitos e não defeituosos); os deuses, portanto, terminarão por premiar o justo, nesta ou na outra vida, e punir o injusto[61].

É o caso aqui de antecipar outra linha de refutação, que não é formulada, mas será desenvolvida ao longo do diálogo: a dependência estabelecida por Trasímaco entre justiça e poder é inatacável, mas é possível pensar que são criadas condições sociais tais, que permitam que o poder seja exercitado no interesse da comunidade e não como instrumento de subjugação por parte de quem o detém. O recurso a essa linha de refutação se tornará tanto mais necessário, na medida em que as objeções de Sócrates (dirigidas a Trasímaco) são submetidas, no Livro II, a uma duríssima agressão crítica por

60 Cf. PLATÃO, *República* 351 c ss.

61 Cf. PLATÃO, *República* 352 a-b.

parte de Glauco[62] e Adimanto[63]. Esses pensadores não procuram sustentar as teses de Trasímaco, mas constranger Sócrates a uma defesa mais fundamentada acerca da obrigação da justiça: ele não deverá, portanto, demonstrar que deva ser perseguida em vista da aprovação social ou divina, mas que é desejável por si mesma, como a melhor forma de vida (e, como tal, imediatamente conexa com a felicidade individual e coletiva). Glauco ataca, portanto, a tese de Sócrates segundo a qual a justiça é indispensável para a existência da coesão social, e o faz desenvolvendo uma extraordinária "genealogia da moral", que, sob certos aspectos, antecipa as teorias tanto de Thomas Hobbes como Friedrich Nietzsche. Trasímaco tem razão, sustenta Glauco, quando atribui aos homens o instinto primário da subjugação, da afirmação de si mesmo através da submissão e a espoliação dos outros. Todavia, cada um se dá conta que o risco de suportar a injustiça por obra de outros (isto é, de ser subjugado e submisso) é superior à probabilidade de conseguir impor com violência a injustiça aos outros. Portanto, por medo e fraqueza, os homens estipulam um pacto social que comporta a renúncia de todos ao exercício da injustiça: daí nascem as leis e a aprovação pública do comportamento justo, isto é, colaborativo e não violento. Seja como for, Glauco e Adimanto exigem de Sócrates uma fundamentação da moral que resulte autônoma seja em

62 O discurso de Glauco (cf. PLATÃO, *República*, 358 a-362 c) contém duas ideias básicas: a primeira consiste em que injustiça (ἀδικία) e vantagem (πλεονεξία, 358 e, 359 e) são boas para as pessoas que as possuem, ao passo que justiça é má para as pessoas que a possuem, e que todo aquele que tivesse uma escolha livre de considerações estranhas optaria por uma vida de injustiça e vantagem; a segunda é uma explicação de como as pessoas nunca chegam a agir justamente, e de como surgem leis que fazem com que o vantajoso em certas circunstâncias seja justo (358 e-359 b).

63 Adimanto (cf. PLATÃO, *República*, 362 d-368 c) reformula o desafio feito a Sócrates, enfatizando um fator ou circunstância que pode influenciar os benefícios ganhos ou perdidos em uma vida de justiça ou injustiça: esse fator é reputação ou fama (δόξα). O livro II da *República* é, portanto, uma exposição na boca de Glauco e de Adimanto do oportunismo popular, como deixa entrever a seguinte passagem: *"Proclamam que a injustiça é geralmente mais vantajosa do que a justiça, e estão prontos a considerar mais feliz e a honrar sem escrúpulos os maus, que são ricos e gozam de qualquer outro gênero de poder; e vice-versa, a desprezar e a olhar com ar de superioridade os que forem fracos e pobres, embora reconhecendo que estes são melhores do que os outros"* (364 a-b).

relação às convenções sociais, seja em relação às precárias garantias religiosas. O problema da desejabilidade da justiça é, portanto, reproposto de modo mais radical.

Resumindo, podemos dizer o seguinte: No proêmio da *República*, formado pelo livro I e grande parte do livro II, Platão aborda criticamente a questão sobre a *justiça* a partir de novos pontos de vista: descrever alguns tipos ou exemplos particulares de ações justas (*"dizer a verdade e pagar as dívidas"*, 331 c-d), recorrer, segundo a prática habitual nessa época, aos ensinamentos dos poetas, declarando com Simônides que a justiça consistirá em "dar a cada um o que lhe é devido" (331 e) e definir a justiça como uma τέχνη por sua função e objeto (332 c) - em suma - esses esforços não elucidaram satisfatoriamente a noção de justiça. A simples enumeração de casos ou tipos concretos de coisas boas e más, o recurso à doutrina dos poetas ou aos aforismos éticos tradicionais e uma assimilação analógica entre técnica e moral foram caminhos tentados nos diálogos precedentes e conduziram necessariamente a becos sem saída.

2.3 — A "arte política" nos diálogos tardios

Entre os diálogos do período tardio (*Timeu, Crítias, Sofista, Político, Filebo, Leis*), o diálogo *Político* introduz o tema da "justa medida" (τὸ μέτριον) ou da mistura proporcionada dos extremos como categoria ético-eudaimômica das últimas obras de Platão.

> A medida é uma noção que se aplica a muitos domínios da realidade fenomênica: a ação humana, o conhecimento, a alma e o corpo, onde ela aparece sempre como uma espécie de *meio*, e em uma linguagem mais técnica, uma espécie de intermediário (μεταξύ) entre um excesso e uma falta, um mais e um menos. É precisamente a partir desta noção de medida, ao mesmo tempo matemática e moral, que Platão elaborará sua concepção de *felicidade* nos diálogos da velhice.

O que caracteriza a reflexão de Platão dessas obras é o seu interesse pelo mundo da falibilidade e da mutabilidade. O intelectualismo ético da

República e o realismo dos últimos diálogos, longe de se contradizerem, são assumidos no *Político* como horizontes necessários de sua pedagogia política; o que doravante se considera no *Político* é algo distinto do que Platão havia examinado na *República*: o político já não é o filósofo-rei, que justifica sua ação com o conhecimento que possui da ideia do Bem. É simplesmente o homem que tem sua arte de entrelaçar e combinar os diversos elementos da cidade, como o tecelão entrelaça e combina os fios de sua tela. A ação própria e exclusiva do político consistirá precisamente em selecionar os cidadãos, em cuidar do desenvolvimento de um processo educativo eficaz, em facilitar, com todos os instrumentos possíveis, a trama entre figuras antropologica e moralmente opostas[64].

As normas éticas no *Político* se apresentam, portanto, sob novos paradigmas e adquirem uma tipologia que, mesmo não sendo totalmente nova, evidencia, ao menos, aspectos que antes passavam quase desapercebidos. A reflexão ética de Platão já não se fixa no Bem absoluto e nas condições do conhecimento desse bem. Não se procura justificar a ética recorrendo aos últimos princípios transcendentes, mas, sim, examinando seus próprios elementos intrínsecos. A filosofia de Platão no *Político* se diferencia, por conseguinte, do imenso esforço especulativo e programático desenvolvido na *República*: aqui, Platão provoca o sentimento da exigência de um Bem absoluto, ao mesmo tempo fim último e princípio primeiro das razões do agir; *naquele*, concentra a questão ética no problema de combinar adequadamente, e na proporção conveniente, as diversas tendências do homem ou, em outras palavras, as diversas virtudes. A abordagem platônica comporta inequivocamente um aspecto "empírico":

> "O esforço de toda ciência é, em qualquer domínio, o de eliminar o mais possível os maus elementos conservando os elementos úteis e bons e, quer sejam estes semelhantes ou dessemelhantes, fundi-los todos em uma obra que seja perfeitamente una por suas propriedades e estrutura"[65].

Essa será a intervenção educativa do político diante da diversidade de materiais humanos[66]: uma vez eliminado o verdadeiramente mau, combinará o impetuoso com o temperante, como se combinam os fios mais duros da urdidura com os mais flexíveis da trama. Como se trata da formação do cidadão, Platão não fala de conhecimentos, mas de costume, de atitude e de índole. A tarefa da ciência régia consistirá em unir os elementos divinos das almas com fios divinos e os elementos humanos com fios humanos, procurando infundir uma "opinião realmente verdadeira e firme" acerca do belo, do justo e do bom[67]. Nem todos devem ser filósofos, mas devem percorrer o caminho próprio do filósofo como homens normais. Portanto, o conhecimento que Platão pressagia para os cidadãos é, obviamente, "*limitado à esfera da opinião, mas ao mesmo tempo resulta não só fundado e verdadeiro, mas conexo com os vértices de todo saber, isto é, com a própria Idéia do Bem, à qual são reconduzidos o belo e o justo*"[68]. Quanto à maneira pela qual o político conseguirá realizar sua função educativa, só se diz - depois de insinuar que será ajudado pela "musa de sua arte régia" -, que procure educar e misturar o mais possível os diversos temperamentos nos cargos, nos matrimônios e em toda espécie de alianças. A argumentação, portanto, se reduz a normas meramente "empíricas" no sentido de que, diferentemente da *República*- onde Platão declara explicitamente

64 Cf. PLATÃO, *Político* 308 b-311 c (*A ação do político*).

65 PLATÃO, *Político* 308 c. Para as citações do Político, cf. M. MIGLIORI, *Platone, Politico. Introduzione, traduzione e note*. Milano, Rusconi, 1996.

66 Cf. PLATÃO, *Político* 306 a-311 c (*A natureza do verdadeiro político*).

67 "*Se, a propósito do belo, do bem, do justo e de seus contrários, uma opinião realmente verdadeira e firme se estabelece nas almas, digo que algo divino se realizou em uma raça demoníaca*" (PLATÃO, *Político* 309 c). A opinião verdadeira e firme (*Timeu* 37 b; *Leis* 653) tem por fatores a lei, a educação e a experiência do discípulo (Leis 659 d). J. B. SKEMP (em *Plato's Satesman. A translation of the Politicus of Plato*. Bristol, Bristol Classical Press, 1987, 230) sublinha que o "cidadão normal poderia não compreender plenamente o valor metafísico de tal opinião" e que ao aceitá-la "poderia chegar a uma *Lebensphilosophie*" (*Filosofia da vida*).

68 M. MIGLIORI, *Arte politica e metretica assiologica...*, 309.

a natureza ideal do modelo proposto, a sua irrealização[69]-, a obra direta do político não examina as questões que se apresentam centrais na análise dos sistemas constitucionais, como as leis, mas a educação dos cidadãos e o melhoramento do corpo social[70]. Essa base moral e filosófica ao mesmo tempo da concepção de "política" está centrada na noção de "justa medida". Eis, portanto, o texto platônico sobre tal noção:

69 Cf. PLATÃO, *República* 473 a-b. É precisamente a *República* que confere lógica à trilogia política de Platão (*República*, *Político* e *Leis*): a) existe um modelo ideal ao qual devem inspirar-se as constituições e a ação concreta do político: b) nas constituições imitativas, como são todas aquelas nas quais podemos viver, as leis têm o seu momento central e decisivo. Diferentemente do *Político* e das *Leis*, o projeto político da *República* parte de uma abordagem abstrata e ideal, que entrelaça destino individual e sociedade, quadro político e ética, à luz de um sistema dominado pela Idéia metafísica do Bem.

70 Em relação ao problema da intervenção para a modificação do Estado, o projeto do *Político* constitui, portanto, a realização perfeita daquilo que, em um plano puramente metodológico, Sócrates disse na *República* 472 b-c.

O texto sobre a "justa medida"

"Estrangeiro - Se não colocamos a natureza do maior em relação com a do menor, jamais existirá uma relação de justa medida(τὸ μέτριον). Não é assim?

Sócrates, o Jovem - É assim.

Estrangeiro - Mas, então, com esse raciocínio, não destruiremos todas as artes e todas as suas obras, e não aniquilaremos a política que agora buscamos e a arte da tecedura de que falamos? De fato, todas as artes, na sua atividade, evitam o mais e o menos do que é o justo meio, não como algo que não existe, mas como coisa má, e, salvando desse modo a medida, fazem todas as suas obras boas e belas.

Sócrates, o Jovem - Não resta dúvida.

Estrangeiro - Mas, se eliminarmos a arte política, conseqüentemente não ficará sem saída a nossa investigação da ciência real?

Sócrates, o Jovem - Certamente.

Estrangeiro - Ora, talvez da mesma maneira com que no Sofista fomos obrigados a reconhecer que o não-ser é, porque nisso vinha dar o nosso raciocínio, assim também, agora, acaso não será necessário obrigar o mais e o menos a serem, por sua vez, mensuráveis não somente nas suas relações recíprocas, mas também com respeito à produção da medida justa? Porque não é possível que possa existir nem político nem qualquer outro indiscutivelmente competente nas suas ações se não admitirmos isto.

Sócrates, o Jovem - Portanto, agora se deve fazer o mesmo da melhor maneira possível!

Estrangeiro - E é esta, Sócrates, uma tarefa ainda maior do que a outra - e nos lembramos o quanto era longa! - Mas ao menos será legítimo fazer o propósito a proposição seguinte.

Sócrates, o Jovem - Qual?

Estrangeiro - Que alguma vez teremos necessidade do que acaba de ser dito para podermos proceder à demonstração da exatidão absoluta. Quanto ao fato de que, com relação à nossa tese presente, aquela afirmação esteja bem e suficientemente demonstrada, parece-me que ajude a demonstrá-lo magnificamente o seguinte argumento: é necessário admitir que todas as artes existem

igualmente, e que o maior e o menor devam medir-se não somente nas suas relações recíprocas, mas também com respeito à produção da medida justa. Com efeito, se ela existe, as artes também existem; ora, as artes existem; logo, a medida justa também existe; não existindo um ou outro desses termos, o outro também não poderá existir.

Sócrates, o Jovem - Isto é exato; mas o que se segue daí?

Estrangeiro - É evidente que distinguiremos a arte da mensuração em duas partes, segundo o que foi dito: de um lado, colocando todas as artes que medem o número, o comprimento, a largura, a profundidade, a espessura, com respeito aos seus contrários; de outro, as que realizam essas medidas na sua relação com a medida justa, com o conveniente, com o que é oportuno, com o que é dever-ser, e com tudo que tende ao justo meio, fugindo dos extremos"[71].

71 PLATÃO, *Político* 284 a-e

2.4 — As metréticas de caráter matemático e ontológico-axiológico

Segundo o texto citado, Platão estabelece dois tipos de relações: o primeiro possui um caráter puramente quantitativo e matemático, como deixa entrever a referência a "*todas as técnicas que medem o número, o comprimento, a largura, a profundidade, a espessura, com respeito aos seus contrários*"[72]. Ora, visto que todos os objetos não podem ser contados ou materialmente medidos e que alguns escapam a essas determinações matemáticas - como, por exemplo, os discursos ou as ações, as artes do político ou da tecelagem - um segundo tipo de relação é necessário para compreender a estrutura ontológica da realidade e a razão pela qual os homens tornam-se bons ou maus, adquirindo as virtudes ou os vícios[73]. A essa categoria de objetos deve-se aplicar uma medida de caráter ontológico-axiológico, que consiste em comparar os objetos, não mais entre si reciprocamente, dado que é impossível, mas relativamente a uma norma que é substituta da medida matemática, uma norma que existe e sem a qual não se poderia falar de excesso - uma norma, em uma palavra, que se chama a *justa medida*, a *conveniência*, a *oportunidade*, a *utilidade*, e, de modo geral, o intermediário colocado em igual distância dos extremos[74]. Essa segunda metrética se faz com "relação às necessidades essenciais do devir":

> "Estrangeiro - Dividamos, pois, essa arte (da medida) (μετρητική) em duas partes: tal divisão é necessária ao propósito que nos domina.
> Sócrates, o Jovem - Explica-me em que ela se fundamentará.

72 PLATÃO, *Político* 284 e.

73 "*Mas, então, aquilo que ultrapassa o nível da medida ou permanece inferior a ele, seja em nosso discurso, seja na realidade, não é verdadeiramente o que melhor assinala a diferença entre os bons e os maus?*" (PLATÃO, *Político* 283 e).

74 Cf. PLATÃO, *Político* 284 e. Os termos (*conveniente, oportuno, devido e tudo o que implica o meio entre os extremos*) associados à segunda metrética possuem certamente um valor tradicional da sofística.

Estrangeiro - No seguinte: de um lado, na relação que têm entre a grandeza e a pequenez; de outro lado, *nas necessidades essenciais do devir*"[75].

A segunda metrética, sobre a qual Platão concentra particularmente sua atenção, se apresenta na formulação acima como a medida "*segundo a essência (natureza, realidade) necessária do devir*" (283 d). A expressão é certamente obscura e ambígua; todavia, o sentido mais plausível pode ser determinado mediante a comparação com as características dadas em nosso texto para descrever a segunda metrética. Não se trata aqui de uma relação mútua entre contrários (283 d, 283 e, 284 b, 284 d, 284 e), mas, antes de tudo, de uma relação com uma medida pela qual as coisas podem ser inferiores ou superiores (283 e, 284 a, 284 c, 284 d). Essa segunda medida é caracterizada como sendo o que é conveniente, oportuno, exigido, o que é o meio entre dois extremos. Vê-se, por conseguinte, que a segunda metrética não pertence à ordem da quantidade como é o caso da primeira, mas à ordem da qualidade. Essa metrética ajuda a fixar uma medida entre extremos que não são quantificáveis, e essa proporção resultante produz obras belas e boas. A medida de que fala aqui nessa segunda metrética é desse modo uma medida estética e uma medida moral e não poderia referir-se à quantidade propriamente matemática.

Eis, portanto, a indicação do caráter desta medida moral. Se o segundo tipo de metrética é fundamentalmente "qualitativa", diretamente relacionada a οὐσία, a realidade medida é a única que permite falar em termos ontológicos: a metrética em questão diz respeito à totalidade do devir ou das coisas submetidas à geração; não se trata, portanto, dessa justa medida mais ou menos vaga nos diálogos precedentes. Se tal medida moral tem fundamento ontológico preciso, ela se estende a tudo que vem a ser no universo, e todos os exemplos dados em nossa passagem aos quais se aplica a segunda metrética - a saber: os discursos (283 e), as obras boas e más (283 e), as artes (284 a), a política (284 a), a arte da tecelagem (284 a), as obras belas e boas (284 b), todas as obras de arte (285 a) - não pertencem seguramente

75 PLATÃO, *Político* 283 d.

ao mundo inteligível, mas a uma geração real de coisas sensíveis: a essência (natureza, realidade), necessária de todo devir real, nada mais é do que a justa medida, essa medida à qual toda geração ou produção de natureza sensível deve submeter-se para tornar-se boa ou bela. A *essência necessária do devir sensível* consiste, portanto, na produção da justa medida. Os dois modelos de medidas são colocados em duas esferas diversas não só pela diferença metódica, mas também pela capacidade de determinação ontológica e axiológica que é própria somente da segunda: o μέτριον moral, evitando o mais e o menos - em relação ao *justo meio* -, serve para definir aquilo que bom e aquilo que é mau (283 e), para evitar os extremos, que são nocivos, e para produzir coisas belas e boas (284 a-b).

À luz dessa digressão do Político, compreende-se assim o posicionamento mais realista ou empírico da ética de Platão com o tema da "justa medida" nos diálogos tardios e que, sem dúvida, é o antecedente imediato da famosa μεσότης aristotélica. Ora, toda espécie de medidas relativas podem ser estabelecidas por comparação entre diversas grandezas, mas um tipo de medida - que é, em certo sentido, absoluta, - corresponde ao que exige a essência de cada coisa: cada coisa requer por sua essência determinadas qualidades em determinado grau, e é o excesso ou defeito em relação a essa medida o que determina o que está bem ou mal nas coisas[76]. Se a ideia do Bem representava a objetivação no plano metafísico do sumo valor, a "justa medida" representa uma objetivação semelhante no plano da realidade concreta. Isso, porque se supõe que essa medida é algo objetivo e plenamente determinado na ordem dos valores. A justa medida é, portanto, o bem próprio de cada essência, e a justa medida para o homem consiste em realizar, em todas as suas ações, o bem que lhe corresponde por sua essência. Em resumo: o seguinte esquema sintético demonstra a existência de duas metréticas, *uma* baseada na pura oposição dos termos, *outra* na oposição de dois extremos com respeito a um "meio" determinado pela medida[77]:

76 Cf. PLATÃO, *Político* 306 a-307 d (*duas virtudes opostas*).

77 G. REALE, *Para uma nova interpretação de Platão...*, 313.

A METRICA DA ARTE
(= arte da mensuração)
Divide-se em:

(1) Mensuração do mais e do menos nas suas relações recíprocas, segundo a relação de grande e pequeno (= metrética matemática)

Exemplos: comprimento, largura, profundidade, espessura, velocidade e os seus contrários.

(2) Mensuração do mais e do menos em relação ao justo meio, segundo a medida necessária para a geração das coisas e segundo o que faz com que exista o bom e o mau (= metrética ontológico-axiológica).

Exemplos: conveniente, oportuno, devido e tudo o que implica o meio entre os extremos.

Eis, por fim, como o próprio Platão, ao concluir o diálogo, explica a existência de cidadãos de uma cidade feliz sob a guia irrenunciável da *arte política autêntica*, que "conhece o oportuno e o inoportuno para as cidades"[78]:

> "Devemos dizer agora que isto constitui a realização da tecedura que é obra da ação política: a arte régia, considerando o comportamento dos homens corajosos e o dos homens temperados, os conduz a uma vida comum, na concórdia e na amizade e, realizando a mais magnífica e melhor de todas as teceduras, envolve todos os outros, escravos e livres, que vivem nas cidades, os mantém juntos nesta trama, e governa e dirige, sem negligenciar absolutamente nada de tudo quanto é preciso para que a cidade seja, porquanto possível, feliz"[79].

3 ARISTÓTELES (384-322 a. C.)[80]

78 PLATÃO, *Político* 305 d).

79 PLATÃO, *Político* 311 b-c.

80 Cf. Sobre a questão política, cf. seguintes as obras de ARISTÓTELES, *Metafísica V, 4; Ética Nicomaquéia I, V, VIII-X; Política I-IV; VI.*

Segundo uma passagem da *Ética Nicomaquéira*, a política (ἡ πολιτική) é uma verdadeira "filosofia do homem" e das "coisas humanas" (τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία: Aristóteles, *Ética Nicomaquéia* X, 10, 1181 b 15) e, como tal, absorve em si a ética. No sistema do saber aristotélico, as ciências se dividem em três partes: ciências teoréticas, ciências práticas e ciências produtivas. A rigor, a lógica não entra na classificação por fazer parte de todas como "instrumento" (*organon*) metodológico. Do ponto de vista das ciências práticas em Aristóteles, a categoria "política" se divide em *ética* e *política* propriamente dita (teoria do Estado). Esquematicamente, temos o seguinte:

- Conhecimento procedente da experiência: conhecer e fazer sem saber "como" e "porquê" (nível da *empeiria*); conhecer e fazer sabendo "como" mas não sabendo "porquê" (nível da *technē*);
- Conhecimento procedente da ciência: conhecer e agir sabendo "como" e "porquê" (nível da *episteme*); ciências poiéticas (nas quais se inclui, por exemplo, o estudo das produções artesanais e literárias): nível da *poiesis*; ciências práticas (nas quais se inclui, por exemplo, o estudo do agir ético): nível da *praxis*;
- Ciências teoréticas, contemplativas ou especulativas: nível da *theoria*. Física; ou Filosofia segunda. Matemática . Teologia.

A expressão "política" em Aristóteles designa a comunidade superior que perfaz o ordenamento hierarquizado das comunidades naturais e engloba aquelas que a precedem: comunidade do homem e da mulher (a família), do mestre e do escravo. Sua superioridade está ligada ao fim por ela visado, que não é o simples viver, já assegurado no quadro da esfera doméstica, mas o "bem-viver" ((τὸ εὖ ζῆν).

> "A política é manifestamente a ciência arquitetónica por excelência. É ela quem decide, com efeito, quais as ciências indispensáveis à cidade, e quais as ciências que cada classe de cidadãos deve aprender. (...) Dado que ela se serve de todas as restantes ciências práticas, e dado que prescreve, pelas suas leis, aquilo que cada um deve fazer e do que se deve abster, o seu fim deve abarcar os das outras ciências: esse

fim é o bem especificamente humano" (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquéia* I, 2, 1094 b 5-7).

3.1 — Finalidade, felicidade e virtude[81]

A ética não é uma ciência, mas uma sabedoria prática direcionada para a ação. Aristóteles a concebe como uma análise da ação humana no contexto da convivência na *pólis*. Platão tinha relegado a ideia do Bem a um mundo livre das mudanças do real e do humano. Aristóteles o colocará na imediatez do *aqui* e *agora*, no âmbito de nossos atos e decisões.

Toda atividade humana tende para um fim, ou seja, está orientada teleologicamente. O fim (*telos*) é um conceito o fim (*telos*) é um conceito que não somente incorpora os de "objetivo" e "finalidade", mas também o processo pelo qual algo alcança sua forma perfeita. Como há muitas ações, artes e ciências, muitos são também os fins, que se configuram como **bens**: o fim da medicina é a saúde; o da operação militar, a vitória; o da economia, a riqueza. Devemos pensar que todos os fins e bens para os quais tende o homem existem em função de um fim último e de um bem supremo. Qual é esse bem? Não pode ser senão a *eudaimonia* ou ***felicidade***; o prazer, a riqueza ou as honras não são senão meios para obter esse fim, que não se subordina a nenhum outro. Mas um ser não alcança seu fim próprio, se não cumpre a função que lhe peculiar: daí a noção de *virtude* (ἀρετή), que é a função específica ou atividade peculiar de alguma coisa e a realização máxima dessa função. A função do olho é ver, a do ouvido, ouvir. Cabe perguntar em que consiste a função própria do homem. A diferença entre o homem e o resto dos seres está em certas atividades da alma conforme à razão. **É isto: em conformidade com a razão?** A virtude para o homem consistirá, portanto, na perfeição ou excelência dessa atividade.

> "Em todas as ciências e artes, o fim em vista é um bem. O maior bem é o fim visado pela ciência suprema entre todas, e a mais suprema de todas as ciências é o saber político. E o bem, em política, é a justiça que consiste no interesse comum" (ARISTÓTELES, *Política*, III, 12, 1282 b 14-16).
> "Posto que todo o conhecimento e toda a eleição desejam algum bem, refiramos, pois, que a ação política não aspira apenas ao bem, mas também ao bem supremo de entre todos os que podem ser realizados. Ora, quase todos os homens estão de acordo quanto ao seu nome, pois, tanto o vulgo como os mais afortunados, afirmam que é a felicidade; e mesmo quando a turba e os sábios não dão as mesmas respostas acerca do que seja a felicidade, o certo é que todos admitem que viver bem e agir bem é o mesmo que ser feliz "(ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquéira*, I, 4, 1095 a 14-22 178).

