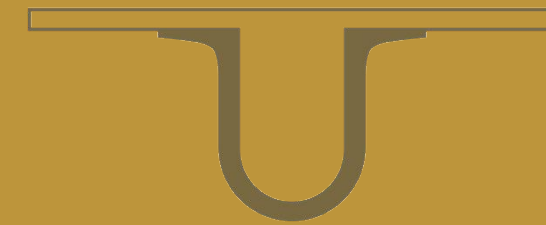




UNIVERSIDADE DE
COIMBRA



João Diogo Raposo Pais Gonçalves Loureiro

A DUPLA FACE DE ATENA
CIDADE E FELICIDADE EM ARISTÓTELES,
SÃO TOMÁS E ESPINOSA

Tese no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Julho de 2018

FACULDADE DE LETRAS
DA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**A dupla face de Atena:
cidade e felicidade em Aristóteles,
São Tomás e Espinosa**

por

João Diogo Raposo Pais Gonçalves Loureiro

TÍTULO	<i>A dupla face de Atena: cidade e felicidade em Aristóteles, São Tomás e Espinosa</i>
AUTOR	João Diogo Raposo Pais Gonçalves Loureiro
ORIENTADOR	Alexandre Guilherme Barroso de Matos de Franco de Sá
ÁREA CIENTÍFICA	Filosofia
DATA DAS PROVAS PÚBLICAS	06 de Fevereiro de 2019
CONSTITUIÇÃO DO JÚRI	António Manuel Martins Diogo Pires Aurélio José Maria da Silva Rosa António Jorge de Castro Caeiro José António Campelo Amaral Mário Avelino Santiago Carvalho António Pedro Couto da Rocha Pita Alexandre Guilherme Barroso de Matos de Franco de Sá
CLASSIFICAÇÃO OBTIDA	Aprovado com distinção e louvor por unanimidade

• U •



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

RESUMO

Uma das mais interessantes discussões em curso na filosofia política contemporânea tem que ver com até que ponto pode o Estado promover legitimamente, por meio das leis, uma concepção específica do bem humano. Em vez de nos engajarmos directamente com os argumentos que têm sido avançados por ambos os lados nesse debate, optámos por nos focar em duas das formulações filosóficas mais influentes de sempre do chamado perfeccionismo político - as doutrinas políticas de Aristóteles e São Tomás - e testar a sua coerência. Se, escrutinadas, a sua validade fosse confirmada, a causa perfeccionista sairia beneficiada; se, pelo contrário, a excelência filosófica das duas se visse posta em questão, isso explicaria o ter-se historicamente posto de lado o perfeccionismo, pouco importa a qualidade das alternativas disponíveis.

Um entendimento cabal do ensinamento político de Aristóteles e São Tomás obriga a que nos debruçemos sobre as suas teorias éticas. Se cabe ao Estado favorecer uma certa concepção da vida boa, o filósofo deve primeiro saber que concepção é essa e se ela é credível e consistente de um ponto de vista lógico. Dedicámos, pois, a cada um dos pensadores dois capítulos, um focado na ideia de felicidade, o outro no que esta implica para a estrutura da melhor comunidade política. Embora São Tomás seja considerado, e com razão, um aristotélico cristão, há mais diferenças entre ele e o Filósofo do que seria de esperar, tornando a comparação entre ambos um exercício particularmente esclarecedor, revelando a amplitude da margem para desacordo mesmo dentro do perfeccionismo político clássico. Tomás, de facto, avança silenciosamente para uma abordagem mais céptica quanto à capacidade do Estado para modelar o carácter dos seus cidadãos.

O abandono intelectual generalizado do perfeccionismo político começou com os primeiros filósofos modernos; assim, quisemos abordar em detalhe o ensinamento de um dos mais destacados de entre eles: Espinosa. Preferimo-lo a Hobbes por o holandês levar a sério a questão acerca do que constitui o bem do Humano e, ainda assim, negar que o Estado tenha qualquer fim para lá da sua própria conservação. Ele oferece-nos, portanto, uma tentativa original no sentido de pensar uma ética perfeccionista que não nos obrigue a subscrever um perfeccionismo político.

O acréscimo de Espinosa, como remate, aos dois outros pensadores permitiu-nos construir uma narrativa coerente acerca da crescente suspeita que se foi instalando em relação à possibilidade de o Estado promover eficazmente a excelência humana. No fim, fica patente que o projecto perfeccionista, ao menos tal qual articulado por Aristóteles e Tomás, não é filosoficamente sustentável: mesmo desconsiderando toda uma outra série de problemas (e.g. o facto de a cidade óptima aristotélica estar dependente de trabalho escravo ou as consequências políticas mais explícitas do quadro cristão em que Tomás desenvolve o seu pensamento), a melhor vida para o Humano, a vida contemplativa, não pode ser proposta enquanto tal pelo Estado, pois se todos a adoptassem, a comunidade política acabaria por conhecer o seu fim.

PALAVRAS-CHAVE: cidade; felicidade; Aristóteles; São Tomás; Espinosa

ABSTRACT

One of the most interesting debates in contemporary political philosophy concerns the extent to which the State can legitimately promote, through its laws, a specific conception of the human good. Instead of engaging directly with the arguments both sides have put forward, I chose to focus on two of the most influential philosophical formulations of political perfectionism - the political doctrines of Aristotle and Aquinas - and see how coherent they are. If their soundness were confirmed on close inspection, that would bolster the perfectionist cause; if, however, their philosophical excellence came under suspicion, that would explain the historical move-away from perfectionism, regardless of the quality of the alternatives available.

A thorough understanding of Aristotle and Aquinas' political teaching requires one to delve into their ethical theories. If the State is to favour some conception of the good life, the philosopher has to know, first, what that conception is and if it is credible and logically consistent. I therefore devoted two chapters to each thinker, one focused on what his idea of happiness was, the other on the ways that idea impacts on his thought on the structure of the best political community. Though Aquinas is rightfully labelled a Christian Aristotelian, there are far more differences between him and the Greek philosopher than one would probably expect, making the comparison between them a rather illuminating exercise that shows the range for disagreement even within classical political perfectionism. Aquinas, in fact, takes a silent step towards a more sceptical approach to the ability of the State for modelling the character of its citizens.

The intellectual retreat from perfectionism began with the early modern philosophers; thus I decided to study in depth the teaching of one of the most prominent of them: Spinoza. I preferred him to Hobbes because he takes seriously the question of what constitutes the human good and yet denies that the State has any end beyond its own conservation. He therefore presents us with an original attempt at thinking a perfectionist ethics that does not commit us to a perfectionist politics.

Spinoza proved himself to be a fitting companion to our two other thinkers, allowing for a coherent narrative on the mounting suspicion over time on the possibility of the State advancing human excellence. In the end, it becomes quite clear that the perfectionist project, at least as it is articulated by Aristotle and Aquinas, is untenable: even disregarding everything else (e.g. the dependence of Aristotle's best city on slave work or some of the most explicit political consequences of the Christian framework in which Thomas develops his system), the best life for a human being, the life of contemplation, cannot be proposed as such by the State since, should everyone adopt it, the political community would ultimately come to an end.

KEYWORDS: city; happiness; Aristotle; Aquinas; Spinoza



Escifo [σκύφος] de figuras vermelhas, de c. 475-450 a.C.
(Paris, Louvre CA 2192 = ARV² 983, 14)

APOLOGIA

I

A presente dissertação teve como seu primeiro objecto a visão do político sugerida pelo conceito de tecnocracia tal qual este foi usado durante a Grande Recessão. Em Maio de 2012, quando nos inscrevemos no terceiro ciclo de Filosofia na Universidade de Coimbra, fazia um ano que a *troika* tinha chegado a Portugal. O então titular da pasta das finanças, Vítor Gaspar, era rotineiramente caracterizado na imprensa e no parlamento, de forma depreciativa, como um tecnocrata, assim como os chefes de governo de Itália e da Grécia, respectivamente Mario Monti e Lucas Papademos. A ubiquidade do termo convidava a uma reflexão mais serena acerca da realidade que com ele se queria nomear. A abordagem etimológica era manifestamente insuficiente para definir o objecto significado: uma análise perfunctória do uso de «tecnocrata» e cognatos no discurso público da altura chega para concluir que por «tecnocracia» não se entendia o governo dos técnicos sem-mais, mas o de certos e determinados «técnicos»: os economistas e, mais concretamente, os da escola dita neo-liberal. Os hetero-intitulados tecnocratas (o termo era eminentemente polémico) eram acusados pelos críticos de ter uma ideia errada da natureza epistemológica da economia, concepção em que, contudo, se baseavam para, de forma sincera ou cínica, apresentar as decisões que tomavam não como escolhas ideológicas mas sim a aplicação neutral de um saber objectivo fundado no ser das coisas.¹ Quem assim pense, terá dificuldade em apreciar o valor das instituições e procedimentos democráticos e, mais em geral, da deliberação em política.

Uma análise cabal do imaginário tecnocrático implica, portanto, uma discussão acerca da economia enquanto disciplina pretensamente científica e positiva. Nesse sentido, no projecto original da nossa tese previa-se a revisitação da carta de alforria da disciplina, o *Quadro económico* de Quesnay (1759), onde pela primeira vez o sistema económico foi apresentado enquanto tal, i.e. um sistema, com uma lógica imanente própria. Quesnay e os seus discípulos foram os primeiros a tirar consequências políticas da autonomização da economia como ciência. No contexto de uma reconstrução crítica dos pressupostos teóricos da tecnocracia, o confronto com o pensamento dos fisiocratas, pouco estudado entre nós, permitia-nos uma abordagem mais historicamente enformada e não tão especulativa ao problema. Na nossa tese, de facto, mais do que ajuizar da verdade ou falsidade de uma certa representação da economia e da relação desta com a política, interessava-nos perceber como se havia tornado sequer possível articular, no plano teórico, o projecto tecnocrático.

Este, tal qual elaborado pelos seus detractores dos anos da crise, pressupõe não apenas que aqueles que detêm o poder partilham um determinado entendimento do estatuto epistemológico da economia, mas também que, para eles, o político se esgota no económico (ou, pelo menos, este tem

¹ Cf. a crónica de 16 de Junho de 2012 de Pacheco Pereira, no *Público*: «É por isso que a sua [sc. a dos «ajustadores»] ideologia é a da tecnocracia, e os seus mais ilustrados mentores - os dois primeiros da lista anterior de nomes [sc. Vítor Gaspar e António Borges] - têm a convicção de que estão a enunciar uma verdade científica do tipo das leis de Newton, ou uma espécie de axioma de Euclides como "o todo é maior do que as partes". [...] A um filósofo amador não escapa de imediato o principal grupo de pressupostos do "ajustamento": primeiro, o de que existe um estado "natural" da economia (da sociedade, das políticas, etc.) que foi violado, transgredido, ignorado; segundo, que essa violação do estado natural é perversa e provoca disfunções; e a terceira, a de que para voltar a esse estado "natural" é preciso realizar determinadas acções, umas e não outras».

prioridade sobre tudo o mais); não fora assim, não haveria, afinal, razão para que fossem os economistas a governar. Nesta linha, o discurso anti-tecnocrático dominante assumiu a forma de um protesto quer contra a centralidade da questão das contas públicas no debate político («há vida para lá do défice» era um refrão frequentemente ouvido) quer contra o abandono supostamente intencional pelo Estado do que seriam responsabilidades sociais suas. Subjacente a este recolher do Estado estaria, mais uma vez, o neo-liberalismo desposado pelos tecnocratas, que, a fazer fé nos seus críticos, se vêem como técnicos cuja τέχνη consiste em desfazer as intervenções anteriores de outros contra a ordem que, segundo eles, se constitui espontaneamente nas relações entre seres humanos politicamente associados. Haveria uma ordem natural dos fenómenos económicos que não poderia ser perturbada sem prejuízo do conseguimento do seu fim próprio: a produção de riqueza. O tecnocrata aparece como aquele que, iludido, pensa deter a chave para o regresso a esse estado de coisas virginal e supostamente óptimo pela aplicação de um programa de diminuição sistemática da interferência estatal no curso da vida-em-comum.

O discurso anti-tecnocrático do começo desta década revela-se assim, no essencial, um instrumento de ataque ao neo-liberalismo tal qual os seus adversários o concebem.^{2 3} A tecnocracia é apresentada como a consequência política de uma doutrina que se entende a si mesma como a única que descreve correctamente os factos e relações económicos e que faz depender a saúde do tecido produtivo da não intervenção do Estado na sociedade (ou, mais correctamente, do desempenho por este do papel minimalista de «guarda nocturno»). Associar deste modo tecnocracia e neo-liberalismo é francamente empobrecedor para quem se proponha pensar filosoficamente a primeira: o segundo não é, de todo, a única doutrina que se tem por detentora da verdade acerca do económico nem a única que propõe uma redefinição radical do político em virtude do açambarcamento deste por aquele. Também o projecto marxista se apresenta como cientificamente

² Nisto ele distingue-se necessariamente do discurso anti-tecnocrático dos anos 60 e 70, uma vez que o neo-liberalismo emerge publicamente apenas na década de 80. Se os neo-liberais são acusados pelos seus críticos anti-tecnocráticos de defender um Estado mínimo, os tecnocratas dos anos 60/70 eram tidos por proponentes de um Estado social- e economicamente intervencionista, descrito inclusive por alguns dos seus detractores como totalitário. O debate público que na altura se registou em torno dos méritos e perigos da tecnocracia (tal qual esta era entendida) bem merecia um estudo mais aprofundado, que não ignorasse as suas origens remotas na crítica trotskista ao colectivismo burocrático soviético — mas isso constituiria um trabalho inteiramente diverso daquele que nos propusemos levar-a-cabo.

³ Em rigor, há uma linha de ataque ao neo-liberalismo que não passa pela identificação deste com a caricatura que dele apresentamos no corpo de texto, uma linha de ataque que não se coaduna com uma representação do neo-liberalismo como uma tecnocracia (e daí não a explorarmos). Veja-se e.g. Harvey [2005; vd., em particular, o cap. 3], para quem o neo-liberalismo é um projecto *consciente* de auto-defesa, e contra-ataque, do capital, intrinsecamente contraditório (oficialmente defende-se um Estado envergonhado em agir na esfera pública, mas na prática o poder central tem de intervir repetidamente para garantir os objectivos da classe, fluida, que o projecto neo-liberal favorece), e, ainda mais radical, Foucault [2010], para quem nada há de contraditório no neo-liberalismo, este distinguindo-se do liberalismo clássico precisamente pela sua consciência da necessidade «de uma vigilância, de uma actividade, de uma intervenção [estatal] permanente» [176] que garanta as condições necessárias ao desenvolvimento supostamente óptimo da actividade económica.

fundado⁴ (por oposição ao socialismo dito utópico de autores como Saint-Simon, cujo «industrialismo» merece ser reconhecido como a primeira formulação filosófica da tecnocracia) e prevê a superação-supressão do político pelo económico: «Todos os socialistas estão de acordo em que o Estado político e com ele a autoridade política desaparecerão em consequência da próxima revolução social, e isto quer dizer que as funções públicas perderão o seu carácter político e se transformarão em simples funções administrativas velando pelos verdadeiros interesses sociais» [Engels e Marx 1983 410]. Com a implementação do comunismo, o Estado haveria de se «evanescer» e «o governo dos seres humanos» cederia lugar à «administração das coisas»⁵ [Engels, *Anti-Dühring* iii.2]. O marxismo, ainda mais do que o neo-liberalismo, representa o expoente do assalto do económico ao político, movimento integral ao conceito de tecnocracia tal qual o temos vindo a pensar até aqui.

No nosso plano primitivo de trabalhos, a última secção da tese - a maior, aliás - era dedicada a perceber a forma exacta que assumia esta usurpação nos pensamentos liberal clássico (na articulação de Smith e Mill) e marxiano, num esforço de reconstituição crítica das primeiras elaborações sistemáticas do despenhamento do político no económico, confusão/conflação de esferas que, juntamente com uma certa concepção epistemológica da economia, define o projecto tecnocrático. Interessava-nos muito particularmente avaliar a coerência do discurso de cada uma das tradições nesta matéria. Problematizando os textos que nos serviriam de suporte, procuraríamos entender até que ponto o Estado, em Smith e Mill, é requerido para o estabelecimento e manutenção da boa ordem económica (posta assim a nu como produto de uma vontade política) e como é que, por outro lado, Marx e, sobretudo, Engels concebem esse estado sem Estado próprio da forma final do comunismo (um trabalho difícil, por os próprios não terem desenvolvido suficientemente a ideia, quiçá intuindo as dificuldades múltiplas que se colocam a quem a pretenda levar a sério).

Esta absorção do político pelo económico só foi, no entanto, possível porque já antes se havia procedido, no campo das ideias, a uma redefinição radical de qual o fim a visar na condução da coisa comum. Se a tradição aristotélica, recuperada na Idade Média, elevava a vida boa a horizonte da vida-em-comum, os modernos circunscreveram a missão do poder ao cuidado pela vida. Transformações históricas várias ajudam a explicar este pino mental, mas ao filósofo importa determinar se a mudança de paradigma resulta de uma dialéctica interna ao pensamento, ou seja, se o avanço para uma outra concepção do fim da cidade se deixa explicar pelas insuficiências teóricas das respostas anteriores à questão. Em não se verificando ser esse o caso, se as teorias mais antigas mantêm a sua validade lógica, há que explicar por que razão não se devem encetar esforços no sentido de reverter as mudanças históricas que as tornaram implausíveis. No caso disso ser de todo impossível (ou, quiçá, indesejável), elas devem, ainda assim, ser estimadas como um «paradigma no céu» [Pl. R. ix 592b2].

⁴ Veja-se, a este propósito, dois escritos de Estaline: o primeiro segmento das *Notas relativas às questões económicas levantadas na discussão de Novembro de 1951* e o primeiro ponto da *Resposta aos camaradas Sanina A. V. e Venger V. G.*, textos eloquentes acerca da concepção comunista da economia como um âmbito do real regido por leis tão necessárias quanto as da natureza e passíveis de serem descobertas.

⁵ Esta contraposição entre a «administração das coisas» e «o governo dos seres humanos» é da autoria do principal líder do culto saint-simoniano, B. P. Enfantin, o qual colheu a ideia, formulada embora noutros termos, nos escritos do mestre [vd. Musso 2005, s.v. «Administration» e «Domination»].

O abandono da vida boa como τέλος da comunidade política em favor da vida sem-mais constituía o objecto da primeira secção da tese tal qual a havíamos concebido a início. O nosso propósito era, na linha do que escrevemos acima, indagar da pertinência filosófica dessa virada que, de um ponto de vista histórico, abre o espaço mental para a articulação do ideal tecnocrático. Para isso, centrar-nos-íamos no pensamento de três autores: Aristóteles, São Tomás e Hobbes. Não é preciso justificar a opção pelo primeiro e pelo último: na *Política* temos a formulação clássica do perfeccionismo político e o *Leviatã* funda a filosofia política moderna, apresentando a conservação de si mesmo como o desejo humano primário sobre o qual se edifica o Estado. A discussão atenta das duas obras seria suficiente para o nosso fim, a saber, (i) avaliar a coerência filosófica da doutrina política nelas exposta e (ii) determinar se a segunda supera as deficiências da primeira, se estas existirem — porquê, então, incluir ainda São Tomás, tanto mais que este é um aristotélico professo? Duas razões principais nos moveram: por um lado, a vontade de não passar em silêncio a Idade Média, dando voz a um período que, no âmbito da filosofia política, é ainda insuficientemente valorizado, apesar de tudo; por outro, o desejo de discutir uma formulação do ideal perfeccionista mais próxima, e não apenas cronologicamente, quer da modernidade quer de nós. Tomás leva-a-cabo uma apropriação criativa das teses do mestre, oferecendo uma doutrina própria sobre o fim da vida-em-comum, permitindo-nos reconsiderar a proposta perfeccionista, gesto simples de justiça intelectual perante uma perspectiva política hoje minoritária, que fomos educados a olhar até com desconfiança.

II

A nossa dissertação, na sua configuração original, organizava-se então, resumindo, em três secções, como uma sonata: uma primeira em que se reconstituía e interrogava a preterição da vida boa em favor da vida sem-mais enquanto fim da cidade, uma segunda em que se analisava a primeira formulação histórica da economia como disciplina positiva e uma última em que se procurava determinar criticamente o destino do político no contexto das duas escolas económicas mais importantes do século XIX: o liberalismo e o marxismo.

Tendo começado a investigar para a tese, não tardou até que caíssemos na conta da desmesura ingénua do nosso projecto. A secção inicial, por onde havíamos principiado os trabalhos, exigiria um tempo consideravelmente superior ao que tínhamos previsto, pelo menos se pretendíamos engajar-nos seriamente com o pensamento dos autores escolhidos e tomar posição nalguns dos debates em curso na bibliografia secundária a eles dedicada. Para isso, cedo se revelou imprescindível confrontar as doutrinas éticas subjacentes às propostas políticas perfeccionistas de Aristóteles e Tomás. Reflectindo sobre o objecto da primeira asa do tríptico em que se articulava a tese, a saber, a substituição do bem «vida boa» pelo bem «vida» enquanto horizonte último da acção governativa, foi-se-nos tornando mais claro que a vida que Hobbes erigia em fim da cidade não podia ser entendida, senão com importantes reservas, como compreendendo a prosperidade material de que se ocupa a economia como disciplina. Os dois conceitos que surgiam associados no título primitivo da nossa tese - *E vida em abundância* (uma citação de João [Jo 10:10]) - pareciam-nos cada vez mais independentes um do outro, o que se traduzia na autonomia crescentemente intuída da primeira secção da dissertação em relação às outras duas. Havia entre estas uma unidade lógica manifesta: uma vez a economia concebida como um discurso completo em si mesmo sobre um certo âmbito do real, ela não poderia deixar de ter consequências para as outras esferas ao lado das quais

se procurava posicionar, entre elas a do político. Por isso não espanta que os fisiocratas não tenham tardado a tirar conclusões políticas da sua descoberta da economia como sistema. Já da consagração da vida como fim da cidade não se deixa deduzir nem uma obrigação do Estado de zelar pelo bem-estar material dos cidadãos (e não só pela segurança física destes), nem a secundarização ou mesmo evaporação do político, bem pelo contrário: como é sabido, Hobbes favorece o Estado absolutista.

A consciência progressivamente mais aguda de todos estes factos convenceu-nos da necessidade de repensar o nosso projecto de tese, nitidamente excessivo para o tempo de que dispúnhamos. Em conversa com o orientador, decidimos então concentrar-nos apenas na secção inaugural da dissertação tal qual originalmente pensada, abandonando as outras duas. Em abstracto, teria sido possível optar pela solução inversa, mas isso significaria desbaratar a investigação feita até aí, o que não pareceu sensato. Deste modo, uma tese que, já no seu subtítulo, se anunciava como um prelúdio (*Prelúdio a um «Discurso impossível sobre a tecnocracia»*) ficou reduzida, por assim dizer, a um prelúdio a um prelúdio, dada a solução de continuidade acima apontada entre a primeira parte do projecto e as restantes.

Houve, naturalmente, que reformular a estrutura do trabalho para acomodar esta mudança. Respondendo à necessidade que vínhamos sentido de aprofundar as doutrinas éticas de Aristóteles e Tomás para uma compreensão cabal do seu ensinamento político, decidimos estender a discussão do pensamento de cada um deles por dois capítulos, um primeiro focado na questão da vida boa, o outro na do fim da cidade e da forma que esta deve assumir para melhor o alcançar. Esta opção metodológica acabou por conferir inesperada centralidade à articulação entre os discursos ético e político em ambos os autores, bem menos linear do que inicialmente tínhamos sido levados a crer. O tema foi progressivamente ganhando raízes na nossa imaginação filosófica, impondo-se-nos como tópico irrecusável de investigação; mais: começou a insinuar-se em nós a hipótese de o abandono do perfeccionismo político se poder apresentar como o resultado de uma reconfiguração - cujos termos havia que inquirir - da ligação entre ética e política.

Prosseguir uma tal ideia implicava, contudo, prescindir de Hobbes enquanto representante da virada do pensamento político no sentido da vida. Para o filósofo britânico, «não há tal coisa como o *finis ultimus* (fim último) ou o *summum bonum* (o maior bem) de que falam os livros dos velhos filósofos morais» [*Leviatã* i.11]. A definição hobbesiana de felicidade como um movimento perpétuo de desejo em desejo esvazia o conceito de todo o seu sentido. Torna-se, por isso, impossível ponderar a forma que a comunidade politicamente organizada deve assumir com vista a promover eficazmente a vida boa. Desistindo de indagar acerca do conteúdo desta última, Hobbes subtrai-se à tradição — e por isso tem necessariamente de pensar o político de modo diferente. Este descarte da pergunta pela vida boa só de forma abusiva pode ser proposto como constituindo uma «reconfiguração da ligação entre ética e política». Se em Hobbes não há relação entre estas duas, não é por se ter mostrado que elas não comunicam entre si, mas porque a ética, com o seu objecto, foi arredada enquanto quimera filosófica. Ora toda a relação pressupõe a existência de duas realidades.

Na impossibilidade de, como exemplo da ruptura moderna com o perfeccionismo político, manter, entre os autores a estudar, Hobbes (pelas razões acima apresentadas), voltámo-nos, com o beneplácito do orientador, para Espinosa. Contemporâneo do britânico, leitor atento da obra deste, que tinha por o ponto de partida de qualquer filosofia política que se quisesse científica, o autor da *Ética* apresentou-se desde o começo como a escolha mais óbvia para substituir Hobbes, oferecendo-nos não apenas uma elaboração crítica e radical da doutrina deste mas também, e isto o que mais

nos interessava, uma reflexão estruturada sobre o bem do Humano. Não podíamos antecipar então o quão acertada se veio a revelar esta opção. Como havíamos decidido fazer com Aristóteles e Tomás, reservámos um capítulo para o pensamento ético de Espinosa e outro para a exploração das suas ideias políticas.

A tese senta os três filósofos numa namoradeira do género daquela que se acha na sala dita Duas Épocas do palácio do Itamaraty, em Brasília, promovendo entre eles um diálogo cruzado, oblíquo, quanto ao conceito de felicidade e às repercussões deste para o desenho da comunidade bem ordenada, com vista a pensar a estrutura filosófica da passagem do perfeccionismo político a uma visão mais moderna do Estado como apontado sobretudo à conservação da vida. As perguntas que nos orientavam na secção inicial do plano primitivo de tese - a secção que se desenvolveu até se autonomizar como a presente dissertação - mantêm-se, por isso, plenamente válidas. Há que indagar até que ponto as propostas dos autores a estudar são coerentes e, no caso de Espinosa, inquirir sobre a capacidade da sua doutrina em superar as deficiências que porventura se venham a identificar nas teorias dos outros, por forma a entender se algo legitima filosoficamente a ultrapassagem dialéctica das últimas. Sobre a conclusão recai o ónus de responder mais directamente a estas questões, os capítulos tendo sido reservados para uma exposição crítica, engajada com a literatura secundária, do pensamento dos autores, com base nos textos destes mais relevantes para os nossos propósitos.

III

Por legítimas e orgânicas que tenham sido as razões que nos levaram a corrigir a estrutura da tese, esta, tal qual se apresenta ao leitor, carece de justificação. Qual o interesse em, nos dias de hoje, regressar a Aristóteles, Tomás e Espinosa, figuras por demais estudadas? Como explicar que as abordemos em conjunto, assim abdicando necessariamente de um certo nível de profundidade no tratamento de cada uma delas, quando qualquer uma, sozinha, teria sido suficiente como tema de doutoramento? Porquê abordar o debate entre perfeccionistas políticos e os advogados liberais da neutralidade do Estado por meio de textos antigos, em vez de participar directamente na discussão contemporânea sobre o assunto? Se todas estas opções se deixam explicar em função da história da tese, há agora que as fundamentar de um ponto de vista absoluto.

Não podemos alegar que apresentamos aqui interpretações revolucionárias do pensamento dos autores sobre os quais nos debruçamos. Revemo-nos muito mais, de resto, na tradição medieval dos *commentaria*, reavivada por Strauss e a sua escola. Nas leituras que propomos dos vários textos que nos ocuparam, não abdicamos de tomar partido nas controvérsias hermenêuticas em curso, em alguns casos adoptando até uma posição própria. Contra o que porventura seria aconselhável de um ponto de vista académico, nem sempre o sinalizamos explicitamente, contrapondo a nossa opinião à de outros comentadores. Os mais familiarizados com a bibliografia secundária em torno de cada um dos autores serão, contudo, capazes de o reconhecer. O texto, mesmo assim, acabou por ficar mais carregado de referências do que aquilo que seria desejável para o que pretende ser o testemunho de um confronto informado, mas voluntariamente pessoal, com as obras dos filósofos que trabalhamos. Os capítulos em que expomos o pensamento ético e político dos autores que elegemos apresentam, por isso, uma leitura dos mesmos que é, no seu conjunto, única — e, esperamos, justa. Cabe a outros ajuizar do seu mérito.