Para Aristóteles, a virtude é uma *disposição do caráter* (*hexis* ou *habitus*): não nos é dada por natureza nem tampouco lhe é contrária, mas pela força do costume, isto é, pela prática reiterada, por exemplo, de certos atos justos. Assim fazemo-nos justos praticando a justiça do mesmo modo que chegamos a dominar uma arte exercitando-a. Mas esse hábito não é a repetição mecânica de condutas aprendidas. Só são virtuosos os hábitos que procedem de uma escolha, resultado de uma deliberação. Essa escolha é voluntária. Isso nos faz responsáveis de nossos atos.

> Aristóteles define o *hábito* (*héxis* = disposição do caráter) como uma disposição de certo tipo "pela qual a coisa é disposta bem ou mal, seja por si, seja em relação a outras" (*Metafísica* V, 20, 1022 b 10s). O homem possui virtudes e vícios *como hábitos ou disposições de certo tipo*. A repetição de atos do mesmo tipo (atos justos, corajosos..., ou contrários a estes), enquanto tal, produz o estar habituado a eles (*habitudo*), ao passo que o *resultado dessa repetição é hábito*, que é alguma coisa que permanece em nós como uma espécie de posse estável e que, por isso, *facilita atos ulteriores do mesmo gênero.*

Essa escolha faz aproximar-nos sempre do *meio-termo* (*mesotes*), fugindo tanto do excesso como da falta. Tal é a virtude ética para Aristóteles: o "meio-termo" entre os extremos; por exemplo, a *mansidão* é o meio-termo entre a iracúndia e a impassibilidade; a *coragem* é o meio-termo entre a temeridade e a covardia. Acontece que esse *meio-termo* não está universalmente

81 Traduzimos e adaptamos o material introdutório de Juan BOTELLA; Carlos CAÑEQUE & Eduardo GONZALO (ed.), *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998, p. 39-46.

determinado bem nem se calcula matematicamente: depende de cada situação e de cada um de nós. Assim como seria uma temeridade exigir do homem fraco que participasse na primeira linha de frente no combate, do mesmo modo seria insustentável aceitar que o soldado se colocasse na retaguarda. Mas a ética aristotélica não é relativista; portanto, esse *meio-termo* será determinado pela reta razão e pelo conselho do homem prudente. Sem cair na exaltação do ideal do sábio de epicureus e estóicos, Aristóteles acredita na possibilidade de um homem verdadeiramente moral, medida e pauta do agir.

Surgirá assim a célebre definição aristotélica de virtude como "uma disposição de caráter seletiva ou de escolha preferencial que consiste em um meio termo relativo a nós mesmos, determinado pela reta razão e por aquilo que decidiria o homem prudente".

3.2 — A escravidão

Para a maioria dos gregos, era impensável uma sociedade sem escravos, embora as tarefas realizadas por eles variassem amplamente. Aristóteles, que conhecia o testemunho de alguns sofistas contrário à escravidão, defendeu o seu caráter natural. A antítese entre o superior e o inferior se encontra em todas as partes na natureza: entre a alma e o corpo, entre a razão e apetite, entre o homem e os animais, e, quando isso é assim, é vantagem para ambos que um dirija o outro. A natureza tende a produzir uma distinção da mesma ordem entre os homens fazendo a uns robustos para trabalhar e a outros aptos para a vida política. Assim, certos homens são por natureza livres e outros, escravos. Não obstante, Aristóteles admite uma escravidão contra a natureza: aquela que nasce do direito da guerra.

3.3 — Origem da Pólis

Para Aristóteles, o Estado, *a pólis*, é a forma suprema de organização social e tem sua origem na natureza. A capacidade de falar (*logos*) permite aos homens dizer o que é bom e mal, justo e injusto e, portanto, relacionar-se entre si. As comunidade humanas surgem justamente dessa capacidade de relação, desse caráter social. Mas dentre elas é preciso saber qual é a melhor e a mais perfeita, aquela para a qual todas as demais tendem e se subordinam. Os instintos guiam os homens a associar-se entre si. Assim, surge a família, que é a associação mínima estabelecida pela natureza para satisfazer as necessidades mais elementares. A etapa seguinte é a união de várias famílias em uma aldeia para satisfazer as necessidades mais complexas, como, por exemplo, uma proteção mais eficaz contra os demais homens e as feras. Por fim, da associação de várias aldeias surge a cidade (*pólis*), forma perfeita e autosuficiente de associação humana, que se orienta não à satisfação das necessidades, mas à vida boa.

Em conformidade com suas teorias – ética e metafísica - de que o todo é anterior às partes, Aristóteles considera que a cidade é anterior às outras formas de associação, uma vez que em todos os processos há um objetivo final (*telos*) para o qual todas as coisas naturalmente tendem. Nada mais distante do Estagirita que pensar que a felicidade do homem deve sacrificar-se aos interesses do Estado. Só o indivíduo existe concretamente e, portanto, não há nada bom para o Estado que se pudesse adquirir às custas dos membros que o formam. O fim natural do homem, aquele para o qual tende no desenvolvimento orgânico de suas capacidades, é a felicidade, que só é possível no contexto da *pólis*, e o homem que vive fora dela é um animal ou um deus. Afirmando o caráter natural da *pólis*, Aristóteles combate tanto a a afirmação dos sofistas sobre seu caráter convencional e arbitrário, como a dos cínicos, segundo a qual o homem sábio deve bastar-se a si mesmo e só ser cidadão do mundo.

> "A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato: só o homem, de entre todos os animais, possui a palavra (*logos*). Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, sendo também, nesse sentido, atributo dos outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar), o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros animais, o homem tem as

suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto, e é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade" (ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a 9-18).

3.4 —A cidade e o cidadão

O cartão de indentidade de cada *pólis* é representada por sua constituição (*politeia*) que, em uma primeira aproximação, é "uma certa maneira de organizar aqueles que habitam na cidade" e, mais precisamente, a forma de "participação dos cidadãos em um governo" ou "uma organização das magistraturas nas sociedades, como estão distribuídas, qual é o fator soberano no regime e qual é o fim de cada comunidade". Assim, o estatuto do cidadão (*polites*) será correlativo ao da constituição e subsidiário dela; por isso, o singificado da palavra "cidadão" será diferente de cidade em cidade. Em sentido estrito, o cidadão se define por sua participação na administração da justiça e no governo. Nem o fato de residir em um lugar nem o descender de cidadãos bastam para obter tal condição, a qual finalmente é determinada pela constituição da *pólis*. Devemos levar em conta, de um lado, que Aristóteles está pensando em comunidades muito reduzidas donde grande parte da população está excluída da cidadania. De outro lado, ele não tem em vista, obviamente, um governo representativo, mas um governo direto donde os cidadãos devem "governar e ser governados" alternativamente; por isso, Aristóteles pode dizer que a amizade (*phylia*) é o que mantém unidas as cidades.

"Em conexão com que foi discutido, uma questão é a de saber se a excelência de um bom homem e a de um bom cidadão são idênticas ou diferentes. (...) A conclusão a que somos levados a tirar é: a excelência de cada cidadão deve ser uma excelência relativa à constituição. Daqui se segue que, se há diferentes modalidades de constituição, não pode existir uma única excelência absoluta no bom cidadão, embora o homem bom é chamado bom em virtude de uma única excelência absoluta. Torna-se assim claro que é possível ser um bom cidadão sem sequer possuir a excelência que é a qualidade do homem bom" (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1276 b ss).

3.5 — A justiça e a lei na filosofia política de Aristóteles

Aristóteles distingue inicialmente duas classes de justiça: a justiça universal ou legal e a justiça particular. A primeira se caracteriza por seu próprio caráter de relação com o próximo, por sua alteridade, e consiste na estrita da lei, no respeito àquilo que é legítimo e que vige para o bem de todos. A segunda mantém sua relação com o igual e o equitativo e rege as relações entre os cidadãos. Aqui Aristóteles distingue duas espécies: a) a justiça distributiva, que se ocupa em partilhar os bens entre as pessoas proporcionalmente aos seus méritos – dotes naturais, dignidade... –, com um critério proporcional ou geoemétrico; b) a justiça corretiva, que deve considerar as partes como iguais e castigar prejuízo que podem causar-se entre si. Nesse caso, aplica-se a proporção aritmética.

Ao lado desse tipo de justiça, Aristóteles fala da justiça políta, que se refere às manifestações da justiça próprias de cada comunidade. Pode ser legal ou natural. *Legal* é a que considera as ações em sua origem indiferentes, mas que deixam de sê-lo uma vez que foram estabelecidas: por exemplo, que deva sacrificar-se uma cabra e não duas ovelhas. *Natural* é a que possui em todas partes a mesma força e não está sujeita ao parecer humano.

O papel que Aristóteles outorga à lei é um dos mais controvertidos de sua filosofia política. O problema se desdobra em duas direções: de um lado, em si é melhor ser governado pelos melhores homens ou pelas melhores leis; de outro lado, no caráter natural ou convencional da lei. Em relação ao primeiro problema, Aristóteles considera em geral a lei como a garantia última da vida da *pólis* como um todo, não em partes. "A lei é a razão desprovida de paixão" e, portanto, são as leis bem estabelecidas que devem ostentar a soberania, e os magistrados devem somente considerá-la naqueles pontos em que as leis não tratam com exatidão. Mas em outras partes Aristóteles sustenta que, se um homem destacar-se sobre os demais em virtude, deveria então governar.

A outra questão é o caráter natural ou convencional da lei. O fato de que as leis variem de um povo a outro não prova, como afirmavam os sofistas, que sejam meramente convencionais. É verdade que a natureza é imutável ("o fogo brilha da mesma maneira tanto na Pérsia como na Grécia"). Variável

é a natureza humana, que se caracteriza por sua indeterminação. O verdadeiro direito natural é aquele que se adapta a uma natureza humana eminentemente volátil e, portanto, não seria natural que as leis dos persas fossem as mesmas que as dos gregos, como se derivasse de uma universalidade abstrata. Assim, o direito natural é, como o direito positivo, variável, embora sua variabilidade seja de origem diferente: cabe afirmar que as variações do primeiro são necessárias tanto em sua forma como em seu conteúdo, ao passo que as do segundo o são somente em sua forma; o conteúdo é contingente e não deduzível de nenhum princípio. Aristóteles é considerado o precursor das doutrinas de direito natural. Essa opinião é exata, se entendemos o direito natural como norma que inspiraria em sua diversidade a realidade dos direitos positivos, mas não se ajusta àquelas construções posteriores que opuseram um direito positivo arbitrário e flutuante a um direito natural imtemporal, imutável e deduzível, *more geometrico*, de uma definição abstrata da essência do homem.

Aristóteles se mostra, enfim, mais partidário do direito consuetudinário que do direiro escrito. A lei para fazer-se obedecer tem força somente no seu uso, e só surge com o desenrolar do tempo. Portanto, as leis não devem ser modificadas, salvo naqueles casos em que supõem uma melhora substancial.

A lei tem um caráter universal e não pode prever todos os casos particulares. Não pode tampouco levar em conta a variabilidade das circunstâncias em que deverão realiazar-se as ações; por isso, é necessária a equidade, que se distingue por sua flexibilidade, corrigindo, temperando a firmeza e a estabilidade que caracterizam a lei.

3.6 — As formas de governo

A tipologia apresentada por Aristóteles fundamenta-se de dois critérios: o primeiro é *quantitativo* e se refere àqueles que governam, se um só, alguns ou muitos; o segundo, *qualitativo*, diz respeito ao como o fazem, se em função do interesse próprio ou do bem comum. A classificação de Aristóteles é quase a mesma daquela apresentada por Platão em seu diálogo intitulado *Político*, mas com uma pequena variação: em Platão, as formas puras eram submetidas ao império da lei; para Aristóteles, porém, são as que promovem o bem-estar geral dos cidadãos. Surgem assim três formas corretas: manarquia, aristocracia e *politeia* (república); e três desviadas: tirania, oligarquia e democracia.

3.6.1 — Aristóteles

Tipo de governo	Se governa com vistas ao bem público	Se governa com vistas ao próprio interesse
Governo de uma só (1)	Monarquia	Tirania
Governo de poucos (2)	Aristocracia	Oligarquia
Governo de muitos (3)	República	Democracia

3.6.2 — Platão

Na *República*, Livro VIII, Platão distingue, ao lado da forma de governo idealizada por ele, que é uma *aristocracia de filósofos*, quatro formas que representam uma progressiva corrupção daquela, e precisamente:

1. a *timocracia* = forma de governo fundada sobre a honra (τῖμος) considerada como valor supremo (cf. VIII, 545 d ss);
2. a *oligarquia* = forma de governo fundada sobre a riqueza (VIII, 550 c ss);
3. a *democracia* = forma de governo fundada sobre a liberdade levada ao excesso (VIII, 555 b ss);
4. a *tirania* = forma de governo fundada sobre a violência derivada da licenciosidade na qual se dissolveu a liberdade (VIII, 562 a-564 a).

Há uma novidade aqui: *as formas de governo correspondem exatamente ao nível moral das consciências dos cidadãos*[82].

82 Cf. G. REALE, *História da Filosofia Antiga:* Léxico, índices, bibliografia. Vol. 5. São Paulo: Loyola, 1995, *passim*.

No *Político*, Platão pergunta *o que é* um político e procura assim determinar suas funções. Platão não pretende fazer construções utópicas.

Tipo de governo	Se respeita as leis	Se não respeita as leis
Governo de uma só (1)	Monarquia	Tirania
Governo de poucos (2)	Aristocracia	Oligarquia
Governo de muitos (3)	Democracia	Democracia corrompida

O esquematismo dessa classificação não parece satisfazer a Aristóteles: como profundo conhecedor da realidade política de seu tempo, vê nela uma regidez excessiva. Não estabelece uma clara hierarquia entre as formas de governo, embora em algumas ocasiões admita que a melhor forma será a monarquia ou a aristocracia, se for possível encontrar um homem ou uma linhagem que se destaque sobre os demais por sua virtude. O critério quantitativo é, em algumas ocasiões, inaplicável. Se combinássemos o nível de ingressos dos cidadãos como número dos que governam, obteríamos quatro combinações possíveis, mas na realidade só podemos chamar de *oligarquia* o governo de uma minoria rica e de *democracia* o governo de uma maioria pobre. Por quê? Simplesmente porque, em todas as partes, "os ricos são poucos e os pobres, muitos".

Em geral a ideia que domina o pensamento de Aristóteles é a de que não há uma só espécie de cada uma das formas de governo nem tampouco alguma que seja naturalmente correta. Além disso, a condição de sua retidão não só está em si mesma e em seu caráter natural, mas também em sua adequação às circunstâncias concretas do povo a que se aplique. A justificação última de qualquer sistema constitucional consiste em sua aplicação a uma realidade sociopolítica subajcente.

Para mostrar que na realidade não há nenhuma constituição naturalmente reta, Aristóteles recorre a uma surpreendente análise de quais critérios de legitimidade costumam-se utilizar para reivindicar o exercício do poder, isto é, do que em linguagem moderna chamaríamos de "soberania".

Nessa reivindicação todos parecem aderir a uma certa ideia da justiça e parecem estar de acordo em que a justiça é a igualdade entre iguais e a desigualdade entre desiguais. O problema surge com a escolha dos critérios mediante os quais essa distinção deve ser levada a cabo. A virtude, a riqueza e a liberdade são alçadas como os títulos que justificam a superioridade no exercício da soberania. Uns reivindicam a excelência de sua linhagem; outros, a riqueza; outros ainda, a condição de homens livres. Aqueles que ultrapassam os outros em riqueza acreditam superá-los em tudo e reclamam do Estado uma parte proporcional à sua riqueza, e os que são iguais aos outros pela condição de homens livres creem ser iguais em tudo e reclamam direito políticos iguais. É certo que cada uma dessas "classes" baseia suas aspirações em certo aspecto da justiça, mas nenhuma pode alegar a justiça total.

3.7 —A política é a arte do possível

A maior parte do texto que conservamos da *Política* se concentra no estudo das diferentes subespécies que é possível distinguir nas principais formas de governo, uma vez que há muitas classes de cada uma delas. Assim, Aristóteles diferencia cinco formas de monarquia, quatro de democracia, quatro de oligarquia e três de tirania. Diferenciam-se entre si pela composição social dos governantes e pelo seu grau de sujeição à lei. A melhor forma de democracia será a que tenha por base um povo de pastores e agricultores, pois esses, afirma Aristóteles ironicamente, estão demasiado ocupados e dispersos como para acudir com frequência às reuniões da assembleia e, portanto, serão propensos a abandonar o exercício do governo àqueles cidadãos mais preparados e com mais experiência. A pior será aquela em que os decretos tendam a substituir a lei. Então a cidade se converte no feudo dos demagogos, a autoridade dos magistrados é minada, e os ricos são perseguidos. A melhor das oligarquias será aquela que se sustente com uma base social ampla, para a qual é ncessário que os tributos a serem pagos para participar nos assuntos públicos não sejam muitos elevados. A pior, que ele denomina *dinastia*, é a aquela que concentra o poder e a riqueza em uma casta hereditária que governa depreciando a lei.

Do mesmo modo que existe um tipo de ginástica cuja prática favorece todos os corpos independentemente de sua melhor ou pior compleição, assim também deve existir, pensa Aristóteles, uma forma de governo que possa adpatar-se ao maior número possível de cidades. Esse regime será a república ou *politeia*, que é uma combinação entre a oligarquia e a democracia estabelecida de tal modo, que converta como preponderante a classe média. Aristóteles apresenta três fórmulas para confugar a república, que se relacionam com o critério do termo médio. Assim, por exemplo, o regime oligárquico só atribui o direito de participar nas assembleias àqueles que possuem um ingresso muito alto, ao passo que o democrático reconhece tal direito a todos, inclusive aos que possuem pouco. O ponto médio exigível não será nem um nem outro, mas a renda intermediária.

O ideal que inspira esse regime é o da justa medida, ambição de toda ética aristotélica. A justa medida está fundamentada no valor eminentemente positivo do que está no *meio* de dois extremos. Considera-se, por exemplo, que em todas as cidades coexistam os muito ricos, os muito pobres e os intermediários entre estes. Assim poderão ter um grande governo estável aquelas cidades donde a classe média seja numerosa e muito superior a ambos os extremos. A existência de uma ampla classe média tende a produzir uma grande estabilidade ao evitar os enfrentamentos que nascem da diferente riqueza e condição dos cidadãos.

ARISTÓTELES
ÉTICA A NICÔMACO, Livro II, 5-6

[...]

5

"Devemos considerar agora o que é a virtude. Visto que na alma se encontram três espécies de coisas — paixões, faculdades e disposições de caráter —, a virtude deve pertencer a uma destas. Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, á inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor; por faculdades, as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir tudo isso, ou seja, de nos irarmos, de magoar-nos ou compadecer-nos; por disposições de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má. Por exemplo, com referência à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiado fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões. Ora, nem as virtudes nem os vícios são paixões, porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas paixões, e sim devido às nossas virtudes ou vícios, e porque não somos louvados nem censurados por causa de nossas paixões (o homem que sente medo ou cólera não é louvado, nem é censurado o que simplesmente se encoleriza, mas sim o que se encoleriza de certo modo); mas pelas nossas virtudes e vícios somos efetivamente louvados e censurados. Por outro lado, sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha. Além disso, com respeito às paixões se diz que somos movidos, mas com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos tal ou tal disposição. Por estas mesmas razões, também não são faculdades, porquanto ninguém nos chama bons ou maus, nem nos louva ou censura pela simples capacidade de sentir as paixões. Acresce que possuímos as faculdades por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza. Já falamos disto acima[83]. Por con-

83 1103 a 18 – 1103 b 2.. (N. do T.).

seguinte, se as virtudes não são paixões nem faculdades, só resta uma alternativa: a de que sejam disposições de caráter. Mostramos, assim, o que é a virtude com respeito ao seu gênero".

6

"Não basta, contudo, definir a virtude como uma disposição de caráter; cumpre dizer que espécie de disposição é ela. Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si mesmo como bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função. Como isso vem a suceder, já o explicamos atrás[84], mas a seguinte consideração da natureza especifica da virtude lançará nova luz sobre o assunto. Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco — e este não é um só e o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio-termo, considerado em função do objeto, porque excede e é excedido por uma quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio-termo relativamente a nós não deve ser considerado assim: se dez libras é demais parauma determinada pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; porque isso também é, talvez, demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou demasiadamente pouco — demasiadamente pouco para Milo e demasiado para o atleta principiante. O mesmose aplica à corrida e à luta. Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e afalta, buscando o meio-termo e escolhendo-o — o meio-termo não no objeto, masrelativamente a nós. Se é assim, pois, que cada arte realiza bem o seu trabalho — tendo diante dos olhos o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão; e por isso dizemosmuitas vezes que às boas obras de arte não é possível tirar nem acrescentar nada, subentendendo que o excesso e a falta destroem a excelência dessas obras, enquanto o meio-termo a preserva; e para este, como dissemos, se voltam os artistas no seu trabalho —, e se, ademais disso, a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte, como também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo".

"Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude. Analogamente, no que tange às ações também existe excesso, carência e um meio-termo. Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvada são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio-termo. Por outro lado, é possível errar de muitos modos (pois o mal pertence à classe do ilimitado e o bem à do limitado, como supuseram os pitagóricos), mas só há um modo de acertar. Por isso, o primeiro é fácil e o segundo difícil — fácil errar a mira, difícil atingir o alvo. Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude: Pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos. A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional

84 1104 a 11 – 27.. (N. do T.).

próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo. Mas nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já de si mesmos implicam maldade, como o despeito, o despudor, ainveja, e, no campo das ações,, o adultério, o furto, o assassínio. Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, enão o seu excesso ou deficiência. Nelas jamais pode haver retidão, mas unicamenteo erro. E, no que se refere a essas coisas, tampouco a bondade ou maldade dependem de cometer adultério com a mulher apropriada, na ocasião e da maneira convenientes, mas fazer simplesmente qualquer delas é um mal. Igualmente absurdo seria buscar um meio-termo, um excesso e uma falta em atos injustos, covardes ou libidinosos; porque assim haveria um meio-termo do excesso e da carência, um excesso de excesso e uma carência de carência. Mas, do mesmo modo que não existe excesso nem carência de temperança e de coragem, pois o que é intermediário também é, noutro sentido, um extremo, também das ações que mencionamos não há meio-termo, nem excesso, nem falta, porque, de qualquer forma que sejam praticadas, são más. Em suma, do excesso ou da falta não há meio-termo, como também não há excesso ou falta de meio-termo".

Com essa síntese concluímos nossa semana dedicada ao pensamento clássico no mundo antigo, mas as filosofias de Platão e Aristóteles retornarão direta ou indiretamente em outras disciplinas do curso. Aqueles ou aquelas que passaram pela Filosofia Antiga certamente tiveram poucas dificuldades para entender o material aqui exposto. Seja como for, o material de apoio para conhecer o pensamento antigo é importante na medida em que mostra as bases filosóficas e teóricas da história do pensamento posterior.

BIBLIOGRAFIA:

ARISTÓTELES, *Ética nicomaquéia I, V, VIII-X; Política I-IV; VI.*

PLATÃO, *Apologia de Sócrates, Críton, Górgias, República I-IX; Político; Leis [I, X]*

VERGNIÈRES, S., *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1999.

MÓDULO IV

A herança antiga da filosofia política medieval

1 A herança antiga: Cícero

Os filósofos medievais que se debruçaram sobre o tema da política, quase que em sua totalidade, receberam uma forte herança do mundo greco-romano: as duas vertentes clássicas – Platão e Aristóteles – relidas pelos estoicos, notadamente Cícero e Sêneca. Por exemplo, já Santo Agostinho tivera um acesso muito limitado aos diálogos platônicos, e praticamente só os conheceu através das obras de Cícero (*Da República*, *Das Leis*, *Sobre na natureza dos deuses* e *Sobre a adivinhação*). Por esse motivo, o pensamento político agostiniano é, de certo modo, mais ciceroniano que platônico, em seu conteúdo e sobretudo em sua forma de expressão.

Para ficarmos com um só exemplo da influência metafísica clássica no pensamento medieval, utilizaremos um exemplo de como a tradição antiga perpassou a Idade Média e moldou a forma filosófica cristã de ver a política.

O tratado *Da República* de Cícero se perdeu no século XII, mas suas passagens mais importantes foram reproduzidas por Agostinho e Lactâncio (autor cristão conselheiro do imperador Constantino). Mais que isso: no século V, o filósofo neoplatônico Macróbio escreveu um comentário ao último capítulo da *República* de Cícero que rapidamente ganhou fama nos círculos letrados do início da Idade Média. Esse último capítulo recebeu o título de *O Sonho de Cipião*, e o texto de Macróbio *Comentário ao Sonho de Cipião*. Nele encontramos o destino transcendental das almas que honestamente se dedicam à coisa pública e a honram: o céu! Descrevamos rapidamente seu conteúdo.

Trata-se de um sonho. Público Cornélio Cipião Emiliano Africano, general e político africano, se encontra com Massinissa, rei da Numídia (norte da África), que o recebe com muito fausto e relembra de seu avô, Público Cornélio Cipião, *o Africano Maior*. Ao se retirar para seus aposentos, o neto sonha com o avô:

> Foi quando me apresentou, creio, talvez, pelo que conversamos – pois geralmente costuma ocorrer que nossos pensamentos e nossas conversas gerem, nos sonhos, algo

> semelhante ao que Ênio escreveu a propósito de Homero que, sem dúvida, durante o dia, costumava pensar e falar muito frequentemente – o *Africano*, com aquela mesma fisionomia que me era bem conhecida mais por sua máscara [de cera] que por tê-lo visto pessoalmente.[1]
> Logo que o reconheci, estremeci, mas ele me disse: "Recobra o ânimo e não temas, Cipião, e entregue minhas palavras à vossa memória!"

O *Africano Maior* mostra ao neto a cidade de Cartago e conta o futuro de sua carreira política. É quando então discorre sobre o fim da política e dos que se dedicam honestamente a ela:

> "Muito bem, *Africano*, como estivestes mais impulsionado em defender a República, tenha sempre em mente que todos aqueles que conservam, ajudam e engrandecem a pátria, têm um lugar determinado marcado no céu, onde fruem, felizes, uma vida sempiterna. De fato, não há nada mais satisfatório que aconteça na Terra àquele príncipe-deus[2], que rege todo o universo, que os concílios[3] e as associações humanas que se constituem em virtude de um

1 A fisionomia das máscaras modeladas sobre o rosto do defunto são as imagens de cera dos antepassados que as famílias nobres romanas costumavam expor em vitrines no átrio da casa.

2 Trata-se do demiurgo de Platão (*Timeu*, 32 a-c), "aquele que ocupa o primeiro lugar". Cícero professa sua crença monoteísta em uma divindade primordial e única, à margem da crença politeísta expressa pelos mitos: é o deus único e metafísico que fala Platão (*Timeu*, 41a) que se identifica com a alma do mundo, ou com aquela sociedade cósmica de acordo com a doutrina panteísta dos estoicos. Assim como existe um *príncipe-deus* do universo, o governante terá de ser como esse deus entre os homens: paralelismo entre o macro e o microcosmos.