Se quisemos voltar a figuras tão proeminentes como Aristóteles, Tomás e Espinosa, foi por partilharmos a suspeita de Strauss de que «hoje a verdade pode ser que só seja acessível *via certos*

livros antigos» [1947-8 82]. Muito embora o produto final possa transmitir a ideia contrária, assim como uma das nossas questões orientadoras (como foi que a vida boa acabou preterida em favor da vida sem-mais como fim da cidade?), não foi nossa intenção escrever uma tese em história da filosofia. Procurámos abeirar-nos de cada um dos textos primários que abordamos com a convicção de que nele podia estar, de facto, a verdade. Podemos não o ter conseguido na perfeição, mas um tal espírito - que é tudo menos neutral - manteve à distância a sobranceria historicista de crer que o estudo dos antigos só tem valor na medida em que permita traçar a genealogia intelectual das nossas ideias actuais ou eles possam contribuir para os debates contemporâneos. Se escolhemos trabalhar nomes de vulto, foi porque esses são aqueles que mais garantias oferecem de nunca serem visitados em vão. A existência de ampla bibliografia secundária sobre cada um deles, em vez de nos dissuadir de os estudar, confirmava-nos na nossa decisão — embora não deixasse também de nos amedrontar. Prova acabada da vitalidade do pensamento dos filósofos que escolhemos é a reapropriação de que as suas doutrinas políticas - aquelas que aqui mais nos interessam - têm sido objecto já desde há algumas décadas, em particular as de Aristóteles (pense-se na teoria das capacidades de Nussbaum e em alguns comunitaristas) e Espinosa (elevado, *via* Deleuze e Negri, a pensador matricial de uma certa esquerda),⁶ com isso reforçando a nossa suspeita quanto à possibilidade de sob o texto de um deles estar escondida a verdade.

A opção por os tratar conjuntamente teve como consequência necessária a impossibilidade de ler tudo o que de relevante haveria a ler sobre cada um dos autores estudados. Estamos cientes de que há certos títulos que o especialista estranhará não encontrar referidos na bibliografia final, mas queremos acreditar que a sua ausência não macula insanavelmente a qualidade do nosso trabalho. As raras obras de literatura secundária que transformam os termos do debate em torno de um autor lançam a sua sombra sobre toda a produção científica posterior; isso não constitui desculpa para não as consultar directamente, mas explica o facto de as suas teses condicionarem a interpretação até de quem não tenha compulsado esses textos [cf. o célebre segmento final de *Haverá sangue* (2007), de P. T. Anderson]. Cremos honestamente ter conseguido conciliar de forma aceitável as limitações em termos de leituras que a natureza tripartida da dissertação nos impôs com a obrigação académica de nos engajarmos seriamente com os debates principais na literatura crítica.

Em qualquer caso, o nosso propósito primeiro com a tese não foi tanto estudar este ou aquele autor, mas um problema: o peso justo a conferir à vida boa no desenho das políticas públicas e, de forma mais radical ainda, na estrutura constitucional da vida-em-comum. A decisão de abordar a questão a partir do pensamento de um grupo selecto de filósofos traduz a nossa preferência por uma certa maneira de fazer filosofia, com as suas virtudes — e insuficiências. Se não nos engajámos com os intervenientes no debate contemporâneo em torno do tema, isso tem que ver, em primeira instância, com a história da tese. Se após a reformulação do esquema desta, persistimos, ainda assim, em ignorar a discussão actual entre perfeccionistas políticos e defensores da neutralidade estatal, foi por a considerarmos excessivamente contaminada por pressupostos liberais que embaraçam uma reflexão descomplexada, radical e honesta sobre a matéria. A maior parte dos argumentos usados dos dois lados da barricada pouco aproveita a quem procure reconstituir as respostas dos antigos ao mesmo problema. Em contrapartida, estas, porque articuladas fora do quadro mental liberal em que

⁶ O pensamento político de Tomás não goza da mesma fortuna, tendo o neotomismo das primeiras décadas do século xx, que achou a sua expressão política máxima nos escritos de Maritain, perdido o *élan* após o Concílio.

insensivelmente nos movemos, permanecem interpelantes, restituindo-nos a verdade essencial sobre o assunto: se rejeitarmos a solução hobbesiana (negar a existência de um bem do Humano ou, o que para efeitos práticos vai dar ao mesmo, a possibilidade de o conhecermos), o perfeccionismo político só pode ser afastado do mercado das ideias se (i) a sua aplicação prática for impossível sem pôr em causa a unidade, horizontal ou vertical, do corpo político ou se (ii) a vida boa, pela sua própria natureza, não puder ser patrocinada pelo poder. Estas duas linhas de ataque ao perfeccionismo sobrevivem no debate contemporâneo, em particular a segunda, muito embora não sejam aquelas de que os críticos mais lançam mão. O estudo de Aristóteles, Tomás e Espinosa trá-las merecidamente para o centro da discussão, permitindo avaliar *nec ira nec studio* a sua pertinência e correcção.

IV

Uma breve nota para explicar o título que demos a este trabalho. Os três autores que nele abordamos têm todos uma concepção intelectualista da felicidade. Esta convergência é mais formal do que material, mas não deve ser só por isso desprezada. Não por acaso todas estas figuras optaram por uma vida dedicada ao pensamento. Atena é, como se sabe, a deusa grega da sabedoria — mas também do que Tomás, desviando-se de Aristóteles, chamou de prudência militar [*STh* II-II 50:4]. A guerra, por sua vez, é, enquanto possibilidade, inextrincável do político [Schmitt 2015]. Na figura da deusa, como na do Sócrates hoplita [vd. Pl. *Smp.* 219e5 ss.], acham-se assim simbolicamente reunidas as duas realidades cuja ligação e interações a tese indaga: a cidade e a felicidade tal qual concebida pelos filósofos que analisamos na nossa dissertação (e na medida em que o seu entendimento do bem do Humano é coincidente). Esta «dupla face de Atena» tem no escifo do Louvre reproduzido após a folha de rosto uma das suas expressões plásticas mais bem-dispostas.

V

Espinosa define na *Ética* a gratidão como esse «amor recíproco e, conseqüentemente (pela proposição 39 desta parte), desejo de fazer o bem àquele que nos ama e que (pela mesma proposição 39 desta parte) se esforça por nos fazer bem» [3p41sc]. A sua abordagem geométrica aos afectos confronta-se aqui com os seus limites. A verdadeira gratidão está para a vontade de retribuir o amor de que se foi objecto como a admiração [*θαυμάζειν*] está para o desejo de compreender o que se contempla. Quem experimenta o amor gratuito ou se deixa espantar ante o real sabe - conhecimento não raro acolitado, num primeiro momento, pela dor - que o que quer que faça em resposta a esse sentimento jamais poderá estar à altura deste. Quando, por fim, o sujeito se pacifica com esse facto, porque desiste de uma falsa ideia de si e aceita a sua impotência, a alegria sobrevém, paradoxalmente. Esse o momento em que reconhecemos que tudo é dom e nos apercebemos, com isso, da grandeza do amor de que somos destinatários.

Ao chegar ao final do presente trabalho, a consciência deste facto açambarca-nos de novo. Há tanto para agradecer, e a tantos.

Em termos de instituições - mas por detrás destas estão sempre, não esqueçamos, pessoas -, temos que destacar quer a Fundação para a Ciência e Tecnologia, que financiou quatro anos da nossa investigação (referência de bolsa: SFRH/BD/93356/2013) e nos ajudou na nossa estadia na Alemanha com um subsídio para actividades de formação complementar, quer o Centro de Estudos Clássicos e

Humanísticos, que não se inibiu nunca de nos apoiar nas nossas deslocações a congressos e adquirir os livros que solicitávamos.

O ano de 2017 passámo-lo em Berlim. Foi um período excepcional, e não apenas em termos científicos. Sem os materiais das bibliotecas da Humbolt-Universität zu Berlin e da Staatsbibliothek zu Berlin os capítulos dedicados a Espinosa, redigidos durante esse ano, seriam bem mais pobres. O que, porém, mais marcou a nossa experiência académica aí foi, sem dúvida, a generosidade do Prof. Christian Möckel. Desde a primeira hora, ainda antes de nos termos conhecido pessoalmente, o Prof. Möckel mostrou-se sempre disponível para nos ajudar; uma vez chegados à Alemanha, cuidou de nos integrar, sempre preocupado não apenas com a nossa investigação mas com a nossa pessoa. Provou-se um discípulo de Cassirer também no que ao perfil ético do velho filósofo diz respeito.

Se tivemos coragem para nos abalançar à odisseia que é escrever uma tese de doutoramento, foi porque desde o começo pudemos contar com o apoio do nosso orientador, o Prof. Alexandre Sá, que nos havia já acompanhado no mestrado e a quem devemos, em larga medida, o nosso regresso à filosofia. No decurso destes seis anos, o orientador virou amigo — e isso basta para a tese ter valido a pena. Não nos arrependemos se ela tiver sido apenas um pretexto do deus para isso.

De facto, e contra o que proclamam, cada um à sua maneira, os autores sobre os quais nos debruçámos, é na relação, mais do que no exercício da razão, que o Humano se realiza. A amizade é a via de acesso mais imediata à bondade fundamental do real: o outro é valorado como *outro*; sabemos-lo como uma realidade que não existe por referência a nós, mas essencialmente *graça*, graça com que temos a sorte imérita de sermos cumulados. Não podemos, por isso, senão agradecer, comovidos, a quantos mais de perto nos seguiram nesta jornada longa: à nossa CVX, à Sophia, ao Miguel, à Rita, à Bea, ao Fausto, ao Luís e à Joana, e a toda a antiga Unidade X.

Aí, porém, onde mais nos atinge a consciência da nossa absoluta incapacidade em retribuir o tanto bem recebido é no que diz respeito à família *utraque*. É impossível fazer aqui memória das suas múltiplas manifestações de carinho e cuidado para connosco, dos muitos sacrifícios e esforços a que amorosamente se dispuseram para que pudéssemos levar esta empresa a bom porto. Mister é reconhecer em particular o apoio incondicional que os nossos pais nos deram, concedendo-nos toda a liberdade e meios para perseguir os nossos objectivos académicos, aconselhando-nos sabiamente e estimulando-nos sempre ao trabalho, também quando era grande a tentação de relaxar.

— e por último, faltas tu. Tu, sem quem eu não teria conseguido chegar aqui. Tu, que nunca compactuaste com a minha fraqueza, insistindo em levantar-me à altura do sonho e da missão. Tu, em cujos braços me abriguei vezes repetidas mas também cujos lábios coroaram cada conquista. A ti, que eu admiro e escolho, que multiplicas a vida: bem-hajas.

João Diogo R. P.G. Loureiro
Coimbra, 18 de Julho de 2018

LISTA DAS PRINCIPAIS ABREVIATURAS E SIGLAS

1. Obras de Aristóteles

As obras de Aristóteles, bem como as dos demais autores da Grécia Antiga, são referidas segundo as abreviaturas de H. Liddell, R. Scott e H. Jones (eds.) (1996), *A Greek-English lexicon, with a revised supplement*. Clarendon: Oxford.

2. Obras de São Tomás

<i>Contr. Imp.</i>	<i>Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem</i>
<i>CTh</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>De perf.</i>	<i>Liber de perfectione spiritualis vitae</i>
<i>De pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
<i>De reg.</i>	<i>De regno ad regem Cypri</i>
<i>De malo</i>	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
<i>De ver.</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>De virt.</i>	<i>Quaestiones disputatae de virtutibus</i>
<i>EE</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>Ep. duc. Brab.</i>	<i>Epistola ad ducissam Brabantiae</i>
<i>Exp. De ebd.</i>	<i>Expositio libri Boetii De ebdomadibus</i>
<i>Exp. Sym.</i>	<i>Expositio in Symbolum Apostolorum</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super Sententiis</i>
<i>Quodlib.</i>	<i>Quaestiones de quolibet</i>
<i>SCG</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>Sent. De an.</i>	<i>Sententia libri De anima</i>
<i>Sent. Eth.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>Sent. Pol.</i>	<i>Sententia libri Politicorum</i>
<i>STh</i>	<i>Summa theologiae, em quatro partes e um suplemento [Supp.]</i>
<i>Super 1 Cor.</i>	<i>Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura</i>
<i>Super Jo.</i>	<i>Super Evangelium S. Ioannis lectura</i>
<i>Super Mt.</i>	<i>Super Evangelium S. Matthaei lectura</i>
<i>Super Rm.</i>	<i>Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura</i>
<i>Super 1 Tm.</i>	<i>Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura</i>

a.	artigo	expos.	comentário ao texto
ad	resposta à objecção	pr.	proémio
arg.	objecção	q.	questão
co.	corpo do artigo	qla.	questiúncula
d.	distinção	sed	«mas contra»
<p><i>exemplos de citação:</i> <i>STh</i> I-II 94:3 <i>ad</i> 2 = resposta à segunda objecção do artigo terceiro da questão 94 da primeira parte da segunda parte da <i>Suma de teologia</i> <i>in iv Sent.</i>, d. 37, q. 2, a. 2, <i>arg.</i> 4 = quarta objecção do artigo segundo da questão 2 do comentário de Tomás à distinção 37 do livro IV das <i>Sentenças</i> de Pedro Lombardo</p>			

3. Obras de Espinosa

CG	<i>Compendium grammatices linguae hebraeae</i>
CM	<i>Cogitata metaphysica</i> (apêndice a PPC)
Ep.	<i>Epistolae</i>
Eth.	<i>Ethica, ordine geometrico demonstrata</i>
KV	<i>Korte verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand</i>
PPC	<i>Renati Descartes principia philosophiae pars I et II, more geometrico demonstrata</i>
TIE	<i>Tractatus de intellectus emendatione</i> ¹
TP	<i>Tractatus politicus</i>
TTP	<i>Tractatus theologico-politicus</i>

app	apêndice	exp	explicação
AD	<i>Affectuum definitiones</i>	ExPh	excurso físico (entre 2p13 e 2p14)
AGD	<i>Affectuum generalis definitio</i>	l	lema
ax	axioma	p	proposição
c	corolário	post	postulado
cap	capítulo	pref	prefácio
d	demonstração	sc	escólio
df	definição	'	segundo grupo de axiomas em ExPh
<i>exemplo de citação da Ética: 3p37sc2 = segundo escólio da proposição 37 da parte III</i>			

4. Outras abreviaturas e siglas

A: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften e Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (1923-...), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie Verlag: Berlin. Disponível em <<http://www.leibniz-edition.de/Baende/>> (em-linha a 27 jul. 2017).

AA: Preussischen Akademie der Wissenschaften, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin e Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (1902-...), *Immanuel Kant. Gesammelte Schriften*. Akademie Verlag: Berlin. Disponível em <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>> (em-linha a 15 nov. 2017).

AT: Ch. Adam e P. Tannery (1897-1913), *Oeuvres de Descartes* (12 vols.). Léopold Cerf: Paris.

Lev. = Hobbes, *Leviatã*. Citado na tradução portuguesa de J. Monteiro e M. Silva (1995), *Thomas Hobbes. Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* (prefácio e revisão da tradução de J. Monteiro). INCM: Lisboa.

AUTOR	OBRA	ABREVIATURA	AUTOR	OBRA	ABREVIATURA
Agostinho	<i>Civitas Dei</i>	CD	Isidoro	<i>Origines</i>	<i>Orig.</i>
Agostinho	<i>De bono conjugali</i>	<i>De bono conj.</i>	Jerónimo	<i>Epistolae</i>	<i>Jer. Ep.</i>
Agostinho	<i>Epistolae</i>	<i>Ep.</i>	[Justiniano]	<i>Digesta</i>	<i>Dig.</i>
Alberto Magno	<i>Super Ethica</i>	<i>Sup. Eth.</i>	[Justiniano]	<i>Institutiones</i>	<i>Inst.</i>
Álvaro Pais	<i>Collyrium fidei</i>	CF	Júlio César	<i>De bello galico</i>	<i>BGall.</i>
Álvaro Pais	<i>De statu et planctu Ecclesiae</i>	SPE	Tácito	<i>Agricola</i>	<i>Tac. Agr.</i>
Duns Escoto	<i>Ordinatio</i>	<i>Ord.</i>			

¹ Nas referências para o TIE, seguimos a divisão em parágrafos da edição de Bruder: K. Bruder (1844), *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia*. Vol. 2. Tauchnitz: Leipzig.

i.α

ARISTOTELES ETHICUS

0. Se excluirmos o opúsculo, unanimemente tido por espúrio, *Acerca dos vícios e das virtudes*, chegaram-nos de Aristóteles três tratados éticos: a *Ética a Nicómaco*, a *Ética a Eudemo* e a *Grande ética*¹. Seguindo a tradição, usaremos o primeiro como base da nossa presente exposição, não deixando, todavia, de convocar os outros dois quando apropriado. Aristóteles aborda a questão da felicidade em três passos: primeiro, determina as características formais implicadas no conceito; depois, arrisca uma abordagem inicial ao conteúdo deste a partir do argumento do ἔργον; por fim, apresenta explicitamente a vida contemplativa como a vida melhor. Não nos espante tal resposta, para a qual a própria vida do filósofo nos deveria ter preparado [cf. *EN* x.1 1172a34-b7].

A. A SILHUETA DO BEM

1. Para Aristóteles, a acção humana visa um fim [τέλος], fim que é, *por necessidade* [vd. *MM* i.1 1182a34-5], um bem [ἀγαθός], ou seja, qualquer coisa querida [*EN* i.1]. Qualquer que seja a forma que o bem em questão assuma - a de uma actividade [ἐνέργεια] ou a de um produto/resultado [ἔργον] (o termo cobre realidades tão díspares como um navio ou a vitória na guerra) -, ele só será capaz de mover o sujeito se este acreditar que ele é passível de ser conseguido, pelo menos em parte. Com base nesta intuição, fundamentalmente verdadeira, o filósofo postula que pelo menos certos bens têm de ser entendidos pelo agente como autenticamente *finais*, i.e. queridos por si mesmos;² de facto, se tudo fosse buscado em função de outra coisa qualquer, o desejo [ὄρεξις] humano seria «vão e vazio» [i.2 1094a21]. Sem um objecto sobre o qual o desejo se pudesse fixar, não haveria razão para nos abalancharmos a acção de espécie alguma [cf. *De an.* iii.10 433a27-b1]. Se esta descrição subjectiva da estrutura do agir é certa, não é evidente que corresponda à verdade; para Aristóteles esse é, porém, o caso. Porque «a natureza nada faz em vão» [*Pol.* i.2 1253a9], é inconcebível que não haja efectivamente um bem final - ou uma pluralidade deles, devidamente integrados - capaz de saciar o desejo.³ Este será não um qualquer bem mas o bem melhor [*EN* i.2 1094a21-2], objecto, portanto, da

¹ Sabemos que muitos não concordarão com a inclusão da *Grande ética* nesta lista; da nossa parte, porém, não vemos porque não o fazer, se a doutrina aí exposta se harmoniza, em última análise, com o que lemos nos dois outros tratados. Para uma inteligente defesa da autoria aristotélica da obra, vd. a introdução a Simpson 2014.

² Se em *EN* i.2 1094a18-9 Aristóteles não pondera senão a existência de *um* fim querido por si mesmo [ὅ τέλος ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα], em i.7 1097a22-4 já admite a possibilidade de haver não um mas vários bens finais, cuja articulação haveria depois que expor.

³ A hipótese de um bem final, uma vez alcançado, dar lugar a outro bem final não tem cabimento: o primeiro não tem como gerar o segundo. É possível ao sujeito empenhar-se em conseguir um e depois o outro, mas para isso há que assumir que ele tem já e sempre, consciente- ou inconscientemente, o desejo de ambos. Estes, há que supor, articular-se-ão depois num todo que constitui, para o sujeito, a sua ideia de felicidade. Broadie [1991 cap. 4, §4] contesta esta descrição da estrutura da acção humana, defendendo que embora o sujeito tudo faça com vista à felicidade, não tem um «grand end», uma visão bem articulada do que seja a vida boa, visão que o oriente nas suas deliberações acerca de como agir. Enquanto retrato dos fenómenos, Broadie tem razão: Aristóteles concederia sem problema que a maior parte dos seres humanos, em matéria moral, navega à vista. Isso não significa, porém, que ele não esteja certo e que «não ordenar a vida para um qualquer fim [seja] sinal de grande insensatez» [*EE* i.2 1214b9-11]. Como é evidente, uma tal visão do bem humano, ainda que «em esboço» [*EN* i.2 1094a25], só será possível a quem se disponha socraticamente a examinar a sua vida — o que a maioria não faz. Para uma refutação sólida dos argumentos de Broadie, vd. Bostock 2000 cap. 4, §4.

ciência «maximamente arquitectónica» [1094a27]: a política [cf. *MM* i.1 1182a32-b6].⁴ Ora esta tem como fim a felicidade [εὐδαιμονία], «o mais elevado de todos os bens práticos» [*EN* i.4 1095a16-7],⁵ isto é, o maior de entre aqueles bens a que a acção humana pode estar apontada⁶ — também, pois, esses bens que são os ἔργα, de onde a menção da riqueza em 1095a23 (vd. *EE* i.7 1217a35-40, onde isto mesmo é afirmado sem ambiguidades). Aristóteles opta abertamente por manter por ora todas as opções em cima da mesa, quer no que toca ao número dos bens autenticamente finais, quer quanto à sua natureza.

2. Parecemos contradizer-nos ao anunciar a felicidade como o fim último das nossas acções e, ao mesmo tempo, teimar em deixar no ar a hipótese de que haja mais do que um bem final. Do ponto de vista da linguagem de Aristóteles, isto não tem, contudo, de assumir a forma de um paradoxo. Em *EN* i.7 1097a25-b6, os bens a que podemos aspirar são divididos em três categorias: os instrumentais, que só têm valor por referência a uma outra realidade que favorecem, os finais [τέλειοι], que são queridos por si mesmos mas também por outros bens que deles procedem, e os absolutamente [ἄπλῶς] finais ou finalíssimos [τελεώτατοι], que são desejados por si próprios e nunca, nem secundariamente, em função do que quer que seja.^{7 8} Apesar do plural, há apenas um bem deste último género: a felicidade.

⁴ Em *EE* i.8 1218b9-16, o bem melhor surge como o objecto não tanto de uma ciência [ἐπιστήμη] mas de três «hábitos» [ἔξεις]: a política, a economia e a sensatez [φρόνησις]. Em v.8 [= *EN* vi.8] 1141b23-32, estes revelam-se afinal modalidades diferentes de *uma* mesma ἔξις.

⁵ Em contradição acabada com o que aqui escrevemos, em *EN* i.3 1094b14-5 e i.4 1095b5 é dito que o objecto da ciência política são as coisas (moralmente) belas e justas [τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια] (cf. ainda i.9 1099b29-32). Seria precipitado, contudo, identificarmos desde já a felicidade com a excelência ética, tanto mais que, como veremos, não é essa a posição de Aristóteles.

⁶ Ao considerar o bem último um πρακτόν, Aristóteles, como se diz no corpo de texto, não pretende identificar a felicidade com uma actividade [ἐνέργεια], mas sim sublinhar a relação íntima desta com a actividade, com a agência humana: a felicidade não pode ser, na sua essência, qualquer coisa de fortuito, mas sim algo que o sujeito possa em larga medida conseguir pelo seu esforço (uma ideia que terá a sua formulação acabada em Espinosa). Vd., neste sentido, *EN* i.5 1095b23-6 e, sobretudo, *EE* i.3 1215a18-9.

⁷ Diga-se que a ideia de haver bens mais finais do que outros não nos parece filosoficamente consistente: o facto de um qualquer bem final poder ser instrumental em relação a um outro é absolutamente irrelevante para o que ele é enquanto bem *final*. O próprio Aristóteles é o primeiro a admitir que um bem assim, nós o escolheríamos *ainda que nada dele resultasse* [*EN* i.7 1097b3-4]. A maneira melhor de articular a diferença em questão é, parece-nos, distinguir entre «bens absolutamente finais» e «bens finais», os primeiros merecendo o qualificativo de finais «em absoluto» por o serem em relação a qualquer bem que consideremos, o que não se pode dizer dos outros.

⁸ Esta divisão tripartida dos bens, Aristóteles herda-a de Platão: vd. *R.* ii 357b4-d3. Curiosamente, o Sócrates platónico tem os bens finais por superiores (ou, pelo menos, mais belos) aos bens absolutamente finais. Na base dos diferentes juízos de professor e discípulo, arriscamos estar uma divergência quanto ao que constitui o bem. Aristóteles, para quem o bem é fundamentalmente o objecto do desejo, não pode deixar de ter por um bem maior aquele que extingue o desejo completamente, de onde a superioridade que reconhece aos bens que são finais em absoluto. Já Platão pensa o bem mais desligado do desejo (o que não quer dizer que não reflecta sobre a relação entre os dois!), de onde preferir a um bem que é bom por si mesmo um bem que não só é, como este, digno de escolha por si próprio como ainda prodigaliza o bem.

Já entre os bens finais Aristóteles elenca a honra, o prazer, a inteligência [voũς] e a virtude integral,⁹ dizendo que eles valem naturalmente por si mesmos «mas que também os escolhemos por causa da felicidade, supondo que seremos felizes por meio deles» [EN i.7 1097b4-5]. Ao articular nestes termos a relação entre bens finais e o absolutamente final, o filósofo parece alienar a felicidade do seu próprio conteúdo. Ackrill [1974 iv-v] nega, porém, que esse seja o caso: se tivermos a felicidade por uma realidade compósita (perspectiva pluralista), não é irrazoável dizer que os bens que a constituem, os buscamos quer por si mesmos quer pelo que eles contribuem para a felicidade enquanto partes desta.¹⁰ O argumento é genericamente são, muito embora um pouco mais de clareza da parte de Aristóteles fosse bem-vinda.¹¹ Por outro lado, ele implica admitir que o filósofo está já aqui comprometido com a posição pluralista (a fazer fé na leitura de Ackrill, já a frase final de EN i.1 aponta nesse sentido, quando bem interpretada). De facto, se a felicidade se identifica com um e um só bem, não faz sentido dizer que este é buscado por si e em função de uma outra coisa, a saber, a felicidade. Há que esperar, contudo, por que Aristóteles estabeleça de forma explícita o conteúdo material da felicidade para afirmarmos com certeza a verdade (ou não) da perspectiva pluralista.

2.1. Quantos pretendem que Aristóteles subscreve a posição pluralista insistem que esta está também implicada em EN i.7 1097b6-21, onde o filósofo explica que o bem último [τέλειος], aquele em função do qual fazemos tudo quanto fazemos (a felicidade, em suma), tem de ser auto-suficiente [αὐτάρκης], i.e. tem de se bastar a si mesmo. Em larga medida, estamos perante uma tautologia: o que Aristóteles nos diz é que a felicidade tem de ser de tal ordem que nada haja fora dela que a possa tornar melhor do que aquilo que ela é.¹² Nada há aqui que nos obrigue a postular que o bem absolutamente final é constituído por uma pluralidade de bens finais: a felicidade pode perfeitamente identificar-se com um qualquer bem final apenas e ser, ainda assim, auto-suficiente. Se esta perspectiva nos causa estranheza é porque

⁹ Os bens finais que Aristóteles aqui elenca representam as quatro grandes formas-de-vida [βίαι] que se abrem ao sujeito em busca da felicidade: a vida política, a hedonista, a contemplativa e a moral. O filósofo, para seu prejuízo [CS4-5], não isola esta última [vd. EN i.5 1095b22-31], mas isso não nos deve impedir de aqui a separar. Note-se que isto não significa que a vida política não implique a virtude [vd. MM *incipit*], mas tão-só que a vida virtuosa não tem de assumir a forma de uma vida política.

¹⁰ Esta hipótese hermenêutica de Ackrill fez merecidamente escola entre os comentadores, tendo servido até, reinterpretada, para defender posições contrárias às do seu autor [vd. Meyer 2011]. Bostock [2000 94-5] chama a atenção para como ela permite contornar com finura as dificuldades levantadas pela problemática afirmação de Aristóteles: «deliberamos não acerca dos fins, mas das coisas com vista [πρὸς] aos fins» [EN iii.3 1112b11-2]. Poderia deduzir-se daqui que é impossível reflectir acerca do conteúdo do fim último, a felicidade. Se, porém, o que está apontado ao fim pode ser pensado como constituindo esse mesmo fim, um tal cenário fica afastado.

¹¹ Cf. a superior limpidez do raciocínio na *Grande ética*. Aristóteles distingue aí entre bens instrumentais e bens finais [i.2 1184a3-7], dividindo depois estes últimos em perfeitos [τέλειοι] e imperfeitos [ἄ-τελειῖς] [7-14]. Estes segundos são aqueles que compõem a felicidade, o único bem final perfeito, i.e. o único que não deixa espaço de manobra ao desejo: nada há para querer para lá dele. A felicidade consegue este estatuto na medida em que reúne os bens imperfeitos, mas, Aristóteles esclarece explicitamente, ela «não é qualquer coisa à parte deles, mas estes mesmos» [28-9].

¹² Não é este o sentido de αὐτάρκης em EN x.7 1177a27-b1, passo a que regressaremos [CS7]. Aí, uma actividade (já não falamos, como em i.7, de bens no abstracto, mas de um tipo específico de bens) é dita tanto mais «auto-suficiente» quanto menos coisas ou pessoas o agente requer para a levar-a-cabo.

pré-filosoficamente tendemos a considerar que a vida boa tem de incluir um conjunto variado de bens. Isso, contudo, está ainda por provar em definitivo, neste ponto do inquérito.