3 A palavra *concílio* alude ao fato inato do homem de viver em sociedade.

> acordo legal, e que são chamadas de 'cidades': seus reitores[4] e salvadores retornam ao lugar de onde vieram."[5]

O neto, assustado, pergunta se ele não estava morto, assim como seu pai. Ele respondeu: "Pelo contrário, estes são os que vivem realmente, os que saíram dos cárceres dos corpos como de uma prisão.[6] Por outro lado, vossa vida, como denominam, é a morte! Vós não vedes Paulo, teu pai, que vem a vós?".

Após uma breve digressão sobre a proibição do suicídio (o neto perguntara se ele não poderia se matar para ficar ao lado do avô), Paulo, seu pai presente ao diálogo, reitera o conselho do *Africano Maior*: dedicar-se com correção à coisa pública, pois a recompensa virá após a morte do corpo (cárcere da alma, como havia afirmado), e aproveita para dizer onde eles estão:

> "Vós, Cipião, não obstante, sirva à justiça e à piedade, assim como o teu avô[7] aqui presente e eu que te engendrei, pois se essa piedade é importante quando acontece entre os pais e os familiares, ela o é muito mais em relação à pátria. Uma vida assim é o caminho que conduz ao céu e para dentro dessa assembleia dos homens que já viveram a vida e que, livres dos laços do corpo, habitam esse lugar que vós vedes – esse lugar era um círculo brilhante com um luminosíssimo

4 Metáfora hípica, porque têm de fazer o caminho de retorno, não sem antes ter feito obras práticas que os farão merecer o prêmio reservado aos justos.

5 Portanto, os políticos e os homens públicos recebem o poder do alto, da divindade e, por isso, o poder está acompanhado de uma incumbência superior ou, dito de outra maneira, para Cícero, o poder em si mesmo é bom, pois os homens o recebem de Deus: é uma teoria de forte raiz estoica. A passagem diz que somente os bons políticos terão o retorno ao umbral celeste, prêmio para a sua justiça. Por fim, a doutrina segundo a qual a substância da alma é ígnea, e assim pode retornar ao astro que lhe é congênere, está exposta por Platão no *Timeu* (39b e ss.; 90a e ss.), e os pitagóricos a identificam com a mente divina universal, o que é ratificado pelos estoicos.

6 Cícero se apropria das ideias dos pitagóricos. A consideração da vida terrena como morte tem uma larga tradição filosófica e órfica.

7 Isto é, Cipião Africano, *o Velho*, seu avô adotivo.

resplendor, inimigo dos fogos estelares – que vós, tal como recebido dos gregos, denominamos Orbe Láctea."[8]

Ocorre então uma explicação sobre a estrutura e a sonoridade do universo, e de como as ações dos políticos na Terra ecoarão nas estrelas. A seguir, a ordem na Terra, os continentes, e como a glória pelos sucessos militares e políticos são efêmeros, dada a brevidade da vida humana. A mensagem política é clara: o que realmente importa é a virtude de uma vida cívica honesta, pois, como a alma é eterna, é para ela que devemos voltar nossas atenções:

> "Portanto, se desejais dirigir vosso olhar para cima[9] e contemplar este lugar de permanência eterna, desdenha o que diz o povo, e não coloque a esperança de vossas ações nas recompensas humanas: o que importa é que só a virtude, por seus próprios atrativos, vos conduza à verdadeira honra. Do que os outros possam falar de vós, que eles próprios se ocupem, e eles falarão! Mas veja, toda aquela tagarelice não chegará além desses poços das regiões que estais vendo, e não será perenizada por mais ninguém, pois ficará soterrada com a morte dos indivíduos que a fizeram, e se extinguirá no esquecimento da posteridade.
>
> Depois de falar assim, ele ainda disse: "Realmente, *Africano*, se aos beneméritos da pátria está aberta o que denominaríamos de senda que conduz à entrada do céu, eu, por mais que tenha seguido as pegadas do meu pai e as tuas desde a infância, e não faltei à vossa glória, agora, não obstante, à vista do acesso a uma recompensa tão superior, esforçar-me-ei com muito mais diligência.

8 É a Via Láctea, concebida como um círculo (refração dos raios solares com as estrelas dotadas de luz própria – *flammas* – de onde lhe vem o nome: Aristóteles, *Meteor*., 1, 339 b, 21 e ss., *De caelo*, 1, 4, 6) e casa das almas imortais, segundo Pitágoras (Platão, *Fedro*, 247b; Proclo, *De antro nymph*., 28); também era a casa dos heróis e gênios benfeitores (Manílio, *Astr*., 1, 760 e ss.). De qualquer maneira, a noção que os políticos teriam um lugar especial na Via Láctea é de Cícero, e o sonho como sonho poético também é dele. Aqui termina o diálogo com Lúcio Emílio Paulus – pai biológico de Cipião.

9 Aspirar ao que é mais elevado, ou desejar ter uma visão por cima do que é comum, ou, ainda, observar uma conduta mais elevada que o restante dos mortais: a virtude será a chave e a própria convicção dessa aspiração superior.

> E ele respondeu-me: "Sim, esforçai-vos e relembrai isso: que o que é mortal não sois vós, mas vosso corpo e, certamente, vós não sois aqueles que essa atual aparência manifesta, mas a alma de cada um é aquele cada um, não essa figura que se pode mostrar com o dedo.
>
> "Saibas, portanto, que sois um deus[10], se realmente é deus aquele que é cheio de vigor, que sente, que relembra, que prevê, que rege, modera e move o corpo que preside como aquele príncipe-deus em relação ao universo, e assim como o citado deus eterno move o universo, que em parte é mortal, a alma sempiterna move um corpo efêmero."[11]

A atividade mais elevada para a alma é trabalhar para "a saúde da pátria". As almas dos que se entregarem às paixões corporais e se tornarem escravas delas, violarão as leis divinas e humanas e, após saírem de seus corpos, vagarão ao redor da Terra e não retornarão para este lugar[12], a não ser depois de vagarem muitos séculos."[13]

Esse é o conteúdo, brevissimamente descrito, do último capítulo da obra *Da República*, de Cícero, comentada neoplatonicamente por Macróbio no século V. Mas o que isso significa? Que Macróbio ainda "espiritualizou" ainda mais as ideias estoicas de Cícero e, juntamente com o Dionísio Pseudo-Areopagita – outro autor do século V – legou à Idade Média, juntamente com o pensamento de Santo Agostinho, uma concepção filosófica da política de cunho metafísico-moral. Os pensadores medievais entenderam que

10 Hipérbole, pois Cícero concebe Cipião como um ser divino ou superior, ou como uma imagem da divindade por ter sido alçado à ação no governo, e adornado com as três potências da alma e as quatro virtudes cardeais. Portanto, o indivíduo é alma, não corpo: conceito místico de Platão, mas de origem órfico-pitagórica.

11 Analogia entre o macrocosmo, com deus regendo o universo, e o microcosmo, com a alma regendo o corpo mortal.

12 Essa passagem indica a crença na imortalidade das almas em geral, e não somente dos homens públicos, pois todas as almas, sem exceção, têm de sair do mundo das esferas.

13 Segundo Platão (*Fedro*, 248e), o castigo durará 10.000 anos, mas 3.000 para os que professaram honestamente a filosofia (*Fedro*, 248e-249a). Sobre o destino das almas, ver também Platão (*Fédon*, 81c e ss.) e Virgílio (*Aen*., VI, 730-747).

deveriam *ensinar* aos políticos – reis, nobres de modo geral – a ter uma conduta irreprovável. Como certa vez afirmou o filósofo Leo Strauss (1899-1973), estudioso da filosofia política clássica, a filosofia política moderna nasceu da consciente ruptura com os princípios estabelecidos por Sócrates que predominaram até o século XV.[14] Consequentemente, toda a filosofia política medieval se pautou nesse paradigma.

Assim, os textos de filosofia política na Idade Média eram escritos para serem lidos como exemplares, modelares, especulares – isto é, como um espelho no qual os governantes deveriam olhar. Portanto, devemos discorrer brevemente sobre o sentido filosófico do espelho, e como essa ideia pautou os escritos de filosofia política na Idade Média.

2 O sentido medieval do *espelho*

Espelho, do latim, *speculu*: reprodução fiel de uma imagem, representação, reflexo. Em seu sentido figurado, um modelo, exemplo a ser seguido, imitado. Deriva do verbo depoente latino *speculor*, cuja primeira acepção é observar.[15] Essas palavras, por sua vez, derivam da raiz indo-européia (*scop*). O termo *episcopos* significa "aquele que olha sobre, vela". Mas como os pensadores da Idade Média entendiam esta alegoria?

A imagem do espelho nos conduz ao mais profundo do imaginário

14 STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph (compiladores). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 13.

15 "Se há espelho, é estágio humano quereres ver-te nele (...) Desde a Idade Média árabe, desde al-Hazen, que conhecemos todas as magias dos espelhos. Valia a pena fazer a Enciclopédia, e o Século das Luzes, e a Revolução, só para afirmar que basta fletir a superfície de um espelho para se precipitar no imaginário?" – ECO, Umberto. *O pêndulo de Foucault*, Rio de Janeiro, Editora Record, 1989, p. 19. Na verdade, bem antes do "Século das Luzes", a tradição cristã e o enciclopedismo medieval do século XIII pensaram o *espelho* como o *lugar do imaginário*, especialmente do *imaginário régio*.

medieval.[16] Herbert Grabes propôs uma tipologia para o sentido do espelho, na Idade Média e na Renascença inglesa: 1) o espelho reflete as coisas exatamente como são; 2) reflete as coisas como deveriam (ou não) ser; 3) reflete as coisas como serão no futuro e 4) como são na imaginação.[17] A tradição filosófica dos *espelhos de príncipes* se insere no segundo grupo: o monarca deveria se olhar no espelho para vislumbrar como deveria ser (e o que evitar).[18] Neste caso, o espelho abandonaria sua função teológica para se tornar um gênero normativo ligado ao um *processo ético de moralização*: todo espelho deveria ser *exemplar*.[19]

Essa tradição do espelho medieval do século XII remonta aos escritos veterotestamentários que trouxeram a ideia do espelho como um lugar que o homem, ou melhor, os reis, poderiam vislumbrar a ação de Deus. No *Livro da Sabedoria*, obra que se insere na tradição parenética, encontra-se uma passagem em que o autor se vale desta metáfora reino terrestre/reino celeste:

> A Sabedoria é mais móvel que qualquer movimento (...) Ela é um aflúvio do poder de Deus, uma emanação puríssima da glória do Onipotente, pelo que nada de impuro nela se introduz. Pois ela é um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade de Deus e uma imagem de sua bondade[20]

Assim, desde o Antigo Testamento, o espelho era o lugar da contemplação, a porta por onde os soberanos poderiam receber a iluminação que refletia luz divina da Sabedoria. Com ela, através do espelho, os reis poderiam exercer sabiamente o ofício da Justiça, à maneira de Salomão. O espelho representava a Sabedoria e fazia parte da simbologia do poder monárquico e da educação do príncipe.

16 LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p. 360.

17 GRABES, Herbert. *The Mutable Glass. Mirror Imagery in Titles and Texts of the Middle Ages and English Renaissance*, Cambridge, 1983.

18 BRADLEY, Rita Maria. "Backgrounds of the Title *Speculum* in Mediaeval Literature". *In*: *Speculum* XXIX, 1954, p. 100-115.

19 LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*, *op. cit.*, p. 360.

20 Sb 7, 24-26.

2.1 — O espelho paulino

O Novo Testamento alterou substancialmente a simbologia *espelho-sabedoria* veterotestamentária. Na *Primeira Epístola aos Coríntios*, escrita por volta dos anos 50-57 d. C., São Paulo (c. 10 - 66 d. C.), cita o espelho como um lugar de desordenação dos sentidos ("Agora vemos em espelho e de maneira confusa...")[21], por causa das limitações do conhecimento humano. Por fim, fala das três virtudes teologais: fé, esperança e caridade, sendo que a caridade – *ágape*, um amor de dileção, que quer o bem do próximo, sem fronteiras, que busca a paz no sentido mais puro, amor que é a própria natureza de Deus – é a maior delas.[22]

Assim, o sentido do espelho para São Paulo se opõe à caridade, ou melhor, antecede a caridade. Num discurso de antíteses, o apóstolo critica o homem pela falta de sabedoria, por ser vaidoso, invejoso e orgulhoso[23], rancoroso e injusto (Cor 13, 5) – o homem caridoso é o contrário de tudo isso.

Para São Paulo, o espelho seria então o lugar de contemplação das vaidades e da soberba humana. Só através das virtudes teologais, especialmente a caridade, o homem recuperaria seu sentido mais puro.

2.2 —O espelho na Alta Idade Média

Por sua vez, na tradição filosófica ocidental, o espelho também representou, desde Platão (c. 429-347 a. C.) até Plotino (204/205-270 d. C.), a alma. O pensamento de Plotino sobre esse tema é especialmente importante, porque reduziu todas as atividades filosóficas à especulação, conceito fundamental na construção da ideia do espelho como um lugar de contemplação de virtudes.[24]

21 Cor 13, 13.

22 Cor 13, 13.

23 Cor 13, 4-5.

24 "Hay algo de verdad y todavía más de belleza poética en la doctrina de la emanación de todas las cosas a partir de Dios, en grados sucesivos de existencia, según la mayor o menor mezcla con la materia. Ningún sistema ha asignado al alma humana un rango más alto." – BURCKHARDT, Jacob. *Del paganismo al cristianismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 210.

Segundo o autor, a imagem de uma pessoa está sujeita a receber a influência de seu modelo, como um espelho.[25] A alma possui duas faces: um lado inferior, voltado para o corpo, e outro superior, voltado para a inteligência.[26] O cerne da filosofia de Plotino era a prática do retorno da alma através da contemplação interior. Nesse sentido, o espelho é uma metáfora do "olhar para dentro", um reflexo, uma materialização da alma.

O tema foi desenvolvido por Santo Atanásio (328-373)[27] e São Gregório de Nissa.[28] São Gregório afirmava que "... como um espelho, quando é bem feito recebe em sua superfície polida os traços daquele que lhe é apresentado, assim também a alma, purificada de todas as manchas terrestres, recebe em sua pureza a imagem da beleza incorruptível."[29] Platônico da escola de Orígenes, Gregório acreditava que para qualquer método ser eficaz deveria ser como um espelho. Assim como uma virgem, espécie de *corpo-espelho* onde as pessoas poderiam ter um vislumbre da pureza, da imagem de Deus. Segundo ele, uma virgem era um espelho da pureza da alma e uma imagem física do Jardim do Éden, também terra virgem.[30]

A imagem refletida é uma participação, interação: quando a alma se torna um espelho perfeito, participa da imagem. Momento de integração cristã, o rei que contempla é contemplado pela imagem que vê. Pode então refletir sobre as marcas do pecado e expiá-los com a educação ética. Purificando a si, purifica também o reino que dirige, pois rei e reino são como um só. O rei é o elo de salvação dos súditos e elevação do reino terrestre à categoria de reino celeste.

25 PLOTINO. "Ennéades" (coord. e trad. RENÉ BRÉHIER), Paris: 1924-1931, IV, 3.

26 PLOTINO. "Ennéades", *op. cit.*, III, 43; IV, 88.

27 Bispo de Alexandria e defensor da doutrina de Nicéia contra o arianismo. Escreveu tratados teológicos (por exemplo, *Sobre a encarnação*) e textos contra o arianismo.

28 Bispo de Nissa (Capadócia) entre os anos 371-395.

29 BERNARD, Régis. "L'image de Dieu d'aprèssaint Athanase", Paris, 1952, p. 75.

30 GREGÓRIO DE NISSA. "*De Virginitate*" (org. M. Aubineau), Grégoire de Nysse: Traité de la Virginité, Sources Chrétiennes 119, Paris: Éditions du Cerf, 1961, II, 2, p. 266; XII, 1, p. 398, em BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade – o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 249.

Essas são noções neoplatônicas[31]. A reflexão medieval herdou da filosofia clássica o uso da visão como um dos sentidos necessários ao ato de conhecer e encontrou no espelho *o lugar do conhecimento*.

2.3 — O espelho nos séculos XII-XIV

Os séculos XII e XIII conheceram o auge da ciência ótica, favorecendo o prestígio do modelo utilizado pelos teólogos: a ciência do século XIII colocou a ótica como uma de suas maiores preocupações.[32] Por exemplo, Robert Grosseteste (1168-1253), ao tratar das partes da perspectiva, viu o corpo, que possui uma natureza de certo modo espiritual, como um espelho, do qual o raio reflete-se para a coisa vista.[33] As coisas vistas nos espelhos apareciam para o filósofo como uma série de confluências de linhas retas e perpendiculares traçadas sobre a superfície do espelho[34], sem dúvida uma visão que se apoiava em grande medida na matemática, como disse Roger Bacon a seu respeito.[35]

Outro bom exemplo da utilização da metáfora do espelho se encontra na *Carta do Preste João* – documento apócrifo forjado na corte de Frederico I Barba-Ruiva (1152-1190) provavelmente pelo bispo de Freising e tio de

31 O *neoplatonismo* foi uma escola filosófica fundada em Alexandria por Amônio Saccas no século II d. C. Plotino é um de seus maiores representantes. O neoplatonismo é uma escolástica, ou seja, a utilização da filosofia platônica para a defesa de verdades religiosas reveladas ao homem *abantiquo* e que podiam ser redescobertas na intimidade da consciência.

32 LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983-1984, vol. II, p. 100-101.

33 ROBERTO GROSSETESTE, "O arco-íris ou o arco-íris e o espelho". In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval. Textos*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000, p. 171.

34 ROBERTO GROSSETESTE, "O arco-íris ou o arco-íris e o espelho", *op. cit.*, p. 173.

35 DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 239; ABBAGNANO, Nicola. *Historia da Filosofia, volume III*. Lisboa: Editorial Presença, 1984, p. 208. Mestre de aulas e chanceler de Oxford, Robert Grosseteste lecionou teologia no *studium* dos frades menores. A partir de 1235 foi eleito bispo de Lincoln, dedicando-se às ciências hoje ditas "exatas". Ver LÉRTORA MENDONZA, Celina. "El 'homo imago Dei' según Grosseteste: de la alegoría al sistema". *In*: *Veritas 39*, 1994, n. 155, p. 413-424, LÉRTORA MENDONZA, Celina. "La verificación científica según Roberto Grosseteste". In: *Veritas 42*, 1997, n. 167, p. 595-608.

Frederico, Oto Babenberger. Nela existe a descrição de um gigantesco espelho que havia sido colocado diante dos portais do palácio do Preste João.[36] Para se chegar a seu cume, cento e vinte degraus, de diversos materiais luxuosos:

> Diante dos portais do nosso palácio, contíguo com o local onde agonizam os que combatem em duelo, está um espelho de enormes dimensões, ao qual se acede por cento e vinte degraus. Ora, os degraus são de pórfiro e, parte deles, de serpentino, e de alabastro o terço inferior. Daqui até a terça parte superior são de pedra cristalina e sardónica. A terça parte superior é de ametista, âmbar, jaspe e pantera. O espelho está fixado sobre uma única coluna.[37]
> No cume da última coluna, o espelho, maravilhoso, fabricado com tal magia que
> ... todas as conspirações e tudo o que, por nós ou contra nós nas províncias adjacentes e por nós dominadas forem feitas, podem ser clarissimamente vistas e identificadas. O espelho é guardado dia e noite por doze mil soldados armados, não fosse acontecer que se quebrasse ou desviasse.[38]

Além da clara associação *realeza sagrada/espelho* e *conhecimento/espelho*, a passagem da carta apócrifa nos mostra o quanto o medievo do século

36 Para a lenda do reino maravilhoso de Preste João, ver FRANCO JR., Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992. Para a sua difusão na Europa e seu posterior desenvolvimento, ver COSTA, Ricardo da. *Preste João: permanência, transferência e 'morte' do mito*. *In*: *História 9*. Vitória: EDUFES, 2001, p. 53-64. *Internet*, *http://www.ricardocosta.com/artigo/por-uma-geografia-mitologica-lenda-medieval-do-preste-joao-sua-permanencia-transferencia-e*.

37 "*Ante fores palatinos triiuxtralocum, ubipugnantes in duelo agonizant, est speculum praecelsae magnitudinis, ad quo per CXXV gradus ascenditur. Gradus vero sunt de porfiritico, partim de serpentino et alabastro a tercia parte inferius. Hincusque ad terciam partem superius sunt de cristallo lapide et sardonico. Superior vero tercia pars de ametisto, ambra, iaspide et panthera. Speculum vero una solaco lumpnainnititur.*" – *Carta do Preste João das Índias. Versões Medievais Latinas* (trad. LEONOR BUESCU), Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, p. 98.

38 "*In summitate vero supremaecolumpnae est speculum, tali arte consecratum, quod omnes machinationes et omnia, quae pro nobis et contra nos in adiacentibus et subiectis nobis provinciis fiunt, a contuentibus liquidissi mevi de ripossunt et cognosci. Custoditur autem a XII mili busarmatorumtam in die quam in nocte, ne forte aliquocasu frangi possitaut deici.*" – *Carta do Preste João das Índias. Versões Medievais Latinas*, *op. cit.*, p. 98.

XII entendia o espelho como um lugar propício de intermediação entre o governante e seus súditos. Mas para isso era necessário que o príncipe fosse virtuoso.

Um passo adiante, o franciscanismo dos séculos XIII-XIV entendia a ideia de espelho como um lugar de contemplação de virtudes.[39] Por exemplo, para São Boaventura (1221-1274), as criaturas são um espelho onde se refletem as perfeições divinas de uma forma hierarquizada[40], noção baseada numa estrutura simbólica do universo que Ramon Llull (1232-1316) também compartilhava.[41] Esse era um importante ponto para Llull, que sabidamente influenciou um franciscanismo de cunho mais radical.

Por exemplo, data de 1318 a confecção da obra *Espelho da perfeição*, texto de um franciscano desconhecido e influenciada pelos escritos de Frei Leão, companheiro íntimo de São Francisco de Assis.[42] Nela, espécie de "nova regra franciscana", a ideia principal é a do espelho como o lugar do reflexo da perfeição da vocação do estado de Frade Menor: 1. Da pobreza perfeita[43], 2. A perfeita maneira de obedecer[44], 3. A perfeita obediência a um cadáver[45], 4. A perfeita humildade partindo de si mesmo[46], 5. A perfeição evangélica[47], 6. A descrição do frade perfeito[48], 7. A imagem do bom religioso[49].

Valendo-se da noção do espelho como um lugar de contemplação de virtudes, a obra é um manual das perfeitas virtudes cristãs. Um perfeito espelho de contemplação e guia ético. A respeito da função do saber, esse autor desconhecido afirma que o "dom da ciência" deverá ser um guia para o modo de agir. Através de seus atos, o cristão que possui a educação científica deve ser um "... modelo de piedade, simplicidade, paciência e humildade. Cultivará a virtude tanto em si mesmo como nos outros; exercitar-se-á praticando-a continuamente e estimulará os outros, mais com exemplos do que com palavras, a praticá-la".[50]

Sabe-se que Ramon Llull possuía estreitas ligações com os franciscanos e dominicanos, chegando inclusive a ficar em dúvida em qual das duas ordens ingressava (aparentemente não ingressou em nenhuma).[51] O *espelho luliano*– tema disperso em diversas obras suas – tinha também uma função ética e moral.[52]

Na obra *Árvore Imperial*, por exemplo, seu objetivo é o príncipe, a alma régia, a perfeita monarquia. A *educação parenética* é um ato de soerguimento do reino, algo que purifica a alma do rei e dos súditos. Debrucemo-nos um pouco mais sobre o sentido de espelho para o filósofo Ramon Llull.

39 Para um estudo do franciscanismo, ver ANTONIO MERINO, Jose. *Historia de la Filosofia Franciscana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1993.

40 ANTONIO MERINO, Jose. *Historia de la Filosofia Franciscana*, *op. cit.*, p. 57-58. "A sua obra, muito abundante e que não ignora Aristóteles mas lhe prefere Platão, culmina no *Itinerário do Espírito para Deus*, que parte das coisas sensíveis para chegar à alma e a Deus.", LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*, *op. cit.*, vol. II, p. 271.

41 "Según Buenaventura: Denominamos ver a Dios *per speculum* cuando el hombre se eleva del conocimiento de las creaturas al conocimiento del Creador. En cambio, se llama *in speculo* cuando Dios es intuido de forma clara en la creatura." – GAYÀ ESTELRICH, Jordi. "*Ascensio*, *virtus*: dos conceptos del contexto original del sistema luliano". *In*: *SL*, 1994, vol. XXXIV, pp. 16-17. Para a vida de São Boaventura GILSON, Étienne. *The Philosophy of St. Bonaventure*, New York, St. Anthony Guild Press, Paterson, 1965.

42 "O Espelho da perfeição", em *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis – Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, Petrópolis, Editora Vozes/FFB, 1997, p. 847-986.

43 "O Espelho da perfeição", *op. cit.*, cap. 1, p. 847-848.

44 "O Espelho da perfeição", *op. cit.*, cap. 47, p. 894.

45 "O Espelho da perfeição", *op. cit.*, cap. 48, p. 894.

46 "O Espelho da perfeição", *op. cit.*, cap. 64, p. 911-912.

47 "O Espelho da perfeição", *op. cit.*, cap. 81, p. 935-936.

48 "O Espelho da perfeição", *op. cit.*, cap. 85, p. 940-941.

49 "O Espelho da perfeição", *op. cit.*, cap. 113, p. 973-974.

50 "O Espelho da perfeição", *op. cit.*, cap. 80, p. 933.

51 RAMON LLULL. "Vita Coetania". *In*: *OE*, vol. I, 1957, p. 34-54. *Internet*, *http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/pdfs/vidacoetania.pdf*

52 "El universo es para Llull un sistema de signos denunciadores de la realidad inefable de Dios, oculta detrás del mundo aparente de las cosas creadas (...) De ahí el uso reiterado de la palabra semejanças, y el empleo del símil del espejo y otros parecidos, predilectos también de los filósofos franciscanos." – CARRERAS Y ARTAU, Tomás. *Estudios Filosóficos. II. Escritos Histórico-Filosóficos*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto *Luis Vives* de Filosofia, 1968, número 9, p. 85.

2.4 — O sentido do espelho para o filósofo Ramon Llull: o maravilhoso (*maraveylós*) luliano

Ramon Llull sempre se preocupou com imagem refletida no espelho. Em várias obras, essa reflexão surge. Mas em todo o sistema filosófico luliano, o sentido do espelho é o mesmo: a *natura* é o *locus* onde se reflete a divindade, isto é, as criaturas devem refletir as virtudes divinas (*dignitates*) e a *natura* é o espelho onde é possível a contemplação desse processo criativo. Assim se expressa (e materializa) a relação criador-criatura.