3. Para que a felicidade seja qualquer coisa de auto-suficiente, ela tem de ser capaz, como se disse, de saciar o nosso desejo e de o saciar integralmente.¹³ Para Aristóteles, porém, esta satisfação do desejo não terá de ser definitiva: não só o filósofo parece admitir que é possível deixar de se ser feliz (e voltar a sê-lo: i.10 1101a11-3) como o Humano não consegue estar continuamente engajado em que actividade seja, pelo que, se se vier a perceber que o bem absolutamente final se identifica ou com uma, ou com algumas ἐνέργειαι, o sujeito não poderá estar permanentemente em relação com ele. Espera-se, ainda assim, que o desejo permaneça saciado por muito tempo (quanto exactamente, para que o sujeito possa ser dito feliz?), o que só será possível se não for fácil privar o sujeito dos bens em que a felicidade vem-a-ser [1100b2-3 e 1101a8-10]. Estes¹⁴ deverão ser passíveis de destruição apenas por muitas e grandes desventuras¹⁵ (Priamo oferece a ilustração mais perfeita deste cenário, ele que ninguém chamará de feliz: 1101a7-8). A insistência na perdurabilidade [βεβαιότης] dos bens finais que identifiquemos como componentes do bem último obriga-nos a perguntar pelo que há de insuficiente na sua experiência imediata: o que impede que o sujeito em relação, ainda que apenas por uma hora, com isso em que o desejo se apaga seja declarado, pelo menos naquele instante, feliz? Aristóteles rejeita claramente a possibilidade, sob pena de se fazer «do ser humano feliz uma espécie de camaleão» [1100b6], num minuto feliz, no outro não, mas nada adianta para lá desta *reductio ad absurdum* (o ser feliz, em suma, não é o como o ser branco: cf. *EE* i.8 1218a12-3). Ele intui haver uma

¹³ Kenny [1992 24-7] nega que a felicidade compreenda tudo o que há de bom. Não dispomos aqui do espaço para responder a todos os seus argumentos, mas basta-nos insistir, em defesa da nossa posição, na necessidade de interpretar congruentemente os vários traços formais desse bem que é a felicidade. Ora se esta é qualquer coisa de absolutamente final, não faz sentido admitir que possa haver algo de bom que não está já subsumido nela, pois nesse caso, como o próprio Aristóteles reconhece [*EN* i.7 1097b18-20], isso que se identificasse como o bem felicidade, acrescido dessoro bem que se imagina existir para lá deste, seria um bem preferível ao bem felicidade simples. Este último ver-se-ia, pois, reduzido ao estatuto de bem final, contra o que acima se disse, a saber, que a felicidade é, por necessidade, um bem absolutamente final, mais: ela é o único bem do género.

¹⁴ Este plural é importante. Vd. Irwin 1985 9: «If happiness has several determinable parts, I am happy if I have all these parts, and not happy if I lack at least one of them». O comentador britânico tenta convencer o leitor de que, apesar de tudo, há uma grande diferença entre ter certas partes da felicidade (mais ainda se houver uma parte mais determinante do que as outras e for essa mesma que o sujeito possui) e não ter nenhuma delas, insistindo paralelamente em que não é a mesma coisa não ser feliz e ser infeliz. Esse até pode ser o caso: em nada fere, porém, o argumento desenvolvido no corpo de texto. De facto, o Humano não quer simplesmente não ser infeliz: ele deseja positivamente a vida boa.

¹⁵ No final de *EN* i.8, Aristóteles chama a atenção para o papel de certos bens exteriores na felicidade: «de facto, quem de aspecto hediondo ou de baixo nascimento [δυσγενής] (!) ou que habite na solidão [μονώτης] ou não tenha descendência não tem, de todo, perfil para ser feliz [εὐδαιμονικός] — e menos ainda quem tenha amigos ou filhos malvados [πάγκακοι] ou então os tem bons e eles morrem» [1099b3-6]. Kenny [1992 40], fazendo uso de uma importante distinção que o filósofo traça em *EE* i.2, argumenta que estamos aqui não tanto perante bens finais constitutivos da felicidade mas sim bens necessários [τὰ ὧν ἄνευ: «aquilo sem o qual»] à felicidade. Tal até pode ser verdade, mas o facto de a felicidade ficar na dependência de realidades tão precárias reflecte-se obrigatoriamente na estabilidade daquela. Pouco sobra aqui da exigência aristotélica de que a felicidade seja um bem não facilmente erodível.

qualquer relação entre tempo e felicidade, mas não a desenvolve até às suas últimas consequências filosóficas, o que implicaria o reconhecimento do papel da consciência na satisfação do desejo.

4. Se a felicidade tem de ser ao menos qualquer coisa de perdurável, a fazer fé em Aristóteles, então para que o desejo seja saciado, o agente tem de ter consciência ou de que a sua relação com o bem absolutamente final (ou com os bens finais que eventualmente o constituam) não conhecerá o seu termo em breve ou de que ele se acha já nessa relação há um tempo considerável. A primeira certeza ultrapassa o sujeito: «o porvir não é claro para nós» [EN i.10 1101a18]. Estamos, pois, condenados a apenas sermos felizes após um certo período. Insistimos, contudo, na definição deste. A razão, consultada, revela-se incapaz de o determinar (que critério usaria para isso?) e a experiência, que não é certo que se conforme sequer a esta descrição do fenómeno da felicidade, também não nos consegue ajudar. Ante tal aporia, sentimo-nos inclinados a rejeitar a hipótese em discussão. Sobram duas alternativas, extremas: ou o sujeito pode já e sempre ser dito feliz conquanto na actividade em que o desejo se extingue ou só se assim permanecer a vida toda é que pode receber esse epíteto. O filósofo, como vimos, rejeita a primeira opção e - surpresa, dada a descrição inicial que fizemos da sua posição - subscreve a segunda. Em 1101a14-6, Aristóteles afirma que feliz [εὐδαίμων] «é aquele, adequadamente munido de bens exteriores, engajado numa actividade conforme à excelência perfeita [κατ' ἀρετὴν τελείαν], e isto não por um qualquer período de tempo mas ao longo da vida inteira [τέλειον βίον]» — e, enfatizando a última condição, repete: «dizemos felizes [μακάριους] aqueles em relação aos quais se verifica e se há-de verificar [ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει] o acima dito» [1101a19-20; itálico nosso]. Levada ao extremo, esta perspectiva obriga a só retrospectivamente apelidar quem quer que seja de feliz, como Sólon defendia.¹⁶ Aristóteles rejeita oficialmente esta posição [EN i.10 1100a34-b1], mas acaba por desembocar nela.¹⁷ Percebe-se a resistência do filósofo a assumir esta tese: ela implica que o sujeito feliz não saiba, pelo menos com segurança, que o é, pois é impossível ter a certeza que não sobrevirá a desgraça senão quando já nenhuma nos puder atingir, porque mortos.¹⁸ Se este resultado parece violar o bom-senso (e esvaziar a felicidade de qualquer

¹⁶ Cf. MM i.4 1185a4-9, onde se diz que aqueles que afirmam esta posição o fazem ὀρθῶς, «correctamente». Vd. ainda, no mesmo sentido, EE ii.1 1219b5-8, onde se repete que Sólon fala καλῶς, «com acerto».

¹⁷ Kenney [1992 35] reconhece que as linhas com que Aristóteles conclui a sua reflexão acerca deste tópico constituem, de facto, uma vindicação da ideia a que o filósofo antes se opõe, no que não pode deixar de ser visto como uma flagrante contradição, fruto, parece-nos, da sua tentativa de salvar filosoficamente o discurso comum, até nas matérias onde este se refuta a si mesmo. Como não aceita essa conclusão, Kenny vê-se obrigado a projectar no texto em questão [EN i.10 1101a14-21] uma diferença entre εὐδαίμων e μακάριος: bem-aventurado seria quem conseguisse ser feliz até ao fim da vida. Há pelo menos três problemas com esta hipótese: (i) Aristóteles, no resto da EN, não parece subscrever a distinção que Kenny faz entre εὐδαίμων e μακάριος, usando os dois termos como sinónimos [vd. Nussbaum 2001 330-3]; (ii) a vida feliz não seria, então, a melhor vida possível, o que parece ser contraditório com quanto se diz acerca da εὐδαιμονία; (iii) seria então impossível atribuir a quem quer que fosse o título de bem-aventurado antes que a pessoa morresse, mas isso entra em tensão com a definição de μακάριος que é oferecida, a qual aponta explicitamente para o futuro.

¹⁸ Esta conclusão é, na verdade, precipitada, mas não quisemos atentar no corpo de texto contra a limpidez do argumento, que sublinha aquilo que nos parece relevante: a felicidade tem de ser qualquer coisa de definitivo. É possível afirmá-lo sem daqui concluir o que acima escrevemos, a saber, que só uma vez morto pode o sujeito ser dito feliz. De facto, se o conteúdo do bem absolutamente final for de tal ordem que o sujeito saiba que não

interesse ético: para quê erigir a satisfação do desejo em fim último se ela se resume a um facto e não se verte em experiência?), baseia-se, na verdade, numa realidade psicológica comum: a da contaminação de um gozo presente pela antecipação mental do seu fim.

5. Como já acima se disse, é impossível ao ser humano estar ininterruptamente envolvido numa actividade: o corpo resente-se do esforço implicado e o cansaço sobrevém [x.4 1175a4-5]. Como conjugar este facto com a exigência aristotélica de que o bem final (ou conjunto deles) em que o desejo se sacia se estenda pelo tempo de uma vida, uma vez que só arrastando-se aquele(s) pela existência do sujeito adentro pode este ser afirmado feliz, no termo dessa? Se a felicidade for concebida de alguma forma como actividade (ou envolvendo actividades), mister é concluir que é impossível a quem quer que seja ser feliz, salvo se se convocar o elemento consciência para desfazer a aporia. Nesse caso, a questão será saber se o desejo pode continuar satisfeito mesmo não estando o sujeito activamente em relação com os bens que constituem a felicidade, em havendo a consciência de que (i) a interrupção é necessária à própria continuidade da relação e (ii) esta será retomada quanto antes. A felicidade teria assim um importante elemento mental, um elemento de que, porém, Aristóteles não dá conta. Feliz seria aquele engajado *tanto quanto humanamente possível* na actividade, ou actividades, em que eventualmente consista o bem absolutamente final. Tudo isto só será válido, porém, conquanto a interrupção obrigatória da actividade se verifique de forma consciente e não porque o sujeito vê aquela subitamente cortada, por razões alheias à sua vontade. Tenha-se também presente que a satisfação do desejo se dá numa actividade que não é um processo, mas já e sempre acabada (vd., para esta distinção, x.4 1174a13 ss.): a interrupção de qualquer processo não poderia não ser frustrante para quem se visse obrigado a isso.

B. COGITO ERGON SUM

1. Após ter definido as características formais do conceito de felicidade, Aristóteles propõe um conteúdo para este em *EN* i.7 com o célebre argumento do ἔργον. Este, tal qual é aí articulado, apresenta algumas falhas, já por demais realçadas na literatura secundária. Para além de se basear num raciocínio indutivo, com toda a fraqueza que a estes assiste, assume-se, sem devida demonstração, que a realização do ser humano coincide com a actividade que lhe é própria *qua* humano, negando-se qualquer contributo daquelas que se admite que ele tem em comum com outros seres e que, mesmo se partilhadas, são suas também. O argumento só é, na verdade, inteligível, se devolvido ao corpo do pensamento do filósofo. Para Aristóteles, todas as substâncias naturais têm um *fim* [τέλος], i.e. uma dada *actividade* [ἐνέργεια] para a qual possuem quer a potência [δύναμις] quer a apetência [ὀρμή]. O fim de cada uma é o seu ἔργον, a sua «realização», para a qual a substância tende por um princípio interno de movimento que o filósofo designa por *natureza* [φύσις] [*Ph.* ii.1 192b21-2]. Esta surge personificada algumas vezes no *corpus* [e.g. *Pol.* i.2 1252b1-3], mas não deve ser encarada como uma entidade real à parte dos seres em que in-ere (a natureza está sempre *em* algo: *Ph.* ii.1 192b34-5), de algum modo responsável por estes serem o que e como são. Para

pode ver-se privado dele, não há razão para que o agente não seja classificado de feliz. Ora há pelo menos um bem que é razoável esperar que não passe: a excelência/virtude [*EN* i.10 1100b17]. Se a felicidade se vier a revelar não um bem compósito mas idêntica a um, e um só, bem final, e este, por sua vez, descobrirmos que é a virtude, então poderá ser possível, com justiça, chamar de feliz alguém ainda antes da sua morte.

Aristóteles, eles não são produto de uma vontade inteligente (mau grado uma ou outra referência ao deus: e.g. *Cael.* i.4 271a33), muito menos do acaso ou da necessidade: eles são tão-só o que são.

2. «Tudo quanto possui um ἔργον existe com vista [ἔνεκα] a esse ἔργον» [*Cael.* ii.3 286a8-9] e é em função dele que se define [*Met.* iv.12 390a10-12]: um olho que não vê já não é um olho, «excepto por homonímia» [*Pol.* i.2 1253a21-2]. Esta como que subordinação do ser ao ἔργον é particularmente notória no caso dos seres vivos, cuja constituição física se explica a partir do seu fim, para o qual estão optimamente equipados. Este decorre da alma que dá vida e forma [*De an.* ii.1 412a19-21] ao vivente. O corpo será todo em função desta, ordenado que está, como dito, ao ἔργον: ele é o instrumento dela [*PA* i.5 645b14-20] e ela o fim [*De an.* ii.4 415b15-20] dele.

3. As almas diferem em complexidade, conforme as partes que possuam e a relação entre estas. O conceito de partes da alma é consabidamente difícil e não pretendemos, no que se segue, expor com rigor a complexidade do magistério aristotélico acerca desta matéria. Aristóteles distingue três partes da alma (a lista varia ao longo do *De anima*, mas há consenso entre os comentadores em que as que se seguem são as decisivas): a nutritiva [τὸ θρεπτικόν], a perceptiva [τὸ αἰσθητικόν] e a discursiva [τὸ διανοητικόν]. Os nomes elucidam suficientemente acerca das actividades de cada uma destas potências (acrescente-se apenas que a primeira tem ainda que ver com o crescimento e a reprodução). A alma das plantas não possui senão a primeira das capacidades, à qual cresce, na alma animal, a segunda; o ser humano é dotado ainda da última, exclusiva dele.¹⁹

4. A cada género de alma corresponde um tipo de existência [ζωή] próprio, que se pode depois configurar numa multiplicidade de formas-de-vida [βίοι]. Assim, a existência animal, própria dos seres capazes de percepção (mas não dotados de razão), deixa-se declinar numa profusão de formas-de-vida: a do gato, a do cão, a da girafa, etc. Cada uma destas, por sua vez, desdobra-se numa pluralidade de actividades [ἐνέργειαι]; assim, por exemplo, o cão ladra se um estranho se aproxima, urina para demarcar o seu território, enterra ossos, etc. No levar-a-cabo da sua forma-de-vida ele realiza-se, i.e. cumpre o seu ἔργον. O mesmo vale para o ser humano. Este distingue-se de todos os demais seres por, como já foi dito, possuir a capacidade de pensar e falar. A excepção da sua postura erecta reflecte na ordem corporal a singularidade das suas capacidades psicológicas [cf. *PA* iv.10 686a25-35]. Também o ser dotado de mãos é sinal da sua superior inteligência [*PA* iv.10 687a6-23]. Aquilo que o ser humano é dita, na linha do explicado em §2, que ele possua uma certa constituição física [*PA* i.1 640a33-b1], apontada à sua realização: o exercício da razão nele.

¹⁹ O facto de a alma animal, por exemplo, poder ser, *prima facie*, pensada como uma alma vegetal «aditivada», não significa que o animal tenha um ἔργον duplo: aquele das plantas (ou seja: o da parte nutritiva) e o mais propriamente seu (i.e. o da parte perceptiva). A alma é uma unidade — e daí toda a dificuldade, acusada, de um discurso sobre as suas «partes». Se assim não fosse, um ser humano estéril ou anão não poderia ser feliz: essa condição representaria um falhanço parcial no conseguimento do suposto fim da parte vegetal da sua alma. A alma, repita-se, é uma unidade, com um só ἔργον, para o qual todas as faculdades daquela, directa ou indirectamente, estão orientadas.

5. Se o ser humano é dotado da capacidade de pensar, deve pô-la em uso; seria contra-natura não o fazer. No pôr-em-acto dessa sua potência, cumpre o seu ἔργον e atinge a felicidade. O ser humano possui ainda outras faculdades, mas estas estão ordenadas à actividade da superior [cf. n. 19], a capacidade discursiva: é na actualização desta, repetimos, que alcançamos o nosso bem, pois esse o fim da alma, que faz com que sejamos o que somos e não outra coisa qualquer (a forma [εἶδος], na linguagem aristotélica: cf. §2). Não levar-a-cabo a forma-de-vida [βίος] de que ela é princípio [ἀρχή] - opção aberta apenas ao Humano, o único ser capaz de contrariar a sua natureza, i.e. o impulso nele para o fim que é o seu - é evadir a felicidade pela pretensão de ser outra coisa que não aquilo que se é, sendo que o que se é, é já e sempre ofício, tarefa, missão: γένοι' οἷος ἑσσι μαθῶν [Pi. P. 2.72] (essa a lógica teleológica).

6. O leitor moderno secular não pode, depois de Darwin, continuar a subscrever esta mundivisão, em que a φύσις é νόμος. Que o ser humano seja dotado de pensamento é, para ele, um acidente evolutivo. Mesmo admitindo que a sua sobrevivência é potenciada pelo pôr-em-acto dessa faculdade (e todo o ser vivo quer continuar em existência — o que não implica que esse seja o seu desejo último), é duvidoso que nos seja pedido (por quem?) que a exercitemos para lá do que esse fim particular requer — o que não é pouco: todos os progressos médicos podem ser explicados como resposta a essa vontade de vida. Se a felicidade do ser humano for reduzida à satisfação deste *conatus*, então é possível manter a conclusão aristotélica de que o bem do Humano consiste na «actividade conforme à razão» [ἐνέργεια κατὰ λόγον] [EN i.7 1098a7], assumindo que esta [sc. a razão] (i) tem um papel insubstituível na preservação da nossa espécie e (ii) esse fim, é ela que o descobre para o ser (o que significa que está coordenada com o desejo, como o prazer com as funções vitais); de outra forma, a razão seria tão-só um instrumento para alcançar a nossa conservação, mesmo se essencial (como a boca, pela qual nos alimentamos) — método, mas não metro [μέτρον] (onde, acima, no grego, lemos κατά, seria de ler μετά ou διά).

7. Se por algum acaso, uma qualquer evolução genética permitisse ao ser humano sobreviver sem usar a razão (e.g. por uma mutação que nos dotasse de uma força sem par no reino animal) e a faculdade de pensar permanecesse em nós apenas como resquício de um estádio anterior da história da espécie (como o apêndice); se, em suma, deixasse de ser verdade (i), a reconciliação acima forçada entre Aristóteles e Darwin teria de ser abandonada. É discutível, em qualquer caso, se é possível abordar adequadamente a questão da felicidade de uma perspectiva evolucionista, que reduz necessariamente o fim do Humano à sobrevivência, o que não convence. De facto, ainda que desejemos todos viver e sonhemos até, porventura, em ser imortais, não basta para satisfazer o desejo que nos habita a promessa de uma vida longa ou mesmo sem fim (apelamos aqui para os fenómenos). O ὄχι de Ulisses a Calípsa é disto mesmo ilustração poderosa [Od. 5.214-24], para já não invocar a figura extrema de Endimião, mergulhado num sono eterno por decerto não invejado por ninguém. Estamos em crer que será difícil encontrar quem considere que a vida boa [εὖ ζῆν] não implica, de alguma forma, o exercício do λόγος, e não apenas por acidente. Para Aristóteles, isto é claro: o saber [εἰδέναι] e o conhecer [τὸ γινώσκειν] (apesar de se destacarem estas, são todas as operações da razão que aqui se tem em mente, também, pois, a ordenação das paixões: vd. a referência às virtudes no segundo dos passos seguintes) são bens dignos de escolha em si mesmos [EN i.7 1097b2-4] e não desejaríamos uma vida de que estes estivessem ausentes, por mais prazerosa

que esta se apresentasse [x.13 1174a4-8 e EE i.5 1215b30-a1; cf. também *Metaph.*, *incipit*].

8. Não podemos persuadir o leitor da posição aristotélica. Doravante, porém, pressuporemos a sua verdade, que reconhecemos. Ainda assim, da constatação de que (i) o ser humano é dotado de razão e (ii) o exercício desta é essencial, por mérito próprio, à felicidade do sujeito (proposição que *não* deriva da anterior), não se pode concluir que esta última consiste em exclusivo na excelência da actividade conforme à razão. Não é legítimo, sem argumentos adicionais, elevar um qualquer bem ao posto de bem absolutamente final, adoptando uma perspectiva monista. Para tanto, seria necessário demonstrar que não é senão por via do bem em questão (onde por «via» queremos indicar não tanto uma relação de causalidade, mas mais de conformidade) que outros bens comumente tidos por tal o são. No caso presente, isso significaria explicar que o prazer ou o poder, por exemplo, só são, de facto, dignos de escolha quando κατὰ λόγον. Uma demonstração dessas, para além de demorada e possivelmente incapaz de convencer os mais cépticos (mas este um problema geral de qualquer discussão no âmbito da ética, onde a experiência pessoal, por natureza incomunicável e indesmentível, enforma a reflexão), afastar-nos-ia consideravelmente do argumento do ἔργον, que é, afinal, o que aqui pretendemos salvar. Este fica melhor servido se explicarmos como a própria razão, pelas suas características, clama pela elevação do seu exercício ao estatuto de bem único.

9. Parte do apelo inato da solução aristotélica ao problema da felicidade está em que a actividade conforme ao λόγος que se sugere como conteúdo do bem simples é uma actividade em relação à qual o sujeito não se pode situar neutralmente. Socorramo-nos do ensinamento de Aristóteles no décimo capítulo das *Categorias*: o filósofo explica que duas realidades podem ser ditas opostas (i) por referência uma à outra (e.g. o acto de conhecer e a coisa conhecida); (ii) por serem contrárias entre si (a presença de uma implica por definição a ausência da outra, e.g. o calor e o frio — o que não quer dizer que não possa haver estados intermédios entre os dois extremos por elas representados); e (iii) por uma constituir a privação de algo de que o ser seria naturalmente dotado (e.g. a cegueira e a visão). Há ainda, por último, (iv) a oposição lógica entre duas proposições uma das quais negue o que a outra afirma. A oposição entre «actividade conforme à razão» e «actividade desconforme» é do tipo (ii), ao contrário da entre «ler» e «não-ler», mais próxima da oposição de tipo (iv), se a podemos importar assim para uma esfera, a das acções, que não aquela em que teve origem. De facto, «nadar» não é uma actividade contrária a ler senão enquanto instância de «não-ler» (o *não* exprime aqui tão-só uma alteridade, como no *Sofista* de Platão); já agir ἄνευ λόγου [cf. EN i.7 1098a8] implica uma negação (expressa na própria palavra usada: ἄνευ, que implica ausência e não apenas diferença) da actividade que se lhe opõe, a acção κατὰ λόγον. A distinção torna-se nítida a partir de uma perspectiva plural sobre a felicidade (que nos abtemos por enquanto de problematizar): se o bem absolutamente final fosse constituído pelos bens «ler» e «nadar», ao dividir o seu tempo entre ambos, o sujeito não poria em risco aquele a que, num qualquer momento, não estivesse a dedicar-se; se, pelo contrário, um dos bens em jogo fosse aquele que aqui nos tem ocupado, «a actividade conforme à razão», ele não poderia deixá-lo em suspenso para se dedicar a outro (e.g. o prazer) sem com isso destruir o primeiro.

10. A diferença apontada tem que ver com o facto de o exercício da razão não ser uma actividade como as outras, mas muito mais uma *forma* de actividade [Hutchinson 1986 59-62], i.e. um modo de

estar em relação com a própria acção. Trata-se, pois, de uma «actividade» (seja-nos permitido chamá-la ainda deste modo) potencialmente transversal a qualquer outra do sujeito e que deve dar forma ao exercício desta última para que se alcance a vida boa, se é verdade que o pôr-em-acto das capacidades racionais do Humano é essencial à felicidade deste e que essa actualização do λογικόν não pode ser cessada sem ser posta em causa [vd. §9]. Tudo isto não basta, contudo, para concluir o que Aristóteles pretende extrair do argumento do ἔργον, a saber, que a felicidade consiste *somente* na actividade (excelente) conforme à razão — apenas nos diz que todo o agir será enformado por esta. Mas que fará o agente? Que material apresenta à razão — ou é isso irrelevante? De novo, os fenómenos levam-nos, *prima facie*, a rejeitar a opção monista que o argumento aristotélico propõe: não nos parece indiferente para a felicidade do agente aquilo que ele faz, apenas porque age de acordo com a razão — *pelo menos se esta for pensada instrumentalmente*, como o é na modernidade [cf. Horkheimer 2015].

11. Reconhecer, como fizemos, o exercício da razão como bem final é afirmá-lo dotado de um valor que não se esgota no dos efeitos que produza sobre as demais actividades do sujeito, pela optimização destas. O que se declarava em §8 é que há um bem intrínseco no simples usar da razão. Alguém que dispusesse de um computador que lhe indicasse como potenciar maximamente a sua acção, abdicando de pensar, não seria feliz, por mais que a máquina fosse eficaz em lhe indicar como atingir os fins a que ele se propusesse (porventura, mais eficaz até do que ele se se pusesse a pensar). A qualidade final do bem que é a actividade da faculdade discursiva torna-se particularmente patente quando esta é levada-a-cabo por si, sem pretensão de produzir efeitos no mundo (a razão deixa, pois, de ser aqui uma forma de relação com a acção), ou seja: quando o sujeito se põe a cultivar a σοφία, a sabedoria. Se este tipo de pensamento mais abstracto tem valor próprio (e cremos que o tem), ele tem de ser considerado um elemento constitutivo do bem absolutamente final (ainda que não o possamos confundir sem-mais com ele). A afirmação feita em §8 de que o exercício da razão é essencial à felicidade do Humano revela ser afinal uma afirmação porventura não tão pacífica como a início se julgou. Ainda assim, mantemo-nos confiantes de que nela inere a verdade, aceitando o que dela decorre: uma vida sem filosofia é uma vida triste.

12. Pode objectar-se que o exercício da razão pôde ser apresentado como uma actividade paralela a qualquer outra porque precisamente não foi pensado como actividade autónoma, pelo que a sua exploração acima nesta última dimensão gera confusão quanto a qual o seu lugar exacto no bem absolutamente final: sob que figura se faz aí presente? A pergunta, que aponta para uma tensão real no pensamento aristotélico, assenta, no entanto, numa incompreensão com que, na tentativa de abordar o texto da perspectiva do leitor comum, temos pactuado, ao reduzir a razão, enquanto forma de actividade, a um instrumento de optimização da acção, não a comprometendo com nenhum curso-de-acção concreto, indiferença em que consistiria a sua superioridade e insuficiência [§10]. Só com base nesse entendimento se pode opôr pensamento nu e pensamento aplicado, o primeiro um exercício [ἄσκησις; *Übung*] de «morte aparente» [Sloterdijk 2014], o segundo uma ponderação de meios para fins já dados. Escusado será repetir que esta segunda actividade da razão a subordina à actividade que ela procure promover; se insistirmos em lhe reconhecer um valor autónomo, resvalamos para a aporia exposta no final de §10. Para que, então, a «actividade conforme à razão» de Aristóteles possa ser ponderada como conteúdo plausível para o conceito de

felicidade, há que encarar o λόγος não apenas como capaz de dar forma às acções mas, sobretudo, como princípio de determinação destas, i.e. capaz de ditar não só *como* agir mas o *que* fazer. A razão tem de ser arquitectónica enquanto fixadora de fins, só secundariamente lhe competindo a avaliação dos meios mais adequados ao conseguimento daqueles. Pelo uso do λόγος, o sujeito descobre o bem aplicado, i.e. o bem próprio de cada situação, e conforma a sua actuação ao que a razão lhe revela. Estamos perante uma declaração muito forte no que diz respeito aos poderes desta; no fundo, o que se afirma é que, tal como a razão é capaz de, pela contemplação do que é, descobrir a estrutura interna da realidade (e da própria operação de pensar), assim também no âmbito prático: quando se debruça sobre o *agendum*, encontra o bem. A excelência nisso é o que Aristóteles chama de φρόνησις e os latinos *prudentia*: a sensatez ou a capacidade de discernimento.

13. Se recomeçarmos o argumento a partir desta última conclusão, ele é evidente: se tenho uma capacidade que me diz, a cada momento, o que é o bem para mim, a vida boa, por necessidade, terá de consistir no agir conforme ao que essa faculdade dita, sobretudo se o que ela diz que é para mim o bem é algo que não pode ser individuado numa actividade concreta (se pudesse ser, então seria essa coisa o bem). Se esse o caso, é possível um discurso sobre o bem humano? Aristóteles acredita que sim, ainda que um tal λόγος esteja, por natureza, condenado a uma certa imprecisão [EN i.3 1094b19-27]. O grosso da *Ética* consiste na discussão de uma série de excelências [ἀρεταί], ou virtudes, i.e. formas de relação racional do sujeito com certos âmbitos do real. Assim, por exemplo, o ser humano engajado em actividades vitais (alimentação & reprodução) de um modo conforme à razão, i.e. de modo a, também nelas, conseguir o seu bem (pois que a procura do bem não conhece descanso — é porque crê poder alcançá-lo aí que, de resto, o sujeito se envolve nas actividades em análise)²⁰, é tido por temperante. Em que consiste exactamente a temperança [σωφροσύνη], não é fácil dizê-lo. Do facto de atitudes extremas serem claramente reprovadas, pode deduzir-se que ela será uma espécie de meio [μεσότης], a ser fixado pela sã razão [ὄρθος λόγος], mas não se pode pedir ao filósofo que vá para lá disto na sua descrição das virtudes. Ele baseia-se, para as suas considerações, nas escolhas das pessoas tidas por sensatas e, supomos, também na sua experiência própria: observando ambas, detectam-se padrões (o que Aristóteles chama «o universal» [τὸ καθόλον; e.g. vi.8 1142a21]) que podem *ajudar-nos* a pensar o bem para nós.

²⁰ A estrutura do argumento implica que o sujeito se engaja nas actividades em questão (e noutras) não por nelas poder exercitar as virtudes mas por as reconhecer como valiosas em si mesmas. Se esse o caso, então há que admitir que o bem absolutamente final não se esgota na acção conforme à razão e que ele é, na verdade, constituído, pelo menos em parte, por certos bens finais que o são ainda antes de a razão nos ditar como nos devemos relacionar com eles. Se a razão os toma por objecto, é precisamente porque eles são de antemão identificados como bens, dignos de que neles nos invistamos. Esta perspectiva, se verdadeira, poria em questão o raciocínio que até aqui temos vindo a desenvolver no corpo de texto. Não é preciso, porém, adoptá-la para fazer sentido do reconhecimento natural de certas realidades como bens. Experimentamo-las como tal não porque elas contribuam para o pôr-em-acto das excelências morais (seria ridículo afirmar que comemos para podermos ser temperantes), mas sim porque elas contribuem, directa ou indirectamente, tenha disso o sujeito consciência ou não, para o que, como se perceberá adiante [CŠ], é o bem final que esgota o bem absolutamente final: a contemplação.

14. Há, porém, uma excelência que diz respeito não a um âmbito do real mas ao real como um todo e à estrutura da nossa relação (racional) com ele: a sabedoria [σοφία], que compreende a inteligência [νοῦς], a capacidade de apreender os primeiros princípios [ἀρχαί], e a ciência [ἐπιστήμη], a faculdade de deduzir o que deles decorre. Face ao que é [τὸ ὄν], a única actividade possível do sujeito é pensá-lo e o mesmo se diga para o λόγος; a essa actividade damos o nome de: φιλο-σοφία. Esta atinge a sua perfeição ou fim na θεωρία, a contemplação da verdade. A sabedoria difere das demais excelências por ser indissociável de um tipo específico de actividade. O agente não tem que se esforçar por se pôr em situações em que é chamado a ser justo ou generoso ou até corajoso [cf. Gauthier e Jolif 2002 ad 1140b28-30], pois ele está já e sempre em relação e essas virtudes são postas-em-acto precisamente na interacção quotidiana com os outros que compõem a comunidade que constitui o sujeito como propriamente humano [cf. Pol. i.2 1253a7-8 e 28-30]. Já no que diz respeito à σοφία, é necessária uma decisão activa²¹ do agente no sentido de a cultivar, a partir da maravilha.

15. A felicidade de quem não o fizesse (um Alcibíades, por exemplo) pareceria, ainda assim, não estar em jogo, conquanto no mais em tudo agisse conforme à razão, pondo-em-acto as virtudes. Não é esse, contudo, o caso, dado o quadro teleológico em que Aristóteles se move. Como vimos, toda a potência existe com vista à sua actualização e só nesta o sujeito se realiza, i.e. atinge o seu fim e bem. O ser humano, portanto, dotado que é da capacidade de pensar arqueo logicamente, tem de desenvolver essa faculdade, sob pena de comprometer o seu bem. A ἐνέργεια κατὰ λόγον parece desdobrar-se em duas: relação e contemplação (a filosofia vale enquanto *iter ad*) – como as conciliar? A perspectiva pluralista sobre o bem absolutamente final apresenta algumas dificuldades que, se não resolvidas, podem forçar ao seu abandono. De facto, ou (i) as actividades (os bens finais em questão) podem, sem prejuízo para a *performance* de nenhuma delas, ser levadas-a-cabo em simultâneo ou (ii) o agente não poderá ser feliz, pois o exercício de uma implicará a desistência, ainda que temporária, da outra e do bem concomitante. Poderá replicar-se que, no decorrer da vida, o sujeito terá suficientemente gozado (o metro é o desejo) do bem de uma e de outra actividade, na alternância entre elas, mas isso significa, então, que a felicidade não se *identifica* com nenhuma *experiência* (ou sucessão de), pois que as transcende a todas e até à própria sequência destas, mas *mais* com uma *consciência* retrospectiva do bem vivido, tese que representa um desvio substancial ao entendimento aristotélico explícito acerca da natureza da felicidade, ao aproximar esta de um estado mental.²² A dinâmica entre relação e contemplação parece ser do tipo (ii), mau grado o comentário do filósofo em EN x.7 1177a32-4. Nenhum comentador, pelo menos a nosso ver,

²¹ Esta «decisão activa» tem de ser necessariamente o produto do pôr-em-acto da sensatez, pois é a ela que compete a determinação do bem do Humano [vd., nesse sentido, C§3 e 3.1]. Isto coloca-nos, porém, algumas questões difíceis. Para que a φρόνησις direcione o sujeito para a contemplação ela tem de reconhecer esta última como superior à acção moral. É duvidoso, contudo, que ela seja capaz disso, já que o argumento em favor da excelência da θεωρία é eminentemente *teórico*, apreensível, pois, pela razão especulativa, não pela prática. Mais: se ela acaso é disso capaz, há que supor que o Humano sensato se esforçará no sentido de se tornar sábio – mas isso contraria a forte distinção feita entre as duas figuras em EN vi.7 1141b3-8 (não deixa de ser curioso, porém, que Péricles, dado como exemplo do φρόνιμος em vi.5 1140b7-8, tenha sido, segundo algumas fontes [Plu. *Per.* 4.6-5.1], discípulo de Anaxágoras, dado como ilustração do sábio em EN vi.7 1141b3-8).

²² Cf. A§3-5, onde foi necessário o mesmo movimento para lá de Aristóteles com vista a o tornar mais credível.

conseguiu, com sucesso, explicar o que possa ser a contemplação colaborativa a que aí se alude, espaço excepcional de *possível* exercício simultâneo das excelências morais e da sabedoria, como aquele que, no âmbito da filosofia, nos é apresentado nos diálogos platónicos. Não ajuda certamente o facto de o próprio conceito de θεωρία ser algo opaco. A contemplação - tanto quanto conseguimos penetrar a realidade a que o filósofo se refere - surge-nos como uma actividade sobremaneira solitária, onde não é oferecida ao sujeito qualquer possibilidade de pôr-em-acto as suas virtudes éticas. Nela, o pensante faz-se semelhante ao deus [1177b26 ss.], que é, sintomaticamente, incapaz de acção ética [x.8 1178b17-8].

C. SOBRE A COM-TEMPLAÇÃO

1. Em jeito de resumo, poderíamos dizer, então, que a felicidade se consegue na actividade conforme à razão, assumindo esta duas manifestações principais, a acumular: por um lado, a contemplação, em que culmina a reflexão filosófica bem-orientada, por outro, o agir, na interacção com o mundo e, em particular, com os outros, conforme ao que a sensatez, virtude moral maior, determine. Saliente-se que é impossível demonstrar - excepto porventura por um qualquer argumento transcendental do tipo kantiano - a existência desta capacidade de discernimento em que assenta a solução aristotélica ao problema da felicidade. A posição que aqui atribuímos ao filósofo é, porém, posta em questão pelo próprio no final da *Ética*, onde a perspectiva pluralista que lhe atribuímos parece ser abandonada. De facto, em x.6-10, são postas em confronto duas formas-de-vida [βίοι] concretas, a do sábio e a do ser humano em comunidade (cuja configuração máxima é, para o filósofo, o político), a felicidade sendo depois identificada com uma delas. Mesmo aqueles comentadores que têm Aristóteles por, em geral, um pluralista admitem que, nos capítulos em questão, ele adopta uma perspectiva monista rigorosa. Na verdade, é francamente difícil situar em definitivo o filósofo neste debate: a *Ética* contém passos que só a custo e cuspo podem ser harmonizados seja com uma posição seja com outra. O que há, pois, a indagar, com um comedido desprendimento em relação a x.6-8, é (i) se é possível a Aristóteles, sem comprometer as linhas gerais do seu pensamento tal qual elas foram sendo expostas, desembocar nas conclusões que apresenta no final da obra e (ii) se estas sobrevivem ao ordálio da realidade.

2. Como explicar a curva argumentativa a que se assiste no desfecho da *Ética*? Pode ser que o filósofo considere que uma perspectiva pluralista como a resumida em §1 é, afinal, insustentável do ponto de vista lógico. De facto, se o nosso argumento em B§15 é válido, uma posição assim só pode ser salva indo para lá das teses explícitas de Aristóteles, reconhecendo à consciência um papel na felicidade para que não encontramos atestação na *Ética*. Se as duas manifestações da «actividade conforme à razão» elencadas em §1 são ἐνέργειαι fundamentalmente distintas, não sendo plausível agregá-las, para os efeitos aqui relevantes, sob um mesmo cabeçalho (ao contrário do que se fez para a prática das várias virtudes: não autonomizámos o pôr-em-acto de cada uma), a única maneira de reduzir um tal pluralismo a um monismo é subordinando uma das actividades à outra, esvaziando de valor próprio a inferior, que será levada-a-cabo meramente na medida em que seja essencial à promoção da superior. É esta a estratégia que Aristóteles adopta, ordenando o cultivo das excelências morais ao conseguimento da sabedoria. Como para ele, porém, toda a potência visa a sua actualização, o ser ficando frustrado no seu ἔργον se não se real-izar, o filósofo tem que postular que ao ser humano é *constitutivamente* impossível desenvolver a σοφία sem a φρόνησις, tese que só reúne condições de verdade assumindo que o Humano é ser-em-comunidade [Pol. i.2 1253a7-8]. Se isso expõe o elo entre

felicidade e política, prepara-nos também para uma tensão entre as duas.

3. A ideia de que a sensatez, *qua* excelência ordenadora da acção *moral*, se encontra subordinada à sabedoria é explicitada pela primeira vez no final do livro vi: «a sensatez não é senhora [κυρία] da sabedoria nem da nossa melhor parte [sc. o voûς ou algo afim: EN x.7 1177a13-6], como também não o é da saúde a medicina: esta não se serve daquela, antes vê o que fazer para que ela venha-a-ser. A sensatez dá ordens *em função* [ἔνεκα] da sabedoria, não à sabedoria. «Dizer o contrário» seria como se alguém dissesse que a política governa [ἀρχεῖν] sobre os deuses, pois que dá ordens em relação a tudo quanto há na cidade» [EN vi.13 1145a6-11]. A última imagem é particularmente interessante porque é assaz evidente que política e deuses não estão numa relação equiparável àquela que une medicina e saúde (o divino, aliás, desempenha, tanto quanto se retira da *Política*, uma papel bastante secundário na cidade, *malgré Pol.* vii.8 1328b12). Que fazer então da frase final do livro vi? Parece-nos que o filósofo não quer sugerir o estabelecimento de uma teocracia ou que a πόλις existe em função do culto (que ela regula), mas sim que o fim da actividade política não é ela própria mas a criação das condições necessárias ao «serviço do deus» [EE viii.3 1249b20], expressão que não deve ser entendida no seu sentido teológico literal, mas como uma forma alternativa de falar da contemplação, como fica claro na continuação imediata do passo citado.²³ O objectivo da cidade não é fazer dos cidadãos filósofos (ao contrário do médico, que quer pôr os seus pacientes de facto saudáveis); ela almeja tão-só garantir o substrato humano e material a isso necessário.²⁴

3.1. Na *Grande ética*, Aristóteles utiliza outra parábola, igualmente curiosa, para exprimir a relação entre σοφία e φρόνησις: «Mas talvez se possa dizer que a sensatez é como numa casa o administrador [ἐπίτροπος]. Este, de facto, é senhor [κύριος] de tudo e de tudo dispõe, mas não é ele, de todo, o princípio ordenador [ἄρχει; talvez melhor fora traduzir: o fim] de todas as coisas. Ele arranja para o seu senhor tempo livre [σχολή], para que este não se veja impedido de realizar [πράττειν] algo de belo [καλόν] ou apropriado [προσῆκον] porque entravado com o que é da ordem do necessário [τὰ ἀναγκαῖα]. Assim também, do mesmo modo, a sensatez é como que um administrador em relação à sabedoria, arranjando para esta tempo livre para que leve-a-cabo o seu trabalho [ἔργον], contendo, para

²³ A sugestão de Kenny [1992 102] de que, com a expressão «o serviço do deus», Aristóteles, sob inspiração do *Éutifron* de Platão, pode também querer significar a prática de acções morais ignora, parece-nos, o que se lê em EN x.8 1178b10-8, onde se argumenta que os deuses em nada beneficiam delas.

²⁴ O facto de a cidade estar apontada à contemplação não significa que ela não regule o exercício da filosofia. É isso que se deduz de EN i.2 1094b4, omitindo, com Bywater, o πρακτικαῖς que certos manuscritos preservam e Burnet considera uma glosa de Aspásio [apud Tricot 1990 *ad loc.*]. São Tomás, no seu comentário, segue essa lição: «politica praeordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quis quam debeat addiscere, et usque ad quod tempus» [Sent. Eth. i.2 §9]. O santo recusa, contudo, que a política dite às ciências especulativas a que conclusões devem chegar. Note-se, porém, que não lhe nega o direito de decidir quem pode cultivar essas disciplinas e até que ponto. Conjuguar essa autoridade com a missão da πόλις tal qual a apresentámos no texto obrigaria a assumir, porém, que a contemplação não é para todos um bem e, mesmo para aqueles para quem o é, não o é em igual medida (e por isso uns podem avançar mais na filosofia do que outros). Esta é uma tese extraordinariamente polémica, que Strauss e os discípulos consideram, contudo, estruturante de todo o pensamento político antigo. Saliente-se, porém, que o problema se esvazia se não seguirmos Bywater e incluirmos no texto o adjectivo que ele risca.

isso, as paixões e moderando-as [σωφρονίζουσα]» [i.34 1198b13-20]. A imagem é clara e confirma o alinhamento perfeito dos três tratados éticos aristotélicos nesta matéria da maior importância. O exercício da sabedoria, a θεωρία, surge, também aqui, como o fim - e, portanto, o *locus* de satisfação do desejo - do ser humano (apesar de o termo só ser empregue com o sentido relevante em ii.7 1204b7).²⁵ Não espanta, pois, que em ii.10 a acção conforme à *sã* razão [ὀρθὸς λόγος] seja definida como aquela que não entrava (o verbo usado é o mesmo da citação acima: κωλύω) a actividade do voũs, num passo que deve ser cotejado com *EE* viii.3 1249a21 ss., onde a ideia é elaborada. Vários comentadores têm insistido, não sem razão, que, em rigor, a contemplação é apresentada no final de *EE* como critério apenas para as decisões relativas ao que Aristóteles, de forma algo confusa, designa de «bens absolutos» [τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ], i.e. aqueles que podem ou não sê-lo, conforme o carácter moral daquele que os possui, carácter que determina o uso que o agente deles faz. Mesmo admitindo uma tal circunscrição, a passagem, como um todo, parece-nos corroborar a superioridade da θεωρία, no que sabemos ir contra o grosso dos intérpretes, preocupados em salvar Aristóteles de uma posição intelectualista a seu ver insustentável (uma excepção será Verdenius, no seu artigo, de uma sobriedade exemplar, de 1971). De facto, cremos que a frase penúltima da *Ética a Eudemo* só se percebe plenamente à luz do que se lê em *MM* ii.10: a injunção positiva de «sentir ao mínimo a parte irracional da alma enquanto tal» [*EE* viii.3 1249b22-3] é glosada em *MM* como a exigência negativa de que «a parte irracional da alma não entrave a racional no exercício da actividade que é a sua» [1208a10-1], o que, atendendo ao que, no texto, se segue, deve ser entendido como acima se explicou.

4. Em *EN* x.7 1177b1 ss., o filósofo elabora a questão da inferioridade, ante a contemplação, da acção moral enformada pela φρόνησις. Esta, ao contrário da outra, é acusada de produzir sempre algo para lá de si mesma, deixando «resto», como de diz em linguagem matemática. A acção moral visaria, aliás, esse mesmo «resto», tendo, afinal, um valor fundamentalmente instrumental, contra o que antes nos tinha sido dito, a saber, que o bem-agir [εὐπραξία] é um fim em si mesmo [vi.5 1140b7].²⁶ A

²⁵ Como conciliar isto com a perspectiva *prima facie* pluralista que Aristóteles assumiu antes no tratado [i.2 1184a19 ss.]? Uma solução possível será afirmar que, no passo para que aqui remetemos, o filósofo descrevia a felicidade tal qual ela ganha corpo na vida dos seres humanos, enquanto que nos passos que citamos no texto ele se centra na essência da felicidade, desconsiderando as limitações que a nossa natureza impõe à realização desta. Assim, apesar de o desejo só encontrar satisfação na contemplação, esta, para que seja possível, pressupõe, como se insiste em *MM* ii.10, um domínio forte sobre as paixões, ou seja, a excelência da sensatez e as virtudes éticas. Estas, por sua vez, não podem ser exercitadas sem um conjunto de bens materiais, desde dinheiro a amigos. A felicidade, portanto, quando considerada, repetimos, tal qual ela se nos manifesta na vida do ser humano feliz, *pode*, de facto, ser descrita como uma realidade plural, ainda que esse retrato seja, em última análise, filosoficamente inadequado.

²⁶ Na primeira formulação da ideia [*EN* x.7 1177b1-4], Aristóteles não nega que a acção moral possua um valor intrínseco, limitando-se a sugerir que dela resulta algo mais para lá da própria acção. Subentende-se que este «algo mais» não é a felicidade, pois de outro modo o argumento não valeria e o filósofo não estaria aqui senão a repetir o que já dissera em i.7 1097a30-b6. Espanta, por isso, que em x.7 1177b14 se afirme o contrário: que o exercício da excelência moral no âmbito da vida política (Aristóteles tem esta como a forma-de-vida mais propícia ao pôr-em-acto da virtude: vd. a continuação do parágrafo no corpo de texto) tem como um dos seus produtos a felicidade, quer a do próprio agente político, quer a dos cidadãos. A confusão é, porém, desfeita (ou ampliada, dependendo da perspectiva) quando, nas linhas imediatamente seguintes, se separa com nitidez a acção política e virtuosa da felicidade, a qual se acha aqui já identificada com a actividade contemplativa. A política existe para criar as condições - e, em particular, o ócio - requeridas para a θεωρία.

mudança de opinião do filósofo *aqui* procede em larga medida a coberto da sua identificação do sensato com o político, que aflora já no livro vi, aquando do tratamento primeiro da φρόνησις [cf. 1140b8-11]. Há quem pretenda explicar esta assimilação infausta pela incapacidade do filósofo em se desprender do esquema de formas-de-vida tripartido herdado da tradição, mas a desculpa, brandida por alguns comentadores, não persuade, não só porque minoriza Aristóteles como porque ignora a evidência textual em sentido contrário: o filósofo conhece uma quarta βίος; a crematística, a forma-de-vida do ser humano atarefado em acumular dinheiro [i.5 1096a5-7]. É possível, a partir de indícios plantados alhures na obra, encontrar outras razões para a decisão aristotélica de pensar o sensato sob a figura do político. O filósofo afirma, como Bias, que «o poder manifesta o homem» [v.1 1130a1-2], ou seja, que é no exercício de cargos públicos que a têmpera moral do Humano se revela. Estamos em crer que isso terá que ver com, por um lado, a tentação que o poder constitui e, por outro, o facto de ele ampliar superiormente os efeitos da virtude: a excelência de quem em posição de poder tem uma repercussão extrema e «parece melhor e mais perfeito conseguir e preservar o bem de uma cidade <do que o de apenas um ser humano>» [i.2 1094b8-9]. Não é claro, contudo, que seja legítimo tomar a política como paradigma da *prudencia* em consequência do maior alcance dos gestos de quem nela envolvido: se a qualidade moral da acção não for afectada pelo maior ou menor impacto que esta possa ter, o político fornece tão-só *um* exemplo do ser humano sensato, sendo abusivo generalizar sobre este último a partir daquele. A hipótese alternativa - que o bem de um acto tem que ver com a repercussão desse - constitui um princípio que, para além de problemático (admitimos, neste ponto, preconceitos kantianos), se levado ao extremo (e tem de o ser para evitarmos a conclusão da frase anterior) implicaria que só quem no poder podia ser excelente ou, para evitar esta circunscrição da excelência, obrigar-nos-ia a apoiar um regime em que o corpo de cidadãos seja soberano: a πολιτεία.

5. É o próprio filósofo, porém, quem, em x.8 1179a4-8, põe em questão a legitimidade de pensar a actividade da virtude a partir do exemplo do político, ao confessar que mesmo os que não têm poder sobre a terra e os mares parecem realizar não menos coisas ilustres do que os poderosos. Torna-se assim mais difícil perceber porque incorre Aristóteles no erro de confundir as duas vidas cuja identidade ele mesmo, no passo citado, nega. Essa confusão constitui um dos maiores σκάνδαλα da *Ética*. Só com base nela consegue o filósofo articular de forma mais ou menos cabal o contributo da acção moral para a felicidade do sujeito: pensada, repetimos, enquanto actividade política, ela visa a produção do ócio necessário ao cultivo da σοφία [x.7 1177b4 ss.]. Escusado será explicar que a acção privada enformada pela sensatez só analogicamente se pode dizer que está, também ela, orientada ao vir-a-ser do ócio requerido para a contemplação [cf. §3.1].

6. Ainda que concedêssemos que o agir sensato não é fundamentalmente um fim em si mesmo, tanto não bastaria para provar, como pretende Aristóteles, que a contemplação é a actividade em que o desejo se esgota; há que demonstrar ainda (i) que ela cumpre com todas as características formais implícitas no próprio conceito de felicidade e (ii) que, fora a θεωρία, não há outra actividade que seja levada-a-cabo exclusivamente por ela própria, sem nenhuma intenção ulterior. Este segundo ponto não é, de todo, evidente e Aristóteles gasta todo o capítulo sexto do livro x a afastar um concorrente: o divertimento [παιδιή], o qual, como a contemplação, pressupõe o ócio, parecendo, *prima facie*, uma maneira tão eficaz de o ocupar como aquela. O filósofo nega, contudo, que o divertimento tenha a

natureza de fim, equiparando-o ao descanso [ἀνάπαυσις], o qual, citando Anacársis, declara ser em vista da actividade. Se entendermos o descanso como um não fazer nada, é fácil concordar: por muito que se louve o *dolce fare niente*, não há quem queira estar permanentemente inactivo e ordene a sua vida com vista a isso. É falacioso, porém, fazer equivaler divertimento e repouso, como fica claro pelo facto de, por vezes, após um jogo, sentirmos necessidade de descansar. De resto, não há nada de intrinsecamente ilógico em elevar o divertimento ao estatuto de bem final: ele parece ser algo que muitos – veja-se aqueles em posições de poder, como os tiranos, que tanto fascínio exercem sobre a multidão [EN x.6 1176b12-4] – desejam, de facto, por si mesmo. Aristóteles acaba, por isso, por se limitar a expressar a sua *convicção* de que é «pateta e infantil dedicar-se às coisas sérias [σπουδάζειν] e cansar-se a trabalhar [πονεῖν] com vista ao divertimento» [1176b32-3]. O filósofo não tem como nos convencer satisfatoriamente de que o divertimento não é o fim do ser humano; ele não pode senão confiar no bom-senso do leitor, que, porém, pressupõe [i.3].²⁷

7. Em x.7 Aristóteles mostra, com, apesar de tudo, invulgar método, como quanto se disse em abstracto no livro primeiro acerca daquilo que satisfaz o desejo se aplica, com toda a propriedade, à contemplação. Ela é, como se viu, a única actividade perfeita, i.e. final, querida por si mesma [x.7 1177b1 ss.], bem como a mais auto-suficiente, termo cujo sentido sofre aqui uma inflexão [vd. n. 12]: com αὐτάρκεια visa-se não tanto a capacidade de o putativo bem esgotar, por si só, o desejo (propriedade tautológica do bem último), mas mais a possibilidade de o sujeito levar a cabo na solidão a actividade em que esse desejo se sacia. O sábio não dispensa, obviamente, os bens necessários à vida ou os requeridos para o exercício da virtude [x.8 1178b33 ss.], de resto poucos [1178a23 ss.], na medida limitada em que ele estará empenhado nesse tipo de actividade [cf. §8]. Ao contrário, porém, da virtude, a qual, para lá dos bens que pressupõe para a sua operação, só pode ser posta-em-acto na companhia de outrem [x.7 1177a30-2], a contemplação é uma actividade para a qual o sujeito não requer senão ele mesmo. A contemplação, por último, seria a actividade, fora aquelas da parte nutritiva da alma, mais contínua [συνεχέστατη: 1177a21], não cansando.

8. Consequência da elevação da contemplação a bem absolutamente final é a desvalorização do exercício das demais excelências coordenadas pela sensatez. O valor destas esgota-se, como vimos, no contributo que podem dar para o cultivo da sabedoria. Fora possível ao sábio viver sozinho, ele, mesmo se privado, pelas suas circunstâncias, da oportunidade de pôr-em-acto as diferentes virtudes éticas, seria feliz, porque engajado na actividade relevante para a extinção do desejo.²⁸ Este é,

²⁷ O filósofo associa ainda os divertimentos aos prazeres do corpo, o que causa alguma estranheza ante os exemplos que fornece: em EN x.6 1176b14 [cf. viii.6 1158a30-1], ele refere que os tiranos gastam o seu tempo livre na companhia dos espirituosos [εὐτράπελοι]; ora a graça (a *facetia*) não parece ser de ordem física, mas mais intelectual. Toda a alusão aos prazeres do corpo é tanto mais perplexante quando o prazer (de que ordem seja) foi já descartado antes do rol de candidatos ao bem.

²⁸ Esta frase não pode ser levada à letra; há nela um certo exagero. De facto, é impossível ao sábio não comer; ora na sua relação com o alimento ele tem sempre oportunidade de pôr-em-acto a virtude da temperança. Se acaso fosse mesmo possível pensar uma situação em que o contemplador não tivesse ocasião/necessidade de agir moralmente, forçoso seria concluir, contra o que dizemos no corpo de texto, que ele não seria feliz, pelas razões apontadas em §2, *in fine*.

contudo, um cenário apenas aberto à imaginação: o ser humano é constitutivamente comunitário. A sua situação de dependência material é disso o sinal mais imediato e o σόφος ressent-se dela: corpo que também é, ele necessita de alimento [x.8 1178b33-5], mas nada indica que Aristóteles tenha deduzido desse facto que o sábio devesse cultivar não só o espírito mas também uma horta (ou teria fundado os beneditinos); será de supor que ele concebesse o contemplativo à sua imagem, como dotado de um οἶκος apetrechado de escravos [vd. D.L. 5.15]. Em suma: será impossível ao sábio não interagir, seja por que motivo for, com outros seres humanos. Impondo-se-lhe essa relação por força das circunstâncias, ele é chamado a actualizar a sua excelência moral [1178b5-7]. Na impossibilidade momentânea de se engajar na actividade em que alcança a felicidade (a contemplação), o agente procurará permanecer o mais próximo dela, empenhando-se numa ἐνέργεια - a acção moral - pelo menos estruturalmente afim à anterior: «andar» partilha com «correr» uma relação que «reparar relógios» ou «atender ao balcão» não. O exemplo permite perceber também como é que o filósofo pode reconhecer a forma-de-vida política como um tipo segundo de felicidade [1178a9 ss.], quando ela, na verdade, não satisfaz o desejo: a concessão aristotélica deriva, estamos em crer, do reconhecimento de que também nessa βίος ο λόγος é soberano, ainda que não na sua expressão superior. O exercício das virtudes haure a sua capacidade de apaziguar (mas não extinguir) o desejo não do que possui de específico mas do que tem em comum com a actividade a qual, ela sim, o esgota: a contemplação.

9. Em caso de conflito entre exigências morais e a actividade da sabedoria, o que prevalece? Quem arbitra a questão? Esta última tarefa parece caber à sensatez, responsável por discernir o bem em cada situação específica. Ο φρόνιμος, se o é de facto, estará consciente, contudo, de que a acção ética não satisfaz o anelo profundo no ser humano e procurará, em cada juízo, o que mais favorece a contemplação. Isto pode gerar, contudo, situações repulsivas: é com tristeza que Adkins reconhece, no final do seu excelente artigo de 1978, que o pensamento de Aristóteles não *parece* oferecer razões inegociáveis para que o contemplativo interrompa a sua actividade e salve o vizinho, se a casa deste estiver a arder: o exercício das virtudes só contribui para o bem do sujeito - e apenas o bem mobiliza, lembremos - se for (i) necessário para garantir as condições, materiais e humanas, à θεωρία e (ii) a actividade superior κατά λόγον disponível num dado instante (as duas condições não têm de ser cumulativas). Se assumirmos que o contemplativo, sobrevivendo o vizinho, sofrerá uma série de represálias que o privarão da tranquilidade de que precisa, talvez se possa invocar (i) para estimular o σόφος à acção. Seremos porventura mais bem sucedidos em defender a justeza dessa opção se, com Aristóteles, insistirmos que não há qualquer interesse em apenas *ter* certas disposições: estas valem na medida em que sejam postas-em-acto [EN i.8 1098b31-b7]. Mais: o seu não exercício repercute-se negativamente na capacidade do sujeito de as verter-em-acto mais tarde e o sábio não se pode expor sem perigo a essa possibilidade. Em última análise, contudo, só um argumento que nos permita superar o «egoísmo» próprio de qualquer teoria eudaimonística pode ajudar-nos a salvar Aristóteles da acusação de Adkins.