No *Livro da Alma Racional* (1296), Ramon, ao tratar da alma como imagem de Deus, se vale da metáfora do espelho para mostrar que esse objeto assume a forma do que reflete, através do entendimento, da lembrança e do amor:

> 7. Questão: É a alma imagem de Deus?
> Solução: A alma é imagem de Deus por ser substância espiritual que entende Deus, pois assim como o espelho é imagem do corpo por tomar a semelhança daquele em si mesmo, do mesmo modo a alma é imagem de Deus porque alcança a Deus lembrando, entendendo e amando Deus em si mesma.[53]

Llull utiliza o espelho para mostrar que o mundo foi feito da mente divina, isto é, tudo o que foi criado por Deus foi mediante Sua ideia. Deus e Ideia são uma coisa só:

> Quando a imagem ou figura que aparece em um espelho está no espelho, recebe a imagem de algo que se encontra fora de si mesma, e isso sem perder nada de sua própria essência e natureza. O mesmo ocorre quando o selo imprime sua figura na cera sem perder nada próprio à sua essência e à sua natureza. Do mesmo modo, o mundo e suas partes estão na mente divina por meio de uma ou de várias ideias sem que a divina inteligência perca ou tire fora de si algo de sua própria essência e natureza, ou de seus atributos.[54]

53 RAMON LLULL, "Llibre de Anima Racional". *In*: *ORL*, vol. XXI, 1950, p. 30.

Embora a imagem refletida no espelho não emita nada de sua essência e natureza, para Llull, tudo na escala humana das criaturas há de ser espelho da realidade divina. Em várias passagens de suas obras essa correlação é estabelecida: "... e por Deus ser bom, a bondade do corpo é semelhança em espécie da bondade de Deus, e o mesmo ocorre com as outras semelhanças"[55], "O Amigo é criação para que o mundo exista, e as criaturas, espelho e imagem da obra que o Amado tem em si mesmo".[56] Ou ainda nesta passagem: "Olhava-se o Amigo como espelho onde pudesse ver seu Amado, e olhava seu Amado, espelho do próprio conhecimento. E perguntou-se a qual desses espelhos estava mais próximo de seu entendimento".[57]

Portanto, o espelho cumpria uma *função pedagógica*. Além deste referencial *criador-criatura*, em Llull, o espelho era também o lugar da *miragem*: "... Assim como parece acontecer no espelho que, por sua grande limpidez, recebe as semelhanças das coisas de fora".[58] Todos os homens e seus ofícios sociais estão fundamentados e têm como objetivo dar significado e demonstração da realidade divina por serem um espelho dessa realidade. Nisto con-

54 "*Dixit Raymundus: imago vel figura, quae apparet in speculo, est in speculo, quod ad extra recipitillam imaginem nihil estra mittendo de sua essentia et natura; sicut sigillum, quod in cream transmittit suum characterem nihil extra mittendo de esse sua essentiae; item dixit, quod mundus et partes ejusab aeterno fuerit in Intellectu Divino per idem velideas, Intellectu Divino nihil extra mittende de sua essentia et natura, nec de esse essentia e suo rumattributorum...*" – RAMON LLULL, *Disputatios uper Quaestiones Sent*., L, 2, q. 37, em *MOG*, vol. 4, p. 259. Trad.: Prof. Dr. Fernando Domínguez Reboiras (*Raimundus Lullus Institut*).

55 "... e car Déus és bo, la bondat del cors és semblança em spècia de labontat de Dé, e enaxí de les altres semblances." – RAMON LLULL, "Libre de Anima Racional", *op. cit*., p. 167.

56 "Amic és creació per so que sia lo món, e les creatures, espil e ymage de la obra que l'amat ha en si metex." — *GGL*, vol. II (D-F), p. 354.

57 "Esguardava l'amich si mateix per ço que fos mirall onveés son amat. Esguardava son amat per ço que li fos miray llonagués conexença de si mateix. E és qüestió a qual dels dos mirals era son enteniment pus acostat." — RAIMUNDO LÚLIO, *Livro do Amigo e do Amado* (introd., trad. e estudos de Esteve Jaulent). São Paulo, Edições Loyola, 1989, 349, p. 126.

58 "Axí com par em l'espill, qui per sagrandia fanitat reblessemblances de les coses deffora..." — *GGL*, vol. II (D-F), p. 354.

siste essa semelhança: uma espécie de vestígio (*vestigium*) do divino.

Esse conceito (*vestigium*) também faz parte da filosofia do franciscano São Boaventura que, por sua vez, remete a Santo Agostinho. Na obra *Itinerarium mentis in Deum*[59], São Boaventura desenvolve o conceito de *vestigium*. Toda a realidade atua como um *espelho de Deus*. Assim, as coisas são um vestígio do divino. Para ele, o caminho que percorre a alma até Deus possui três momentos: 1) fora de si (nas coisas), 2) dentro de si e 3) sobre si (na contemplação mística).[60]

Assim, torna-se necessário um reconhecimento desse campo semântico, que circula em torno do conceito de maravilhoso (*mirabilia*), isto é, algo que o homem pode admirar com os olhos.[61] No início do século XIII, Gervais de Tilbury, na obra *Otiaimperialia*[62], definiu o mirabilia como algo que suscitava a admiratio, o maravilhamento por alguma coisa de novo, algo raro, inaudito. Sem dúvida, o maravilhoso suscitou a *curiositas* no espírito humano medieval, e é atualmente considerado pelos especialistas uma das primeiras formas de espírito científico que se preocupava com a investigação (*inquisitio*) e a experiência (*experimentum*).[63]

O universo semântico luliano da palavra *espelho* indica a qualidade maravilhosa deste momento: *espill* (do latim *speculu*), masculino de *mirall* (*miral*, ou ainda *mirail*, do latim vulgar *miraculum*), lâmina de metal polido ou de vidro revestido por trás de uma capa metálica[64]:

> Assim quando dois homens que se miram em dois espelhos, um plano e outro torto, se contradizem quando o primeiro diz que seu rosto é da qualidade que o espelho plano

59 *Opera Theologica Selecta, Tomus V*, Ad Claras Aquas, Florentiae, 1964, p. 179-214.

60 Ver *Bonaventura. Itinerario dela mente in Dio* (introd., trad. e note di Orlando Todisco). Edizioni messagger opadova, 1985.

61 LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 17.

62 *Le livre des merveilles* (ed. A. Duchesne). Paris: Belles Letres, 1992, p. 20.

63 SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 98-99: LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*, *op. cit.*, p. 17-35.

64 *GGL*, vol. III (G-N), p. 356.

> significa, e o outro diz que seu rosto é da qualidade significada pela disposição do espelho torcido.[65] Nesta espécie de jogo de múltiplas imagens – o texto indica que já se fazia alusão às imagens distorcidas propositalmente em superfícies polidas – Llull faz alusão à imagem e seu significado, isto é, à sua *qualidade*, conceito que tem um sentido de *personificação*, algo que distingue seu possuidor dos outros.[66]

Em outra passagem, os espelhos lulianos possuem *consciência*: eles mentem e podem também dizer a verdade: "Assim como o homem que se mira em dois espelhos, um verdadeiro e outro mentiroso: o espelho torto mostra uma figura e o verdadeiro mostra outra".[67] Essa consciência é possível porque o espelho luliano possui uma nobre virtude: é *sensual* (termo luliano que designa algo pertencente aos sentidos e às suas sensações[68]): "Assim como, sensivelmente falando, da virtude do vidro e do chumbo **é** composta uma virtude mais nobre que a virtude que teria cada um destes elementos por si. E essa virtude mais nobre é a do espelho".[69] O espelho representa e demonstra a figura diante de si através da *sensualitat*: as coisas sensuais são escala e demonstração das coisas intelectuais. O espelho é o lugar do contato visual. Através da visão, o homem toma conhecimento das coisas do intelecto.

Por fim, uma última qualidade do espelho luliano: a eternidade temporal (*eviternitat*). Quem se mira nele, naquele momento possui a eternidade da imagem: "Afinal das contas, eviternidade[70] é espelho da eternidade".[71] Assim,

65 "En axí con dos hòmens qui. s miren en dos miralls, la . j. dret e l'altre tort, se contrasten con la . j. diu que sa façés de la calitat que. l miral dret significa, e l'altre diu que ansés de la calitat de sa fas segons la dispusició que. l mirall tort significa..." — *GGL*, vol. III (G-N), p. 356.

66 *GGL*, vol. I (A-C), p. 277.

67 "En axí com l'ome qui. s mira en dos miralls, la . j. vertader e l'autre mentider, e lo mirall tort demonstra una figura e lo mirall vertader ne demonstra altra." — *GGL*, vol. III (G-N), p. 356.

68 *GGL*, vol. V, (S-Z), 1985, p. 356.

69 "En axí con sensualment de la vertur del vidre e del plom se conpon pus nobla vertut que la vertut que cascú ha per sí mateix, e aquella vertut pus nobla és la vertut del mirall." — *GGL*, vol. III (G-N), p. 356.

70 Qualidade de eviterno: que não há de ter fim, eterno.

71 "Eviternitat és mirall de eternitat en derrer" — *GGL*, vol. III (G-N), p. 356.

etimologicamente, estamos diante de uma mesma raiz latina: *mir* (*mirari*, *mirabilia*), que, em sua vertente catalã medieval, passa para *mira*. Trata-se, evidentemente do apelo ao sentido da visão. Jacques Le Goff já havia percebido o surgimento do conceito de *maravilhoso* na literalização das línguas vulgares.[72] Essa observação encaixa-se muito bem no caso de Ramon Llull, pois o filósofo catalão foi um dos primeiros no século XIII a escrever em língua vulgar. Assim, no universo semântico luliano, encontramos as seguintes palavras (e suas variações): *miracle* (feito sobrenatural ou que é um desvio das leis conhecidas da natureza), *miraclós*, *miracolós* (acontecimento por via de encarnação miraculosa), *miraculós* (que obra milagres), *miraculosament* (algo acontecido de maneira miraculosa), *mirador* (aquele que se mira), *mirail*, *miral*, *mirall* (espelho).[73]

Torna-se evidente a proximidade do ato daquele que se mira no espelho com algo maravilhoso: o espelho seria a própria realização funcional do *maravilhoso* medieval.[74] O *maravilhoso*, em Ramon Llull, é a pura admiração, ato de experimentar sentimentos de admiração, um prolongamento do *thaumázein* platônico (na teoria das ideias platônicas, o homem se alegra por conhecer as coisas por reflexo da divindade; no caso de Llull, se "maravilha").[75] É surpreendente a quantidade de palavras utilizadas por Ramon para exprimir este sentimento: *Maraveia*, *Maravela*, *Maravelar*, *Maravella*, *Maravellar*, *Maravellat*, *Maravellós*, *Maravellosament*, *Maravellossa*, *Maravelós*, *Maraveylar*, *Maraveylós*, *Maravillava*, *Maravilles*, *Maravillós*, *Meraveilar*, *Meraveilla*, *Meravella*, *Meravellar*, *Meravellós*, *Meraveylla*, *Meraveylle*, *Meraveyllant*, *Meraveyllar*, *Meraveyllosament*, *Meravillatz*, *Meravilloza*.[76]

72 "Uma exploração do maravilhoso no mundo medieval não deve desprezar aquilo que trazem consigo as línguas vulgares. Quando as línguas vulgares vêm à superfície e se tornam línguas literárias, a palavra maravilha aparece em todas as línguas românicas e, igualmente, no anglo-saxão." – LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p. 46.

73 *GGL*, vol. III (G-N), p. 356.

74 LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*, *op. cit.*, p. 61.

75 COLOMER, Eusebi. *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull – Nicolau de Cusa – Juan Pico de lla Mirandola*, Barcelona, Editorial Herder, 1975, p. 28.

76 *GGL*, vol. III (G-N), p. 291-292 e p. 329-330.

O termo era bastante utilizado pelos cronistas do século XIV. Por exemplo, Froissart (c. 1337-1410) inicia suas *Crônicas* com a seguinte afirmação:

> A fim de que sejam registrados, vistos e conhecidos nos tempos presentes e vindouros as grandes maravilhas e os formosos feitos de armas (...) Já disse no início que quero falar e tratar de grandes maravilhas. E, certamente, todos os que virem e lerem este livro poderão e deverão maravilhar-se ante as grandes aventuras que encontrarão nele.[77]

Além de todo esse universo semântico que tentava exprimir a estupefação do homem perante a natureza criada por Deus, o ato de maravilhar-se em Ramon Llull também significava curiosidade intelectual.[78] Poder contemplar sua imagem em uma superfície lisa (e refletir sobre isso) também era um ato maravilhoso. Assim, o espelho luliano tinha oito características:

> 1. Era o lugar do contato com o divino, da aproximação por semelhança com Deus através das virtudes;
> 2. Tinha uma *função pedagógica*: era o lugar do entendimento. Quem se mirasse nele estaria em um momento de auto compreensão;
> 3. *Lugar da miragem*, pois recebe as coisas vindas de fora de sua superfície;
> 4. *Lugar do maravilhoso*, da *curiositas* intelectual, que diz respeito à investigação e à experiência;
> 5. *Personifica* quem nele se mira, dando-lhe distinção;
> 6. Confere a sensação de *eternidade temporal*;
> 7. Possui a *qualidade da consciência*;
> 8. É *sensual*: circunscreve tudo o que se refere ao sentido e suas sensações intelectuais.

Ao projetar essas oito qualidades do espelho luliano sobre a imagem real, percebe-se um instrumento perfeito de *aprimoramento do ofício monárquico*, dos súditos e do próprio reino, através do intelecto real, da consciência das virtudes e pela semelhança e vestígio do rei com o divino.

77 JEAN FROISSART, *Crónicas*, Madrid, Ediciones Siruela, 1988, p. 03-04.

78 *OS*, vol. II, 1989, p. 20.

Que o rei possa ungir seus reais olhos através do espelho.

Mas para isso era necessário que sua imagem fosse construída através de sua antítese: o *tirano*, o mau governante, aquele que não cultivava as virtudes e, sim, os vícios. E essa montagem do *topos* real na filosofia ocidental, a construção desses *espelhos de príncipes* do século XIII, é uma história de longa duração, de reaproveitamentos contínuos, de filósofo a filósofo, até se construir uma *tradição parenética*, onde o cristianismo, especialmente a partir do Antigo Testamento e sobretudo Agostinho e Smaragdo de São Miguel, pôde se valer de uma série de imagens idealizadas de um *rei-perfeito cristão*. Imagens baseadas, por um lado, nas virtudes cristãs que se apoiavam nos bons hábitos; por outro, na terrível figura do tirano, o demônio do pintor Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348) e, para Ramon Llull, aquele que cultivava os vícios dos pecadores.

3 O gênero filosófico *Espelho de Príncipes* e o contramodelo do *tirano*

3.1 — O conceito de *tirania* na Antiguidade: Platão, Aristóteles e Xenofonte

Compreender o conceito de *tirania* elaborado pelos gregos é fundamental para a posterior compreensão medieval do que seria um bom ou mau governo. Os gregos definiam a *tirania* como a forma de governo em que o arbítrio de um ou vários governantes representa a lei. Por exemplo, para Platão (c. 429-347 a. C.), o tirano é:

> 3... um parricida, e um acrimonioso sustentáculo da velhice (...) chegamos já àquilo que se concorda em chamar tirania (...) o povo, ao tentar escapar ao fumo da escravatura de homens livres, há-de cair no fogo do domínio dos escravos, revestindo, em vez daquela liberdade ampla e despropositada, a farda mais insuportável e mais amarga, a da escravatura de escravos.[79]

A *tirania* seria então a consequência do excesso de liberdade da democracia, sua finalidade última. Ela é o resultado das crises e da desagregação da democracia ou de um regime político tradicional.[80] Por sua vez, Aristóteles (384-322 a. C.) afirmou que a *tirania* correspondia ao *governo que visava apenas o interesse privado do monarca*:

> Os desvios das Constituições mencionadas são tirania, correspondente à realeza, oligarquia à aristocracia e democracia ao 'governo constitucional' (*politeias*); a tirania é a monarquia governada no interesse do monarca, oligarquia governada no interesse dos ricos e governo democrático no interesse dos pobres, e nenhuma dessas formas de governo é em proveito da comunidade.[81]

Segundo o Estagirita, existiam várias espécies de tiranias, cada uma específica da cultura local: o autor estudou caso a caso vários regimes que adotaram a *tirania* na Grécia. Assim, o conceito grego de tirano é basicamente o homem que se corrompe e passa a governar em seu próprio proveito, com grande prejuízo de seus governados.

Essa era uma ideia que pressupunha a força corruptora do exercício do poder –Tomás de Aquino e Ramon Llull se valeram desse conceito para ressaltar a diferença entre o que é público e o que é privado (e o rei *tirânico/viciado* como aquele que utilizavam o bem público em seu proveito próprio).

Em *Hieron* (c. 358 a. C.), um diálogo desenvolvido na forma socrática, Xenofonte († 355/354 a. C.) critica a *tirania* pela própria boca do tirano de Siracusa, que governou nos anos 478-467 a. C. O autor enumera uma série de características do tirano:

79 PLATÃO. *A República*. Porto, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, Livro VIII, 569, b-c, p. 410.

80 BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: UnB, 1995, p. 371.

81 ARISTOTLE. *Politics*. London: Harvard University Press, 1990, 1279 b, p. 5-7.

O tirano só anda com bajuladores;
Tem falta de apetite por excesso de comida;
Casa-se com alguém inferior;
Não consegue amor, nem os prazeres mais agradáveis;
Tem prazer forçando os outros;
Nunca sabe se é amado;
Desfruta pouco dos bens;
Vive em estado de guerra;
Quando mata inimigos, os males não cessam, pois seus filhos e netos (dos inimigos que matou) juram vingança.[82]

Assim, na Grécia do século IV todos os filósofos (de origem aristocrata, é necessário que se frise[83]) consideravam o tirano um anti-modelo governativo por excelência. A noção possui forte conotação pejorativa e assim passou à tradição deuterocanônica e à Idade Média.

3.2 — O *Espelho de Príncipes* deuterocanônico: *O Livro da Sabedoria* (séc. I a. C.)

3.2.1 — Definição do gênero *Espelho de Príncipes* (*specula principis*)

O *espelho de príncipe* foi um gênero filosófico-literário que surgiu na Alta Idade Média carolíngia.[84] Caracterizava-se por ser escrito por clérigos e dirigido especificamente aos reis para que se recordassem das virtudes necessárias à sua função (*officium*) ou ao seu ministério (*ministerium*).[85] Mas os *espelhos de príncipes* carolíngios, por se preocuparem apenas com as virtudes convenientes aos reis, não são considerados tratados políticos[86], mas instrumentos de

82 JENOFONTE. "Hieron". *In*: *Obras Menores*. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

83 Por *aristocracia grega* entende-se um grupo social que acredita no valor da ascendência familiar como motivo de diferenciação social e política. Ver STARR, Chester. *The aristocratic temper of the Greek civilization*, London, Thames & Hudson, 1977.

84 Para um estudo do chamado "renascimento carolíngio" dos séculos VIII-IX, ver ULMANN, Walter. *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*. London, 1969.

85 LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*, *op. cit.*, p. 359.

86 LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*, *op. cit.*, p. 360.

moralização ética cristã. Essa mudança de perspectiva só ocorreria a partir de João de Salisbury, como veremos adiante.

Durante muito tempo desconsiderado como documentação importante para a análise das *representações políticas*[87], hoje entende-se esse gênero como um importante material para a análise da imagem política régia, além de ter servido como elemento aglutinador dos súditos em torno do rei.[88] Além disso, o *espelho de príncipe* também poderia especificar a natureza da cerimônia religiosa, mas, na maioria dos casos, tratava-se de *éticas governamentais*, isto é, prescrições morais da conduta do monarca, com a intenção de esclarecer o exercício da vida virtuosa do bom cristão.[89] Esses textos utilizados para as sagrações dos reis cristãos (*ordines*) são considerados uma categoria específica de *espelhos de príncipes*.

Antes de passar para os textos medievais *stricto sensu*, devemos abordar brevemente uma obra que consideramos a base filosófica cristã para todos os *espelhos de príncipes* dos séculos XII-XV. Ela se encontra no Antigo Testamento: o *Livro da Sabedoria*[90]. A herança dominante para a construção de uma imagem idealizada de rei foi a Bíblia, especialmente o Antigo Testamento.[91]

No Deuteronômio, há uma breve passagem sobre a *ética real* ("o rei deve ser escolhido por Iahweh, e não poderá multiplicar sua prata e ouro nem cavalos para si"[92]), mas é o *Livro da Sabedoria* que trata especificamente das questões relativas à monarquia e ao papel da educação do príncipe para o bom governo. Escrito em grego por volta da segunda metade do século I a. C., esse livro canônico é tradicionalmente atribuído ao rei Salomão. Os especialistas

87 GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*, São Paulo, Pioneira, 1981, p. 115.

88 GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*, *op. cit.*

89 BERTELLONI, Francisco. "Origenes medievales de las teorías politicas legitimistas y decisionistas". *In*: *Veritas*, Porto Alegre, setembro de 1994, volume 39, n.° 155, p. 350.

90 *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Edições Paulinas, 1991, p. 1203-1239.

91 "... sobretudo desde que, em 752, Pepino, o *Breve*, recebeu a unção real à maneira de Saul e de David. O ideal monárquico se inspira sobretudo no Antigo Testamento." – LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*, *op. cit.*, p. 345.

92 Deut 17, 14-20.

consideram que o autor, um judeu helenizado, residia em Alexandria e redigiu a obra dirigindo-se ao público judeu.

Obra apologética, o *Livro da Sabedoria* é dividido em três partes que tratam de:

1. (Sb, 1-5) – O papel da sabedoria no destino dos homens;
2. (Sb, 6-9) – A origem e natureza da sabedoria; os meios para adquiri-la;
3. (Sb, 10-19) – A ação da sabedoria e de Deus na História do povo eleito.

É de nosso especial interesse o artifício utilizado pelo autor do *Livro da Sabedoria*. Consideramos essas passagens um exemplo de *espelho de príncipes* por duas significativas passagens. A primeira, logo na abertura do *Livro*, quando o autor se dirige a seu público-alvo, àqueles que julgam a terra ("Amais a justiça, vós que julgais a terra")[93], isto é, os reis. Julgar é um ato essencial do governo, sua prerrogativa primeira.

Os reis medievais, desde Carlos Magno (742-814), são representados iconograficamente com o cetro da justiça em uma das mãos[94], especialmente os reis da França, que, desde Carlos o Calvo (840-877, n. 823)[95], atribuíam grande importância à "mão de justiça" (bastão curto com uma mão de marfim na extremidade) – já foi visto que o *Bom Governo* de Lorenzetti destaca sobremaneira esta insígnia régia: o poder régio está baseado na força e eficácia destes símbolos.[96]

A justiça é a principal função real medieval. Alicerçada no sagrado, ela se fazia presente especialmente nessa perspectiva monárquica cristã medieval.[97] Em outra passagem do *Livro da Sabedoria*, o autor dirige-se explicitamente a seus colegas de realeza:

93 Sb 1, 1.

94 ROUCHE, Michel. "Alta Idade Média Ocidental". *In*: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges. *História da Vida Privada 1. Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 412. Para Carlos Magno, ver os clássicos FICHTENAU, H. *L'Empire carolingien*. Paris: Payot, 1958, e HALPHEN, L. *Carlos Magno e o Império Carolíngio*. Lisboa: Início, s/d.

95 Filho de Luís, o *Piedoso*, portanto, neto de Carlos Magno.

96 GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*, *op. cit.*, p. 120 e 122.

97 LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*, *op. cit.*, p. 370.

> Escutai, reis e entendei! Instruí-vos, juízes dos confins da terra! Prestai atenção, vós que dominais a multidão e vos orgulhais das multidões dos povos! O domínio vos vem do Senhor e o poder, do Altíssimo, que examinará vossas obras, perscrutará vossos desejos" (Sb, 6, 1-3).

O autor fixa sua atenção sobre a condição dos soberanos, e o que é mais notável, na necessidade de sua educação – de uma educação diferenciada para melhor atender às suas prerrogativas, que são distintas do restante do corpo social, além de ressaltar a origem divina do poder: todos os príncipes, sem exceção, são servos de Deus, questão amplamente retomada pelos pensadores medievais. O *Livro da Sabedoria* também faz alusão às virtudes cardeais como necessárias para o rei sábio (Sb, 8, 7).

3.3 — Santo Agostinho e Smaragdo

A partir do século IV, o modelo de *príncipe helênico-judeu* se tornou cristão. Era então necessário precisar sua doutrina. O primeiro a fazê-lo, mesmo que brevemente, é verdade, foi Santo Agostinho (354-430). Na obra *Cidade de Deus* (iniciada em 413), o bispo de Hipona definiu as virtudes que compunham o perfeito príncipe cristão, que o autor chamou de "imperador fecundo, feliz" – *imperator felix* (Agostinho parece fazer aqui um jogo de múltiplos significados em seu texto: a palavra *felix* possui também o sentido de fértil, propício, hábil, que tem talento, favorecido pelos deuses): 1) Justiça, 2) Humildade, 3) Submissão à Deus, 4) Temor a Deus, 5) Amor a Deus, 6) Adoração a Deus, 7) Amor ao seu reino, 8) Lentidão na punição e rapidez no perdão, 9) Castigar os luxuriosos, 10) Dominar as suas paixões depravadas, 11) Governar por amor à felicidade eterna, 12) Oferecer sacrifícios a Deus de humildade, propiciação e oração.[98]

Esta passagem da *Cidade de Deus* é considerada o primeiro esboço de um

98 AGOSTINHO. *A Cidade de Deus* (trad. J. Dias Ferreira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, vol. I, Livro V, cap. XXIV ("A verdadeira felicidade dos imperadores cristãos"), p. 541-542.

espelho de príncipes cristão[99], apesar de o autor referir-se aos imperadores romanos já cristianizados.[100] Depois disso, apenas com os carolíngios que o gênero *espelho de príncipes* propriamente dito se desenvolveu. Várias obras desta natureza, e que forjaram certos traços característicos dos *espelhos de príncipes* posteriores, foram escritas a partir do século IX.[101]

Sedúlio de Liège (†c. 860), por exemplo, na obra *De Rectoribus Christianis*, preocupou-se com os conselheiros do príncipe[102], assunto largamente tratado pelos filósofos posteriores.

Mas um dos *espelhos de príncipes* carolíngios mais conhecidos é a obra *Via Regia* (*Caminho Real*), de Smaragdo (*Smaradgus* de São Miguel, na Lotaríngia), escrita nos anos 810-830[103]. O autor (monge, diretor de escola e abade de seu convento desde aproximadamente o ano de 805) escreveu a obra na corte da Aquitânia de Luís, o Piedoso (814-840), filho de Carlos Magno (cujo reinado assinala um reforço da ideia imperial[104]).

Smaragdo retirou a maioria das virtudes necessárias ao bom rei dos reis

99 LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*, *op. cit.*, p. 359; GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*, *op. cit.*

100 Para as questões relativas ao pensamento político agostiniano, ver ARQUILIÈRE, A. X. *L'Augustinisme Politique: Essais ur la formation des théories politiques au Moyen Âge*. Paris: J. Vrin, 1972.

101 Entre as mais conhecidas, além de Sedúlio de Liège, Jonas de Orleães (780-c. 840) – *De Institutione Regia* – e Hincmar de Reims (c. 805-882) – *De Regis Persona et Regis Ministerio*. Ver BELL, Dora. *L'idéal* éthique *de la royauté en France au Moyen Age, d'après quelques moralistes de ce temps*. Genebre: Droz, 1962, p. 09.

102 BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996, p. 33.

103 SMARAGDUS DE SAN MIHIEL, "Via Regia", em J. P. MIGNE, *Patrologia latina*, t. 102, Paris, col. 931-970. Ver *Lexicon des Mittelalters VII*, München und Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 1995, p. 2011-2012.

104 HEERS, Jacques. *História Medieval*, Rio de Janeiro, Editora Bertrand, 1991, p. 49. "... seu filho Luís, o *Piedoso*, e alguns prelados, como Agobardo, arcebispo de Lião, consideram o Império um único organismo temporal em que, graças à Igreja e ao cristianismo, se fundiriam terrenalmente os diversos povos e em que desapareceriam as diferenças étnicas." – PACAUT, Marcel. "A Europa carolíngia ou o tempo das ilusões (Meados do século VIII e meados do século X)". *In*: LIVET, Georges e MOUSNIER, Roland (dir.). *História Geral da Europa I*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1996, p. 291.

bíblicos veterotestamentários (como o *Livro da Sabedoria*, já visto).[105] Seriam elas: 1) Temor a Deus, 2) Sabedoria, 3) Prudência, 4) Simplicidade, 5) Paciência, 6) Justiça, 7) Julgamento reto, 8) Misericórdia, 9) Humildade, 10) Zelo pela retidão, 11) Clemência, 12) Bom conselho.[106]

A *Via Regia* foi destinada ao rei Luís, o *Piedoso*, e assinalava as obrigações do senhor em relação a seus vassalos, as quais se originavam no batismo e possuíam diferenças significativas exatamente por se tratar de um governante. Smaragdo utilizou o caminho governativo da *prática das virtudes* que deveria conduzir todos os cristãos ao reino celestial (influência agostiniana), mas sobretudo através da obra do sacerdócio recebido no batismo.[107]

Essas obras predecessoras dos *espelhos de príncipes* trecentistas lançaram os alicerces filosóficos e toda estrutura temática dos *espelhos* seguintes. Mas somente com a obra *Polycraticus*, de João de Salisbury, o gênero se firmaria em definitivo. A partir de então, a preocupação com a educação do príncipe e a necessidade de apoiar-se nas virtudes cristãs tornar-se-iam ponto corrente entre os autores preocupados com a questão do poder.[108]

105 Para um estudo aprofundado sobre Smaragdus, ver DUBREUCQ, A. "Smaragde de St-M. et son temps: enseignement et bibl. à l'époque carolingienne". *In*: *Mél. Bibl. de la Sorbonne 7*, 1986, p. 07-36, e WITTERS, W. "Smaragde au Môyen Age: la diffusion de ses écrits d'après la tradición manuscrite". *In*: Études *ligériennes d'hist. et d'archéol. mediévales*, 1975, p. 361-376.

106 "Smaragde já definira a prudência, *prudentia*, como a virtude que permite praticar a sabedoria." – GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*, *op. cit.*, p. 116.

107 MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993, p. 22.

108 Para um aprofundamento da questão destes *espelhos de príncipes carolíngios* ver LESTER K. BORN, "The Specula Principis of the Caroligian Renaissance". *In*: *Revue belge de philosophie et d'histoire*, 12, 1933, p. 583-612; ANTON, H. H. *Fürstenspiegel und Herr scherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1969; ULLMANN, Walter. *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London, 1969 e HADOT, Pierre. "Fürtenspiegel". *In*: *Real lexicon für Antike und Christentum*, tomo VIII, 1972, col. p. 555-632.

BIBLIOGRAFIA:

BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: UnB, 1995.

COLOMER, Eusebi. *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull – Nicolau de Cusa – Juan Pico de lla Mirandola*, Barcelona, Editorial Herder, 1975.

GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*, São Paulo, Pioneira, 1981.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993.

MÓDULO V

Dois estudos de caso: João de Salisbury e Tomás de Aquino

1 O *Espelho de Príncipes* de João de Salisbury (c. 1115-1180): Polycraticus (1159)

Os especialistas são unânimes em afirmar que a obra *Polycraticus– De nugis curialium et vestigiis philosophorum* ("Policrático, das bagatelas dos curiais da corte e dos vestígios dos filósofos"), escrita em 1159, por João de Salisbury (c. 1115-1180)[1], *inaugurou* o gênero filosofia política na Idade Média[2]. O autor foi o primeiro medieval a considerar essa nova imagem do rei instruído, *rei intelectual*, revalorizando o modelo real[3], e lançando também na discussão filosófica medieval o tema do tiranicídio.

Além disso, devido a sua imensa repercussão no pensamento político medieval, existem quase cem manuscritos do texto copiados entre os séculos XII e XV espalhados em todas as grandes bibliotecas da Europa[4]; praticamente todas as obras posteriores tomaram o *Polycraticus* como ponto de partida[5].

No final de sua vida, Salisbury foi bispo de Chartres (1176-1180)[6]. Estudou em Paris e em Chartres durante 12 anos, passando períodos em serviço clerical na cúria papal, no Baixo Saxe e em Celle. É considerado um dos responsáveis pelo chamado *Renascimento do século XII*. Viveu na França (1136-1148), onde foi aluno de Gilbert de Poitiers, Guilherme de Conches e Pedro Abelardo. Tornou-se secretário de Thomas Becket (1117-1170), arcebispo de Canterbury, a quem dedicou as obras *Metalogicon* e *Polycraticus*. Após o assassinato de

---

1 *Lexicon des Mittelalters V*, München und Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 1991, p. 599-600.

2 JOHN OF SALISBURY, *Polycraticus* (ed. C. C. J. Webb), Oxford, 1909, 02 vols. Trata-se da principal edição desta obra. As nossas referências serão feitas a partir dela além da tradução de DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval. Textos*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, p. 137-146.

3 LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia, op. cit.*, p. 350.

4 GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV, op. cit.*, p. 86.

5 MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media, op. cit.*, p. 64.

6 Ver LINDER, A. "The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages". *In: Studimedievali* 18, Torino, 1977, p. 315-355 e ULLMANN, Walter. *John of Salisbury's Policraticus in the later Middle Ages*, F. H. Löwe, 1978, p. 519-545.

Becket por ordem de Henrique II (1170), Salisbury voltou à França, onde exerceu o cargo de bispo de Chartres entre 1176 e 1180, quando morreu.[7]

Portanto, Salisbury escreveu o *Polycraticus* durante o reinado de Henrique II de Anjou (1154-1189), mas num período imediatamente anterior às controvérsias entre o arcebispo e o rei a respeito da violação das liberdades eclesiásticas praticadas por Henrique durante os anos 1162-1170[8], e que resultaram no assassinato do arcebispo.

Esse período na Inglaterra corresponde ao desenvolvimento dos tribunais régios (uma espécie de *grande júri*, ou *júri de acusação*, composto de doze homens de cada centena e de quatro homens de cada aldeia, que deviam indicar sob juramento os nomes de todos os criminosos impunes), o surgimento de editos relativos ao direito de posse e audiências regulares de juízes itinerantes nos tribunais dos condados (chamados *eyres*), contribuindo para a afirmação do direito consuetudinário na Inglaterra.[9] Assim, embora seja tentador afirmar que Salisbury escreveu seu *Policraticus* tendo como modelo Henrique II, o mais provável é que tenha escrito a obra justamente para mostrar o contramodelo monárquico que os reis – e especialmente Henrique II – deveriam ter como antítese. Por esse motivo, Salisbury, embora clérigo, é também considerado pelos especialistas um ideólogo, alguém preocupado com o poder, com o governo.[10]

Uma das interpretações do pensamento político salsburiano no *Polycraticus* é a formulação de uma teoria, um projeto social laico, que se baseia na transferência da *metáfora do corpo* (um recurso adotado pelos escritores cristãos, desde Agostinho[11]) – da Igreja para a *res publica*–, conceito aqui entendido no sentido de administração civil. Salisbury teria sido o primeiro a colocar, de forma completa, a metáfora da sociedade como um corpo.[12] Os trabalhadores seriam os pés, o exército as mãos, o coração a cúria régia, a cabeça o príncipe, a alma a religião.[13]

Aos poucos, a cabeça do corpo deixava de ser Cristo para ser o príncipe.[14] Mas a *metáfora do poder laico* não o colocava num plano superior ao espiritual, pelo contrário: a *res publica* era um corpo, mas o sacerdote era a alma desse corpo.[15] Salisbury adotou o que foi chamado de "critério do conhecimento provável", atitude teórico-metodológica que tinha o propósito de evitar controvérsias estéreis e uma adesão cega às doutrinas tradicionais.[16]

Além disso, a obra é considerada uma sequência dos códices de *espelhos de príncipes* redigidos pelos bispos da França do Oeste no início do século XII[17], portanto um importante predecessor dos *espelhos* que trato neste trabalho.

Escrito num latim elegante, *Polycraticus* representa o desabrochar do *humanismo chartrense*: sua cultura é a da formação íntegra, moral e intelectual, a *eloquentia* de Cícero (106-43 a. C.) e Quintiliano.[18] Para os medievos, o

7 REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, volume I, p. 527-529.

8 Ver TREVELYAN, G. M. *História concisa da Inglaterra I*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d, p. 124-141.

9 Ver WARREN, W. L. *Henry II*. London, 1973 e STRAYER, Joseph R. *As origens medievais do estado moderno*. Lisboa: Gradiva, s/d, p. 32-61.

10 Sobre João de Salisbury, dois trabalhos básicos são M. DAL PRA, Giovanni di Salsbury. Milano, 1951 e, especialmente, WILKS, M. (ed.). *The World of John of Salisbury*. Oxford, 1984.

11 CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: HUCITEC, 1996, p. 188.

12 QUAGLIONI, Diego. "Il modelo del principe cristiano. Gli 'specula principum' fra Medio Evo e prima Età Moderna". *In: Model linella Storia del pensiero politico* I. Florença: Comparato, 1987, p. 112-113.

13 SOUZA, José Antônio de C. R. de e BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort*). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 86.

14 DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982, p. 288.

15 JOHN OF SALISBURY, *Polycraticus*, vol. 1, Libri V, cap. 2, p. 282-284.

16 SOUZA, José Antônio de C. R. de e BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort*), *op. cit.*, p. 85.

17 DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, *op. cit.*, p. 288.

18 GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 334. Cícero é considerado o maior orador, pensador político e escritor da romanidade; Marco Fábio Quintiliano (nascido na Espanha entre 35 e 40 d. C.) é autor de uma importante obra sobre oratória publicada em 83 intitulada *Instituição Oratória*. Ver GRIMAL, Pierre. *A civilização romana, op. cit.*, p. 289 e 318. Para a influência de Quintiliano na Idade Média, ver CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina, op. cit.*, p. 533-536.

entendimento da *eloquentia* deveria passar sobre as virtudes morais.[19]

Polycraticus, um *espelho de príncipes* medieval precoce, se vale do conceito de *res publica* baseado em Cícero, para defender uma sociedade unida por um acordo comum em respeito à lei e aos direitos[20] – sabe-se que a obra *De Officiis* é um tratado de moral prática: quais os deveres cívicos que um cidadão deveria possuir para exercer a carreira das magistraturas.[21] Conjectura-se que a figura de Otávio (Augusto, 63 a. C.-14 d. C.) esteja por trás da intenção da obra, isto é, que Cícero estivesse desejando que Otávio, no início de sua carreira política, lesse a obra e buscasse tais obrigações cívicas em sua vida pública.[22] Além de Cícero e Quintiliano, parece que Salisbury se baseou (ou pensava estar se baseando) em Plutarco (c. 50-120 d. C.) (*A educação de Trajano*). No entanto, sabe-se hoje que essa é uma obra apócrifa, escrita em Roma cerca de 400 d. C.[23]

De qualquer modo, baseado nessa *tradição literária romana* – é importante frisar que a obra foi escrita *antes* da descoberta da *Política* de Aristóteles pelo Ocidente – a ideia essencial de seu pensamento político é a dos

19 "Como devia ser compreendida, numa escola claustral da Idade Média, essa concepção da eloqüência (de Quintiliano)? (...) continuemos a ouvir Quintiliano (...): *Evolvendi penitus auctores, qui de virtude praecipiunt, ut oratoris vita cum scientia divinarum rerum sit humanarum que coniuncta* [XII, 2, 8] (Deverão ser lidos atentamente os autores que escrevem sobre a virtude, para que a vida do orador fique ligada à ciência das coisas humanas e divinas) (...) Acrescente-se finalmente: *Iam quidem pars illa moralis, quae dicitur Ethice, certe tota oratori est accommodata* [XII, 2, 15] (Quanto, pois, àquela parte moral que se chama Ética, decerto toda ela é apropriada para o orador)." – Citado em CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, *op. cit.*, p. 72.

20 SABINE, George H. *Historia de la teoria política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 203.

21 Magistratura = o conjunto de obrigações inerentes a uma pessoa em condições específicas de sua atuação.

22 HARVEY, Paul. *The Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford at the Clarendon Press, 1966. Para questões relativas à utilização política imagem de Augusto, ver ZUNKER, Paul. *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

23 Para esta questão, ver LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia*, *op. cit.*, p. 361 e especialmente ROMANO, Roberto. "*Memento quod es homo*. A imagem do rei no *Policraticus* e o estatuto da lisonja". *In: História*, São Paulo, Universidade Estadual Paulista/UNESP, 1996, vol. 15, p. 49.

súditos regidos pela autoridade pública moralmente justificada que atua para o bem geral. "Se algo proporciona prazer ou proveito, não prejudica a ninguém e não se opõe ao dever e à natureza, não é impróprio; mas se lesa um dos dois, é impróprio".[24]

Trata-se de um reino ideal, na verdade, bem distante da realidade política de sua época.[25] João de Salisbury também se preocupa com duas questões essenciais: a *tirania* e as relações entre o governante e o papa.

Quanto às relações rei-papa, Salisbury é categórico: embora critique abertamente a corrupção da Igreja afirmando que os representantes da Santa Sé apostólica eram corruptos e às vezes se entregavam a bacanais nas províncias[26], afirma que o governo laico é mais corrupto que o eclesiástico.

A cristandade tem uma alma (a autoridade eclesiástica) e um corpo (a autoridade civil). A alma é superior ao corpo; como já foi visto; a autoridade eclesiástica é superior à civil.[27] Para a proteção dos súditos, Salisbury afirma que é melhor que a Igreja exerça uma jurisdição moral sobre todos os reis e reinos da Terra.[28] Ele defende que o poder espiritual deve deter ambas as espadas por direito, porque é superior ao poder laico.

Essa passagem de Salisbury explica-se pelo fato de, ao longo da Idade Média, sobretudo a partir do papa Gelásio I (492-496), a *alegoria das duas espadas* traduziu metaforicamente o tema das relações entre o poder da Igreja e o do imperador. Gelásio I afirmou: "Existem, Augusto imperador, dois poderes principais que governam o mundo: a sagrada autoridade dos bispos e o poder real. Dentre eles, o poder sacerdotal é muito mais importante, pois há de prestar contas dos próprios reis dos homens perante o julgamento de

24 Citado em ROMANO, Roberto. "*Memento quod es homo*. A imagem do rei no *Policraticus* e o estatuto da lisonja", *op. cit.*, p. 45.

25 SABINE, George H. *Historia de la teoria política*, *op. cit.*, p. 203.

26 Estas críticas se encontram em três passagens: JOHN OF SALISBURY, *Polycraticus*, vol. 1, *Libri V*, cap. 16, p. 349-358, V, 16, vol. 2, *Libri VI*, cap. 24, p. 66-73, e *Libri VII*, cap. 17, p. 160-166.

27 REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, volume I, *op. cit.*

28 OF SALISBURY, *Polycraticus*, vol. 1, *Libri* IV, cap. 3, p. 239-244.

Deus".[29] No século XIII, os defensores da hierocracia muitas vezes repetiram esta tese – "A Igreja confere ao príncipe o poder coercitivo"[30]) –, que também se baseava em passagens das Sagradas Escrituras.[31]

1.1 — A degeneração da monarquia: *a tirania*

Uma marca singular da obra de Salisbury é que ele se preocupou com as possibilidades decorrentes do abuso do poder monárquico, a *tirania*– uma configuração do modelo de príncipe virtuoso através de sua antítese que se tornaria fundamental e recorrente em todas as obras do gênero *espelho de príncipes* seguintes.[32] Segundo o autor, ela é a degeneração do bom regime. Ela acontece, quando o poder civil viola a ordem objetiva da lei divina.[33] Para o autor, a distinção entre um rei e um tirano está na aplicabilidade da lei. Mas, antes, o governante deve se precaver contra os aduladores, pois a lisonja o torna figura pervertida. Por esse motivo, ele deve ser um príncipe filósofo, ler muitos livros, para escapar dos elogios e do orgulho.[34] Entre um tirano e um príncipe, existe uma grande diferença:

> Entre um príncipe e um tirano há uma única e fundamental diferença: o príncipe obedece à lei e segundo seu julgamento governa o povo, do qual se fez ministro. Ele reivindica para si a direção da coisa pública e todos os ofícios que daí decorrem em nome da lei; e é superior aos demais no sentido de que, enquanto os particulares são responsáveis pelos atos privados, ele se preocupa com os problemas de todos[35].

A lei deve ser obedecida pelo rei: ela possui valor universal e não pode ser infringida, pois existem certos preceitos da lei que têm necessidade perpétua e força de lei em todas as nações – e não podem de maneira nenhuma ser infringidos com impunidade: os reis estão obrigados por essa lei, sua autoridade depende da autoridade do direito.[36]Além disso, o príncipe ocupa seu lugar por disposição divina. Ele deve andar com a justiça.[37] Caso contrário, ele pode ser afastado. Por exemplo, nestas duas passagens do *Polycraticus*:

> Foi dito, porém, que o príncipe obtém o lugar de cabeça e que sozinho se regerá pelo arbítrio da mente. E a ele, pois, como já foi dito, a disposição divina o colocou na fortaleza da república; a ele agora prefere a outros pelo mistério arcano da sua providência e agora, para que ele seja preposto concorrem os desejos de todo o povo (...) contudo, não é lícito que ele se afaste do favor dos novos príncipes pelo sangue, através dos quais, por privilégio da divina promessa e pelo direito de geração, deve-se fazer a sucessão dos filhos, se, porém (como foi prescrito) andarem nas justiças do Senhor.[38]

Na passagem acima, o autor também defende que, na impossibilidade do critério de transmissão hereditária, o príncipe pode ser eleito por meio do voto popular. Mas quando o príncipe infringe a lei, João de Salisbury

29 Ver EHLER, S. Z. e MORALL, J. B. *Church and State through the Centuries*. London: 1954, p. 11 e DUFFY, Eamon. *Santos & Pecadores. História dos Papas*. São Paulo: Cosac & Naif, 1998, p. 38.

30 SABINE, George H. *Historia de la teoria política*, *op. cit.*, p. 196.

31 Mt, 26, 51-52; Mc, 14, 47; Lc, 22, 50 e Jo, 18, 10.

32 BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representação* (1525-49), *op. cit.*, p. 34.

33 Ver NEDERMAN, C. J. "Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's Policraticus". *In: Speculum* 66, 1991, p. 572-590.

34 "Caso vença a lisonja e conheça a si mesmo, o príncipe saberá respeitar o direito. Caso contrário, resta ao povo o recurso ao tiranicídio." – ROMANO, Roberto. "*Memento quod es homo*. A imagem do rei no *Policraticus* e o estatuto da lisonja", *op. cit.*, p. 52.

35 JOÃO DE SALSBURY, *Polycraticus*, em DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval. Textos, op. cit.*, p. 144.

36 JOHN OF SALISBURY, *Polycraticus*, vol. 1, *Libri IV*, cap. 7, pp. 257-261.

37 ROMANO, Roberto. "*Memento quod es homo*. A imagem do rei no *Policraticus* e o estatuto da lisonja", *op. cit.*, p. 49.

38 "*Dictum est autem principem locum obtinere capitis et qui solius mentis regatur arbitrio. Hunc, itaque, ut iam dictum est, dispositio diuina in arce rei publica collocauit et eum nunc archano prouidentiae suae misterio ceteris praefert, nunc ad eum praeficiendum totius populi uota concurrunt (...) Nec tamen licitum est fauore nouorum recedere a sanguine principum quibus priulegio diuinae promissionis et iure generis debetur sucessio liberorum, si tamen (ut praescriptum est) ambulauerint in iustitiis Domini*" — JOHN OF SALISBURY, *Polycraticus*, vol. 1, Libri V, cap. 6, vol. I. p. 298 e p. 299-300 (os grifos são meus).

aceita o tiranicídio. Caso o governante se opusesse aos mandamentos divinos, os súditos deveriam preferir Deus a qualquer outro homem na Terra. Numa famosa passagem na qual contrapõe adulação e assassinato, Salisbury, baseado em Cícero, afirma que matar tal tirano não somente é legal, como também justo:

> Contudo, o que significa o óleo do pecador que reprova o rei dos fiéis e envia um sermão evangélico às virgens excluídas para que se corrijam na sua fatuidade?[39] Aquele que se encontra nas coisas sujas ou sórdidas, é surdo ao juízo justo de Deus e gosta mais de brilhar perante a opinião do povo do que arder no fogo da caridade e das suas obras. É por isso que a literatura profana recomenda que se deva tratar de um modo o amigo e de outro o tirano.[40] E é por isso que não é lícito adular o amigo, mas é permitido afagar os ouvidos do tirano, já que é lícito adular a quem é lícito matar. Assim, matar o tirano não é apenas lícito, mas equitativo e justo[41], porque aquele que toma a espada é digno de ser morto pela espada. E por "tomar", entende-se aquele que, por sua própria ousadia, usurpa a espada, não aquele que a empunha por ter recebido o poder de Deus.
>
> Assim, quem recebe o poder das mãos de Deus serve às Leis, à Justiça e é servo do Direito, mas quem usurpa este poder oprime o Direito e submete as leis à sua vontade. Por isso, com toda a razão os direitos se armam contra aquele que desarma as Leis e se enfurece o poder público contra aquele que pretende afastar-se da mão pública. E como são muitos os crimes de majestade, nenhum é mais grave do que aquele exercido contra o próprio corpo da Justiça. Portanto, a tirania não somente é um crime público, mas é mais do que público, caso isso seja possível. Pois se o crime de majestade admite todas as acusações, quanto mais o crime que oprime as leis que devem imperar acima inclusive dos próprios imperadores! Certamente ninguém vinga o inimigo público, mas, no entanto, quem não o persiga, atenta tanto contra si mesmo quanto contra todo o corpo da coisa pública.[42]

39 Salisbury aqui se refere à Parábola das dez virgens (Mt, 25) que, metaforicamente, representam as almas cristãs à espera de seu esposo, Cristo: "Então o Reino dos Céus será semelhante a dez virgens que, tomando as suas lâmpadas, saíram ao encontro do noivo".

40 Passagem baseada em Cícero, *Sobre a amizade*, 24, 89.

41 Passagem igualmente baseada em Cícero, III *Sobre os ofícios*, 6, 32.

Assim, o príncipe que quebra este acordo comum – o respeito aos direitos e à lei; a autoridade do príncipe deriva da autoridade de direito – merece morrer. A tese de Salisbury era, em grande parte, apoiada no ressurgimento dos estudos do Direito.[43] Essa defesa explícita do tiranicídio é a primeira que se encontra na filosofia política medieval. Embora em outra passagem Salisbury coloque o atenuante de que o matador não deva estar ligado ao tirano por juramento de fidelidade, isso não implica a anulação da tese.[44] Com efeito, não foi uma posição teórica radical inédita – Manegold de Lautenbach já havia defendido a resistência ao tirano na obra *Liber ad Gebehardum*

42 "*Verumtamen cui debetur hoc oleum peccatoris, quod reprobat praeambulus regum fidelium, et ad quod emendum in fatuitate sua exclusas uirgines mittit euangelicus sermo? Ei utiquequi in sordibus est et iusto Dei iudicio sordescit amplius et uulgi opinione potius splendere appetit quam caritatis operumque eius feruere incendio. Vnde et in secularibus litteris cautum est quia aliter cum amico, aliter uiuendum est cum tiranno. Amico utique adulari non licet, sed aures tiranni mulcere licitum est. Ei namque licet adulari, quem licet occidere. Porro tirannum occidere nom modo licitum est sed aequum et iustum. Qui enim gladium accipit, gladio dignus est interine. Sed accipere intelligitur qui eum propria temeritate usurpat, non qui utendi eo accipit a Domino potestatem. Vtique qui a Deo potestatem accipit, legibus seruit et iustitiae et iuris famulus est. Qui uero eam usurpat, iura deprimit et uoluntati suae leges summittit. In eum ergo merito armantur iura qui leges exarmat, et publica potestas seuit in eum qui euacuare nititur publicam manum. Et, cum multa sint crimina maiestatis, nullum grauius est eo, quod aduersus ipsum corpus iustitiae exercetur. Tirannis ergo non modo publicum crimen sed, si fieri posset, plus quam publicum est. Si enim crimen maiestatis omnes persecutores admittit, quanto magis illud quod leges premit, quae ipsis debent imperatoribus imperare? Certe hostem publicum nemo ulciscitur, et quisquis eum non persequitur, in seipsum et in totum rei publicae mundanae corpus delinquit*." — JOHN OF SALISBURY, *Polycraticus*, vol. 1, Libri III, cap. 15, p. 232-233.

43 KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 75-76.

44 OF SALISBURY, *Polycraticus*, *Libri VIII*, cap. 20, p. 372-379.

(escrita nos anos 1080-1085) –, mas posteriormente foi abandonada.[45] Nem Tomás de Aquino nem os pensadores políticos posteriores defenderam o tiranicídio (embora a questão da *tirania* seja recorrente).

É importante frisar que a defesa salsburiana do tiranicídio não implicava um baixo conceito da monarquia. Pelo contrário, o mal da degeneração tirânica era grande, porque o regime monárquico era proporcionalmente augusto.[46] A preocupação com a *tirania* é um dos temas recorrentes da filosofia política medieval; a solução do problema é que variou conforme o autor e a época.

Com exceção do tiranicídio, a base do pensamento de Salisbury foi incorporada pelos pensadores políticos posteriores. Por exemplo, a concepção de lei universal (com terminologia ciceroniana) que deveria ser obedecida pelo governante foi aceita por Tomás de Aquino (com terminologia aristotélica). Pouco a pouco, o modelo filosófico ideal de monarquia estava sendo elaborado.