10. Para isso, temos de recuar até ao livro i, ao que Aristóteles aí escreve a propósito da auto-suficiência própria do bem último. Vimos em §7 como, nos capítulos em que temos estado focados, o termo adquire um alcance diferente daquele sobre o qual trabalhámos em A§2.1. Na altura, porém, deixámos de parte, por não convir à lógica da exposição, um outro sentido de αὐτάρκεια, que é, na

realidade, o primeiro com que o leitor contacta: «dizemos <um bem> “auto-suficiente” não apenas por referência ao próprio sujeito, como este levasse uma vida [βίον] solitária, mas também aos pais, aos filhos, à esposa, e, em geral, aos amigos e cidadãos, posto que o ser humano é por natureza social [πολιτικόν]» [i.7 1097b8-11]. Não é imediato o que quer o filósofo dizer com estas palavras (como interpretar, por exemplo, o dativo que vertemos, tentativamente, como «por referência a?»). Aristóteles, segundo São Tomás [*Sent. Eth.* i.9 §10], estaria a sugerir que à satisfação do desejo do sujeito não é alheia a dos outros elencados: o agente não seria feliz se, por exemplo, a sua mulher também não o fosse. Esta é uma ideia que, intuitivamente, seríamos capazes de reconhecer como verdadeira, mas que, formulada nestes termos, redundava numa *mise en abyme* que priva parte do conceito de felicidade de um conteúdo real. De facto, se para a satisfação do meu desejo é necessária a do da minha mulher e se para este a do meu, resvalamos para um círculo sem-fim. Há aqui uma contradição evidente: quando afirmamos que a nossa felicidade passa pela felicidade dos outros (e vice-versa), a palavra *felicidade* designa, primeiro, uma realidade relacional e, depois, qualquer coisa de autárquico, i.e. independente. Como solucionar esta tensão fazendo justiça, ao mesmo tempo, aos fenómenos e à razão?

11. Aristóteles aborda uma aporia semelhante em *EN* ix.9, onde procura explicar como vem-a-ser que o feliz, supostamente auto-suficiente (o adjectivo tem já aqui o sentido de §7), precisa de amigos em cujo bem se compraz. O argumento que o filósofo aí desenvolve, sem dúvida dos mais complexos de toda a *Ética*, não nos ajuda, infelizmente, com i.7 1097b8-11, uma vez que joga sobre certas especificidades da figura do φίλος. No começo do capítulo, lê-se, todavia, uma frase da maior relevância: «Seria estranho [ἄτοπος] fazer do ser humano beato [μακάριος] um <bicho> solitário: ninguém, de facto, escolheria ter todas as coisas boas para si <só>, pois que o ser humano é um <animal> social [πολιτικός] que vive por natureza em comunhão [συζῆν]» [ix.9 1169b16-9]. O que aqui se afirma é que para que um qualquer bem final se constitua como absolutamente final (ou parte do bem que o seja) tem que ser partilhado. Uma tal exigência acaba, num certo sentido, por confirmar, mais uma vez, que a felicidade não é (apenas) uma actividade e permite-nos uma formulação racional plausível para a evidência empírica da relevância da felicidade alheia para a nossa própria: eu sou feliz não se o outro também o for (o que, se o mesmo vale para ele, gera a *mise en abyme* acima referida), mas se ele estiver engajado comigo numa mesma actividade — e é *por meio* [διά] dessa experiência comum que ambos podemos aspirar a conhecer a satisfação do desejo que nos habita.²⁹

12. Há, contudo, uma dificuldade nesta hipótese: não tanto a revelação da felicidade como coisa frágil, dependente, à la Nussbaum [2001], mas o facto de o sujeito manter com aqueles de cuja felicidade a sua própria depende relações de nível muito diferente. Se é aceitável que eu só possa calar o desejo se também os meus amigos contemplarem comigo (não obstante a dificuldade, já acusada, em imaginar o que isso possa ser), não é razoável exigir que todos os cidadãos, que são

²⁹ É curioso que a estrutura dos *Magna moralia* reflecta o movimento aqui exposto. Aí, ao contrário do que sucede nas outras duas *Éticas*, o tratamento da amizade surge após o da felicidade ter sido, aparentemente, encerrado, como a relação fosse algo a acrescentar [συμπαραληπτέον: *MM* ii.11 1208b6] à actividade, antes determinada, em que o desejo é saciado para que este o seja de facto.

mencionados em i.7 1097b8-11, o façam também. Uma tal ideia de felicidade, ainda que bela pelo seu catolicismo, não parece de todo compatível com a insistência aristotélica em que esta seja minimamente conseguível [e.g. i.6 1096b32-5]. Parece mais sensato supor que à felicidade do agente basta que todos na πόλις tenham as condições para poderem, em o querendo, devotar-se, também eles, à θεωρία, ou, se quisermos formular esta exigência em termos mais universais, que não nos comprometam com a resposta específica de Aristóteles ao problema (da satisfação) do desejo, que todos vejam assegurado esse «direito inalienável», como lhe chamou Jefferson, de procurar a sua felicidade (formulação que assume uma indefinição desta que escandalizaria Aristóteles). A solução que propomos nem tem fundamento textual nem decorre directamente de outras premissas, confirmadas, do pensamento ético-político do filósofo: avançamo-la sabendo, em boa medida, ir para lá dele, na tentativa, porém, de lhe devolver alguma relevância. Não é, por isso, indiscutível. Ela assenta, contudo, numa realidade à qual Aristóteles se mostrou particularmente sensível e que está na base da sua crítica à confusão entre οἶκος e πόλις na *República* de Platão [*Pol.* ii.3-4]: as relações humanas conhecem graus (de afecto). Será, por isso, normal, que o bem de um estrangeiro anónimo tenha um impacto no do sujeito ainda inferior ao de um concidadão (se esta divisão nos parece hoje sobremaneira problemática, era um adquirido no tempo de Aristóteles): talvez baste ao agente saber que o outro vive — o que, ainda assim, responsabiliza consideravelmente aquele, como se torna hoje penosamente evidente no Mediterrâneo.

i.β

ARISTOTELES POLITICUS

A. A VIDA BOA REVISITADA

0. «Os nossos predecessores deixaram o que diz respeito à actividade do legislador [νομοθεσίας] por investigar; será talvez melhor, por isso, que nos debrucemos nós mesmos sobre o assunto [ἐπισκέψασθαι] e, de uma maneira geral, sobre quanto tem que ver com o regime [πολιτείας], por forma a conduzir à sua perfeição [τελειωθῆ], na medida das nossas possibilidades, a filosofia das coisas humanas [ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία]» [EN x.9 1181b12-5]. É razoável ver na *Política* o produto do cumprimento deste propósito com que Aristóteles encerra a *Ética*; alguns comentadores [e.g. Lord 1984 19-20], insistem, porém, que aquela, como todo ou em parte¹, é anterior a esta última.² Apresentam em favor da sua tese duas razões principais: a aparente discrepância entre o plano de trabalhos esboçado em EN x.9 1181b15-22 e a estrutura da *Política*,³ e o facto de parecer ser a *Ética a Eudemo* (geralmente tida por anterior à *Nicomacheia*) aquela que o filósofo tem em mente quando remete para os seus escritos éticos em *Pol.* vii.13 1332a8 e 22.⁴ Nenhum dos argumentos é determinante, a nosso ver: também na *Ética a Nicómaco* se acham ideias afins às expressas nos passos acabados de referir⁵ e o programa delineado nas últimas linhas da obra não tem de ser encarado como um índice exacto da *Política*: ao levar-a-cabo o seu projecto, Aristóteles terá corrigido o seu plano de trabalhos primeiro, aprimorando o tratamento das matérias e a articulação entre elas.⁶ A questão da cronologia relativa da *Política* não é, no contexto actual dos estudos aristotélicos, e atendendo ao próprio desta tese, irrelevante: tem-se assistido a uma tendência para projectar na *Ética a Eudemo* um ensinamento algo diverso daquele que acha expressão na *Ética a Nicómaco*.

¹ A ideia de que a *Política* amalgama textos aristotélicos de períodos diferentes foi famosamente avançada por Jaeger [1948 cap. x]. A tese, influente à época, foi entretanto suficientemente refutada: vd. e.g. Rowe 1977 e Pellegrin 1987.

² Para um quadro sinóptico das datas propostas por vários estudiosos para a *EN* e a *Política*, vd. Mesquita 2005 App. iv.

³ Os que defendem que o último parágrafo da *Ética a Nicómaco* não sumariza adequadamente os conteúdos da *Política* optam ou por o atetizar (o primeiro de todos a fazê-lo foi Schlosser, em 1798) - Lord [1981 iv] chega a sugerir que ele é da autoria de Teofrasto! - ou por adoptar a tese genética de Jaeger [n. 1] e ver em EN x.9 1181b15-22 o anúncio de uma segunda *Política* da qual teríamos somente os livros iv-vi [e.g. Gauthier e Jolif 2002 ad 1181b12-23 ou Waerdt 1991].

⁴ Há na *Política* outras quatro remissões explícitas para os «discursos éticos» [ἠθικοὶ λόγοι] - ii.1 1261a30, iii.9 1280a18, iii.12 1282b20 e iv.11 1295a36 -, sempre, porém, para passos nos livros comuns a ambas as *Éticas*, pelo que, com base em tais remissões, é impossível decidir para qual das duas obras Aristóteles reenvia o leitor.

⁵ Vd. as sugestões de Simpson [1998 ad 1332a19, n. 60], algumas das quais reconhecidas como possíveis por Kety e Miller [1991 6] (que se mantêm agnósticos em relação a qual das *Éticas* Aristóteles tem em mente) e, mais significativamente, Kraut [1997 ad 1332a21-7 §3], que afirma a anterioridade da *Política* à *EN*.

⁶ Vd. Newman i:3: «There is no need to imagine any other cause for Aristotle's departure from his programme than a simple change of plan on his part. The *Politics* was probably not only not written, but also not fully conceived, when the paragraph in the *Ethics* was drawn up, and the paragraph had not been amended when Aristotle died»; vd. também Ross 1960 8: «[Aristotle] carried out the scheme laid down in the *Ethics*, but with additions [...] the necessity of which he saw in the course of carrying out his plan». Em defesa da concordância geral entre o último parágrafo da *Ética a Nicómaco* e o conteúdo da *Política*, vd. ainda Guthrie 1981 334 e Irwin 1990 §188, n. 13. Rowe [1977 170-1] e Simpson [1998 ad 1181b15] vão mais longe e sustentam que os vários livros da *Política* se acham já anunciados naquele parágrafo.

Admitindo que haja uma diferença entre as duas, importa determinar a qual destas sucede a *Política* para perceber que conceito de felicidade tem Aristóteles em mente quando elabora o seu pensamento político, em particular nos livros iii e vii-viii, aqueles em que explicitamente se discute a questão de qual o melhor regime⁷ (livros, todos eles, pensados por Jaeger como pertencendo ao estrato mais antigo da *Política*). Há, contudo, uma outra forma de saber qual a ideia de εὐδαιμονία aqui operativa: ver o que o filósofo escreve acerca do tópico na própria *Política*. Não esperamos encontrar aí uma argumentação robusta como a desenvolvida nas *Éticas* (é outro o tema sob estudo), mas de uma leitura atenta de alguns capítulos - em particular vii.1-3 e 13-15 - deixam-se extrair conclusões valiosas (também para o debate acima entre os comentadores) sobre o conteúdo da actividade que é a felicidade.

1. Precisamente porque se trata de uma actividade (qualquer que ela seja), a felicidade é, para Aristóteles, indissociável da excelência, a entender não como a capacidade de realizar superiormente x (por oposição a fazê-lo de forma menos perfeita), mas como a capacidade de fazer x de todo («excelência» é, neste aspecto, uma tradução enganadora de ἀρετή; «virtude», com a sua remissão etimológica para *vis*, «força», capta melhor o que aqui está em jogo)⁸. São possíveis aproximações a x, mas estas devem ser encaradas como isso mesmo: aproximações (aquele que passeia não corre e um diálogo platónico não equivale a uma conversa real). Quando Aristóteles escreve que «a vida melhor é aquela acompanhada de [μετά] uma excelência equipada [κεχορηγημένης] de tal modo que permita ao agente participar [μετέχειν] nas acções conformes [κατά] à excelência» [vii.1 1323b40-24a2] ou que «a felicidade é o pôr-em-acto [ἐνέργειαν] e uso [χρῆσιν] da excelência total [τελείαν]» [vii.13 1332a9] ou ainda que «a vida feliz é aquela conforme à excelência e sem impedimentos [ἀνεμπόδιστον] <ao pôr-em-acto desta>» [iv.11 1295a36-7], embora avance nestas definições duas ideias importantes (que a felicidade é uma actividade e que esta exige certas condições externas), nada adianta no que toca à identidade dessa actividade que é a felicidade, uma vez que, como dissemos, ela requereria sempre uma excelência: se esta é de ordem moral ou outra, continua por clarificar. Igualmente vazia parece a afirmação no começo do livro vii, onde lemos que «a vida mais digna de escolha» [αἰρετώτατος βίος] é aquela em que o agente «prospera» [εὖ/καλῶς/ἄριστα πράττειν]. O verbo, contudo, foi cuidadosamente escolhido: dele extrai Aristóteles, por um trocadilho, o conteúdo da prosperidade aqui visada: «é impossível que

⁷ Vd. *Pol.* vii.13 1332a3-7: «Eis a tarefa que temos por diante: observar [ιδεῖν] o melhor regime [πολιτείαν]. Este é aquele segundo o qual [καθ' ἣν] a cidade é melhor governada [πολιτεύοιτο] e será melhor governada a governada segundo um regime que permita à cidade ser maximamente feliz; é, pois, manifesto que é preciso não ignorar o que é a felicidade».

⁸ Justifica-se, ainda assim, manter «excelência» como tradução possível de ἀρετή. Toda a actividade põe o sujeito, por meio de uma sua «parte», física e/ou psíquica, em relação com um qualquer objecto: assim, por exemplo, na visão, por meio do olho e da «parte» sensitiva da alma, o sujeito entra em relação com a luz e, em particular, com as cores. Esta actividade será tanto mais perfeita quanto mais excelente a condição das «partes» envolvidas, neste caso, muito em particular, os olhos: uma pessoa com cataratas vê pior do que alguém com vista normal. No caso da felicidade, estamos perante uma actividade que não se coaduna com a não-excelência das «partes» relevantes (ao contrário da visão: mesmo o doente com cataratas pode dizer-se com legitimidade que vê, simplesmente vê *pior*).

prosperem aqueles que não levam-a-cabo acções nobres» [ἀδύνατον δὲ καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν: vii.1 1323b31-2]. Não é necessário esclarecer que o filósofo não pretende, de todo, persuadir-nos, com base neste jogo de palavras, da verdade da sua tese, em favor da qual argumenta (ainda que não exaustivamente: Aristóteles remete para os seus escritos exotéricos [1323a18-20]; o leitor pode socorrer-se das *Éticas*) ao longo de todo o capítulo primeiro do livro vii, onde conclui lapidarmente «que a cada um cabe [ἐπιβάλλει] tanto da felicidade quanto participe⁹ da acção [πράττειν] conforme à excelência e à sensatez [φρόνησις]» [1323b21-22].¹⁰ Se fica claro que a felicidade implica a excelência moral do agente, não é certo que aquela se esgote no pôr-em-acto desta [cf. Solmsen 1964 195: «εὐδαιμονία, even if thus based on the excellences, is still capable of several conflicting definitions»]: a locução «conforme à excelência e à sensatez» não tem de ser interpretada como uma hendíadis («sensatez» concretizando «excelência») ou criticada como redundante (o que seria o caso se em «excelência» quiséssemos projectar as virtudes éticas: o sensato, se o é, possui-as *ipso facto* [EN vi.13 1144b30-2]). Aristóteles, com *Pol.* vii.1, estabelece apenas que a actividade que é a felicidade exige do agente a perfeição que é a excelência moral; ele não toma ainda partido por nenhum dos lados no debate sobre qual a forma-de-vida superior, se a filosófica, se a política (a vocação mais elevada acessível ao homem bom [ἀγαθὸς ἀνὴρ]: i.α C§4-5), problema que adia explicitamente para os capítulos seguintes, onde apresenta uma solução que, por si só, basta para invalidar a tentativa de ler em certas formulações de vii.1 (como a alusão a τὰ καλὰ em 1323b32) uma reivindicação da excelência do βίος político.¹¹

1.1. A felicidade não é um simples pôr-em-acto da excelência, mas um pôr-em-acto «ab-soluto [ἀπλῶς], e não por hipótese [ἐξ ὑποθέσεως],» [vii.13 1332a9-10] desta. Esta estranha locução de Aristóteles só se entende à luz da distinção análoga entre bens absolutos [τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ: MM ii.9 1207b28-08a4] (ou «por natureza» [τὰ φύσει ἀγαθὰ: EE viii.3 1248b26 ss.]; mas cf. *Top.* iii.1 116b8-12, em que os bens «por natureza» são distinguidos dos «absolutos»: são os últimos, como aí definidos, que aqui nos interessam) e aqueles que, por oposição, podemos apelidar de bens relativos. Os primeiros são os que auxiliam o Humano bom na actividade que é a felicidade, munindo-o do

⁹ O verbo é uma introdução nossa: o grego não o especifica. Não se sobrecarregue, pois, o sentido deste «participe», verbo cujo *pedigree* filosófico poderia inspirar ao leitor em tradução ideias estranhas ao original.

¹⁰ A linguagem de Aristóteles aqui *sugere* que a felicidade conhece graus [cf. EN x.8 1178b28-9], o que parece colidir com o que escrevemos no começo do parágrafo. Esclareça-se, contudo, que aí em discussão estava não a existência de graus de felicidade mas de graus da excelência necessária à actividade que é a felicidade. Qual a excelência mais directamente relevante para esta é algo que depende de qual a actividade em que projectemos o bem do Humano: se a política, a excelência em questão será a sensatez; se a filosofia, a sabedoria [σοφία]. Qualquer uma das duas, porém, não admite atentados à sua integridade: não há pessoas mais e menos sensatas ou mais e menos sábias, mas tão-só, em última análise, pessoas sensatas e não sensatas, sábias e não sábias. À felicidade, contudo, não basta a posse da virtude: esta tem de ser vertida em actos. Neste campo da πράξις [vd. §4] há espaço para «graus» de felicidade, consoante o sujeito tenha mais ou menos possibilidades de pôr-em-acto a sua excelência.

¹¹ Vd. Lord 1978 340-1: «The argument of chapter 1 is sufficiently general and ambiguous so as not to rule out the particular claims of the philosophical life [...]; but it pays no attention to them, and in so doing leaves the *impression* that for practical purposes the best way of life is the practical or political life, the life devoted to virtue and “noble actions”» [itálico nosso].

equipamento necessário ao (mais perfeito) exercício da virtude [§9]. Aristóteles pensa, sobretudo, nos maiores dos bens exteriores: a honra, o poder, o vigor, a riqueza. Eles são, contudo, bens apenas para aqueles que sabem fazer bom uso deles [cf. *Pol.* vii.13 1332a25-7]. O rótulo «absolutos» é, pois, enganador, se não se compreender o alcance do adjetivo: os bens em questão são ditos absolutos porque, para o Humano excelente, são, em qualquer circunstância, bons. Os outros, que chamamos de relativos, são bons apenas «por hipótese», i.e. suposto dado contexto: uma cirurgia (para usarmos o exemplo de Aristóteles em *Top.* iii.1 116b8-10) é um bem para quem dela precisa por assim poder recuperar a saúde (condição para o exercício óptimo da virtude), mas não algo que se deseje pelo que ela mesma contribui, de forma i-mediata, para o pôr-em-acto da excelência do sujeito; a saúde, essa sim, é querida *per se*, ampliando directamente a capacidade [δύναμις] do agente para a prática da virtude. Esta distinção entre bens é transposta na *Política*, no passo em análise, para o âmbito das acções. O jurado, ao condenar alguém, põe-em-acto essa excelência que é a justiça, mas a pronúncia de tal sentença apenas «por hipótese» pode ser tida por qualquer coisa de virtuoso: ela é-o porque as circunstâncias normais de exercício da justiça foram perturbadas pelo crime em julgamento. Para Aristóteles, a virtude tem de ter um conteúdo positivo, não pode ser mera resposta ao mal no mundo, exigência que tem todo o cabimento; de outro modo, Adão não poderia nunca ser dito feliz, pois que no Paraíso não teria oportunidade de pôr a uso as suas várias excelências. O Humano feliz tem de possuir não apenas os bens absolutos como ser chamado a pôr-em-acto em circunstâncias adequadas as excelências cuja actualização é potenciada por aqueles; a ausência destes *pode*, por isso, impedir o sujeito de cumprir esta última condição:¹² o agente que tenha um problema de estômago que o obriga a ser moderado na alimentação não só carece de um bem absoluto (a saúde) como, em consequência, exercita a virtude da moderação (que estamos a supor que o agente possui de facto e não apenas exteriormente: não estivera ele doente, comeria com a mesma sobriedade) em resposta a um mal e, por isso, de modo não condizente com a *forma* da actividade que é a felicidade, ao menos segundo Aristóteles. A felicidade, parece sussurrar-nos o filósofo, requer a liberdade própria do belo [τὸ καλόν; vd. *Pol.* vii.13 1332a10-1], a experiência da gratuidade.¹³

¹² Vd. Kraut 1997 ad 1332a3-21 §10: «Aristotle might have expressed his position more clearly had he said that happiness consists in exercising virtue in prime circumstances, and that *normally* over the course of a lifetime satisfying this definition requires having external goods and goods of the body» [itálico nosso].

¹³ Kraut [1997 ad 1332a3-21 §4] implica com a distinção que Aristóteles aqui procura traçar, afirmando que, levada às suas últimas consequências, significa que é impossível ser-se feliz se se viver sob um regime transviado (para este último conceito, vd. B§4): os esforços de um qualquer cidadão no sentido de minorar a injustiça da ordem instituída teriam de contar como exercícios virtuosos apenas «por hipótese», argumenta. O autor, parece-nos, não pensa aqui até ao fundo o que está em jogo na justiça distributiva, aquela que se manifesta «nas distribuições da honra ou das riquezas ou de todas as coisas que se deixam repartir por aqueles que tomam parte no regime» [EN v.2 1130b30-2]. Em qualquer comunidade se coloca a questão de como dividir estes bens, sem os quais (pelo menos alguns: vd. *Pol.* iii.12 1283a16-22) a cidade não existe sequer. Qualquer resposta que se dê a este problema não exige, para que seja compreensível, referência a um estado anterior de coisas, ao contrário do que sucede no caso da justiça retributiva: os actos que a manifestam tornam-se ininteligíveis excepto quando postos em relação com aqueles, precedentes, cujo impacto eles procuram contrabalançar («- Porque tem Sócrates de pagar uma multa? - Porque estacionou o carro no passeio»). O cidadão de um regime transviado pode, pois, pôr-em-acto a virtude que é a justiça quer absolutamente quer «por hipótese»: Díodoto, ao persuadir os atenienses a revogar a decisão que haviam tomado em relação a Mitilene [Th. 3.41-9], pode ser visto como exercitando a sua excelência «por hipótese»; já Clístenes, com as suas reformas [vd. Ferreira e Leão 2010 cap. 4], pode ser louvado como tendo vertido-em-acto a sua justiça «em

2. A questão sobre qual a melhor das formas-de-vida, que Aristóteles aborda também em *EN* x.6-8, com os resultados conhecidos, é retomada em *Pol.* vii.2-3, mas de um ponto de vista outro, o da cidade: qual a melhor forma-de-vida para esta? Esta mudança de sujeito (do agente singular para a πόλις) é obscurecida pelo filósofo, que reformula insuficientemente a discussão para a adaptar plenamente à perspectiva política sob a qual ela é agora posta. Se levarmos o texto aristotélico ao pé da letra [vii.2 1324a19-23], temos de reconhecer que a questão de qual «a vida mais digna de escolha» para o Humano é abandonada sem que se esclareça a sua natureza exacta (o que seria um rude golpe para o presente inquérito) — esta, todavia, é só uma meia-verdade. Aristóteles, de facto, declara no começo do capítulo segundo que «todos concordam em que é uma e a mesma <a felicidade de cada um dos seres humanos e a da cidade>» [1324a7-8]. Se assim é, o debate sobre qual a melhor vida para a cidade, se a práctico-política, se a «filosófica», tem um interesse imediato para a determinação de qual, também, a forma-de-vida preferível para o ser humano singular.

2.1.1. O alinhamento nesta matéria entre indivíduo e comunidade é defendido em dois tempos: apela-se, por um lado, para um consenso universal *formal* em torno da questão (vd. a última citação e contexto); por outro, no que diz respeito à *substância* da felicidade de cada um dos sujeitos (o Humano e a cidade), os argumentos avançados em favor do conteúdo mínimo discutido em §1 (não decisivos, mas persuasivos o suficiente para fazer progredir o inquérito) são estendidos à πόλις [Simpson 1998 ad 1323b29]. Esta convergência era, de algum modo, expectável. Se, como se lê no começo do livro vii, «salvo se suceder alguma coisa contrária à razão [παράλογον], é próprio [προσήκει] dos mais bem governados prosperarem dentro dos limites da sua circunstância [ἐκ τῶν ὑπαρχόντων]» [1323a14-6] e se «prosperar» significa, como se viu, agir sensatamente e conforme à virtude, a cidade dita bem-governada não pode assumir para si um fim contrário àquele pelo qual, se alcançado por aqueles que a compõem, ela garante esse título; ora é discutível que a ἀρετή dos cidadãos possa ser trabalhada sem a cidade fazer da excelência o seu próprio τέλος. É difícil imaginar como pode uma cidade empenhada, por exemplo, na expansão do seu território não resvalar para uma educação como a espartana, alvo de fortes críticas de Aristóteles por promover uma virtude manca [ii.9 1271b2-10 e vii.14 1333b5-35] ou como possa a assunção de uma vocação comercial, ordenada à riqueza, não produzir cidadãos embrenhados, também eles, na procura vilã de bens exteriores [cf. ii.11 1273a37-41]. Talvez o argumento mais capaz de sustentar a tese do filósofo decorra ainda de quanto este afirma em iii.4: se vale a nossa interpretação desse capítulo [vd. Loureiro 2016b], na πόλις melhor a excelência do cidadão zeloso, que contribui empenhadamente para o fim *da cidade*, não se distingue da do homem bom, aquele que, precisamente, age em conformidade com a virtude e sensatamente. Tal só é possível se a cidade visar este mesmo tipo de acção.

absoluto» [ἀπλῶς]: a ordem [τάξις] política por ele instituída pode ser filosoficamente encarada como uma solução possível a um problema não-histórico (o da distribuição e participação no poder). O facto de essa solução (ou qualquer outra do género) estar limitada quer pela situação política de partida quer pela necessidade de acomodar as perspectivas conflituantes das partes do corpo cidadão não significa que estejamos perante uma actualização «por hipótese» dessa excelência que é a justiça: os obstáculos à perfeição do pôr-em-acto em questão são externos a este, não têm que ver com a sua *forma*. O sujeito, se, por causa das dificuldades descritas, não puder ser tido por feliz, sê-lo-á por não ter sido suficientemente cumulado pela fortuna com os bens exteriores necessários à prática óptima da virtude (que o material humano sobre o qual a acção política se desenvolve é, para o reformador, um bem externo na dependência do acaso, prova-o o comentário do próprio Aristóteles em *Pol.* vii.13 1332a28-31).

2.1.2. Se o bem do indivíduo e o da cidade coincidem no seu conteúdo, e nesse sentido podem ser ditos o mesmo, não é evidente que convirjam no plano da acção, isto é, que a perseguição pela cidade do seu fim não colida com o esforço idêntico do agente singular. A anterioridade da πόλις [i.2 1253a20-30] traduz-se, de algum modo, numa superioridade do fim desta ao daquele? É legítimo, em atenção ao τέλος da cidade, mutilar o bem de uma das partes que a compõem (ainda que a cidade não se resuma a estas: 1253a26-8)? Ou a πόλις é primeiramente o instrumento pelo qual aqueles que nela participam perseguem o seu bem particular na medida em que este requer e inclui a vida em-comum, o que, a ser o caso, impede cenários como o antes hipotetizado? Aristóteles parece-nos tender solidamente para esta segunda alternativa: «é impossível que toda a cidade seja feliz se as partes desta (ou todas ou a maioria ou algumas)¹⁴ não o forem. A felicidade não é como o número par: este acha-se no todo mesmo que não esteja presente em nenhuma das partes; com a felicidade, porém, isso é impossível» [ii.5 1264b17-22].¹⁵ Esta posição do filósofo ajuda a perceber o seu silêncio em relação a potenciais conflitos entre particulares e cidade: não há, no esquema aristotélico, espaço para tal enfrentamento senão sob a rubrica do contrário à razão [παρά-λογον], *pace* a argumentação em sentido contrário em Nascimento 2016.

2.2. É justo que, antes de prosseguirmos o inquérito, nos interroguemos sobre se o problema de Aristóteles em vii.1-3 - qual a vida mais digna de escolha para a cidade? - faz sequer sentido: pode a

¹⁴ Este parêntesis parece constituir uma ameaça à tese que o parágrafo procura estabelecer, ao conceder que basta que alguns na cidade, eventualmente até uma minoria, sejam felizes para que a πόλις também o seja. Há, contudo, que entender o passo à luz do tortuoso (a tempos contraditório, até) ensinamento aristotélico acerca das partes da cidade, a que aqui não podemos dar o espaço devido. Com «parte» [μέρος ou μόριον] Aristóteles refere-se em *Pol.* ii.5 1264b18 e 21 aos grupos políticos e económicos que toda a πόλις há-de reunir se quiser existir e levar-a-cabo a sua missão. O filósofo oferece ao longo de toda a obra listas não totalmente convergentes de quais estas partes [iii.12-3 1283a14-42, iv.3 1289b27-90a2, .4 1290b38-91b2, 1290b14-30 e vii.8 1328b2-23]. Em vii.9 1329a34-9, Aristóteles introduz, contudo, uma diferença entre «aqueles <elementos> sem os quais a cidade não se constitui [συνίσταται]» e as partes dignas desse nome, aquelas cujos membros verdadeiramente tomam *parte* no regime na qualidade de cidadãos. No caso da cidade melhor, isso exclui, por exemplo, os agricultores, que serão idealmente escravos [vii.10 1330a25-8], o que significa que não têm sequer capacidade para a actividade que é a felicidade. Eles constituirão, porém, uma fatia considerável da população da πόλις [cf. ii.6 1265a13-7]. Quando, portanto, Aristóteles escreve que a cidade não pode ser feliz se pelo menos *algumas* das suas partes o não forem, embora use o termo «partes» no seu sentido mais amplo (como já acima dissemos), pensa naquelas partes politicamente relevantes, aquelas para cuja felicidade a cidade está orientada.

¹⁵ Veja-se, no mesmo sentido, o que o filósofo escreve em *Pol.* vii.9 1329a23-4: «é feliz a cidade que olha para todos os cidadãos e não para uma parte», ou em vii.2 1324a23-5: «a melhor forma-de-vida em-comum [πολιτείαν] é aquela ordem [τάξιν] por meio da qual *quem quer que seja* [όστισοῦν] prospera e vive abençoadamente [μακαρίως]» [vd. Nussbaum 1990 153-6]. Curnis e Pezzoli 2012 *ad* 1264b15-19 sintetizam com sucesso a posição de Aristóteles: «Aristotele pensa che la città nasca per permettere ai singoli individui di essere felice e lo faccia consentendo loro di agire volontariamente secondo virtù e di avere al tempo stesso dei beni per mezzo dei quali esplicitare la propria azione virtuosa. La felicità della città non rappresenta qualcosa di superiore alla felicità dei cittadini, ma coincide con la somma della felicità di questi ultimi». Cf. ainda Solmsen 1964 219: «In whatever way we may look at his arguments, we are left with the impression that he [Aristotle] is genuinely interested in the private happiness of the citizens», e Balot 2015 105: «Aristotle's political philosophy was devoted to the flourishing of individuals more than the salvation of the city as a reified unity».

cidade ser sujeito de uma escolha existencial desta natureza? Cremos não ser necessário subscrever uma abordagem nominalista à filosofia política para reconhecer que a cidade, enquanto tal, é incapaz de decidir o que quer que seja e isso pela razão óbvia de que ela não é animada [ἔμψυχος], sendo que é na alma que a faculdade deliberativa [τὸ βουλευτικόν] tem a sua sede; o que/quem, porém, não participa «da vida conforme à escolha» [τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν] - como os escravos [cf. i.13 1260a12] e os animais -, também não participa «da felicidade» [iii.9 1280a33-4]. A cidade, por isso, só indirectamente pode ser dita feliz, na medida em que os cidadãos o sejam [n. 15]. Do mesmo modo, só de forma derivada pode ser louvada como «corajosa», «justa» ou «sábua» [contra Pl. R. iv 428e7-9]. A própria linguagem dos decretos da assembleia democrática - que consagra «os atenienses», e não «Atenas», como sujeito político [vd. Ober 1998 69 para a dimensão ideológica deste uso] - trai a consciência de que a πόλις é uma realidade segunda em relação aos seus cidadãos — e todavia, no âmbito do direito, é inequívoco que a cidade possui uma personalidade jurídica: os primeiros capítulos do livro iii constituem precisamente um esforço no sentido de perceber até que ponto um compromisso assumido por um regime entretanto derrubado obriga o novo governo [vd. Newman i:231-2 para o contexto histórico da questão, à qual o filósofo, diga-se, não responde]. Na medida em que consegue entrar em relações, também comerciais, com outras cidades a πόλις pode ser tida por justa ou injusta [cf. ἀδικεῖν e ἀδικήσουσιν em Pol. iii.9 1280a36-b5]. Certos bens que alguns erroneamente erigem em fins, como o dinheiro ou o poder, podem ser adoptados como tal também pela cidade: esta possui fundos próprios [τὰ κοινὰ χρήματα], pelo que o adjetivo «rico» se lhe pode aplicar com correcção; ela pode imperar sobre outras, caso em que será justo chamá-la de «poderosa». Estas qualidades não podem ser transferidas para os cidadãos salvo na medida em que estes participam da comunidade politicamente constituída: inverte-se aqui a relação entre as duas partes a início desenhada.¹⁶ É de notar, porém, que a cidade só se eleva a sujeito possível deste tipo de predicação quando pensada entre pares, sejam estas outras πόλεις ou os próprios cidadãos — quando, no fundo, é concebida como qualquer coisa análoga ao que hoje chamamos Estado. Uma tal entidade, porque relacional (isso o que a constitui como sujeito¹⁷), pode apenas manifestar os atributos próprios daqueles que agem sensatamente segundo a virtude na medida em que tais qualidades se revistam de um carácter social, i.e. se repercutam noutros agentes. Podemos dizer, pois, que a cidade enquanto Estado será feliz se justa, no sentido que Aristóteles dá a «justiça» no final do capítulo primeiro do livro v da *Ética*: a totalidade da virtude no que esta diz respeito aos outros.¹⁸

¹⁶ Pode até dar-se o caso extremo de os cidadãos estarem na situação inversa à da cidade, esta sendo rica e eles pobres [cf. Davis 1996 125] ou poderosa e eles impotentes (se, por exemplo, sob o jugo de um tirano).

¹⁷ Deveríamos, em rigor, escrever «pessoa». O conceito não pode ser substituído sem-mais pelo de «substância». Se a início recusámos terminantemente reconhecer à cidade a qualidade de sujeito foi precisamente porque pensávamos o termo substancialmente. Uma vez reconhecido o desnível entre «pessoa» e «substância» (que permite famosamente que, na teologia cristã, Deus seja apresentado como três pessoas em uma substância), torna-se possível falar da cidade *como* sujeito (pelo menos *qua* Estado), pessoa não-substancial, mas ainda assim *pessoa*, i.e. fenómeno de relatividade [cf. Ratzinger 1990 444]. Para uma posição contrária à nossa, vd. Roochnik 2010, que defende a substancialidade da πόλις.

¹⁸ Podemos, porém, perguntarmo-nos se não haverá uma parte da excelência que em nada se repercute nos outros e não implique com estes contacto. A ser o caso, ou seja, em a justiça, tal-qual definida, não esgotando a virtude, há que indagar se a cidade *qua* Estado (a única condição em que ela é sujeito) pode ser, de facto, feliz ou apenas aproximar-se da felicidade.

3. «De entre os humanos, os que mais aspiram à excelência, parecem quase [σχεδόν] todos, quer os antigos quer os de hoje, escolher <uma de entre> estas duas formas-de-vida, a política e a filosofia» [vii.2 1324a29-32]. Ao nível do agente singular, estas as opções, como vimos, que se abrem àquele que procure agir de modo sensato e conforme à virtude.¹⁹ Aristóteles não exclui a *possibilidade* de não haver uma resposta universal a qual das duas actividades em confronto constitui o conteúdo exacto da felicidade [1324a18-9], o que, a ser o caso, coloca violentamente em questão alguns dos fundamentos mais preciosos da sua ética.²⁰ Vale o mesmo para a cidade ou a «forma-de-vida mais digna de escolha» é uma e a mesma para todas as πόλεις (falamos daquelas adequadamente providas aos mais diversos níveis, em tudo «conforme[s] às nossas orações» [κατ' εὐχὴν: vii.4 1325b36], e dessas apenas — não das demais que o cientista político toma por objecto [iv.1])? O filósofo, embora não exclua, no passo em análise, a hipótese de não haver, para o Humano, uma forma-de-vida que possa ser dita, de modo incondicional, a melhor, dá a entender que, se assim for, apenas uma minoria achará a sua felicidade na filosofia. As duas βίαι não estão em pé de igualdade: a vida «à estrangeiro [ξενικός], à parte [ἀπολελυμένος] da comunidade política» [vii.2 1324a16-7] e «de tudo o que é exterior» [1324a28] é claramente a parte desfavorecida na contenda. Este enviesamento no sentido da vida política deixava-se já adivinhar na formulação das conclusões do primeiro capítulo, onde, como vimos, a felicidade surgia associada a um tipo de acção (não por acaso o conceito de prosperidade, tão central na reflexão presente de Aristóteles, remete, também ele, para o âmbito da πράξις).

4. Na disputa em torno das formas-de-vida, os críticos da filosofia acusam-na precisamente de não oferecer ao sujeito oportunidade de pôr *em prática* a sua excelência: «é impossível que aquele que nada faz faça alguma coisa <de> bem [πράττειν εὔ]» [vii.3 1325a21-2]. Aristóteles não nega a identidade entre felicidade e bem-agir [εὐπραγία] [1325b14-5] que está na base do raciocínio; pelo contrário: reforça a ideia de que há algo de manco na excelência que não se verte em actos [1325b12-4; cf. EN i.8 1098b31-99a7]: agir bem é o que há de melhor [Pol. vii.2 1324a41-2]. Todavia, «não são práticos apenas os pensamentos [διάνοιαι] orientados ao que deriva do agir [ἐκ τοῦ πράττειν]; muito mais o são os pensamentos e especulações [θεωρία] que existem por si e são em si mesmos um fim» [vii.3 1325b17-21]. O filósofo afirma que para que algo seja dito «prático» não se requer, contra o que «alguns supõem», interacção com outros [1325b16-7]; isso sê-lo-á conquanto tenha em si mesmo o seu fim [EN vi.5 1140b6-7; cf. Pol. vii.3 1325b21]. Esse o caso da θεωρία, que por isso merece tal título.

¹⁹ Para a crítica deste *aut-aut*, que afecta gravemente a qualidade do ensinamento ético de Aristóteles, vd. i.α C§4-5.

²⁰ A possibilidade em questão é explorada por Lord [1978 346 e n. 27]. É um erro, contudo, insistir na ideia de que pode não haver um fim comum a todos os seres humanos, o que obrigaria a descartar toda a antropologia aristotélica. O facto, porém, de esse fim ser partilhado não significa que todos, mesmo os conscientes da superioridade deste, o abracem, fenómeno que não se deixa explicar apelando para uma causa única. Seja-nos permitida uma comparação com a situação no cristianismo. Todos são chamados à beatitude divina. A tradição da Igreja apresenta os consagrados como aqueles no estado [*status*] mais próximo ao dos bem-aventurados — isso não impede, todavia, que a vocação ao matrimónio tenha sido sempre (e continue a ser) a mais popular.

Mais: as acções pelas quais, de acordo com os apologistas da política, o sujeito melhor²¹ manifesta a sua excelência moral (porque é esta que se tem em mente) são consideradas por Aristóteles, na *Ética*, como πράξεις de ordem inferior, na medida em que, mesmo se valem por si, delas advêm outros bens [x.7 1177b2-4; cf. 12-8]. A mesma ideia parece estar implícita na canhestra formulação acima reproduzida: «pensamentos orientados ao que deriva [τῶν ἀποβαινόντων χάριν] do agir». Em favor da sua classificação da actividade teórica como «prática», o filósofo realça como é tido²² mais propriamente [κυρίως] por agente aquele que conduz a sua acção pelo pensamento [Pol. vii.3 1325b21-3] (ideia que nos remete directamente para a distinção tomasiana entre *actiones humanae* e *actiones hominis*: *STh* I-II 1:1 co. e ad 3), preconceito que se faz sentir no direito: desde Drácon que se distinguia entre homicídio intencional e não-intencional [IG I² 115],²³ distinção a que Aristóteles alude na *Grande ética*: «Sempre que alguém fere ou mata outrem (ou faz algo deste género) sem premeditação [προ-διανοηθείς], dizemos que o faz involuntariamente [ἄκοντα], já que [ὡς] o <carácter> voluntário [τοῦ ἐκουσίου] <de uma acção> reside em <esta> ter sido <previamente> pensada [διανοηθῆναι]» [MM i.14 1188b29-31]. Por detrás desta concepção da acção enformada pelo pensamento como eminentemente prática está a convicção de que o ser humano, de outro modo, é sobretudo arrastado pelo prazer e pela dor tal qual estes se apresentam à sua experiência imediata; nesse sentido, a sua acção revela-se, afinal, uma paixão. É duvidoso, porém, que o apelo para o direito (ou para a perspectiva sobre a πράξις que este consagra) valha a Aristóteles, pois se aquele reserva para o pensamento um lugar privilegiado no começo da acção, exige também que esta se repercuta no mundo para que sequer a considere. Em suma: o conceito de πράξις em operação na esfera jurídica não é o do filósofo, o qual rompe com todo o uso vulgar, então como agora, do termo.²⁴ Aristóteles torna o sentido de «prático» inteligível apenas à luz de um esquema de meios-fins.²⁵ se aceite a transformação, o seu argumento vale; se, porém, nos recusarmos a isso, algo que os

²¹ Apesar da formulação em Pol. vii.2 1324a39-b1 poder dar a entender que as virtudes morais se expressam igualmente bem no campo privado e no político, tal impressão resulta do carácter polémico da frase, que pretende reivindicar, contra a pretensão oposta, a possibilidade de também na tribuna o sujeito manifestar a sua perfeição moral. Nos capítulos em análise (ou alhures), nunca se leva a sério a possibilidade de o simples exercício das virtudes morais na esfera privada ter o mesmo valor que o pôr-em-acto destas na esfera pública.

²² Como se verá de imediato, a nossa opção pela passiva é justificada, não obstante o aparente plural majestático no grego [λέγομεν]. A pessoa usada é-o para expressar um reconhecimento colectivo que Aristóteles quer capitalizar.

²³ Para a lei do homicídio de Drácon e a distinção entre homicídio ἐκ e μὴ ἐκ προνοίας, que, nos termos gregos, não tem equivalente nos códigos jurídicos actuais, vd. Biscardi 1982 284-94 e, entre nós, Ferreira e Leão 2010 1.4. Para a lei de homicídio em Atenas em geral, vd. MacDowell 1978 109-22.

²⁴ Vd. Lord 1978 344: «To speak of an active or practical life which consists in the pursuit of “speculations” which have no end beyond themselves is to speak of a way of life which is no longer “active” in any tolerable sense of the term».

²⁵ Roochnik [2008a 724] propõe antes o binómio δύναμις-ἐνέργεια como chave de leitura: a actividade mais «prática» seria aquela em que a potência humana mais plenamente seria actualizada. Também nesta interpretação permanece a subversão por Aristóteles do sentido comum de πράξις, aquele que os seus adversários reconhecem à palavra; ao não o respeitar, o filósofo mina a validade da sua resposta: fala-se em alhos e ele responde com bugalhos.

apologistas da política têm toda a liberdade de - e, ousamos acrescentar, razão em - fazer, não o poderemos acompanhar.

4.1. Aristóteles esgrime ainda um último argumento em defesa da ampliação do conceito de πράξις a acções sem tradução exterior, invocando o deus e o universo, cuja actividade não tem quaisquer sequelas no mundo (no caso do cosmos porque ele próprio é o mundo, na sua totalidade) [Pol. vii.3 1325b28-30]: deus pensa-se a si mesmo [Metaph. xii.9] e os céus movem-se eternamente numa órbita circular [Cael. ii.1]. Se, pois, a extensão semântica proposta por Aristóteles não for acolhida, e supondo que há algo de superior na acção (no que o filósofo e os seus opositores concordam), será necessário que o deus e o cosmos sejam, de algum modo, imperfeitos, hipótese unanimemente rejeitada e que, a ser aceite, contradiria um dos exemplos antes oferecidos em favor da tese, assente, de que a felicidade é directamente proporcional à acção conformada pela sensatez à excelência [Pol. vii.3 1323b21-6].

4.2. Tal como ao deus e ao cosmos, também à cidade fechada sobre si mesma se nega o epíteto de ἄπρακτος [1325b25-7]. Esta, porém, não partilha do reconhecimento colectivo de que os outros dois são objecto, razão porque, no seu caso, o filósofo avança, em favor da sua opinião, um outro argumento. A cidade em causa é dita activa [πρακτική] (no sentido novo que Aristóteles confere ao termo) pelas relações que as suas partes estabelecem entre si, ou seja, em virtude de os seus membros desenvolverem actividades práticas no sentido convencional do adjectivo. A incoerência do raciocínio é patente.

5. Conceda-se, pois, que o filósofo é, também ele, no exercício do que lhe é próprio, um agente, no sentido literal do termo. Tal admissão não basta para resolver a disputa em mãos, apenas coloca em evidência a questão central do debate: qual a excelência mais excelente, a que se manifesta nessa forma-de-vida que é a filosofia ou a que se verte-em-acto na actividade política? Se a melhor vida de todas é a prática [1325b15-6] e o pensamento especulativo é, *contra* Kraut [1997 *ad* 1325b14-32 §3], mais prático (de acordo com o sentido que Aristóteles projecta na palavra; nós preferiríamos escrever: mais *final*) do que aquele orientado à acção (leia-se: a deliberação, cuja correcção é a marca do sensato), forçoso é concluir pela superioridade da filosofia. Se uma é a felicidade do indivíduo e da cidade, então também a cidade mais feliz será a que abraçar a vida contemplativa, a entender aqui, em termos políticos, como uma opção pelo isolacionismo [cf. καθ' αὐτάς em Pol. vii.3 1325b24 e καθ' ἑαυτήν em 1325a1]. Não nos deve espantar esta solução, em linha, aliás, com a tradição filosófica imediatamente precedente [cf. Pl. Lg. iv 704c4-7].

5.1. Esta reconfiguração política da opção pela vida contemplativa evidencia os limites da analogia entre o ser humano e a cidade. O próprio da forma-de-vida filosófica não é o isolamento daquele nela engajado, que não é sequer certo que seja de desejar [i.α C§12], mas sim a relação, que a constitui, com o inteligível, relação que a cidade, enquanto tal, não pode replicar [Strauss 1964 49]. Porque falha, porém, também o que poderíamos chamar de «a solução nominalista», isto é, a recondução dos atributos da πόλις às qualidades dos cidadãos? Uma cidade em que o conjunto destes se devotasse à filosofia poderia ser vista, *num certo sentido* (ponhamos aqui entre parêntesis o que acima escrevemos sobre a cidade enquanto sujeito), como entregue à contemplação. Pangle [2013 239], contudo, questiona-se, com razão, sobre que tipo de comunidade cívica (cada termo é aqui uma objecção ao cenário em discussão) poderia uma tal agremiação constituir, incapaz de assegurar, sem se trair, a sua própria continuação no tempo. De facto, a necessidade de garantir militarmente a autonomia da πόλις [vd. Coda §1] e a educação dos filhos (a procriação é essencial se a cidade aspira ao futuro)

impediriam os filósofos de se dedicarem a tempo inteiro à actividade que lhes é própria. O *outsourcing* de tais tarefas a não-cidadãos conduziria inevitavelmente à derrocada do regime: mercenários não fazem as vezes de cidadãos-hoplitas [EN iii.8 1116b15-24] (não por acaso o primeiro regime recto, a πολιτεία, se funda nestes últimos: Pol. iii.7 1279a37-b4) e a educação é uma matéria demasiado importante para a cidade não a tomar a seu cargo (vd. v.9 1310a12-8 para a importância axial da educação na conservação do regime) [cf. §9.1]. Um regime *afim* ao aqui fantasiado mas capaz de perdurar (por levar a sério os problemas que o outro ignora) é o desenhado por Aristóteles nos livros vii-viii — este está longe, porém, de ser uma associação de filósofos como a que poderia justificar que se rotulasse a cidade, numa lógica nominalista, de contemplativa (Aristóteles, para além do mais, é sensível ao facto de nem todos, mesmo se expostos a uma educação que os sensibiliza para a filosofia, abraçarem a disciplina;²⁶ a cidade só podia aspirar a ser um Liceu em tamanho grande funcionando como este ou um mosteiro: garantindo o renovamento da sua população não pela sucessão das gerações naturais, mas por uma selecção criteriosa dos nela incorporados [cf. ἀγεωμέτρητος μηδεις εἰσίτω], com todos os problemas e perplexidades [ἀπορίαι] que uma tal «solução» acarretaria).

6. Que a forma-de-vida filosófica é a melhor para o indivíduo é reiterado, por meio de novos argumentos, em vii.13-5. Em vii.14 1333a16-30 essa superioridade é perfeitamente articulada. Pela importância do passo, apresentamo-lo na íntegra:

Divide-se a alma em duas partes; destas, uma tem por si mesma a razão [λόγον], a outra não a tem por si, mas é capaz de lhe dar ouvidos. Dizemos que um homem [ἄνθρωπος] é, de algum modo, declarado bom se possui as excelências destas partes. Não é de modo algum pouco claro para aqueles que dividem a alma assim como nós o fazemos o que dizer a respeito de em qual destas partes da alma mais se encontra o fim, uma vez que o pior é sempre em função do melhor e isto é manifesto igualmente nas coisas segundo a arte e nas segundo a natureza — e a parte melhor é a que tem a razão. Divide-se esta em duas, segundo o modo em que costumamos dividir; há, de facto, uma razão prática e uma teórica. É claro, então, que é necessário dividir também esta parte do mesmo modo. Afirmamos que divisão análoga vale também no caso das acções e hão-de ser mais dignas de escolha as acções da parte melhor para aqueles capazes de atingir todas ou duas, pois para cada um isto o mais digno de escolha sempre: atingir o mais elevado.

A última frase é aqui crucial, em toda a sua dificuldade. Eis como a entendemos, seguindo a maioria dos comentadores [Newman *ad loc.*, Lord 1982 40 e 60 e Kraut 1997 *ad* 1333a16-30 §4-5]: hão-de ser mais dignas de escolha as acções que actualizam as excelências da parte melhor da alma humana, ou seja, as acções da parte racional teórica. No entanto, nem todos são capazes das acções de todas as partes da alma, mas apenas das acções de duas das partes desta. Estas duas serão necessariamente a

²⁶ Em abono da verdade, não temos qualquer prova de que esta seja, de facto, a posição de Aristóteles. Se o filósofo tem consciência de que poucos são os que optam pela vida contemplativa, em momento algum sugere que isso seja um estado-de-coisas incontornável, conforme à natureza, e não o resultado de não haver uma única cidade bem-governada (e, conseqüentemente, empenhada em plantar nos seus cidadãos o amor à sabedoria). O argumento que apresentamos entre parêntesis no corpo de texto baseia-se, pois, numa aposta da nossa parte. A maior parte dos comentadores, embora não explicitando, como nós, o carácter especulativo da sua posição, concorda com o sentido em que arriscamos; por todos, vd. Solmsen 1964 218: «Aristotle clearly makes allowance for the fact that the majority of citizens, even by his rather selective definition of citizen status, are not philosophers and would not find their happiness in theoretical pursuits».

parte não-racional da alma e a parte racional prática, cujas excelências se implicam mutuamente [EN x.8 1178a16-9, *inter alios locos*]. É esta dependência recíproca que invalida a interpretação de Simpson [1998 *ad loc.*], o qual defende que «todas ou duas» não é uma disjuntiva, mas uma glosa: as duas partes em questão seriam não a parte racional prática e a parte não-racional da alma, como sugerimos, mas esta última e a parte racional como um todo [cf. ainda a tradução de Apostle e Gerson e Demont 1993 n. 219, onde se acha porventura a mais coerente defesa desta interpretação]. Poder-se-á argumentar, contra a leitura que propomos, que ela contradiz o que dissemos em n. 20, ao parecer limitar a alguns a capacidade para acções da parte racional teórica da alma, ou seja, para a filosofia — mas um tal entendimento faz tábua rasa do que já aí escrevemos: que apesar de a felicidade possuir o mesmo conteúdo para todos os Humanos, por razões de ordem vária (e até desconhecida),²⁷ nem todos são «capazes» de filosofia, e não por uma qualquer deficiência antropológica de base (não pensamos aqui nas mulheres, bárbaros e escravos: cf. §8).²⁸

7. Em qualquer caso, mesmo supondo (mas não concedendo) que há, de facto, quem não seja, *por natureza*, capaz das acções da parte melhor da alma, não há razão para assumir que esse o caso entre os cidadãos da cidade «conforme às nossas orações» [vd. Simpson 1998 *ad* 1333a16 *in fine*]. Esta, que visa o Humano excelente, não pode senão estar orientada à promoção daquele tipo de πράξεις (no sentido alargado que Aristóteles concede ao termo). Estas, por sua vez, só são possíveis se os cidadãos dispuserem de tempo livre para se lhes dedicarem [cf. *Metaph.* i.1 981b20-5, que projecta esta verdade na história]. Para o filósofo, é evidente que o ócio [σχολή]²⁹ é o fim em função do qual se

²⁷ Vd. Roochnik 2013: «For Aristotelian teleology is compatible with failure. Because the human animal is so complex, most individuals fall short of reaching their telos, whether that telos is political or epistemic. Unlike pigs, falling short is what the human animal mostly does» [itálico nosso].

²⁸ Para aqueles não «capazes» [sic] de filosofar, os filósofos constituirão «a paradigm of how to use leisure well. They are remainders that the too familiar urge to succeed in the city rather than to pursue excellence is wrong-headed. Philosophers exhibit a *telos* for human activity, without which there would be nothing for humans to want but more of the same» [Roochnik 2008a 735]. Uma vez mais, pode ajudar a comparação com a relação, no catolicismo, entre consagrados e leigos: vd. *Lumen Gentium* §44. O papel paradigmático aqui atribuído a filósofos e consagrados só é, porém, reconhecido por quantos estejam à partida convencidos da superioridade da forma-de-vida daqueles: o ateu não retira do exemplo do monge qualquer ensinamento sobre o conteúdo da felicidade. É *naïf*, pois, esperar que a filosofia, como sugere Roochnik [2008b 24-5], possa ser vindicada hoje na praça pública com base nesta sua capacidade para materializar a vocação superior do Humano, algo que só aqueles que já admitem o seu valor concedem.

²⁹ Para o conceito de σχολή em Aristóteles, vd. Solmsen 1964 e Demont 1993. O primeiro [212 e 199-204] sublinha dois pontos aqui relevantes: que o deus aristotélico é, também ele, um deus ocioso [cf. *Cael.* ii.1 284a29 ss.] e que já antes de Aristóteles (e Platão) a actividade política havia sido associada ao neg-ócio [vd. *E. Ion* 625-34]. O filósofo tende a usar o deus como modelo para pensar a felicidade do Humano, não obstante o vício de um tal procedimento; não é indiferente, pois, que Aristóteles imagine um deus «escolástico» e ocupado, como é sabido, no acto de se pensar a si mesmo: tal sugere fortemente a possibilidade de, também na esfera humana, essa actividade ser a mais apropriada ao ócio. Alguns comentadores gostariam, pelo contrário, de supor o ócio como um tempo igualmente dado a τὰ πολιτικά e passos há, reconhecemo-lo, que parecem vindicar essa pretensão [e.g. *Pol.* vii.9 1329a1-2]; ignoram, contudo, que σχολή tem dois sentidos principais: um deles, o de tempo-livre em geral, outro, mais estrito, aquele que verdadeiramente interessa a Aristóteles, o tempo-espaço

deve orientar o neg-ócio [ἀσχολία]³⁰ e que as nossas actividades se incluem sob uma ou outra rubrica [Pol. vii.14 1333a30-6] (não se considera aqui o descanso [ἀνάπαυσις; vd. i.α C§6]; a omissão não é crítica, porém)³¹. Do ponto de vista político, esta ordenação tem uma tradução muito concreta: a guerra só faz sentido com vista à paz (o que não a torna exclusivamente defensiva: cf. Coda §2-4) [cf. EN x.7 1177b4-6 e Pl. Lg. 628d9] e a educação deve dotar os cidadãos das excelências necessárias à fruição [ἀπόλαυσις] do σχολή [Pol. vii.15]. Estas são de três espécies: as requeridas para a produção do ócio, as próprias a este e as comuns aos dois tempos. No primeiro grupo, Aristóteles coloca a coragem e a fortaleza [καρτερία] (a coragem conjugada na passiva), no segundo, a filosofia e, no último, a moderação e a justiça. O ócio pressupõe a independência da comunidade política, que aqueles que a compõem são livres para levar-a-cabo as actividades em que escolham gastar o seu tempo; daí a importância da coragem e da fortaleza, que garantem que a cidade não é tomada e os cidadãos reduzidos à escravatura [cf. Pl. Plt. 307e1-308a3]. A guerra obriga [ἀναγκάζει: Pol. vii.15 1334a26] à justiça e à moderação, mas estas virtudes são ainda mais preciosas em tempo de paz, quando a comunidade se acha cumulada dos bens da fortuna: esse o contexto mais propício à

em que o Humano se entrega ao que é belo [τὰ καλά] por oposição ao útil e ao necessário (e, por maioria de razão, ao «mais necessário de tudo» [vii.8 1328b13]) [Solmsen 1964 196, n. 19]. Não tem cabimento, portanto, não importar para a interpretação da *Política* o que Aristóteles escreve na *Ética*, a saber, que «também a actividade do político é oposta ao ócio» [x.7 1177b12]. O filósofo partilha, no fundo, a opinião dos defensores do βίος θεωρητικός a que dá voz em Pol. vii.2 1324a38: «o poder, exercido politicamente, [...] constitui um empecilho [ἐμπόδιον] à prosperidade [εὐημερία; lit.: bom tempo (meteorológico)] do sujeito». Com razão escreve Solmsen [1964 217] que o período consagrado ao ócio «seems to be the least political phase of their [sc. os cidadãos do melhor regime] existence». Se assim é, e se a cidade tem como um dos seus fins privilegiados a criação das condições necessárias à σχολή, então a vida moral não pode ser o objectivo visado pela educação, pois que o expoente daquela é, segundo o filósofo, a actividade política [i.α C§4], que já vimos não pertencer ao ócio no sentido pleno da palavra. Também aqui o cristianismo fornece uma interessante refutação da tentativa de erigir a vida política em fim último do Humano: como Agamben insiste [2009 6.9], o único governo perpétuo é o do Inferno; no céu, o espaço onde a imaginação cristã projecta a sua ideia de felicidade, Cristo reina sem governar.