Por fim, na obra *Polycraticus*, existem duas importantes conexões com a construção do modelo ideal de rei e monarquia:

> 1. Salisbury fabrica um espelho: o *speculumcuriae*[47], *um espelho da corte*. Em sua teoria política, a corte é o local da transmissão do poder. A corte é o órgão motor do corpo — os cavaleiros, as mãos; os camponeses, os pés; o rei, a cabeça. A corte é objeto de críticas: um dos lugares das falsas aparências, dos valores ostensivos. Em contrapartida, para Salisbury a corte também é a estrutura-mestra deste estado que está nascendo, deste poder que está sendo legitimado.[48] Em breve, a corte será o lugar de irradiação do *topos* real, do reino terrestre, e da possibilidade concreta de ascensão ao reino celeste;
> 2. João de Salisbury projeta um ideal de *rei cristão*[49]. Também cria a imagem do príncipe sábio, *rei-intelectual*– sua passagem sobre esta questão é famosa – *"quia rex illiteratus est quase asinus coronatus"* (porque o rei iletrado é apenas um asno coroado) – além de destacar a necessidade de o rei velar pela educação de seu filho herdeiro[50]. Assim, o autor deu importante contribuição e impulso à construção da imagem do rei filósofo que desabrochará no século XIV.

A obra de João de Salisbury inaugurou o que se convencionou chamar de *filosofia política medieval*.[51] Apenas em Tomás de Aquino há um referencial tão forte.

2 Um *Espelho de Príncipes* escolástico: a filosofia de São Tomás de Aquino (1225-1274)

São Tomás de Aquino é um pensador fundamental nessa Idade Média que também passa a preocupar-se com as questões do governo e da política

45 Manegold de Lautenbach (1060-1103) tinha bons conhecimentos de Filosofia, sobretudo dos escritores neoplatônicos como Macróbio, Calcidius (além de Boécio). É de sua autoria um *Comentário aos Salmos*. Em um tratado dedicado a Gebhard de Salzburg (*Liber ad Gebehardum*). Manegold oferece os primeiros traços de uma soberania para o povo. Ver *Lexicon des Mittelalters VI*, München und Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 1993, p. 190. Por outro lado, a resistência à *tirania* tampouco é uma novidade teórica medieval: Atenas, por exemplo, glorificou Hermodios e Aristogiton, tiranicidas que mataram Hiparco em 514 a. C., segundo filho de Pisístrato (c. 560-527 a. C.).

46 SABINE, George H. *Historia de la teoria política, op. cit.*, p. 199.

47 DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo, op. cit.*, p. 291.

48 DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo, op. cit.*, p. 292.

49 "Talvez seja correto dizer que o Príncipe de João de Salisbury não é um ser humano no sentido comum. Ele é "perfeição", desde que chegue a ser Príncipe e não tirano. O Príncipe é – à boa moda medieval e, no entanto, em um novo sentido jurídico – precisamente a Ideia de Justiça que, em si mesma, está sujeita à Lei e, no entanto, acima da Lei porque é o fim de toda Lei." – KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval, op. cit.*, p. 77.

50 JOHN OF SALISBURY, *Polycraticus*, vol. 1, *Libri IV*, cap. VII, pp. 257 e 528. Para a importância da educação na busca da razão como instrumento do bom governante e imagem de Deus na terra, ver ROMANO, Roberto. "*Memento quod es homo*. A imagem do rei no *Policraticus* e o estatuto da lisonja", *op. cit.*, p. 47 e 50-51.

51 MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media, op. cit.*, p. 64.

monárquica. Esse autor é uma pedra divisória no pensamento medieval. Durante sua vida foram traduzidos pela primeira vez no Ocidente a Ética e a *Política* de Aristóteles – em 1243 Hermannus Alemannus traduziu parcialmente a Ética a *Nicômano* e o dominicano Guilherme de Moerbeke completou a primeira tradução da *Política* pouco depois de 1250, vertendo "a mais elevada comunidade" (conceito discutido por Aristóteles no começo do livro I) por *communicatio politica* (comunidade política), contribuindo para colocar em voga, pela primeira vez, o conceito de *politica*.[52] Essas traduções provocaram o que já foi caracterizado como "um abalo na consciência dos intelectuais da Europa".[53]

Os especialistas afirmam que a filosofia política tomista é a tentativa de integrar Aristóteles à tradição platônico-estoica, ao direito romano e aos Padres da Igreja.[54] Seu *espelho de príncipes* foi escrito quase que simultaneamente ao seu comentário à *Política* de Aristóteles, e influenciou decisivamente a corrente de pensamento escolástica.[55]

Tomás de Aquino conheceu a tradição do gênero *espelho de príncipes* em Paris, durante seus estudos em conventos dominicanos, que então levavam a cabo a realização de uma empresa literária enciclopédica. A essência de seu pensamento consistia na realização de uma síntese universal, um sistema autocompreensivo (como em Ramon Llull), uma filosofia completa. A ciência e a filosofia constituiriam um começo: a fé seria a realização plena da razão. As duas unidas construiriam o templo do conhecimento.[56]

O pensamento político de Santo Tomás consiste na tarefa de demonstrar os preâmbulos da fé (*preambula fidei*) através da razão (*ratio*) e proceder

52 SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 71 e 618.

53 DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média.* São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 79.

54 FORTIN, Ernest L. "Santo Tomás de Aquino [1225-1274]". In: STRAUSS Leo, y CROPSEY, Joseph (compiladores). *Historia de la filosofia política.* México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 243.

55 Ver DOMÍNGUEZ, Fernando, IMBACH, Ruedi, PINDL, Theodor e WALTER, Peter (edits.). *Instrumenta Patristica XXVI. Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata.* Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995, p. 35-54.

56 SABINE, George H. *Historia de la teoria política, op. cit.*, p. 204-205.

de modo relativamente autônomo no domínio da Física e da Metafísica. A importância decisiva de Tomás de Aquino no terreno do pensamento político é o resgate da filosofia social de Aristóteles e sua adaptação às condições vigentes da Filosofia.[57]

Assim, feitas essas colocações preliminares sobre os fundamentos da filosofia tomista, passamos à sua análise política em seu *espelho de príncipes*: os modelos de governo e governante ideais; a monarquia, o rei.

2.1 — O *Espelho de Príncipes* de São Tomás: *Do governo dos príncipes* (*De Regimine principum seu De Regno ad Regem Cypri*) (1265)

Escrita por volta de 1265, essa obra ficou inacabada.[58] Santo Tomás escreveu os Livros I (15 capítulos) e II (até o capítulo 04). O restante, provavelmente, é de autoria de Ptolomeu de Lucca (†ca. 1326), seu discípulo e confessor.[59] De qualquer modo, Tomás de Aquino dedicou a obra ao rei de Chipre, Hugo (não se sabe se Hugo II, falecido em 1267, ou Hugo III, morto em 1284[60]). O modelo de príncipe proposto a Hugo por São Tomás parece ter sido São Luís (1214-1270), paradigma de *rei-santo* do século XIII.[61]

O objetivo da obra é apresentar uma teoria que atue como fundamento de orientação e dos objetivos da conduta e dos deveres do príncipe.[62] Essa teoria deveria se basear numa concepção científica dos fundamentos da

57 MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media, op. cit.*, p. 88.

58 WEISHEIPL, James A. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina.* Pamplona: 1994, p. 434.

59 A obra completa: livro II (mais 12 capítulos, num total de 16), livro III (22 capítulos) e livro IV (28 capítulos). Ptolomeu de Lucca estudou em Paris na década de 1260: "... conta-nos, em sua *História eclesiástica*, que "freqüentemente debatia" com Aquino (...) Ptolomeu regressou mais tarde à Itália, onde acabou sendo designado bispo de Torcello, em 1318." – SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno, op. cit.*, p. 73.

60 O mais provável é que tenha sido dedicado a Hugo II (1251-1267), sepultado pelos dominicanos em Famagusta.

61 SARAYANA, Josep-Ignasi. "La Ciencia Política de Tomás de Aquino". *In*: DE BONI, Luis Alberto (org.). *Idade Média: Ética e Política.* Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 237.

62 BERTELLONI, Francisco. "El uso de la *causalidad* en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV", *op. cit.*, p. 116.

política.[63] A exposição do tema é clara, direta, seguindo o estilo escolástico. Segundo o autor, o homem é um animal comunicativo, social e político, que vive em multidão.[64] Como a natureza não dotou o homem de força para a sobrevivência imediata após seu nascimento, é necessário que ele viva socialmente, para que seja ajudado pelos outros.[65]

Como a vida humana em sociedade é natural, deve haver entre os homens alguém que governe. Em toda multidão deve haver um regitivo. Todo governo deve ser ordenado em função do povo.[66] Assim, São Tomás passa à análise dos sistemas de governo que existem, hierarquizando-os e dando-lhes critérios de valor.

63 MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media, op. cit.*, p. 80.

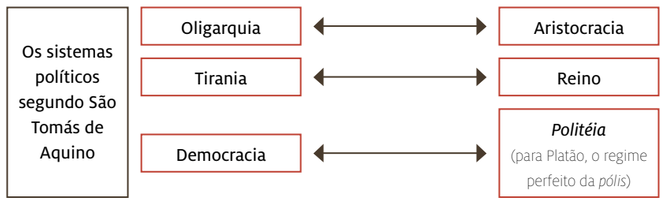
64 "Resulta significativo resaltar aquí la superación que realiza Santo Tomás respecto de la tradición anterior. Mientras que la patrística venía promoviendo un recelo, propio de la Iglesia primitiva hacia el 'mundo', cuya proyección había dado lugar a una desvalorización de la vida política, Tomás reconstruye en clave aristotélica la naturaleza social del hombre. Frente al individualismo filosófico-político que veía en la comunidad política una situación artificial, producto del libre convenio de los hombres, tenemos la postura tomista que entiende a la comunidad como algo que dimana de la dimensión ontológica misma del ser humano." – CRESTA, Gerald. *El problema del tirano en el De Regno de Tomas de Aquino*, Universidad de Buenos Aires (trabalho inédito gentilmente cedido pelo autor).

65 "*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat (...) Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuventur , et diversi diversis inveniendis per rationem occuparentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.*"("É, todavia, o homem, por natureza, animal social e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade [...] Por onde, é necessário ao homem viver em sociedade, para que um seja ajudado por outro e pesquisem nas diversas matérias, a saber uns na medicina, outro nisto, aqueloutro noutra coisa"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes" (*De Regimineprincipum seu De regno ad regem Cypri*), cap. I, 1, 2. In: SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, José Bushatsky, s/d., p. 27-28.

66 "*In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia movet, utcor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum.*" ("Igualmente, no homem a alma rege o corpo e, entre as partes da alma, o irascível e o concupiscível são dirigidos pela razão. Também, entre os membros do corpo, um é o principal, que todos move, como o coração, ou a cabeça. Cumpre, por conseguinte, que, em tôda multidão, haja um regitivo.") – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, I, 3, p. 35.

2.2 — Os regimes políticos segundo São Tomás

Baseando-se em Platão (e reduzindo seu pensamento[67]), Tomás de Aquino classifica os sistemas políticos (e suas degenerações) em três: *aristocracia*, *reino* (a *monarquia platônica*), e *politéia*. Os bons governos são os justos, isto é, *voltados para o bem da maioria*: "... se a multidão é ordenada pelo governante ao fim dela, o regime será reto e justo (...) devem os pastores buscar o bem do rebanho e todos os governantes o bem da multidão a eles sujeita".[68] A *politéia* é a administração do governo nas mãos da multidão. A *aristocracia*, o governo dos poucos, porém virtuosos (*optimates*). O *reino*, o governo justo de um só: o rei.[69] Para Tomás de Aquino, rei é antes de tudo um conceito racional (*ratiónerégis*): "Daí manifestamente se mostra fazer parte da razão real ser o que preside único e pastor que busca o bem comum e não o interesse próprio"[70]. O quadro abaixo realça o ideário político de São Tomás.



67 Santo Tomás não comenta a quarta forma de governo platônica, a *timocracia*: "... constituição dominada pelo gosto das honrarias." – PLATÃO, *A República, op. cit.*, Livro VIII, 545a, p. 366.

68 "*Si igitur liberorum multitudinis a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis (...) Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subjectae.*" – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, I, 4, p. 35-36.

69 "*Si vero justum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur: unde Dominus per Ezech. (cap. XXXVII, 24) dicit: Servus meus David rex super omnes erit, et pastor unus erit omnium eorum.*" ("Pertencendo, porém, a um só o governo justo, chama-se êle, pròpriamente, rei; donde o dizer, por Ezequiel (XXXVII, 24), o Senhor: o meu servo David será rei sôbre todos e êle ser-lhes-á, de todos, pastor"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, I, 6, p. 36-37.

70 "*Ex quo manifeste ostenditur, quod de ratione regis est quod sit unus, qui praesit, et quod sit pastor commune multitudinis bonum, et non suum commodum quaerens*" – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, I, 6, p. 37.

Após essa tipologia política o autor se pergunta: o que mais convém à província (ou cidade): ser governada por muitos ou por um só? A resposta é encontrada na natureza, no corpo humano e na paz:

1. na natureza: ela, seguindo a ordem natural das coisas, também possui sua hierarquia *que se dirige ao uno* (as abelhas, formigas, o grou[71]);
2. no corpo humano: o coração move a multidão de membros; as partes da alma são dirigidas por uma faculdade principal, a razão[72];
3. na paz: *a finalidade do governo é a manutenção da paz e a conservação da unidade*. Porque só com a unidade da paz o governante pode procurar a salvação de si e de seus súditos:

> ... tanto mais útil será um regime, quanto mais eficaz fôr para conservar a unidade da paz. Dizemos, de facto, mais útil aquilo que melhor conduz ao fim. Ora, manifesto é poder melhor realizar unidade o que é de per si um só, que muitos (...) Logo, é o govêrno de um só mais útil que o de muitos.[73]

A conservação da paz também é condição essencial para o pleno sucesso do ofício monárquico. Do mesmo modo, a realização da unidade é uma ideia

71 "*Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis (...) Adhuc: ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est; omne autem naturale regimen ab uno est.*" ("É, pois, o homem mais comunicativo que qualquer outro animal gregário, como o grou, a formiga, e a abelha [...] Mais ainda: o mais bem ordenado é o natural; pois, em cada coisa, opera a natureza o melhor. E todo regime natural é de um só"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, I, 2, p. 34 e II, 10, p. 40.

72 "*In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio*" ("Assim, na multidão de membros, um é o que a todos move, isto é – o coração; e, nas partes da alma, preside uma faculdade principal, que é a razão") – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, II, 10, p. 44.

73 "*Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potestat quod est per se unum, quam plures (...) Utilius igitur est regimen unius, quam plurium.*" – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, II, 9, p. 43.

recorrente na filosofia política medieval. A realização plena da política está na vida virtuosa, que é um *topos* filosófico desse período. O rei deve conduzir seu reino à salvação, através de sua própria vida virtuosa que deve ser espelho para todos seus súditos.[74] Assim, definida a utilidade da monarquia, passo ao tema proposto: a definição de São Tomás do conceito de *tirania* e suas consequências morais e espirituais.

2.3 — A definição tomista do *tirano*: a distinção entre o público (*publicus*) e o privado (*privatus*)

A *tirania* é o regime injusto de um só, a força que oprime pelo poder ao invés de reinar pela justiça.[75] Como Salisbury, São Tomás considera a *tirania* um grande mal porque ela é o regime degenerado da monarquia, o grande bem: "assim, porém, como é óptimo o regime do rei, também é péssimo o governo do tirano"[76]

A *tirania* é injusta porque trata do bem particular, menosprezando o bem comum da multidão. São Tomás afirma que quanto mais o regime se afasta do bem público mais injusto ele é. A oposição valorativa *um/todo* é levada ao extremo.

74 "Resta aún preguntarse qué significado guarda la politicidad en sí misma, a diferencia de la mera sociabilidad. Para Tomás, la respuesta descansa sobre la realización, en esta vida, de una vida virtuosa. El conducir a la *multitudo congregata* hacia la vida virtuosa, que es su fin temporal, resume en esencia a la totalidad de las funciones del rey, que de este modo se encarga – si su tarea de gobierno es recta –, de preparar a la comunidad de hombres para que los mismos alcancen su fin último, no ya temporal sino espiritual: la *visio Dei*. Habría, por tanto, la demarcación clara entre un fin intrínseco del hombre, i. e. alcanzar, en sociedad, la vida virtuosa – ya que esto significa situarse en la puerta de la salvación eterna –, y un fin extrínseco, i. e. llegar, de la mano del poder espiritual, a la contemplación divina. De lo primero se encarga el poder político del gobernante; de lo segundo, el poder espirirual de los ministros de la Iglesia."– GERALD CRESTA, *El problema del tirano en el De Regno de Tomas de Aquino*, Universidad de Buenos Aires, *op. cit.*

75 "*Si igitur regimen injustum per unum tantum fiat, qui sua commoda ex regimine quaerat, nom autem bonum multitudinis sibi subjectae, talis rector tyrannus vocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, nom per justitiam regit*" ("Caso, então, seja feito por um só o regime injusto, talgovêrno se chama tirano, nome derivado de fôrça, por isto que oprime pelo poder, ao revés de regrar pela justiça"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, I, 5, p. 36.

76 "*Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum.*" – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, III, 12, p. 51.

O belo e o bom possuem origem no todo; o mal e a fealdade, no particular.

Com isso, Tomás de Aquino demonstra ter uma consciência bastante clara entre o que é *público* e o que é *privado*[77], talvez baseado no *Direito Canônico* – desde o *Decretum* (1139-1140) – compilação de um conjunto de leis canônicas feitas por Graciano (†c. 1179, monge, cardeal e um dos maiores juristas da Idade Média) – a noção de utilidade pública [*utilitas publica*], do direito romano, foi retomada e, mais tarde expressa na bula *Per venerabilem*, de Inocêncio III (1203). Isso indica que, na segunda metade do século XIII, essa distinção já era um ponto comum entre os filósofos.

Desde o século X, o conceito de *público* (*publicus*) era definido como aquilo pertencente à magistratura encarregada de manter a paz e a justiça no povo. O *publicus* é o agente do poder soberano, a *persona publica*, com o encargo de agir em nome do povo para defender os direitos da comunidade – o verbo *publicare* significa confiscar, apreender, subtrair ao uso particular, à posse própria". No caso, o príncipe era *personna publica*, porque havia sido "investido do poder de dirigir o povo".[78]

Já o privado (*privatus*) aparece nos textos como ideia definidora de um *espaço protegido*, ou, no caso das relações sociais, como termo que define os seres humanos abrigados no círculo da família do dono da casa ("onde quer que eu esteja, sou vosso privado"[79]). Entretanto, no *sentido político* dado por Tomás de Aquino, o *privado* é o *não-público*, isto é, possui uma conotação negativa, pois *está associado ao interesse particular do tirano* (ou, na terminologia luliana, "aquele que cultiva os vícios") *em detrimento do interesse comum da maioria* (simbolizado pelo bom governante, ou "aquele que cultiva as virtudes").

O *público* era considerado algo positivo, pois relativo à maioria.[80] Assim, para Santo Tomás, o governo justo é o de um só, pois é o mais forte. Caso

77 Ver LE GOFF, Jacques. *São Luís. Biografia, op. cit.*, p. 225.

78 DUBY, Georges. "Poder Privado, Poder Público". In: DUBY, Georges (org.). *História da vida privada 2. Da Europa feudal à Renascença*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 20-21.

79 *Chanson d'Aspremont*. Citado em DUBY, Georges. "Poder Privado, Poder Público", *op. cit.*, p. 22.

80 Para uma definição conceitual do que é *público e privado*, ver BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade. Para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 13-31.

esse governo justo degenere para a injustiça, é melhor que então seja um governo (injusto) de muitos (democracia), pois será mais suportável do que o pior (*tirania*).[81] Além disso, muitos males são provenientes da *tirania*: cupidez, roubo, o terror (assassinatos), servidão de caráter. Mas não só a monarquia possui o perigo de degenerar para a *tirania*: mesmo a democracia na maioria das vezes transformou-se num regime tirânico ("... pois há terminado em tirania quase todo regime de muitos..."[82]).

Assim, Santo Tomás conclui que *convém aperfeiçoar o regime monárquico*– por *eleição* e por *temperança do poder*– de tal forma que o rei, provido pela multidão, não degenere em tirano.[83] Mas, e na possibilidade de isto acontecer?

2.4 — É lícito matar o *tirano*?

A preocupação com a degeneração da *tirania* obriga o filósofo a fazer esta pergunta. Mas sua resposta é bem diferente daquela de Salisbury. Caso a *tirania* seja branda, o mais conveniente é tolerá-la. Porque à derrubada do tirano

81 "*Quod si in injustitiam declinat regimen, expedit magis ut sit multorum, ut sit debilius, et se invicem impediant. Inter injusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis*" ("Mas, se degenera para a injustiça, mais convém seja de muitos, que entre si se atrapalhem, para ser mais fraco. Entre os regimes injustos, é, portanto, o mais suportável a democracia, e o pior a tirania"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, III, 15, p. 52.

82 "*Nam fere omnium multorum regimen est in tyrannidem terminatum...*" – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, V, 26, p. 66.

83 "*Quia ergo unius regimen praeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem converti, quod est pessimum, ut ex dictis patet, laborandum est diligenti studio ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidant in tyrannum (...) Símul etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit*" ("Uma vez que deve ser preferido, como é o melhor, o govêrno de um só, e acontece de tornar-se em tirania, que é o pior govêrno, como se colhe do que vai dito, deve-se trabalhar com solicitude diligente para ser tal o rei provido pela multidão, que não vá dar com um tirano [...] A um tempo outrossim, tempere-se-lhe de tal maneira o poder, que não possa fácilmente declinar para a tirania"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, VI, 27, p. 67.

geralmente sucede-lhe outro tirano.[84] Se a *tirania* tornar-se insuportável, à doutrina apostólica não convém matar o tirano. Porque devemos ser "... reverentemente submissos assim aos senhores bons e moderados, como também aos díscolos".[85] Sofrer molestações injustas é mesmo uma graça, para dar testemunho da fé:

> Pois sem dúvida, perigoso seria para o povo e seus governos que algumas pessoas, por iniciativa privada, tomassem a si o assassinarem os governantes, embora tiranos. Com efeito aos riscos de tal acto expõem-se mais freqüentemente os maus que os bons (...) Assim, pois, da iniciativa de quejandos, mais correria o povo o perigo de perder o rei, do que ser remediado com o afastamento do tirano.[86]

Como então se resolveria o problema do tirano? Através do recurso às autoridades públicas. Não convém à iniciativa privada proceder contra o tirano e, sim, à autoridade pública. Exemplos históricos são dados para atestar esta tese: Tarqüínio Soberbo (534-510 a. C.)[87] e Domiciano (imperador, 81-96 d. C.).[88]

84 "*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*" ("Se não fôr excessiva a tirania, mais conveniente é temporáriamente tolerá-la branda, do que, na oposição ao tirano, ficar-se emaranhado em muitos perigos mais graves do que a própria tirania"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, VI, 28, p. 75.

85 "*Docet enim nos Petrus non bonis tantum et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse.*" – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, VI, 29, p. 76.

86 "*Esset autem hoc multitudini periculosum et ejus rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim hujusmodi periculis magis exponunt se maliquam boni (...) Magis igitur ex hujusmodi praesumptione immineret periculum multitudini de amissione regis, quam remedium de subtractione tyranni.*" –TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, VI, 29, p. 76.

87 Convencionalmente o sétimo rei de Roma, mas seu reinado é confundido pela tradição com o de Tarqüínio Prisco (616-579 a. C.), quinto rei de Roma. Portanto, não oferece possibilidade de verossimilança. Ver GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 22-35.

88 "*Sic etiam Domitianus, qui modestissimis imperatoribus, Vespasiano patriet Tito fratri ejus, successerat, dum tyrannidem exercet, a senatu Romano interemptus est, omnibus quae perverse Romanis fecerat per senatusconsultum juste et salubriter in irritur revocatis*" ("Assim também, foi morto pelo senado, que sucedera aos moderadíssimos imperadores Vespasiano, pai dêle, e seu irmão Tito, sendo anuladas, justa e proveitosamente, por senatusconsulto, as coisas que perversamente fizera aos romanos"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, VI, 30, p. 77.

Na impossibilidade de todas essas alternativas moderadas (e juridicamente legais) contra a *tirania*, São Tomás é taxativo: que recorram a Deus: "... que em Seu poder está converter à mansidão o coração cruel do tirano".[89]

A mansidão da multidão deve ocorrer, pois a *tirania* é um castigo de Deus contra o povo que permitiu seu governo.[90] O tirano, um hipócrita, nunca reina longamente: seu domínio não é e não pode ser estável.[91] Portanto, a tese de Tomás de Aquino em relação à *tirania* é moderada, em comparação a John of Salisbury: o tirano será condenado na outra vida.[92] Entretanto, com exceção da *tirania*, boa parte das premissas de Salisbury em relação ao poder e à monarquia (a questão da validade das leis, por exemplo) foi aceita por Santo Tomás.[93]

A obra de Tomás de Aquino marcou profundamente todos os escritos filosófico-políticos latinos produzidos posteriormente.[94] Ele propôs uma nova base metodológica para o gênero *espelho de príncipes*, expondo uma síntese

89 "*Ejus enim potentiae subest, ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem secundum Salomonis sententiam...*" – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, VI, 31, p. 78.

90 "*Ut enim in Job, XXXIV, 30, dicitur: Regnare facit hominem hypocritam propter peccara populi*" ("Pois, como em Job, XXXIV, 30, se diz: Faz reinar o homem hipócrita por causa dos pecados do povo"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, X, 48, p. 114.

91 *Non igitur permittit Deus diu regnare tyrannos, sed post tempestatem per eos inductam populo, per eorum dejectionem tranquillitatem inducet*" ("Não permitirá Deus, portanto, reinarem longamente os tiranos, mas, ao depois da borrasca por êles no povo desfechada, trará a tranqüilidade pela deposição dêles"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, X, 47, p. 114.

92 "*Sicut enim terrenus rex gravius punit suos ministros, si invenit eos sibi contrarios; ita Deus magis puniet eos, quos sui regiminis executores et ministros facit, si nequiter agant, Dei judicium in amaritudinem convertentes*" ("Que assim como castiga mais gravemente o rei terreno os seus ministros, se os apanha contrários a êle; assim punirá Deus mais àqueles a quem faz executores e ministros do seu govêrno, se agem iníquamente, convertendo em amargura o juízo de Deus"). – TOMÁS DE AQUINO, "Do governo dos príncipes", *op. cit.*, XI, 51, p. 118.

93 SABINE, George H. *Historia de la teoria política, op. cit.*, p. 204.

94 Para um aprofundamento do pensamento político tomista, ver BOUILLON, V. *La política de Santo Tomás*. Buenos Aires: Ed. Nuevo Orden, 1965; GALÁN Y GUTIÉRREZ, E. L*a filosofía política de Tomás de Aquino*. Madrid: Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945; RAMIREZ, Santiago. *Doctrina política de Santo Tomás*. Madrid: Publicación del Instituto Social Leon XIII, 1953 e ULLMAN, Walter. *Scholarship and Polities in the Middle Ages* (Collected Studies), London, Variorum Reprints, 1978.

teórica que analisava o comportamento político do soberano (em vez de compor uma lista de regras de comportamento, como até então a tradição havia feito).