³⁰ Para uma magistral defesa da validade perene deste princípio e da consequente necessidade de reordenar à sua luz, também hoje, a comunidade política, vd. Pieper 2007. Haverá quem objecte ao facto de o autor insistir em colocar no coração da σχολή [Μυθε] o culto [Kult], apresentando um conceito de ócio aparentemente mais platónico [cf. Lg. 803e1-2: «Passaremos a vida [...] a realizar sacrifícios, cantando e dançando»] do que aristotélico. Lembremos, porém, que não só Aristóteles prevê explicitamente que os membros da melhor cidade honrem os deuses [Pol. vii.17 1336b17-9], como o «cuidado pelas coisas divinas» é dito o ἔργον «primeiro» [vii.8 1328b12] da πόλις e o ofício de sacerdote reservado aos cidadãos [vii.9 1329a29-30]. Recordemos, por último, que a própria θεωρία é uma forma de culto [EE viii.3 1249b20-1; cf. EN x.7 1177a15-6]. Se, porém, aquele engajado na contemplação honra o deus, qual a necessidade de haver celebrações religiosas públicas e sacerdotes que as conduzam? Kraut [1997 ad 1328b2-23 §1] aventa uma resposta possível, a partir do facto bruto de que nem todos, mesmo na cidade melhor, são filósofos: «by ceremonially focusing their thoughts on the eternally recurring arrangement of the cosmos, the citizens come as close as non-philosophers can to genuine contemplation».

³¹ Se a omissão não é crítica, a diferença entre σχολή e παιδιά, cunhada por Aristóteles [Solmsen 1964, n. 87], é-o; ela é, por exemplo, a antepassada remota da distinção, que teimamos em preservar, entre cultura e entretenimento.

desmesura [ὑβρις] (Aristóteles não se preocupa em fundamentar estas afirmações, mas estamos perante intuições morais partilhadas, que a experiência ratifica amiúde). O que nos interessa aqui, porém, é a excelência reservada ao ócio: a filosofia. É estranho que esta, que classificaríamos como uma actividade, seja aqui apresentada como fora uma virtude, facto que levou Bonitz [1870 821a6] a reconhecer neste passo um *hapax* semântico: estaríamos perante a única ocorrência de *philosophia* no sentido de «virtus intellectualis», expressão que não é, também ela, particularmente clara. Está o estudioso alemão a propor que se inclua a filosofia entre as virtudes dianoéticas discutidas no livro vi da *Ética* (mas que operação intelectual, não contemplada por Aristóteles, conduz ela à perfeição?) ou que se a identifique com alguma das aí elencadas? Newman [ad 1334a23] subscreve a interpretação de Bonitz, mas nada adianta à elucidação da mesma, pelo contrário: no seu comentário a 1263b40, para que remete, sucumbe à tentação de verter «virtus intellectualis» por «cultura intelectual», esquecendo que com φιλοσοφία se quer aqui significar uma excelência, não um conjunto de conhecimentos. Kraut [1997 ad 1333a16-30 §7-8] acompanha-o, porém, expandindo o âmbito da palavra para que ela designe «não apenas uma compreensão teórica da causa primeira do universo mas também estados intelectuais próximos desta condição»; Aristóteles, ao falar aqui em «filosofia», teria em mente um «treino intelectual geral» nas disciplinas implícitas sob a expressão τὰ περιττά [viii.2 1337a39; cf. App. 1]. Simpson [1998 ad 1333a16, n. 69], que insiste no sentido mais restrito de «filosofia» (uma empresa intelectual específica), incorre ainda assim no mesmo erro base de não levar suficientemente em conta que o objecto do capítulo são as excelências (e não as «ciências») a cultivar nos cidadãos pelo bom legislador. O mesmo vale para Lord, o qual propõe um entendimento singular do termo em jogo: «filosofia, em sentido lato, não exclui necessariamente a especulação teórica, mas o seu centro é a cultura tradicional; e cultura tradicional significa, antes de mais nada, cultura literária. No coração desta "filosofia" politicamente relevante está, na linguagem de Aristóteles e dos seus contemporâneos, a "música"» [1982 199-200]. Porque parte de uma perspectiva straussiana vincada, Lord cede à tentação de exagerar a tensão entre cidade e filosofia, um conflito que, não podendo ser calado (e a ele, num momento significativo, regressaremos), não é tão marcado como *alguns* proclamam, do que é testemunho o presente passo, com o lugar de honra que concede na cidade melhor à filosofia, a interpretar aqui, a nosso ver, etimologicamente, enquanto *amor à sabedoria*. Susemihl e Hicks acertam, por isso, em glosar φιλοσοφία como «um hábito de inquirição intelectual» [1894 ad 1334a32; itálico nosso]. O legislador deverá idealmente assegurar que o sistema de ensino instila nos futuros cidadãos a paixão pelo saber, a *studiositas* dos medievais³². Não há por que limitar este entusiasmo intelectual às realidades últimas que são o objecto do que Aristóteles chama de filosofia primeira (esse será até, provavelmente, um passo no

³² A identificação tem os seus limites: a *studiositas* é uma virtude moral (parte potencial da moderação, subordinada a esta) [Tomás, *STh* II-II 166:2 co.], ao contrário da «filosofia» aristotélica, se vale a interpretação de Bonitz — a não ser que se entenda «intellectualis» como fora um genitivo objectivo e não subjectivo. Não aprofundamos a questão, que não afecta o argumento no corpo de texto. Contra este, tem mais *potencial* crítico a objecção de que a *φιλία*, de que a *φιλο-σοφία* parece ser uma modalidade, não é uma virtude em sentido próprio. *Respondeo dicendum quod*, não só ela [a *φιλία*] é, ainda assim, qualquer coisa de próximo a uma excelência [EN viii.1 1555a3-4; cf. Tomás, *Sent. Eth.* viii.1 §1: «amicitia autem est quaedam virtus, in quantum scilicet est habitus electivus»], como é discutível que considerações relativas à amizade entre humanos possam ser transpostas para a relação com outros objectos [cf. EN viii.2 1155b27-31].

sentido errado); ele próprio, na diversidade dos seus interesses, nos serve de referência para as matérias possíveis a investigar pelo filósofo. Aristóteles desenha aqui uma imagem da comunidade próxima da que o Estrangeiro de Eleia, no *Político* de Platão, esboça como possibilidade sob Cronos [272b8-c5]. Num livro profundamente omissivo no que toca ao conteúdo da σχολή proposta como ideal para a cidade, a alusão à filosofia oferece ao leitor um vislumbre precioso de qual a actividade nuclear que ocupará os cidadãos.^{33 34}

8. Já acima se discutiu, ao de leve, a hipótese de nem todos os seres humanos estarem igualmente habilitados para a actividade que é a felicidade. Se não faz sentido negar à partida a uma parte dos homens livres a capacidade de «teorizar», seria errado supor que Aristóteles acredita que todos podem ser felizes (no regime melhor isso é pressuposto; falamos aqui, porém, em termos absolutos). No começo de *Pol.* vii.13, o filósofo discute precisamente as condições necessárias para que o agente possa alcançar a felicidade, lançando mão da distinção, para ele capital (não obstante o uso atabalhado que dela por vezes faz), entre fins, *rectius*, fim [τὸ τέλος ou ὁ σκοπός] e meios [τὰ πρὸς τὸ τέλος]. Ao Humano é impossível errar *formalmente* o fim: ele deseja por natureza a vida boa [τὸ εὖ ζῆν]; o agente pode, contudo, falhar na determinação do *conteúdo* daquela: «Outros, tendo a possibilidade <de ser felizes>, desde o início buscam de forma transviada a felicidade» [1332a2-3]. A frase é algo confusa: o conceito de felicidade do sujeito, esse sim é não-recto [οὐκ ὀρθός], não a busca daquele (*rectius*: esta é-o, mas apenas por arrasto). Todo o bem está, pois, dependente da correcta compreensão do fim (o qual, nominalmente, é já e sempre dado: cf. *EN* iii.3 1112b11-19 a propósito

³³ A interpretação avançada contrasta com a que apresentámos oralmente em «Filosofia e educação na melhor cidade de Aristóteles», a 9 de Abril de 2015, no âmbito do congresso *Universidade/Universalidade: Da Academia de Platão à Academia de Coimbra*, que teve lugar no Instituto Justiça e Paz (Coimbra). Defendemos nessa ocasião que, no passo em análise, φιλοσοφία devia ser entendida como sinónimo de φρόνησις, a única das quatro virtudes cardeais - conjunto selecto que encontramos já em Platão - ausente em *Pol.* vii.15. Procurávamos apoio para a nossa *suspeita* no facto de a filosofia surgir no texto como antídoto para a ὕβρις, o que afastava interpretações intelectualistas do termo. Não é, na verdade, esse o caso, *pace* Pangle [2013 255]: à desmesura são opostas a justiça e a moderação, não a filosofia.

³⁴ Vários comentadores rejeitam a conclusão acima expressa, argumentando que no plano curricular exposto nos livros vii-viii não encontramos qualquer espaço reservado ao ensino da filosofia ou matérias análogas. Mais abaixo, em App. 1, respondemos demoradamente a essa objecção. Por ora interessa-nos sobretudo realçar que, embora em minoria, não estamos sozinhos na insistência de que a filosofia, também no seu sentido mais estrito, tem um lugar de honra na educação [cf. Burnet 1903 135-6] e dia-a-dia dos cidadãos da πόλις «conforme às nossas orações» [cf. Defourny 1977 196]; vd. Kalimtzis 2013 36-7: «What astounds to this day is that Aristotle boldly asserted what his teacher had come to reject — and I would venture to say something that all political theorists to this day have rejected - the notion that in leisure theoretical activity is a possibility for all citizens». Kalimtzis pinta um estimulante retrato do que seria a vida filosoficamente enformada dos cidadãos da melhor cidade, tecendo proveitosas analogias com a experiência «teórica» (no sentido primeiro do termo) ateniense paradigmática: o teatro, paralelo que lhe serve, por exemplo, para defender uma leitura forte de φιλοσοφία em vii.15: «One need not reduce tragedy to a low form of popular entertainment in order to participate in it». Não nos comprometemos aqui com quanto o autor afirma no seu artigo, mas havia que o destacar por ser dos poucos que procura levar a sério a proposta radical de Aristóteles.

do exemplo em *Pol.* vii.13 1331b34-7)³⁵ e dos meios próprios ao conseguimento deste. No caso da felicidade, tal, porém, não basta: é necessário que o Humano tenha uma natureza adequada à actividade que é a felicidade [1331b40-1 e 1332a40-2], ou seja, um certo tipo de corpo e de alma. Esta dupla exigência, se levada a sério, significa que aqueles que, dotados de uma alma livre, têm, porém, um corpo de escravo [i.5 1254b31-3] não podem ser felizes. Aristóteles, contudo, não pretende com o seu comentário negar a felicidade apenas aos escravos [iii.9 1280a32-4], mas também às mulheres: se «a cada um cabe tanto da felicidade quanto participe da acção segundo a excelência e a sensatez» [vii.1 1323b21-22; cf. vii.8 1328a37-40] e se há algo de inerentemente defeituoso na capacidade deliberativa das mulheres, tolhendo-lhes, por exemplo, a capacidade de conformar as suas acções às suas decisões, então estas terão, quando muito, acesso a uma felicidade menor. Para além dos dois grupos já referidos, o filósofo tem ainda por impróprios para a actividade que é a felicidade não só os bárbaros (tidos repetidamente por próximos dos escravos) como certos humanos «resistentes [κρείττους] à educação» [v.12 1316a9], produtos defeituosos da natureza. Se nos é impossível acompanhar Aristóteles nas conclusões expressas, a ideia de que o filósofo parte continua a ter adeptos entre todos quantos negam o princípio da dignidade da pessoa humana,³⁶ afirmando a existência de «Lebensunwerte Leben» [e.g. Singer 1993 184], seres humanos incapazes de felicidade porque, por exemplo, portadores de uma deficiência profunda.

8.1.1. Lord [1982 37] e outros intérpretes lêem *Pol.* vii.13 1332a40-2 como remetendo para a discussão em vii.7 em torno de qual o carácter congénito desejado para os cidadãos da cidade «conforme às nossas orações». Segundo Aristóteles, o clima em que se nasce e cresce influi na disposição moral do sujeito, ideia corrente à época [cf. *Hp. Aër.*] e a que Montesquieu famosamente dedica alguns livros (vd. em particular os xiv e xvii) da sua obra-prima, numa actualização historicamente ilustrada da tese. Tais esforços de desenhar o perfil psicológico de populações inteiras com base no clima do território caíram entretanto em desuso, e com boa razão: o mais das vezes não traduziam senão os preconceitos de uma cultura em relação ao «outro» por oposição ao qual aquela se definia, para o bem e para o mal. O capítulo aristotélico conserva, não obstante, o seu interesse, não tanto pelo que nos diz sobre os povos da Ásia e do Norte da Europa, mas pelo uso que aí se faz das características neles projectadas. Os gregos³⁷ são, para o filósofo, o protótipo dos cidadãos do regime melhor: neles, porque habitam a zona temperada do globo, acham-se reunidos o θυμός dos nórdicos, ciosos da sua liberdade mas incapazes de se governarem ou governarem outros, e a inteligência [διάνοια] e capacidade

³⁵ O contraste entre os dois passos é instrutivo, pois mostra como na *Política* Aristóteles articula melhor o conceito de fim, percebido já só parcialmente como dado: há nele um conteúdo que solicita do sujeito uma *investigação* que o traga à luz (esse conteúdo, porém, continua a não ser objecto de deliberação — nem faria sentido sê-lo).

³⁶ A ligação entre este princípio e a felicidade do ser humano foi correctamente apreendida pela Igreja Católica: no *Catecismo* da mesma, logo após se explicar que a dignidade da pessoa humana radica na sua criação à imagem e semelhança de Deus, acrescenta-se que aquela «se realiza na sua vocação à bem-aventurança [beatitudo] divina» [§1700].

³⁷ Uns mais do que outros, a bem dizer [*Pol.* vii.7 1327b33-6]. Esta nota de Aristóteles é tudo menos inocente, abrindo uma porta para a legitimação da conquista ou, pelo menos, subordinação de certas cidades gregas por/a outras [Coda §4].

técnica [τέχνη] dos asiáticos, os quais, porém, aceitam sem protesto o jugo de déspotas³⁸, levando uma existência servil. Em que contribuem estas características, conjugadas nos gregos, para a educação na virtude, o τέλος visado pelo legislador orante? Uma resposta cabal obriga a que percebamos com exactidão o que está em jogo.

8.1.2. O θυμός é apresentado como a faculdade [δύναμις; *Pol.* vii.7 1328a6] por meio da qual o sujeito é capaz de (i) defender a autonomia política da comunidade que integra, (ii) estabelecer relações de afecto e (iii) reagir caso se sinta desconsiderado por outros. Num certo sentido, (i) pode ser subsumido sob (iii), se entendermos a defesa da comunidade política como uma resposta a algo (a invasão por outra cidade) que o agente percebe como uma injustiça [cf. *EN* v.8 1135b28-9], um acto que, porque não faz caso do que lhe é devido, o desmerece. Porquê encarar assim um ataque militar? Aristóteles reconhece a possibilidade de a subjugação de uma cidade por outra ser orientada ao bem da primeira (mas cf. *Coda* §3). Para que valha a nossa pretensão, mister é que o cidadão que avança contra o inimigo imagine a vitória deste como privando-o de algo que tem como seu por direito, a saber, a possibilidade de participar na condução da coisa pública.³⁹ Mesmo aceitando esta nossa tentativa de conferir alguma unidade às operações associadas ao θυμός, como o fazer em relação a (ii) e (iii), emparelhamento que remonta já, pelo menos em parte, a Homero [cf. *Kalimtzis* 2012 17-21]? Tal esforço implica que nos afastemos da superfície do texto em buscar da raiz comum capaz de conferir sentido à disparidade de actividades confiadas ao θυμός. Este deve ser entendido, a nosso ver, como a faculdade psíquica por meio da qual o Humano engajado numa relação age em conformidade ao que tem por digno de cada uma das partes, i.e. o que entende que cada uma deve à outra. A actividade do θυμός pressupõe uma avaliação prévia pelo sujeito do seu valor e do valor daquele com que se confronta, avaliações que têm de ser postas em diálogo para aferir o que é que o outro me deve e o que é que eu devo ao outro, uma vez que a resposta a estas perguntas não é absoluta: eu não exijo de um portador de trissomia 21, no seu trato comigo, o mesmo que espero da parte de um ser humano não-deficiente; por outro lado, o ele ser como é coloca sobre mim um ónus particular: mister é que tenha para com ele cuidados que com outra pessoa não teria. É por meio do θυμός que o agente reage adequadamente ao que percebe como os direitos e obrigações das partes envolvidas na relação: o

³⁸ O mito do «despotismo oriental» conheceu uma tremenda fortuna na história do pensamento político ocidental, tendo sido alimentado por autores tão diferentes como Quesnay, Hegel ou Marx. Sobre o tema, vd. *Minuti* 2012. Diga-se que na própria *Política* encontramos elementos suficientes para pelo menos o pôr-em-questão: em iii.13 1284b1-3 lemos como medos e babilónios, orgulhosos do poder de outrora, se revoltaram contra os persas, seus novos senhores.

³⁹ É muito importante que, da perspectiva do cidadão-hoplita, seja este o valor em jogo e não meramente o estatuto de ser humano livre; caso contrário, ao θυμός só obliquamente se poderá reconhecer uma dimensão propriamente política. Mesmo a participação política parece *hoje* um valor difícil de invocar para explicar a razão pela qual os cidadãos resistem às tentativas de conquista por parte de outras potências, uma vez que as populações vencidas são em geral integradas, não perdendo os seus direitos cívicos (pense-se na anexação da Crimeia pela Rússia em 2014). Se se quiser continuar a reconhecer no θυμός o princípio de resistência à integração numa comunidade política outra (e entender esse comportamento como uma forma de reacção contra o que se percebe como um desrespeito ao que nos é devido — a tese avançada no corpo de texto), mister é perceber que injustiça (real ou não) representa ainda hoje, do ponto de vista do sujeito, a incorporação da comunidade original num domínio estrangeiro.

θυμός tanto o leva a respeitar [φιλεῖν]⁴⁰ o outro como a vingar-se de qualquer falha (real ou aparente) da parte deste último em lhe conceder aquilo de que ele se julga merecedor. A operação do θυμός, qualquer que seja a forma que assuma, parte sempre, pois, de uma ideia do que é justo na relação, de quais as obrigações e os direitos de cada um, ideia eminentemente subjectiva, porém: não é sequer certo que as duas pessoas concordem sobre o que é que cada uma deve à outra. O θυμός pode, por isso, inspirar conflitos sem matéria *objectivamente* real;⁴¹ para aqueles, contudo, que neles se lançam, convencidos de terem sido desrespeitados, o que está em jogo é algo da maior seriedade: o ser reconhecido. O interesse político do θυμός tem, aliás, que ver com isto: ele é a faculdade pela qual o ser humano se move com vista à reivindicação de qualquer coisa da ordem do propriamente político, ou seja, da ordem da vida boa e não meramente da vida,⁴² como os bens paradigmáticos com que a justiça distributiva tem que ver, aqueles que compete à comunidade conferir aos que, de entre os seus membros, entenda serem os mais *dignos* deles. Na sua expressão mais violenta, o θυμός é o que permite ao Humano pôr em risco a sua vida com vista ao conseguimento de algo irrelevante para esta enquanto ζωή: o ver confirmado pelas acções dos outros o valor que nos atribuímos. Nesse pôr-se em perigo, o sujeito afirma-se já como Humano, acima do plano animal de existência, no que demonstra merecer ser contado entre os livres e integrado na comunidade destes: a πόλις [cf. Arendt 1981 45-6, e Fukuyama 1992 157, que parte da leitura da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel em Kojève 1980]⁴³. Se recordarmos que não existe cidade sem livres [Pol. iii.12 1283a17-22], fica clara a relevância política do

⁴⁰ Pode espantar esta tradução suave para φιλεῖν. O substantivo correspondente, φιλία, cobre, porém, quase todo o tipo de relações de conteúdo positivo (em EN viii.1 1155a22, φίλος, é usado para o laço efémero entre dois caminhantes que se cruzam em viagem), pelo que traduzir o verbo como «amar» seria fortemente redutor. Com φιλία os gregos cobrem a gama de afectos que vai do simples respeito à amizade verdadeira, passando pela estima sincera. Em qualquer caso, porém, pressupõe-se reciprocidade e actividade: o sentimento tem de ser devolvido e verter-se em actos. Porque respeito/estimo/amo o outro, sinto ter para com ele um conjunto de obrigações que não são, porém, experimentadas enquanto tais, mas como qualquer coisa que eu *quero* fazer, reconhecendo o bem intrínseco da acção para que me sinto impelido, bem próprio mas, sobretudo, bem do outro (é este que é conscientemente visado).

⁴¹ Não sendo o tema deste trabalho, escusamo-nos a explorar os problemas que o θυμός causa quando as reacções que vêm-a-ser por meio dele não estão fundadas no valor *real* dos envolvidos na relação e obrigações consequentes. O θυμός é particularmente perigoso (até quando o sujeito, pelo menos à partida, tem a razão do seu lado: vd. Aquiles na *Ilíada*) porque indomável: vd. Heraclito B85 DK, Pl. Lg. 863b4 e Arist. Pol. vii.7 1328a7.

⁴² Não é que o Humano não possa ser reconhecido no οἶκος, no sentido de também aí ver que os outros lhe concedem aquilo que lhe é devido, mas o reconhecimento mais perfeito é o entre iguais. O inferior nunca pode ter uma noção verdadeira do meu valor: só o meu par, precisamente nessa qualidade, sabe com rigor aquilo de que sou digno, porque se sabe ele próprio digno do mesmo.

⁴³ A célebre obra de Fukuyama apresenta a recuperação contemporânea mais interessante do valor político do θυμός, pondo em evidência o carácter eminentemente não-económico deste, que ilumina eventos como a vitória do «não» no referendo grego de 5 de Julho de 2015. Muito do que acima escrevemos sobre o valor do reconhecimento devemo-lo directamente às reflexões do autor americano. Onde mais divergimos deste é na insistência em fazer depender as reacções do θυμός da concepção que o agente tem do que é justo (em relação a ele e aos outros), evitando associar a faculdade à busca da honra em si mesma, sem a referida mediação de τὸ δίκαιον. Com isso inscrevemos Aristóteles na linha de Platão: «Plato shows that the *thumos* in humans is not motivated by honour *per se*. What should arouse anger is the dishonouring of justice; what should motivate the *thumos* to action is a commanding reason that has correctly discerned affronts to justice» [Kalimtzis 2012 37, comentando P. R. iv 440c1-5].

θυμός. Não basta, ainda assim, esclarecer esta, uma vez que o que mais interessa a Aristóteles em vii.7 é a determinação dos caracteres necessários para que os cidadãos «venham a ser bem conduzidos pelo legislador na direcção da excelência» [1327b38]. Em que contribui, portanto, o θυμός para a ἀρετή? Ele surge como guardião da justiça, a justiça que é o todo da virtude em-relação [EN v.1 1130a8-13]. Se o texto (e a tradição) enfatizam sobretudo o papel do θυμός como *locus* da ira, do impulso de retribuição e concomitante disponibilidade para arriscar a vida, o seu grande contributo moral prende-se com o ser por seu meio que o agente cumpre com o princípio de justiça «suum cuique tribuere».

8.1.3. A διάνοια dos asiáticos, que Aristóteles louva, não pode nem ser reduzida à capacidade técnica destes (também esta reconhecida), nem interpretada como um avatar dessa virtude central que é a φρόνησις, o que equivaleria a considerá-los como uma população moralmente acabada, em contracorrente explícita com o sentido de vii.7. Por διάνοια visa-se aqui, estamos em crer, uma certa penetração intelectual, de onde a nossa tradução por «inteligência». Aristóteles atribui aos egípcios a criação das ciências matemáticas [Metaph. i.1 981b23-5] e estaria consciente da dívida grega para com aqueles. O facto de colocar como traço essencial dos futuros cidadãos da cidade melhor esta «penetração intelectual» casa com o lugar de honra conferido antes à filo-sofia *qua* excelência própria do ócio: esta só poderia ser cultivada pelo legislador pressupondo cidadãos capazes de pensar.⁴⁴

9. Para além da natureza, também a fortuna condiciona a possibilidade do sujeito ser feliz: «de facto, a vida boa [τὸ ζῆν καλῶς] requer uma certa equipagem [χορηγίας], menos no caso daqueles melhor dispostos [ἄμεινον διακειμένους] e mais no daqueles pior <dispostos>» [Pol. vii.13 1331b41-32a2]. Aristóteles especifica em EN i.8 1099a31-b8 os bens da fortuna que, a seu ver, constituem a «equipagem» necessária ao exercício da virtude. O Humano não é, porém, simples produto da natureza exposto às vicissitudes do acaso, ele é também ser-em-comunidade, condição que necessariamente se repercute na sua capacidade de alcançar a felicidade. Esta só é acessível àquele que recebe dessa comunidade que o acolhe a educação [παιδεία] apropriada, que incute nele os hábitos certos e forme a sua consciência [1332a39-b8; cf. EN x.9 1179b20-31]. A excelência humana é assim o produto dessa convergência entre natureza [φύσις], hábito [ἔθος] e razão [λόγος]⁴⁵, os três apontando o sujeito na mesma direcção. O sistema educativo vai centrar-se no trabalho sobre os dois últimos vectores - aqueles pelos quais o ser humano transcende os animais⁴⁶ -, a educação pelo hábito precedendo a pela razão [Pol. viii.3 1338b4-5], mas apontada, como expectável ante a posição da filosofia e da contemplação na melhor cidade, a esta: «a razão [λόγος] e o intelecto [νοῦς] são o fim da natureza» [vii.15 1334b15].

⁴⁴ É legítimo que nos interroguemos sobre porque é que, assim dotados de inteligência, os asiáticos, tendo lançado as bases de ciências como a geometria e a astronomia, não avançaram para a filosofia. Qualquer que seja a resposta, não nos parece que Aristóteles explicasse esse facto apelando para qualquer disposição natural, produto do clima.

⁴⁵ Como se percebe do contexto, a razão é aqui pensada sobretudo na sua dimensão prática. Aristóteles tem em mente o λόγος como princípio orientador da acção, mais do que *qua* capacidade especulativa. Tal não significa que o sistema educativo vise apenas a excelência moral dos cidadãos: há um lugar naquele para a filosofia [App. 1], a actividade com que, na cidade melhor, o ócio é nuclearmente preenchido, como acima vimos [§7].

⁴⁶ Na verdade, alguns animais são capazes de corrigir *parcialmente* o seu comportamento por força do hábito [Pol. vii.13 1332b4]. A capacidade de habituação do ser humano é, porém, incomparavelmente superior.

9.1. O facto de a possibilidade do sujeito alcançar a felicidade estar dependente da educação que receba⁴⁷ coloca um ónus considerável sobre a comunidade e explica por que não pode a ética ser, para Aristóteles, pensada à parte da política. Não é por acidente que nos livros finais da *Política* o λόγος sobre a cidade melhor desemboca na exposição do sistema educativo desta. Se a πόλις mais bem-governada é a capaz de conduzir à máxima felicidade os seus cidadãos [vii.13 1332a5-6], ela velará activamente por que estes a atinjam, assumindo ela mesma a educação dos seus membros.⁴⁸ A proposta de Aristóteles rompe com a prática grega: só em Esparta (e Creta: EN x.9 1180a24-6 e i.13 1102a7-12) havia um sistema de educação pública (a ἀγωγή). O filósofo insiste na necessidade de um arranjo do género, sob pena de a unidade da πόλις (qualquer πόλις, não apenas aquela «conforme às nossas orações») ser posta em risco:⁴⁹ «é necessário, em consequência, que se eduque com vista a cada um dos regimes, pois o carácter próprio a cada regime sói conservá-lo e desde o começo que o firma» [Pol. viii.1 1337a11-2].⁵⁰ Podemos questionarmo-nos se pelo menos em democracia não faz sentido, dado o τέλος do regime (a liberdade: v.9 1310a25-36; cf. Pl. R. viii 557a9-58c7), permitir que cada um eduque os seus filhos conforme lhe pareça melhor [Pol. viii.1 1337a22-3]. O filósofo não se deixa levar por esse argumento *naïf*: «não se julgue que democrático ou oligárquico é aquilo que faz com que a cidade seja governada *mais* democrática- ou oligarquicamente mas <o que a faz ser governada democrática- ou oligarquicamente> *por mais tempo*» [vi.5 1320a2-4]. A democracia, como qualquer outro sistema, tem uma «ideologia», o termo moderno para o composto fim [τέλος] mais meios [τὰ πρὸς τὸ τέλος] necessários ao conseguimento do, e conservação [σωτηρία] no, fim; a educação pública para o regime integra-se, para Aristóteles, entre aqueles últimos. A consequência mais nociva da sugestão do filósofo é que, se universalmente adoptada, todos os que nasçam sob um regime transviado, assente sobre uma falsa concepção do bem humano, verão o seu acesso à felicidade gravemente comprometido; estivera a sua educação ainda a cargo dos pais, poder-se-ia ao menos acalantar a esperança de alguns destes educarem os filhos para a verdadeira excelência. Tome-se o exemplo de Esparta: a orientação da ἀγωγή é fortemente criticada por Aristóteles [vii.14 1333b5 ss.] e explica que não conheçamos qualquer filósofo coevo oriundo da Lacedemónia; em Atenas, em contrapartida, pelo menos alguns humanos, objecto do cuidado pessoal de um outro investido na sua formação, foram capazes de progredir no sentido da actividade que é a felicidade. Este facto, infelizmente, parece não ter levado o Estagirita a considerar o perigo de «estatizar» a educação. Há, contudo, que equilibrar a discussão: a educação para o regime, mesmo um dos transviados, é já e sempre uma educação na justiça [Simpson

⁴⁷ Vd. Destrée 2013 303: «Education is the first and main condition for fulfilling our natural desire for happiness».