BIBLIOGRAFIA:

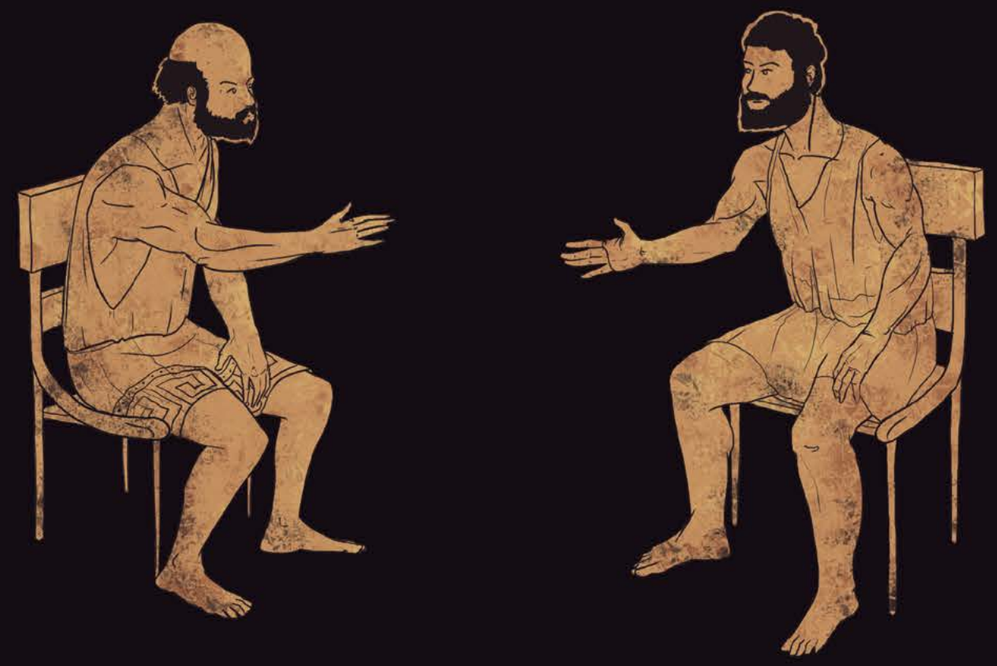
BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. D*icionário de Política*. Brasília: UnB, 1995.

COLOMER, Eusebi. *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull – Nicolau de Cusa – Juan Pico de lla Mirandola*, Barcelona, Editorial Herder, 1975.

GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*, São Paulo, Pioneira, 1981.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993.



MÓDULO VI

A origem do pensamento político moderno: Nicolau Maquiavel

1 A origem do pensamento político moderno: Nicolau Maquiavel

Esta semana será dedicada exclusivamente ao pensamento de Nicolau Maquiavel com base em sua obra mais importante – *O Príncipe*, traduzida e reeditada várias em português. A preocupação central dessa obra consiste em investigar as condições da ação por meio das quais o governante da Itália do século XV chega com êxito a *conquistar* e *manter o poder* diante de uma situação irremediavelmente caótica e confusa. As possibilidades de que dispõe o governante para efetivar suas ações políticas abrem-se à medida que compreende melhor a inteligibilidade da *virtù*: agarrar a ocasião e decidir segundo uma lógica da necessidade. Portanto, o governante *sábio* deve guiar- -se pela necessidade e não pelas virtudes da moralidade cristã, isto é, deve "aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, conforme as necessidades". A qualidade exigida do governante que deseje manter-se no poder é a sabedoria de agir conforme as circunstancias concretas e reais. É evidente que essa separação entre moral e política é uma das características centrais do pensamento político moderno, do qual Maquiavel é o iniciador. Nesse sentido, o governante deve *aparentar* possuir as qualidades valorizadas pelos governados. É assim que a obra *O Príncipe* assume uma estratégia central para a prática política: o jogo entre a *aparência* e a *essência* sobrepõe-se à distinção tradicional entre *virtudes* e *vícios* da tradição cristã. Uma síntese didática e bastante precisa do pensamento político de Nicolau Maquiavel se encontra no artigo de Maria Tereza Sadek, publicado no volume "Os Clássicos da Política"[1].

1 M. T. SADEK, *Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù*, in WEFFORT, F. C. (org.), *Os Clássicos da Política* 1. São Paulo: Editora Ática, 2000, p. 11-50.

2 Introdução ao pensamento político de Nicolau Maquiavel

Nicolau Maquiavel nasceu no século XV em Florença, Itália, em uma família burguesa de escasso patrimônio, mas isso não impediu de receber esmerada formação humanística. Ao longo de sua vida, Maquiavel desempenhou missões diplomáticas na corte francesa, onde observou as características da monarquia absolutista. Assistiu também às negociações de César Borgia e à eleição do Papa Júlio II e conheceu o Imperador Maximiliano. Tudo isso proporcionou-lhe experiência política notável, que repercutirá em seus numerosos escritos. Seu envolvimento com os assuntos da República de Florenças são determinantes para mostrar que Maquiavel não era somente um teórico da política, mas um pensador vinculado fundamentalemnte à conturbada situação política da península itálica.

A queda da República e a volta dos Médicis a Florença em 1512 supõem para Maquiavel a perda de seus cargos políticos. Acusado de participar em uma conspiração contra os Médicis, é encarcerado, torturado e condenado a pagar uma pesada multa. Maquiavel tenta, com a ajuda de seu amigo Francesco Vettori, embaixador em Roma, a libertação e, posteriormente, a recuperação de seu antigo emprego. Sai da prisão, mas são inúteis suas repetidas gestões para voltar à vida pública. Em liberdade retira-se para uma cidade próxima de Florença, onde redige suas obras mais famosas, *O Príncipe* (1513) e *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1513-1519). Em 1520, a Universidade de Florença, presidida pelo cardeal Juliode Médicis, encarrega-o de escrever sobre Florença. Dessa missão nasce sua última obra e também sua última frustração. Com a queda dos Médicis em 1527 e a restauração da república, Maquiavel vê-se identificado pelos jovens republicanos como alguém que possuía legações com os tiranos depostos, já que deles recebera a tarefa de escrever sobre sua cidade. Afastado já definitivamente de toda atividade política, Maquiavel, desgostoso, adoece e morre em junho de 1527.

3 A obra *O Príncipe*: origens da separação entre política e moral

A mais conhecida obra de Nicolau Maquiavel intitula-se originalmente *Il Principe*, escrita em 1513, mas só foi publicada em 1532. Do ponto de vista do conteúdo, a obra *O Príncipe* é dedicada a Lourenço o Magnífico, filho de Piero de Medici e se compõe vinte e seis capítulos que podem ser divididos em cinco seções gerais:

Capítulos I-XI: uma tipologia dos principados[2] e como eles são adquiridos;
Capítulos XII-XIV: observações sobre milícia e comando militar;
Capítulos XV-XIX: conselho a um príncipe em relação ao caráter e à conduta;
Capítulos XX-XXV: conselho a um príncipe em relação às circunstâncias e condições (fortalezas, favores, funcionários e fortuna);
Capítulo XXVI: uma exortação à Itália para reconfigurar o credo do Papa Júlio II: *Fuori i Barbari*!

Com base na situação de violência e crueldade observada no conturbado momento político de seu tempo, e com a bagagem de suas experiências diplomáticas, Maquiavel escreveu de modo emergencial uma das obras mais célebres do pensamento político para sanar uma siutação desastrosa concreta, a saber: *via num âmbito maior a Itália invadida por forças estrangeiras*

2 "Em linhas gerais, o *principado* é um governo aristocrático cujo poder é hereditário, enquanto a república se funda na representatividade, o que supõe eleições e rotatividade do poder e, em última instância, maior participação popular. No Renascimento, alguns Estados italianos são repúblicas (Veneza, Florença e Luca) e outros são principados (Reino de Nápoles, Ducado de Ferrara, Ducado de Milão, Marquesado de Montferrat)". A Itália do século XVI era constituída por principados e repúblicas nas quais, *grosso modo*, distinguia-se o poder hereditário do poder representativo: MARIA LÚCIA DE A. ARANHA, *Maquiavel: a lógica da força*. São Paulo: Moderna, 1999, p. 26-27. p. 52-66.

como a França e a Espanha e, num âmbito mais próximo — e que lhe preocupava mais diretamente — Florença e as consequências da rara virtù nela demonstrada. Na verdade o texto *O Príncipe* inaugurou de certo modo o pensamento político na modernidade ao emancipar a categoria "política" da questão moral e religiosa a partir do exame das situações concretas para ***conquistar e manter o poder***, quando o caos se instarou de modo irremediável na Itália do século XV. A força de seu pensamento é mensúrável pela atualidade do adjetivo que nos deixou na linguagem coloquial. Grande parte do que acontece na política moderna revela-se "maquiavélico" porque os meandros do poder e seus mecanismos reais encerram cada vez mais um cálculo peculiar e uma distância entre a realidade e as aparências. O adejtivo "maquiavélico" associa-se à ideia de uma estratégia astuciosa, traiçoeira, na qual a ética não possui qualquer ressonância substancial para guiar as ações dos indivíduos com base no respeito mútuo. Maquiavel com o *O Príncipe* eliminou o moralismo substancial e oferece ao governante um manual sobre como fazer armadilhas sem ser descoberto. Mas fazer armadilhas para quem?, jogando que tipo de jogo? São os homens – ao menos, os ingovernáveis italianos de sua época, século XV, que trapaceiam, conspiram e se vendem; por isso, para conquistar e manter o poder – principal objetivo de toda a filosofia política maquiavélica – de nada servem os rígidos códigos morais e religiosos do catolicismo. No pensamento do florentino, a religião e a moral podem ser utilizadas para consolidar o poder, mas o funcionamento deste é completamente autônomo, sem pressupostos éticos ou religiosos que possam nortear a ação do governante. Embora sejam imorais (e aqui já incide um pressuposto religioso), os fins políticos justificam sempre os meios utilizados. O célebre adágio "os fins justificam os meios" não pertence a Maquiavel. Na verdade, o problema de Maquiavel não é legitimar o poder, mas mantê-lo à base da força e da astúcia, únicos elementos capazes de explicar a queda dos impérios e governos. Em duas palavras resumimos a essência da estratégia maquialévica: conquista e manutenção do poder. Esta lógica de realidades políticas fundamenta-se no realismo e no pragmatismo enquanto mecanismos para consolidar e fortalecer o Estado e, deste modo, aprender os erros que levam os impérios à ruína. Em suma: a obra de Maquiavel consiste em afirmar:

> "que não é bom o governo que não souber associar sabedoria política e poder militar; que os mesmos imperativos se impõem às repúblicas e aos príncipes, mais precisamente que não boas leis sem boas armas; que as relações entre os Estados são, em primeiro lugar, relações de força; que não são os tratados, mas as armas que garantem a palavra dada; que a moral política é de uma outra natureza que a moral privada; que a virtude do grande homem está em conhecer e agarrar a ocasião" (Claude LEFORT, *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 972).

O objetivo deste módulo consiste em levar os alunos a lerem a própria obra de Maquiavel sem grandes comentários; por isso, após breve introdução, segue o texto de *O Príncipe*[3]:

3.1 — A ***verdade efetiva*** das coisas (cf. *O Príncipe*, cap. XV)[4]

> "O destino determinou que eu não saiba discutir sobre a seda nem sobre a lã; tampouco sobre questões de lucro ou de perda. Minha missão é falar sobre o Estado. Será preciso submeter-me à promessa de emudecer, ou terei que falar sobre ele".
>
> ***(Carta a Francesco Vettori, de 13/O3/1513.)***

"Falar sobre o Estado" foi a "predestinação" de Maquiavel no século XV. Certamente não se trata de falar sobre o melhor Estado, aquele muitas vezes imaginado, mas que nunca existiu como, por exemplo, as construções idealistas da tradição filosófica da antiguidade. Nas obras de Maquiavel "falar do Estado" aponta para o Estado real, capaz de impor a ordem, a paz e a tranquilidade diante do caos generalizado. Nesse sentido, Maquiavel rejeita

3 Para uma antologia de textos de Maquiavel, ver MARIA LÚCIA DE A. ARANHA, *Maquiavel: a lógica da força*, p. 91-137. Cf. também M. T. SADEK, N*icolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù*, p. 25-50.

4 Cf. M. T. SADEK, *Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù*, p. 17-19.

tradição idealista de Platão, Aristóteles e S. Tomás de Aquino, os quais propõem *grosso modo* uma concepção normativa do Estado à luz pressupostos éticos e metafísicos. Em matéria de política os mestres de Maquiavel são historiadores antigos, como Tácito, Políbio, Tucídides e Tito Lívio. Como o início (*archē*) e o fim (*telos*) da visão maquiavélica é a realidade concreta, compreende-se a ênfase dada à expressão *verità effettuale* — a *verdade efetiva* das coisas. Esta é sua regra metodológica: ver e examinar a realidade tal como ela é e não como se gostaria que ela fosse. A substituição do reino do *dever ser*, que marcara a filosofia anterior de natureza normativa, pelo reino do *ser*, da realidade, leva Maquiavel a perguntar-se: como fazer reinar a ordem, como instaurar um Estado estável? O problema central de sua análise política é descobrir como pode ser resolvido o inevitável ciclo de estabilidade e caos. Esta problemática torna-se perfeitamente compreensível só na Itália fragmentada do século XV.

A ação do governante não pode ser integralmente pautada pela expectativa do que *deve ser feito* justamente por causa da regra metodológica de Maquiavel: a *verdade efetiva* das coisas. Agir politicamente em uma perspectiva normativa implica a ruína e assim tornar-se-ia impossível encontrar os meios para conserva-se no poder. O objetivo de Maquiavel para a Itália de sua época é "conquistar e manter o poder". Adotando a lógica da necessidade para manter-se no poder em vez de tomar efetivamente as ações que seriam apropriadas à moralidade vigente, o governante assumiria definitivamente o lugar da imoralidade? ***Sim***, caso tomemos a pergunta com base "no rompimento do ator político com a tradição como aquilo que diz respeito aos pressupostos que ele precisa assumir para efetivar suas ações e conservar seu poder". ***Não***, "se pensamos que, apesar deste rompimento, ele continua sendo visto por aqueles que integram o corpo político como uma figura comprometida com esta mesma moralidade vigente. Maquiavel, no entanto, parece superar esta questão apelando para a verdade efetiva". Esta verdade é construída de acordo com as necessidades e situações concretas, sem propor um modelo prévio para o governante. Portanto, "o critério define-se muito mais nas coisas reais, na *veritá effetuale*, ou ainda, no que diz respeito à manutenção do Estado. Essa é a mudança de perspectiva proposta por Maquiavel. Assim, a *veritá effetuale* exige que a ação do governante ocorra seguindo as imposições da necessidade. Ela, a necessidade, seria o parâmetro da ação de um governante capaz de conservar seu poder. O problema é que o agir de acordo com o que exigem as circunstâncias inviabiliza a construção de um 'modelo' a ser seguido"[5].

5 Cf. Flávia Roberta BENEVENUTO DE SOUZA, *A virtù do governante: circunstâncias e ações para a conquista e a manutenção do poder no pensamento de Maquiavel*. Tese de Doutorado em Filosofia apresentada no Departamento de Filosofia em junho de 2011, p. 141-142. Consultada aos 24 de janeiro de 2015 em *http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/462*

MAQUIAVEL, *O Príncipe*, capítulo XV: Daquelas coisas pelas quais os homens, e especialmente os príncipes, são louvados ou vituperados

Falta ainda considerar como um príncipe deve conduzir-se com os súditos e os aliados. Como sei que muitos já escreveram sobre o assunto, temo que estas palavras possam parecer presunçosas, por discreparem, especialmente nesse ponto, das opiniões de outras pessoas. Mas, como minha intenção é escrever o que tenha utilidade para quem estiver interessado, pareceu-me mais apropriado abordar a verdade efetiva das coisas, e não aimaginação. Muitos já conceberam repúblicas e monarquias jamais vistas, e que nunca existiram na realidade; de fato, a maneira como vivemos é tãodiferente daquela como deveríamos viver que quem despreza o que se fazpelo que deveria ser feito aprendera a provocar sua própria ruína, e não adefender-se. Quem quiser praticar sempre a bondade em tudo o que faz está condenado a penar, entre tantos que não são bons. É necessário, portanto, que o príncipe que deseja manter-se aprenda a agir sem bondade, faculdade que usara ou não, em cada caso, conforme seja necessário.

Deixando de lado, assim, o que diz respeito a príncipes imaginários, e falando dos que existem realmente, pode-se observar que todos os homens especialmente os soberanos, colocados em posição mais elevada — têm a reputação de certas qualidades, que lhes valem elogios ou vitupérios. Assim, alguns são tidos como liberais, outros por miseráveis (para usar um termo toscano, *misero*, que designa o que usa de má vontade o que é seu, enquanto *avaro* se refere entre nós a quem deseja possuir roubando); um é considerado generoso; o outro, ávido; um, cruel; o outro, misericordioso; um, efeminado e pusilânime; e outro, bravo e corajoso; humanitário ou altaneiro; lascivo ou casto; franco ou astuto; difícil ou fácil; sério ou frívolo; religioso ou incrédulo; e assim por diante.

Naturalmente, seria muito louvável que um príncipe possuísse todas as boas qualidades acima mencionadas, mas como isso não é possível, pois as condições humanas não o permitem, é necessário que tenha a prudência necessária para evitar o escândalo provocado pelos vícios que poderiam fazê-1o perder seus domínios, evitando os outros se for possível; se não for, poderá praticá-los com menores escrúpulos. Contudo não devera preocupar-se com a prática escandalosa daqueles vícios sem os quais é difícil salvar o Estado; isto porque, se se refletir bem, será fácil perceber que certas qualidades que parecem virtudes levam a ruína, e outras que parecem vícios trazem como resultado o aumento da segurança e do bem-estar.

3.2 — Natureza humana e história (cf. O Príncipe, cap. XVII)[6]

Com base na regra metodológica enunciada no capítulo XV de *O Príncipe* – "a *verdade efetiva* das coisas" –, Maquiavel examina a história dos antigos e reavalia sua experiência como funcionário do Estado de Florença. Se a história é um instrumento indispensável, qual é a sua importância para pensar a política praticada no século XV?

> "A história é uma das estratégias de Maquiavel para uma possível inteligibilidade da realidade, não necessariamente a única. Ela oferece a possibilidade de encontrar, ao longo de um determinado período de tempo, situações semelhantes e ações e reações que se repetiram. Sabemos, no entanto, que a oferta dessa possibilidade deixa o ator político ainda muito distante das soluções que lhe são pretendidas para conquistar ou manter o poder. Isto porque o conhecimento da história não é capaz de transformar o imprevisível em previsível. Desse modo, a maneira de agir do governante precisa se conciliar com seu momento histórico e com as expectativas existentes no interior do corpo político. Agir dessa maneira demanda do ator político que ele tenha *virtù*, muito mais do que o conhecimento da história propriamente dito. Poderíamos pensar, assim, a *virtù*como o elemento balizador entre os exemplos históricos e a decisão a ser tomada a cada momento"[7].

Seu "diálogo" com os homens da antiguidade clássica e sua prática levam-no a conclusão de que por toda parte, e em todos os tempos, pode-se observar a presença de traços humanos imutáveis. Daí a afirmação de que os homens "são ingratos, volúveis, simuladores, covardes ante os perigos, ávidos de lucro". A natureza humana é composta desses atributos, e estes indicam para Maquiavel que o conflito e a anarquia são desdobramentos necessários dessas paixões e instintos malévolos. Ora, a permanência de tais atributos ao longo da história da humanidade torna-se uma fonte de aprendizado. Nesse sentido, o estudo do passado não é um exercício de mera erudição, nem a história um suceder de eventos em conformidade com os desígnios divinos até que chegue o dia do juízo final, mas sim um desfile de fatos dos quais devemos extrair as causas e os meios utilizados para enfrentar o caos resultante da expressão da natureza humana. A convicção subjacente ao pensamento política de Maquiavel é conhecida dos antigos: "a história é cíclica, repete-se indefinidamente", visto que não há meios absolutos para "domesticar" a natureza humana. Assim, passamos ciclicamente da *ordem* à *desordem*. Esta, por sua vez, clama por uma nova ordem. Como é impossível extinguir as paixões e os instintos humanos, o ciclo se repete. "O que pode variar — e nesta variação encontra-se o âmago da capacidade criadora humana e, portanto, da política — são os tempos de duração das formas de convívio entre os homens"[8]. Longe de ter uma origem divina, o poder político finca suas raízes na *mundanidade*. Ela nasce da própria "malignidade" que é intrínseca à natureza humana. "Além disso, o poder aparece como *a única* possibilidade de enfrentar o conflito, ainda que qualquer forma de "domesticação" seja precária e transitória. Não há garantias de sua permanência. A perversidade das paixões humanas sempre volta a manifestar-se, mesmo que tenha permanecido oculta por muito tempo"[9]. É evidente que a visão de Maquiavel apresenta um pessimismo antropológico, mas esta pressuposição não é uma tese gratuita e dogmática. É simplesmente a constatação de sua experiência política na Itálica do século XV face ao desejo pelo poder. O próprio Maquiavel empenhou-se por uma visão ética do mundo. Diante da debilitação corporal das virtudes cristãs, do desprezo desta vida em favor do prometido paraíso, ele propõe um forte orgulho individual e nacional como única forma de afirmação e de triunfo. É a fortaleza unitária e centralizada das monarquias espanhola e francesa o que Maquiavel desejaria para sua caótica e invertebrada Itália.[10]

6 Cf. M. T. SADEK, *Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù*. p. 19-20.

7 Flávia Roberta BENEVENUTO DE SOUZA. *A virtù do governante...*, p. 193.

8 M. T. SADEK, *Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù*, p. 20.

9 M. T. SADEK, *Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù*, p. 20.

10 Juan BOTELLA; Carlos CAÑEQUE & Eduardo GONZALO (ed.). *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 120.

MAQUIAVEL, *O Príncipe,* capítulo XVII: Da crueldade e da piedade: se é melhor ser amado que temido, ou antes temido que amado

Reportando-me às outras qualidades já referidas, digo que cada príncipe deve desejar ser tido como piedoso e não como cruel: não obstante isso, deve ter o cuidado de não usar mal essa piedade. César Bórgia era considerado cruel; entretanto, essa sua crueldade tinha recuperado a Romanha, logrando uni-la e pô-la em paz e em lealdade. O que, se bem considerado for, mostrará ter sido ele muito mais piedoso do que o povo florentino, o qual, para fugir à pecha de cruel, deixou que Pistóia fosse destruída. Um príncipe não deve, pois, temer a má fama de cruel, desde que por ela mantenha seus súditos unidos e leais, pois que, com mui poucos exemplos, ele será mais piedoso do que aqueles que, por excessiva piedade, deixam acontecer as desordens das quais resultam assassínios ou rapinagens: porque estes costumam prejudicar a comunidade inteira, enquanto aquelas execuções que emanam do príncipe atingem apenas um indivíduo. E, dentre todos os príncipes, é ao novo que se torna impossível fugir à pecha de cruel, visto serem os Estados novos cheios de perigos. Diz Virgílio, pela boca de Dido: *Res dura, etregninovitas me taliacoguntmoliri, et late fines custodetueri.*

O príncipe, contudo, deve ser lento no crer e no agir, não se alarmar por si mesmo e proceder por forma equilibrada, com prudência e humanidade, buscando evitar que a excessiva confiança o torne incauto e a demasiada desconfiança o faça intolerável.

Nasce daí uma questão: se é melhor ser amado que temido ou o contrário. A resposta é de que seria necessário ser uma coisa e outra; mas, como é difícil reuni-las, em tendo que faltar uma das duas é muito mais seguro ser temido do que amado. Isso porque dos homens pode-se dizer, geralmente, que são ingratos, volúveis, simuladores, tementes do perigo, ambiciosos de ganho; e, enquanto lhes fizeres bem, são todos teus, oferecem-te o próprio sangue, os bens, a vida, os filhos, desde que, como se disse acima, a necessidade esteja longe de ti; quando esta se avizinha, porém, revoltam-se. E o príncipe que confiou inteiramente em suas palavras, encontrando-se destituído de outros meios de defesa, está perdido: as amizades que se adquirem por dinheiro, e não pela grandeza e nobreza de alma, são compradas mas com elas não se pode contar e, no momento oportuno, não se torna possível utilizá-las. E os homens têm menos escrúpulo em ofender a alguém que se faça amar do que a quem se faça temer, posto que a amizade é mantida por um vínculo de obrigação que, por serem os homens maus, é quebrado em cada oportunidade que a eles convenha; mas o temor é mantido pelo receio de castigo que jamais se abandona.

Deve o príncipe, não obstante, fazer-se temer de forma que, se não conquistar o amor, fuja ao ódio, mesmo porque podem muito bem coexistir o ser temido e o não ser odiado: isso conseguirá sempre que se abstenha de tomar os bens e as mulheres de seus cidadãos e de seus súditos e, em se lhe tornando necessário derramar o sangue de alguém, faça-o quando existir conveniente justificativa e causa manifesta. Deve, sobretudo, abster-se dos bens alheios, posto que os homens esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio. Além disso, nunca faltam motivos para justificar as expropriações, e aquele que começa a viver de rapinagem sempre encontra razões para apossar-se dos bens alheios, ao passo que as razões para o derramamento de sangue são mais raras e esgotam-se mais depressa.

Mas quando o príncipe está à frente de seus exércitos e tem sob seu comando uma multidão de soldados, então é de todo necessário não se importar com a fama de cruel, eis que, sem ela, jamais se conservará exército unido e disposto a alguma empresa. Dentre as admiráveis ações de Aníbal, menciona-se esta: tendo um exército imenso, constituído de homens de inúmeras raças, conduzido a batalhar em terras alheias, nunca surgiu qualquer dissensão entre eles ou contra o príncipe, tanto na má como na boa fortuna. Isso não pode resultar de outra coisa senão daquela sua desumana crueldade que, aliada às suas infinitas virtudes, o tornou sempre venerado e terrível no conceito de seus soldados; sem aquela crueldade, as virtudes não lhe teriam bastado para surtir tal efeito e, todavia, escritores nisto pouco ponderados, admiram, de um lado, essa sua atuação e, de outro, condenam a principal causa da mesma.

Para prova de que, realmente, as outras suas virtudes não seriam bastantes, pode-se considerar o caso de Cipião, homem dos mais notáveis não somente nos seus tempos mas também na memória de todos os fatos conhecidos, cujos exércitos se revoltaram na Espanha em conseqüência de sua excessiva piedade, pois que havia concedido aos seus soldados mais liberdades do que convinha à disciplina militar. Tal fato foi-lhe censurado no Senado por Fábio Máximo, o qual chamou-o de corruptor da milícia romana. Os locrenses, tendo sido arruinados e abatidos por um legado de Cipião, não foram por ele vingados, nem a insolência daquele legado foi reprimida, resultando tudo isso de sua natureza fácil; tanto assim que, querendo alguém desculpá-lo perante o Senado, disse haver muitos homens que melhor sabiam não errar do que corrigir os erros. Essa sua natureza teria com o tempo sacrificado a fama e a glória de Cipião, tivesse ele perseverado no comando; mas, vivendo sob o governo do Senado, esta sua prejudicial qualidade não só desapareceu, como lhe resultou em glória.

Concluo, pois, voltando à questão de ser temido e amado, que um príncipe sábio, amando os homens como a eles agrada e sendo por eles temido como deseja, deve apoiar-se naquilo que é seu e não no que é dos outros; deve apenas empenhar-se em fugir ao ódio, como foi dito.

3.3 — Anarquia x Principado e República (cf. *O Príncipe*, cap. IX)

A partir desta concepção pessimista da natureza - onde a desordem e os conflitos procedem da imutável natureza humana -, Maquiavel acrescenta um importante fator social de instabilidade: a presença inevitável, em todas as sociedades, de duas forças opostas, "uma das quais provém de não desejar o povo ser dominado nem oprimido pelos grandes, e a outra de quererem os grandes dominar e oprimir o povo" (O *Príncipe,* cap. IX). Observemos que uma das forças *quer* dominar, enquanto a outra *não quer* ser dominada. Se todos quisessem o domínio, a oposição seria resolvida pelo governo dos vitoriosos. Acontece, porém, que os vitoriosos não sufocam definitivamente os vencidos, uma vez que estes permanecem não querendo o domínio. Sendo assim, qual seria o problema político aqui? Encontrar mecanismos que imponham a estabilidade das relações, que sustentem uma certa correlação de forças. Existem basicamente duas respostas à anarquia decorrente da natureza humana e do confronto entre os grupos sociais: o *Principado* e a *República*[11].

Se a obra *O Príncipe* é uma alegação a favor do governante forte e tem como referência a figura de César Bórgia, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* constituem uma apologia da República. Entre ambos os textos encontramos um Maquiavel tão dividido que há quem tenha sugerido que se trata de obras de autores diferentes. Isto se deve, em primeiro lugar, aos destinatários das duas obras. O *Príncipe* pretende ganhar o favor dos Médicis, condicionante que não existe na redação dos *Discursos*: aqui Maquiavel assinala as principais diferenças entre príncipes e tiranos, e designa como tiranos os indivíduos que considera príncipes no texto *O Príncipe*, livro no qual jamais utiliza o termo "tirano", termo esse inapto para os ouvidos de um Médici. Por outro lado, *O Príncipe* se concentra na conquista e na conservação do poder em situações anormais e tem em vista uma realidade dos principados italianos que não permite concessões nem liberdades. Os *Discursos* são dedicados, em um primeiro momento, à república romana, mas supõem uma análise das desejáveis repúblicas

11 M. T. SADEK, *Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù*, p. 20.

de seu tempo. Maquiavel se inclina pelos regimes republicanos face aos principados porque nos primeiros existe mais liberdade e igualdade. Seja como for, mesmo não ocultando suas simpatias pelo governo republicano, Maquiavel é consciente de seu caráter hipotético diante da situação real das cidades italianas.

Portanto, a escolha de uma (*Principado*) ou de outra (*República*) forma institucional não depende de um mero ato de vontade ou de considerações abstratas e idealistas sobre o regime, mas da situação concreta. Assim, quando a nação encontra-se ameaçada de deterioração, quando a corrupção alastrou-se, é necessário um *governo forte*, que crie e coloque seus instrumentos de poder para inibir a vitalidade das forças desagregadoras e centrífugas. O príncipe não é um ditador; é, mais propriamente, um fundador do Estado, um agente da transição numa fase em que a nação se acha ameaçada de decomposição. Quando; ao contrário, a sociedade já encontrou formas de equilíbrio, o poder político cumpriu sua função regeneradora e "educadora", ela está preparada para a *república*. Neste regime, que por vezes o pensador florentino chama de liberdade, o povo é virtuoso, as instituições são estáveis e contemplam a dinâmica das relações sociais. Os conflitos são fonte de vigor, sinal de uma cidadania ativa, e portanto, são desejáveis. Face à Itália de sua época — dividida, corrompida, sujeita as invasões externas — Maquiavel não tinha dúvidas: era necessária sua unificação e regeneração. Tais tarefas tornavam imprescindível o surgimento de um homem virtuoso capaz de fundar um Estado. Era preciso, enfim, um príncipe, cujo objetivo e preocupação devem ser "a guerra e sua organização ou regulamentação, porque esta é uma arte que compete exclusivamente a quem manda"[12].

12 MAQUIAVEL, *O Príncipe*, capítulo XIV; cf. também MARIA LÚCIA DE A. ARANHA, *Maquiavel: a lógica da força*.

MAQUIAVEL, *O Príncipe,* capítulo IX: Do principado civil

Mas passando a outra parte, quando um cidadão privado, não por perfídia ou outra intolerável violência, porém com o favor de seus concidadãos, torna-se príncipe de sua pátria, o que se pode chamar principado civil (para tal se tornar, não é necessária muita virtude ou muita fortuna, mas antes uma astúcia afortunada) digo que se ascende a esse principado ou com o favor do povo ou com aquele dos grandes. Porque em toda cidade se encontram estas duas tendências diversas e isso resulta do fato de que o povo não quer ser mandado nem oprimido pelos poderosos e estes desejam governar e oprimir o povo: é destes dois anseios diversos que nasce nas cidades um dos três efeitos: ou principado, ou liberdade, ou desordem.

O principado é constituído ou pelo povo ou pelos grandes, conforme uma ou outra destas partes tenha oportunidade: vendo os grandes não lhes ser possível resistir ao povo, começam a emprestar prestígio a um dentre eles e o fazem príncipe para poderem, sob sua sombra, dar expansão ao seu apetite; o povo, também, vendo não poder resistir aos poderosos, volta a estima a um cidadão e o faz príncipe para estar defendido com a autoridade do mesmo. O que chega ao principado com a ajuda dos grandes se mantém com mais dificuldade daquele que ascende ao posto com o apoio do povo, pois se encontra príncipe com muitos ao redor a lhe parecerem seus iguais e, por isso, não pode nem governar nem manobrar como entender.

Mas aquele que chega ao principado com o favor popular, aí se encontra só e ao seu derredor não tem ninguém ou são pouquíssimos que não estejam preparados para obedecer. Além disso, sem injúria aos outros, não se pode honestamente satisfazer os grandes, mas sim pode-se fazer bem ao povo, eis que o objetivo deste é mais honesto daquele dos poderosos, querendo estes oprimir enquanto aquele apenas quer não ser oprimido. Contra a inimizade do povo um príncipe jamais pode estar garantido, por serem muitos; dos grandes, porém, pode se assegurar porque são poucos. O pior que pode um príncipe esperar do povo hostil é ser por ele abandonado; mas dos poderosos inimigos não só deve temer ser abandonado, como também deve recear que os mesmos se lhe voltem contra, pois que, havendo neles

mais visão e maior astúcia, contam sempre com tempo para salvar-se e procuram adquirir prestígio junto àquele que esperam venha a vencer. Ainda, o príncipe tem de viver, necessariamente, sempre com o mesmo povo, ao passo que pode bem viver sem aqueles mesmos poderosos, uma vez que pode fazer e desfazer a cada dia esse seu poderio, dando-lhes ou tirando-lhes reputação, a seu alvedrio.

E, para melhor esclarecer esta parte, digo que os grandes devem ser considerados em dois grupos principais: ou procedem por forma a se obrigarem totalmente à tua fortuna, ou não. Os que se obrigam e não são rapaces, devem ser considerados e amados. Os que não se obrigam devem ser encarados de dois modos: se fazem isso por pusilanimidade ou por natural defeito de espírito, deverás servir-te deles, máxime que são bons conselheiros, porque na prosperidade isso te honrará e na adversidade não precisarás temê-los. Mas quando eles, ardilosamente, não se obrigam por ambição, é sinal que pensam mais em si próprios do que em ti: desses deve o príncipe guardar-se temendo-os como se fossem inimigos declarados, porque sempre, na adversidade, ajudarão a arruiná-lo.

Deve, pois, alguém que se torne príncipe mediante o favor do povo, conservá-lo amigo, o que se lhe torna fácil, uma vez que não pede ele senão não ser oprimido. Mas quem se torne príncipe pelo favor dos grandes, contra o povo, deve antes de mais nada procurar ganhar este para si, o que se lhe torna fácil quando assume a proteção do mesmo. E, por que os homens, quando recebem o bem de quem esperavam somente o mal, se obrigam mais ao seu benfeitor, torna-se o povo desde logo mais seu amigo do que se tivesse sido por ele levado ao principado. O príncipe pode ganhar o povo por muitas maneiras que, por variarem de acordo com as circunstâncias, delas não se pode estabelecer regra certa, razão pela qual das mesmas não cogitaremos.

Concluirei apenas que a um príncipe é necessário ter o povo como amigo, pois, de outro modo, não terá possibilidades na adversidade. Nabis, príncipe dos espartanos, suportou o assédio de toda a Grécia e de um exército romano coberto de vitórias, contra eles defendendo sua pátria e seu Estado; bastou-lhe apenas, sobrevindo o perigo, garantir-se contra poucos, o que não seria suficiente se tivesse o povo como inimigo. E não surja alguém para refutar esta minha opinião com aquele provérbio bastante conhecido de que, quem se apóia no povo firma-se na lama, porque o mesmo é verdadeiro somente quando um cidadão privado estabelece bases sobre o povo e imagina que o mesmo vá libertá-lo quando oprimido pelos inimigos ou pelos magistrados; neste caso seria possível sentir-se freqüentemente enganado, como os Gracos em Roma e Messer Giórgio Scali em Florença. Mas sendo um príncipe quem se apoie no povo, que possa mandar e seja um homem de coragem, que não esmoreça nas adversidades, não careça de armas e mantenha com seu valor e suas determinações alentado o povo todo, jamais se sentirá por ele enganado e constatará ter estabelecido bons fundamentos.

Amiúde esses principados periclitam quando estão para passar da ordem civil para um governo absoluto, porque esses príncipes ou governam por si mesmos ou por intermédio dos magistrados. Neste último caso a situação dos mesmos é mais fraca e perigosa, porque dependem completamente da vontade dos cidadãos prepostos à magistratura, os quais, principalmente nos tempos adversos, podem tomar-lhes o Estado com grande facilidade, ou contrariando suas ordens ou não lhes prestando obediência. E o príncipe não pode, nas ocasiões de perigo, assumir em tempo a autoridade absoluta, porque os cidadãos e os súditos, acostumados a receber as ordens dos magistrados, não estão, naquelas conjunturas, para obedecer às suas determinações, havendo sempre, ainda, nos tempos duvidosos, carência de pessoas nas quais ele possa confiar. Tal príncipe não pode fundar-se naquilo que observa nas épocas de paz, quando os cidadãos precisam do Estado, porque então todos correm, todos prometem e cada um quer morrer por ele enquanto a morte está longe; mas na adversidade, no momento em que o Estado tem necessidade dos cidadãos, então poucos são encontrados. E tanto mais é perigosa esta experiência, quanto não sea pode fazer senão uma vez. Contudo, um príncipe hábil deve pensar na maneira pela qual possa fazer com que os seus cidadãos sempre e em qualquer circunstância tenham necessidade do Estado e dele mesmo, e estes, então, sempre lhe serão fiéis.

3.4 — *Virtùe fortuna* (cf. *O Príncipe*, caps. VI e XXV)

Maquiavel utiliza a expressão italiana *virtù* (= virtude, mas sem a conotação cristã de moralidade) pensando no sentido latino de "viril", uma vez que os indivíduos com *virtú* são definidos fundamentalmente pela sua capacidade de impor a sua vontade em situações difíceis. Nessas situações, o governante deverá fazer uma combinação de caráter, força, e cálculo. Maquiavel descreve qual é a maneira mais apropriada para responder a volatilidade do mundo, ou à Fortuna, comparando-a a uma mulher: "a fortuna é uma dama". Há provavelmente uma referência à tradição do *amor cortesão*, onde a mulher que constitui o objeto do desejo é abordada, cortejada e implorada. O príncipe não deve cortejar nem implorar a Fortuna, mas, ao abordá-la, necessariamente deverá agarrá-la virilmente e fazer dela o que quer.

Ora, para pensar a *virtù* e a *fortuna* mais uma vez Maquiavel recorre aos ensinamentos dos historiadores clássicos, buscando contrapô-los aos preceitos dominantes na Itália seiscentista, e as referências para pensar esta relação são múltiplas. Maquiavel utiliza o conceito de *fortuna* com certa ambiguidade: em algumas ocasiões nos remete ao inesperado do contingente, caótico e casual, ao passo que em outras o utiliza para descrever tramas racionalmente explicáveis urdidas pelos homens. Seja como for, é evidente que faz referência à impossibilidade do poder humano de prever e dominar tudo. A contraposição *fortuna-virtù* é paralela à luta que o homem mantém por ser seu próprio amo em um mundo volátil que escapa com frequência de seus domínios.

> "Podemos dizer assim que a questão da *fortuna*, tal como ela aparece no pensamento de Maquiavel nos remete imediatamente ao contexto histórico da época: o fatalismo da concepção pagã, a tentativa de ultrapassar este fatalismo pela compreensão da conciliação entre Providência Divina/livre-arbítrio cristão medieval e o espírito da liberdade republicana renascentista que insurgia. Filho de seu tempo, Maquiavel, se inscreve em todos eles sem, no entanto, se prender a nenhum. Estas distintas perspectivas se configuram todas elas como pertinentes (haja vista suas distinções por vezes radicais) para a compreensão do contexto em que Maquiavel escreveu e consequentemente dos posicionamentos que ele assume em seus textos"[13].

Em relação à noção de *virtù*, qual seria o cenário mais adequado para uma apresentação em sua forma mais genuína? Certamente "quando pensamos nas circunstâncias que envolvem as ações do governante" e aí em tais situações "pensamos inevitavelmente nas incontáveis possibilidades de variações que essas circunstâncias podem sofrer [...]. Sabemos que o termo assume mais de um significado que muitas vezes é usado por Maquiavel em um sentido mais geral, mas, quando relacionado à fortuna, parece se desvelar mais que em outras ocasiões. Cristina Ionnos ajuda a compreender a importância desta relação ao apontar a forma mais comum a que nos referimos à *virtù*, opondo-a, por sua vez, às especificidades que ela ganha quando contraposta à fortuna. De acordo com ela, 'quando dizemos virtude, é frequentemente num sentido geral, tomando-a de modo genérico para tudo que revela a capacidade humana de realizar um objetivo, de modificar os eventos, de resistir à desconstrução'. Por outro lado, quando relacionada à fortuna, ela parece assumir certa especificidade. Seguindo a argumentação de Ion, 'a virtude maquiaveliana no seu senso forte, ligada à perspicácia na decisão da ação, se revela através do seu reencontro com a fortuna e a capacidade de saber a ocasião'. Esta capacidade parece ilustrar meios para que o governante pratique ações capazes de fazê-lo alcançar seus objetivos de conquista e, especialmente, de manutenção do corpo político"[14].

13 Flávia Roberta BENEVENUTO DE SOUZA, *A virtù do governante...*, p. 151.

14 *Apud* Flávia Roberta BENEVENUTO DE SOUZA, *A virtù do governante...*, p. 213-214.

MAQUIAVEL, *O Príncipe,* capítulo VI: Dos principados novos que se conquistam com as armas próprias e virtuosamente

Entre os que se tornaram príncipes pelo próprio valor, e não pela sorte, considero os maiores Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e outros semelhantes. E embora não se devesse mencionar o primeiro, que se limitou a cumprir o que lhe foi ordenado por Deus, ele merece nossa admiração, quando menos pela graça que o tornou digno de falar a Deus. No que diz respeito, contudo, a Ciro e a outros que conquistaram ou fundaram reinos, são todos dignos de admiração; se considerarmos seus métodos e ações, não parecerão muito diferentes dos de Moisés, embora este tenha tido Mestre tão sublime. Examinando sua vida e seus feitos, veremos que nada deveram à sorte, além da oportunidade — matéria que modelaram de forma singular. Sem essa oportunidade seus poderes não teriam sido aproveitados; sem estes, a oportunidade teria sido vã.

Foi necessário, portanto, que Moisés encontrasse o povo de Israel escravizado e oprimido pelos egípcios, disposto a segui-lo para escapar à servidão. Como foi necessário que Rômulo não pudesse permanecer em Alba, tendo sido abandonado logo após o nascimento, para que se tornasse rei de Roma e fundador daquela nação. E foi necessário que Ciro encontrasse os persas descontentes com o império dos medas, e estes últimos fracos e efeminados, devido a um longo período de paz. Teseu não poderiater demonstrado seu valor se não tivesse encontrado os atenienses dispersados. Foram tais circunstâncias, portanto, que deram a esses homens uma oportunidade; e suas próprias e elevadas qualidades fizeram com que a aproveitassem, trazendo honra e felicidade à pátria.

Aqueles que se tornam príncipes pelo seu valor conquistam domínios com dificuldade, mas os mantém facilmente; a dificuldade se origina em parte nas inovações que são obrigados a introduzir para fundar o Estado em segurança. Vale lembrar que não há nada mais difícil de executar e perigoso de manejar (e de êxito mais duvidoso) do que a instituição de uma nova ordem de coisas. Quem toma tal iniciativa adquire a inimizade de todos os que são beneficiados pela ordem antiga, e é defendido sem muito calor por todos os que seriam beneficiados pela nova ordem — falta de calor que se explica em parte pelo medo dos adversários, que têm as leis doseu lado, e em parte pela incredulidade dos homens. Estes, com efeito, nãoacreditam nas coisas novas até que as experimentam; portanto, aqueles queas rejeitam todas as vezes que podem atacá-las o fazem com empenho, e os que as defendem, defendem-nas tepidamente, de modo que a seu lado se tem uma posição pouco firme.

Para examinar perfeitamente esse ponto, faz-se necessário, portanto, saber se os inovadores são independentes ou não; isto é: se para executar seus desígnios precisam pedir ajuda a outrem, ou se podem impor-se por si próprios. Na primeira hipótese sempre se dão mal, e não chegam a parte alguma; mas quando dependem dos próprios meios apenas, e conseguem impor-se, raras vezes falham. Daí a razão por que todos os profetas armados vencem, e são vencidos os desarmados. Porque, além do que já foi dito, a natureza dos povos é lábil: é fácil persuadi-los de uma coisa, mas é difícilque mantenham sua opinião. Por isso, convém ordenar tudo de modo que, quando lhes falte a crença, se lhes possa fazer crer pela força.

Desarmados, Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo não teriam podido fazer com que as normas que propunham fossem observadas por muito tempo: isso aconteceu em nossos dias ao frei Jerônimo Savonarola, cuja nova ordem se arruinou inteiramente quando a multidão começou a perder a fé, e ele não achou modo de manter firmes seus seguidores, nem maneira de fazer crer aos descrentes. Os homens como ele têm que enfrentar grandes dificuldades; seu caminho está cheio de perigos, e é necessário que tenham o valor suficiente para superá-los. Quando o conseguem são venerados, depois de suprimir os que tinham inveja das suas qualidades, e se tornam poderosos, seguros, honrados e felizes.

MAQUIAVEL, *O Príncipe,* capítulo XXV: De quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se lhe deva resistir

Não ignoro que muitos têm tido e têm a opinião de que as coisas do mundo sejam governadas pela fortuna e por Deus, de forma que os homens, com sua prudência, não podem modificar nem evitar de forma alguma; por isso

poder-se-ia pensar não convir insistir muito nas coisas, mas deixar-se governar pela sorte. Esta opinião tornou-se mais aceita nos nossos tempos pela grande modificação das coisas que foi vista e que se observa todos os dias, independente de qualquer conjetura humana. Pensando nisso algumas vezes, em parte inclinei-me em favor dessa opinião. Contudo, para que o nosso livre arbítrio não seja extinto, julgo poder ser verdade que a sorte seja o árbitro da metade das nossas ações, mas que ainda nos deixe governar a outra metade, ou quase. Comparo-a a um desses rios torrenciais que, quando se encolerizam, alagam as planícies, destroem as árvores e os edifícios, carregam terra de um lugar para outro; todos fogem diante dele, tudo cede ao seu ímpeto, sem poder opor-se em qualquer parte. E, se bem assim ocorra, isso não impedia que os homens, quando a época era de calma, tomassem providências com anteparos e diques, de modo que, crescendo depois, ou as águas corressem por um canal, ou o seu ímpeto não fosse tão desenfreado nem tão danoso.

Da mesma forma acontece com a sorte, a qual demonstra o seu poderio onde não existe virtude preparada para resistir e, aí, volta seu ímpeto em direção ao ponto onde sabe não foram construídos diques e anteparos para contê-la, E, se considerardes a Itália, que é a sede destas variações e aquela que lhes deu motivo, vereis ser ela uma região sem diques e sem qualquer anteparo, eis que se protegida por convenientes forças militares, como a Alemanha, a Espanha e a França, ou esse transbordamento não teria feito as grandes alterações que fez, ou não teria ocorrido. Penso que isto seja suficiente quanto ao que tinha a dizer acerca da oposição que se pode antepor à sorte em geral.

Mas, restringindo-me mais ao particular, digo por que se vê um príncipe hoje em franco e feliz progresso e amanhã em ruína, sem que tenha mudado sua natureza ou as suas qualidades; isso resulta, segundo creio, primeiro das razões que foram longamente expostas mais atrás, isto é, que o príncipe que se apoia totalmente na sorte arruina-se segundo as variações desta. Creio, ainda, seja feliz aquele que acomode o seu modo de proceder com a natureza dos tempos, da mesma forma que penso seja infeliz aquele que, com o seu proceder, entre em choque com o momento que atravessa.

Isso decorre de ver-se que os homens, naquilo que os conduz ao fim que cada um tem por objetivo, isto é, glórias e riquezas, procedem por formas diversas: um com cautela, o outro com ímpeto, um com violência, o outro com astúcia, um com paciência e o outro por forma contrária; e cada um, por esses diversos meios, pode alcançar o objetivo.

Vê-se, ainda, de dois indivíduos cautos, um alcançar o seu objetivo, o outro não, e da mesma maneira, dois deles alcançarem igualmente fim feliz com duas tendências diversas, sendo, por exemplo, um cauteloso e o outro impetuoso; isso resulta apenas da natureza dos tempos que se adaptam ou não ao proceder dos mesmos. Daí decorre aquilo que eu disse, isto é, que dois indivíduos agindo por formas diversas podem alcançar o mesmo efeito, ao passo que de dois que operem igualmente, um alcança o seu fim e o outro não.

Disto depende, ainda, a variação do conceito de bem, porque, se alguém se orienta com prudência e paciência e os tempos e as situações se apresentam de modo a que a sua orientação seja boa, ele alcança a felicidade; mas, se os tempos e as circunstâncias se modificam, ele se arruina, visto não ter mudado seu modo de proceder. Nem é possível encontrar homem tão prudente que saiba acomodar-se a isso, seja porque não pode se desviar daquilo a que a natureza o inclina, seja ainda porque, tendo alguém prosperado seguindo sempre por um caminho, não se consegue persuadi-lo de abandoná-lo. Por isso, o homem cauteloso, quando é tempo de passar para o ímpeto, não sabe fazê-lo e, em conseqüência, cai em ruína, dado que se mudasse de natureza de acordo com os tempos e com as coisas, a sua fortuna não se modificaria.

O Papa Júlio II, em todas as suas coisas procedeu impetuosamente e encontrou tanto os tempos como as circunstâncias coincidentes com aquele seu modo de proceder, pelo que sempre alcançou feliz êxito. Considerai a primeira campanha que encetou contra Bolonha, sendo ainda vivo messer Giovanni Bentivoglio. Os venezianos estavam descontentes; o rei da Espanha, nas mesmas condições; com a França ainda discutia tal empresa. Isso não obstante, com ferocidade e ímpeto, deu início pessoalmente àquela expedição que, uma vez iniciada, fez com que ficassem suspensos e parados tanto a Espanha como os venezianos, estes por medo, aquela pelo desejo de recuperar todo o reino de Nápoles, de outra parte, arrastou consigo o rei de França porque, vendo-o esse rei em campanha e desejando torná-lo seu amigo para aviltar os venezianos, julgou não poder negar-lhe a sua gente sem injuriá-lo por forma manifesta.

Realizou Júlio, portanto, com seu movimento impetuoso, aquilo que jamais outro pontífice, com toda a humana prudência, teria feito, pois se ele, para partir de Roma, tivesse esperado estar com todos os planos estabelecidos e todas as coisas assentadas, como qualquer outro Papa teria feito, nunca teria obtido êxito, eis que o rei de França teria apresentado mil desculpas e os outros lhe teriam incutido mil receios. Desejo omitir as outras suas ações, todas semelhantes e todas com feliz êxito, sendo que a brevidade da vida não o deixou experimentar o contrário, dado que se tivessem sobrevindo tempos em que se tornasse necessário agir com cautelas, surgiria a sua ruína, pois jamais ele teria desviado daquele modo de proceder a que a natureza o inclinava.

Concluo, pois, que variando a sorte e permanecendo os homens obstinados nos seus modos de agir, serão felizes enquanto aquela e estes sejam concordes e infelizes quando surgir a discordância. Considero seja melhor ser impetuoso do que dotado de cautela, porque a fortuna é mulher e consequentemente se torna necessário, querendo dominá-la, bater-lhe e contrariá-la; e ela mais se deixa vencer por estes do que por aqueles que procedem friamente. A sorte, porém, como mulher, sempre é amiga dos jovens, porque são menos cautelosos, mais afoitos e com maior audácia a dominam.

BIBLIOGRAFIA:

ARANHA, Maria Lúcia de A., *Maquiavel: a lógica da força*. São Paulo: Moderna, 1999.

CHATELET, F. *et alii*, *História das Idéias Políticas*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985.

CHEVALLIER, J. J., *As Grandes Obras Políticas de Maquiavel a Nossos Dias*. Rio de Janeiro: Ed. Agir, 1989.

MAQUIAVEL, *O Príncipe*, In: Os Pensadores. Trad.: Lívio Xavier. SP: Abril Cultural. 1973.

WEFFORT, F. C. (org.), *Os Clássicos da Política* 1: *Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista"*; 2: *Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

Laboratório
de Design Instrucional

TIPOGRAFIA Fertigo Pro, Milo Pro e Milo Serif Pro
CAPA papel supremo 300g/m²
MIOLO papel Offset 90g/m²
IMPRESSÃO xxxxxxxxxxx

Bento Silva Santos

É Professor Associado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, membro permanente do programa de pós-graduação (Mestrado) em Filosofia e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, categoria 02. Tem experiência nas áreas de Filosofia e Teologia, com ênfase em Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: Mística, Fenomenologia e Hermenêutica; Estratégias de apropriação da Filosofia antiga e medieval por parte da Filosofia contemporânea. Última publicação: *Fenomenologia e Idade Média*. Curitiba: Editora CRV, 2013, 221p. Site: *http://www.bentosilvasantos.com*

Ricardo da Costa

É Professor do Departamento de Teoria da Arte e Música e dos Programas de Pós-graduação de Artes e de Filosofia da UFES e do Doutorado internacional (à distância) do *Institut Superior d'Investigació Cooperativa* IVITRA [ISIC-2012-022] *Transferencias Interculturales e Históricas en la Europa Medieval Mediterránea*. Site: *www.ricardocosta.com*

ISBN 978-85-63765-38-3

www.neaad.ufes.br
(27) 4009 2208

Filosofia Política I