⁴⁸ Isto não implica que a educação tenha de ser ministrada em estabelecimentos oficiais por funcionários estatais (a solução aristotélica), mas apenas que seja a cidade a estabelecer «quais as ciências necessárias, quem deve aprender quais e até que ponto» [EN i.2 1094a28-b1; cf. Kraut 1997 *ad* 1337a21-7 §5]. Este o regime que vigora entre nós: existem escolas privadas, mas o que nelas se lecciona é decidido pelo Estado, que controla se as suas directivas são respeitadas.

⁴⁹ Vd. Pol. ii.5 1263b36-7: «Mas é preciso que a multidão [πλήθος], como atrás se disse, seja transformada [ποιεῖν], *por meio da educação*, numa comunidade [κοινίην] e numa unidade [μίαν]». Conclui aptamente Lord: «Education must be one for the sake of the unity of the city, and education must be public for the sake of the unity of education» [1982 49].

⁵⁰ Se em Pol. iii.4 1277a1-3 se sugere que só na cidade melhor *todos* os cidadãos serão zelosos [σπουδαῖοι], comprometidos com o regime, fica claro em v.9 1310a12 ss. o importante que é, para a estabilidade de qualquer forma-de-vida em-comum, educar conforme ao espírito desta os cidadãos.

1998 ad 1337a27, que remete com toda a pertinência para v.9 1310a19-36; cf. ainda EN v.1 1129b12: «tudo o que é conforme à lei [τὰ νόμιμα] é já <por esse facto apenas> de algum modo justo». O que, na verdade, incomoda o leitor moderno não é tanto a «estatização» da educação preconizada pelo filósofo,⁵¹ mas o facto de este nunca sugerir que os pais, caso não concordem com a linha pedagógica seguida pela cidade, eduquem o filho em casa num outro sentido (opção de eficácia algo discutível, pela sua direcção contra-corrente) — mais: sabemos que Aristóteles se oporia a uma solução deste tipo: «cada um é uma parcela [μῦριον] da cidade⁵² e, por natureza, o cuidado [ἐπιμέλεια] de cada parcela tem em vista o cuidado do todo» [Pol. viii.1 1337a26-7]. Kraut, cuja discussão de viii.1 é particularmente penetrante, explica que, para o filósofo, a família, pura e simplesmente, não é a comunidade a quem cabe decidir qual a concepção de bem à luz da qual a criança - incapaz de fazer essa escolha - deve ser educada [1997 ad §1337a27-32 §2]. Porque hão-de, porém, os pais (πατέρες, não γονεῖς; a mulher, na sociedade grega, não seria aqui ouvida) reconhecer nesta matéria a autoridade superior da πόλις? Parece-nos ser possível delinear um argumento: ou os pais crêem que cada um deve ser livre de educar os filhos conforme à sua ideia de bem ou defendem o inverso, que a cidade deve activamente promover uma certo tipo de ser humano. No primeiro caso, mister é que esses pais apoiem a democracia (seja este o regime sob o qual vivem ou não), a forma-de-vida em-comum mais respeitadora da liberdade de cada um; não sendo infinitamente tolerante (como acima vimos), uma democracia que, ao contrário das contemporâneas de Aristóteles, leve a sério a formação dos seus cidadãos limitar-se-á, imaginamos, a instilar neles um respeito saudável pela máxima de Mill: «A única liberdade digna desse nome é a liberdade de perseguir o nosso próprio bem à nossa maneira, conquanto não tentemos privar os outros do seu bem ou impedir os esforços destes no sentido de o obterem» [1956 16-7]. Se, todavia, os pais forem da opinião de que a cidade deve educar os futuros cidadãos num determinado sentido, conforme um certo entendimento (positivo) do bem humano, não têm razão para protestar se esse o caso na πόλις, mesmo não concordando com a linha pedagógica seguida por esta: não tem cabimento reivindicarem uma excepção para si ao princípio que eles mesmos (em teoria) subscrevem. Esses pais teriam apenas direito a ver assegurada a possibilidade de (i) persuadir politicamente os demais membros da comunidade a mudar a orientação e forma da educação pública e/ou (ii) mudar de cidade, (ii.1) seja porque o regime não lhes confere o poder para o transformarem, (ii.2) seja porque, não conseguindo mudar a opinião dos seus co-cidadãos, se recusam a que os seus filhos recebam a educação que aqueles defendem.⁵³ Estes dois direitos que reivindicamos

⁵¹ Esta, de facto, a norma. O Estado português, por exemplo, segue a recomendação aristotélica de educar os jovens em linha com o regime: assim, nas orientações curriculares de 2011 para a disciplina de Formação Cívica (10º ano, Cursos Científico-Humanísticos), lemos que uma das finalidades da mesma é «contribuir para desenvolver o espírito e a prática *democráticos*» [itálico nosso].

⁵² Vd. Simpson 1998 ad loc.: «[T]he citizen is not part of the whole as subordinate to the whole but as constitutive of the whole».

⁵³ A decisão de abandonar a cidade-natal tinha, na Grécia antiga, consequências severas: os imigrantes não podiam participar na vida política da sua cidade de acolhimento, o que, de um ponto de vista aristotélico, condicionaria fortemente a possibilidade de serem felizes, salvo se já tivessem «feito o salto» para essoutra forma-de-vida superior à prático-política (o caso de Aristóteles). Também os filhos dos metecos eram tidos por estrangeiros, barrados, por isso, de participar no governo da cidade ou receber educação pública (supondo a existência desta). Um pai, portanto, que ousasse emigrar fá-lo-ia, no fundo, com vista a educar o filho privadamente, convencido de que isso (e a situação social e política a que votava o filho) era, *malgré tout*, melhor do que deixar a criança ser educada e crescer na cidade dos progenitores, certamente tida pelo pai como sob um regime particularmente detestável. Hoje em dia, uma decisão do género não assume estes

para os pais imaginários da nossa discussão são reconhecidos já no *Crítion* de Platão (o debate é aí em torno da obediência à cidade em geral; a aceitação da educação por esta imposta é uma faceta daquela): «na guerra, no tribunal, onde quer que seja há que fazer o que a cidade e a pátria comanda ou persuadi-la do que é por natureza justo» [51b8-c1] e «anunciamos conceder autorização [ἐξουσίαν] a quem, de entre os atenienses, a queira, para, levando consigo as suas coisas, partir para onde queira, se acaso não se achar satisfeito [ἀρέσκωμεν] connosco, as leis, depois de ter atingido a maioria [δοκιμασθῆ] e ter tido conhecimento de nós e das práticas [πράγματα] na cidade» [51d1-5]. Conquanto, pois, estas possibilidades (de persuasão e de saída) estejam em aberto, aqueles que acaso não se revejam no princípio democrático segundo o qual cada um é o melhor árbitro do seu bem, não têm como argumentar contra Aristóteles quando este reivindica para a cidade autoridade sobre a educação dos futuros cidadãos.⁵⁴

9.2. Uma última consequência importante a extrair do ensinamento aristotélico em torno do necessário à felicidade é que o Humano não consegue atingir esta sozinho e que, em parte, o alcançá-la ou não não está nas suas mãos. Ele depende, por exemplo, de como foi educado, não sendo capaz de se emancipar daquilo que lhe transmitiram (pelo menos na sua totalidade). Aristóteles, por isso, não podia estar mais em desacordo com a modernidade, assente que esta está no primado absoluto da vontade, a cuja capacidade de reconfiguração do real subjectivo não se reconhece limites. O cristianismo, que *parece*, neste aspecto, estar mais em linha com a perspectiva contemporânea (a ideia de *conversão* assume que a pessoa pode, a qualquer momento, mudar de vida), não rompe, na verdade, com Aristóteles — simplesmente introduz um elemento que transforma tudo: a graça. Porque o filósofo, evidentemente, não conhece essa realidade, é-lhe difícil conceber que alguém possa transitar do vício à virtude, movimento excluído na *Ética*.⁵⁵ Ao contrário do que se possa pensar, a frase em *Pol.* vii.13 1332b6-8 - «<os seres humanos> fazem muitas coisas à margem [παρά] dos hábitos e da natureza, sempre que persuadidos por meio da razão que <se agirem> diferentemente é melhor» - não traduz *necessariamente* um recuo de Aristóteles face à severidade da sua tese primeira; o facto de ser tão incompatível com o que lemos noutros escritos do filósofo obrigou os comentadores a um esforço redobrado no sentido de a harmonizar com aqueles. Kraut será talvez aquele que providencia a explicação mais acabada: «Aristóteles aceita tacitamente uma assimetria no poder da razão: um bom raciocínio não consegue desfazer o mal resultante de maus hábitos, mas um mau raciocínio consegue desfazer o que se ganhou com bons hábitos» [1997 ad 1332a38-b11 §4]. O poder da razão de superar os hábitos e a natureza seria assim um poder meramente negativo, no sentido do vício [cf. Simpson 1998 ad loc., cuja fraseologia exacta expressa o reconhecimento implícito da unidireccionalidade deste movimento]. Esta assimetria deve-se a que os princípios [ἀρχαί] do pensamento moral são de ordem não-discursiva [EN i.4 1095b3-13]: se alguém não os possui, o λόγος apenas não basta para que os

contornos dramáticos: ao fim de alguns anos é normalmente possível requerer a segunda cidadania, para o próprio e (quando não vigora o *ius soli*) para os filhos. Ainda assim, em Portugal [CRP 122º] como noutros países, persiste a proibição de os cidadãos naturalizados se candidatarem à mais alta magistratura (no nosso caso, a presidência da República).

⁵⁴ Para uma análise mais detalhada do argumento aristotélico em defesa de uma educação pública, vd. Curren 2000.

⁵⁵ Vd. i.3 1094b27-95a11; i.4 1095b3-13; iii.5 1114a12-21 [cf. Gauthier e Jolif 2002 ad 1114a21 e, sobretudo, ad 1100b34-5, para que remetem; vd. ainda o esforço de Tomás [Sent. Eth. iii.12 §7] para mitigar as palavras de Aristóteles: «ut scilicet *statim* desinant esse iniusti vel incontinentes; sed ad hoc requiritur magnum studium et exercitium» (itálico nosso)] e x.9 1179b4-21.

aprenda. Já quem, bem-formado, não tenha, contudo, ainda solidamente reflectido sobre o porquê de a sua educação ser, de facto, uma boa educação, pode deixar-se levar por maus raciocínios, se convencido, de forma enganadora, de que o bem está alhures e não no fim para o qual foi afectivamente ordenado na sua infância e juventude.

INTERLÚDIO: A ELEIÇÃO DA VIDA EM COMUM

1. De quanto acima dissemos fica claro que o conceito de felicidade articulado na *Política* se acha em linha com o exposto nas *Éticas*. Se o fim do Humano é, pois, a excelência, na multiplicidade das suas expressões, a cidade, que ele integra, não pode, se recta, estar apontada num sentido outro [cf. A§2.1.1]. Isso mesmo é afirmado por Aristóteles em *Pol.* iii.9, naquele que é, provavelmente, o mais belo capítulo de toda a *Política*. O filósofo começa por denunciar o carácter parcial das concepções oligárquica e democrática de justiça, com base nas quais os partidários de cada um dos regimes argumentam em favor do seu, sem caírem na conta de que o entendimento por si proposto do que constitui o justo não capta este na sua integralidade. A razão do erro é dupla: julgam em causa própria (o que perverte o seu juízo: iii.16 1287a41-b3)⁵⁶ e desconhecem a natureza da relação entre o justo e o (des)igual. Assim, os democratas defendem que por todos os cidadãos serem igualmente livres todos são dignos de quaisquer bens que haja para distribuir em comunidade (e em particular o bem «poder»), enquanto os oligarcas sustentam que a diferença patrimonial deve traduzir-se numa diferença (a seu favor) no acesso a todos esses bens, com as magistraturas à cabeça. Aristóteles nega o raciocínio base, mas tanto não basta para provar que nem oligarcas nem democratas têm razão: ainda que o desnível em termos de riqueza não autorize os mais abastados a reivindicarem para si todos os bens comuns passíveis de distribuição, daí não se pode concluir que o bem *específico* que é o poder não lhes compete com justiça, em virtude do seu estatuto económico. Para que essa hipótese seja afastada, há que demonstrar que a riqueza em nada adianta ao fim da cidade para o qual o exercício do poder está orientado — ou, se contribui, que a riqueza não está isolada nisso, pelo que é legítimo que outros, com qualidades igualmente relevantes para o τέλος em jogo, participem na condução da coisa pública. Em suma: há que explicar que o fim da cidade não é a riqueza nem a liberdade, por mais essenciais que estas possam ser ao ser daquela [iii.12 1283a17-22], pelo que a democracia e a oligarquia, que elevam um destes valores a critérios [ῥοι] absolutos para o acesso ao poder, configuram regimes transviados [B§4].

2. Qual é, então, o fim da πόλις? Respondida a questão, poderemos definir o critério essencial para merecer o poder. No *incipit* da *Política*, é-nos dito que com «cidade» se designa a comunidade *apontada* ao bem mais elevado de todos, superior, por isso, a todas as outras comunidades, subordinadas àquela [cf. *EN* viii.9 1160a8-30]. O bem em questão não é necessariamente o bem máximo, mas tão-somente aquele que se tem por tal [cf. o δοκοῦντος em *Pol.* i.1 1252a3]; se assim não fosse, nenhuma cidade sob um regime ínvio mereceria esse nome, hipótese com que, apesar de tudo, Aristóteles não deixa de namorar, ao apresentar o seu objecto em iii.9 1280b7-8 como «a cidade

⁵⁶ Em abstracto, não há nisto mal nenhum; se no caso concreto em discussão não é assim, é porque aqueles que julgam têm uma ideia errada do que é o seu bem, ideia que não reúne o consenso de outros (as duas condições têm de estar reunidas para que o juízo adquira carácter de facção).

a que esse nome se aplica com verdade». ⁵⁷ O bem que a vida numa comunidade politicamente organizada permite alcançar pode coincidir com o bem supremo do Humano ou ser um bem necessário para aceder àquele; mesmo nesta segunda situação, seria justo apresentar a cidade como o espaço comunitário *orientado* ao bem maior. É evidente, em todo o caso, que a ideia que se tenha do que constitui este último determina, por arrasto, o horizonte para que se acha que a cidade deve tender. Não há um argumento autónomo em favor do fim concreto que Aristóteles defende em iii.9 para a πόλις, o que significa que quem não concorde com o seu conceito de felicidade não será capaz de acompanhar o raciocínio desenvolvido no capítulo. Tudo quanto aí se diz pressupõe os adquiridos da *Ética*, como por exemplo que o fim do Humano não é a mera vida. Todavia, cabe ao filósofo demonstrar que o bem que a cidade possibilita é o verdadeiro bem maior e não somente algo requerido para este. De facto, nada excluiria à partida a possibilidade de a cidade servir para garantir a vida - mesmo sendo sabido não ser esta o fim do Humano -, se a vida-em-comunidade não pudesse oferecer directamente àqueles nela engajados o bem por eles buscado, tirando estes da cidade apenas algo útil para aquele último. Que, porém, a πόλις tem recursos para conduzir o Humano ao seu fim, a vida boa, é algo de que Aristóteles não duvida: vimos já como numa (se não mesmo a) matéria fundamental, a educação, a cidade desempenha um papel em que o próprio não se lhe pode substituir [A9.1].

3. Aristóteles opta por uma abordagem negativa, começando por elencar aquilo que *não* constitui o τέλος da cidade. Os humanos não se reuniram em comunidades com vista *tão somente* à vida [1280a31-4], mesmo se essa razão explica *em parte* a sua associação [iii.6 1278b24-30]: a vida [ζωή] é em si mesma um bem (ela é condição de possibilidade da felicidade), pelo menos se não sobrecarregada de agruras (e mesmo neste caso Aristóteles é forçado a reconhecer que a maioria das pessoas prefere suportar as dificuldades a suicidar-se, acto que, de resto, o próprio filósofo condena como covarde - ou seja, vicioso, logo contrário à felicidade - em EN iii.7 1116a12-5). Quem queira continuar em vida precisa dos recursos necessários ao seu sustento [τὰ ἀναγκαῖα]. Mister é reconhecer que a associação com outros muito o facilita, mas a cidade não pode ser definida por meio disso ou, defende Aristóteles, aqueles em cidades com relações comerciais [ἀλλαγαί] entre si ou acordos de comércio [συνθηκαὶ εἰσαγωγίμων] recíprocos teriam de ser considerados parte de uma mesma comunidade [Pol. iii.9 1280a35-8], algo que ninguém está disposto a admitir. Podemos ter um espaço económico comum sem que lhe corresponda um espaço político partilhado: a economia e a política têm fins diversos. Se os seres humanos estabelecessem entre si apenas relações de ordem económica, a comunidade constituída por aqueles nelas engajados chamar-se-ia «comunidade humana» sem mais, uma vez que seria a única antropologicamente possível. Não é esse, todavia, o caso, pelo menos a fazer fé em Aristóteles. Para o filósofo, os humanos não interagem

⁵⁷ Não se procure justificar a expressão aristotélica com base em Pol. i.2 1253a24-6: «todas as coisas são definidas pela sua função [τῷ ἔργῳ] e capacidade [τῇ δυνάμει], a tal ponto que, em deixando estas de existirem, não se deve dizer que aquelas são as mesmas coisas mas realidades homónimas». Uma cidade à qual esse nome se aplica «de verdade» e a que o recebe «impropriamente» têm ambas *formalmente* o mesmo fim: aquele tido por o superior, ao qual os demais se acham, conseqüentemente, subordinados.

apenas com vista à aquisição do necessário à vida, sendo não apenas capazes de, mas activamente impelidos pelo desejo de felicidade que os habita a, outro tipo de relações.⁵⁸

4. Quando Aristóteles escreve que a πόλις não tem por fim a vida (mesmo se se forma com vista a esta: i.2 1252b29-30), não pretende criticar apenas aqueles que reduzem a cidade à ágora, mas também os que não vêem na associação política senão um meio de garantir a protecção dos seus membros contra potenciais inimigos externos. Se nisso se esgotasse a missão da πόλις, haveria que considerar como parte da mesma comunidade os cidadãos de cidades que integrassem uma mesma aliança militar [iii.9 1280a34-b5 e b8-10] e, contra o que se afirma em 1280a32-4, até os animais, pelo menos os que vivem em grupo, haveria que conceder que podem formar cidades. Embora seja evidente que é importante proteger o bem vida e (pelo menos em certos casos: vd. Coda §3) o bem autonomia política, o filósofo nega que qualquer um deles constitua o horizonte último da πόλις. Esta não existe *nem exclusiva nem principalmente* para proteger os seus membros da injustiça [τὸ ἀδικεῖν], o termo com que Aristóteles, muito conscientemente, se refere, desde o começo [1280a35], à agressão por parte de outras cidades. A expressão τὸ ἀδικεῖν funciona aqui como um cavalo de Tróia: muito rapidamente passa a ser usada para significar não essa injustiça específica que é um ataque militar estrangeiro mas a injustiça *em geral*, cobrindo também as ofensas entre membros no interior da comunidade. Este alargamento semântico é preparado pela referência em 1280a39 a uma terceira classe de acordos internacionais, os σύμβολα περί του μή ἀδικεῖν: «estes σύμβολα estabelecem uma forma de processo legal para o julgamento de ofensas cometidas pelos membros de um estado contra membros do outro» [Newman *ad loc.*]. É fácil concluir que se a existência de acordos desta natureza não basta para que duas cidades sejam tidas por uma, então também não chega, para que possamos falar de uma πόλις, que haja uma instância incumbida de administrar a justiça correctiva [vd. EN v.4] e reconhecida pelos membros da comunidade. A lei ficaria reduzida, nas palavras de Licofronte, a «um garante do que é reciprocamente devido» [Pol. iii.9 1280b11; vd., na mesma linha, a opinião de Hipodamo em ii.8 1267b37-9 (cf. Susemihl-Hikes 1894 332-3)].

⁵⁸ Esta distinção entre duas ordens de fins distintos ajuda a afastar a ideia ingénuo de que as relações propriamente políticas se definem pelo elemento poder [ἀρχή], i.e. pela capacidade de A mover B a levar-a-cabo o que é vontade de A, contra o que seria a vontade de B, não estivesse este constringido pela ameaça/perspectiva de A levar-a-cabo com sucesso uma qualquer acção com consequências que B tem por particularmente negativas para si, a ponto de preferir cumprir com o que A lhe pede. Também no âmbito económico se assiste a relações deste género; o fim, todavia, é outro. Assim, o jornaleiro submete-se ao senhor da messe, mas obedece-lhe para garantir o denário acordado, justa recompensa do seu trabalho. É por isso que, *em certo sentido*, contra o que Aristóteles parece dar a entender em Pol. iii.9 1280a40-b1, a existência de magistrados comuns não chega para converter uma comunidade económica numa comunidade política, se aqueles apenas exercerem o seu poder em matérias relativas à vida. *Na verdade*, porém, se o filósofo tem razão e a economia não está *i-mediatemente* orientada ao fim último do Humano, achando-se o fim daquela subordinado a este outro, qualquer decisão em aparência estritamente económica de facto nunca o é: ainda que implicitamente, promove (ou, pelo menos, favorece) uma qualquer concepção do que é o τέλος do Humano. Na medida, portanto, em que a legislação económica vigente empurra sempre o sujeito num sentido ou noutro no que toca ao fim último, uma comunidade económica dotada de magistrados comuns é já, mesmo se de forma inacabada (pois incapaz de, por si, conduzir os seus membros a que fim seja), uma comunidade política.

Aristóteles, contudo, afasta frontalmente esta possibilidade [1280b29-31]. O passo é de uma importância singular para o leitor contemporâneo, na medida em que testemunha que o filósofo ponderou e *rejeitou* o projecto político que a modernidade abraçou. Para Aristóteles, a lei tem por fim último promover a virtude e censurar o vício [1280b5-8] e o que confere a uma comunidade o carácter propriamente político é o cuidado na promoção da excelência daqueles que a compõem. A lei, se protege aquele que foi prejudicado por outrem, fá-lo *não tanto* em nome de um qualquer direito da vítima que o poder, pensado como posterior àquele, é chamado a tornar eficaz (aqui *a posteriori*, obrigando o ofensor a reconstituir, na medida do possível, a situação anterior ao dano), mas *sobretudo* para educar os cidadãos na virtude que é a justiça, para que estes, nem que seja por medo da pena, ajam em conformidade com o que é justo; a seu tempo, pela repetição de acções justas tornar-se-ão eles próprios justos — e isto é, para o filósofo, o central. Se nas cidades com acordos de arbitragem entre si (os σύμβολα acima) não há qualquer preocupação com o carácter moral do outro, conquanto este em nada me prejudique [Pol. iii.9 1280b1-5], na comunidade propriamente política essa indiferença generalizada não vale: as relações de parte a parte mudam, o trato não é o mesmo [1280b29].

5. Esta responsabilidade recíproca não surge num vazio, mas dá cumprimento à escolha na base da cidade: a escolha de viver em comum, de partilhar a vida [συζῆν προαίρεσις; 1280b39]. É significativo que o filósofo use aqui o termo προαίρεσις, «escolha deliberada», na medida em que, como é sabido, a cidade é anterior ao sujeito: nascemos já e sempre (salvo situações excepcionais) integrados numa comunidade política a que *não* escolhemos pertencer. A escolha a que Aristóteles aqui se refere não é, portanto, situável no tempo ou, *rectius*, num tempo anterior ao nosso ingresso na πόλις: ela é fundamentalmente uma *tarefa* [ἔργον], algo a ser levado-a-cabo pelo agente, chamado a assumir como seu aquilo que não foi por si determinado, a saber, o espaço humano concreto em que se acha inscrito. Ele tem a possibilidade de se com-pro-meter (ler o verbo etimologicamente) com as pessoas em seu torno, em vez de beneficiar passivamente das vantagens, acima notadas, de estar com elas associado, mormente ao nível da vida. Tal com-pro-misso comporta uma preocupação activa da parte do sujeito pela felicidade dos outros membros da comunidade (e vice-versa), o que implica um entendimento partilhado em torno do que é o justo e o bom [i.2 1253a15-8]. De facto, um desacordo nesta matéria introduz limitações severas na partilha de vida a que se aspira, ferindo a relação [φιλία] [cf. EN ix.9 1107b11-2].⁵⁹ O cuidado do agente pelo bem alheio (não de um ser humano concreto, mas do conjunto daqueles com optou por com-viver) atinge a eficácia máxima se dispuser do poder na cidade [vd. i.α C§4] — e esta a razão pela qual faz mais sentido que «escolha deliberadamente» adoptar a comunidade em que goza do estatuto de cidadão do que outra em que isso não suceda. O movimento de com-figuração moral aqui em discussão, não é unilateral, como já foi dito: não só o sujeito, por assim dizer, toma os outros a seu encargo como é ele próprio objecto de cuidado, ainda antes sequer de qualquer iniciativa da sua parte: desde o nascimento que a comunidade vela pelos seus membros novos, zelando pelo bem destes, tal-qual o imagina [cf. Pl. Cri.

⁵⁹ Vd. Destrée 2015 217: «It is [sc. a φιλία política], I take it, the bond between two citizens *qua* citizens that includes both a cognitive side, the *homonoia*, that is the shared recognition of a certain set of values, and an affective side, say the respect I feel toward my fellow citizens *qua* citizens, that is, *qua* people who share the same values as I do».

50c7 ss.]. Da relação [φιλία] que naturalmente emerge entre aqueles que habitam num mesmo espaço e se associam carnalmente (e ambas as coisas, não bastando para um qualquer conjunto de pessoas poder ser apelidado de cidade [Pol. iii.9 1280b13-7], são requeridas para que a cidade possa existir [35-6]), vêm-a-ser outras formas de associação que aprofundam essa partilha de vida, tornando-a em coisa conscientemente querida e não mero acidente. Aristóteles fala, neste contexto, da família alargada, das frátrias, do culto e das actividades de tempo-livre/ócio [διαγωγαί] (o teatro, por exemplo?). Tudo isto existe com vista à vida boa [1280b38-40], contribuindo para o entrosamento social, a ampliação do cuidado pelo bem do outro e a comunidade de valores⁶⁰.

5.1. Se o envolvimento na vida política constitui, porventura, a forma mais acabada de cuidar dos outros com quem se escolheu partilhar a vida («os outros» considerados aqui não na sua singularidade, mas mais no que têm de comum entre si — daí também o plural), que juízo fazer do filósofo, que leva uma vida «à parte da comunidade política» [vii.2 1324a16-7]? Devemos imaginá-lo como receptor passivo das vantagens da vida em-comum, incapaz, porém, de assumir esta, de se comprometer? Se Sócrates foi um exemplar πολίτης, Platão refugiou-se por detrás do «murito» [R. iv 496d7] da Academia e Aristóteles nem cidadão era. De pouco nos serve tentar provar que, ao seu modo, o filósofo beneficia a cidade ou que ele educa moralmente os seus discípulos de um modo que a πόλις, porque incapaz de atender ao sujeito concreto no que este tem de específico, não consegue replicar. O filósofo não pode ver-se justificado pelo que contribui para a missão da cidade, uma vez que ele mesmo representa o tipo humano que aquela, idealmente, almeja produzir: a casa não haure a sua legitimidade do que contribui para os pedreiros (pode bem dar-se o caso de nem lhes poder providenciar abrigo, por a casa ser para outrem). Ele é efectivamente *semelhante*, mas só em aparência, àquele que não faz do facto de viver em comum com outros uma escolha, limitando-se a colher o que de proveitoso há na situação (imagem, de algum modo, do indivíduo moderno, que reduz a comunidade a uma rede de relações, em última análise, utilitaristas, contribuindo para aquela na estrita medida em que com isso possa receber algo — e não raro exigindo mais dela do que aquilo que oferece). Como sucede, porém, que a cidade permita ao filósofo não se envolver (directamente) em τὰ πολιτικά? Num regime que não cuide da virtude dos cidadãos, não há nisso qualquer problema; num que, contudo, leve a sério a excelência *total* dos seus membros, o filósofo é deixado em paz, pois há a consciência de que a actividade filosófica é negativamente afectada se aquele for forçado a interrompê-la para se dedicar à condução da coisa pública, por muito que a cidade disso pudesse beneficiar. Se todos acabassem por ser filósofos, estaríamos perante uma grave dificuldade, pois é necessário quem se dedique à πόλις; como já vimos, tal não se verifica, por razões que permanecem obscuras. A situação para o filósofo é outra no caso de um regime que se preocupe com a excelência *moral* dos cidadãos e que a eleve a critério de acesso ao poder: aí terá dificuldade em negar-se a ser escolhido para governar, pelo menos por um período de tempo. Saberá, todavia, que, paradoxalmente, esse tempo de afastamento da filosofia é a melhor maneira de, no futuro, assegurar que não é mais privado dele, uma vez que, dotado de poder, ele pode *tentar* apontar a cidade a um tipo de excelência (a sua) mais elevada que a simples excelência moral (porque a inclui mas supera) [cf.

⁶⁰ Note-se que uma comunidade que comungue os mesmos valores não tem necessariamente de estar orientada à vida boa, de onde a distinção em Pol. iii.9 1281a3 entre o «viver juntos» (proposta que tende, se conduzida à sua fruição, ao alinhamento em matéria moral entre as partes) e «as belas acções» (no sentido amplo que πράξις vai ganhar em vii.3: A§4). O ideal aristotélico é que aqueles que vivem empenhadamente juntos abracem em comum a excelência e não outro qualquer propósito, como o domínio (pense-se em Esparta).

B§3.1]. Contra Platão, não será necessário forçar o filósofo a governar pela simples razão de que ele, dotado que é de φρόνησις, é capaz de discernir a sensatez de aceitar a nomeação para uma qualquer magistratura, caso esta se verifique.

B. REGIMES EM LEILÃO

1. Estabelecido o fim da cidade, importa agora perceber que desenho institucional aquela tem de apresentar para o atingir — qual, em suma, o regime a adoptar. Por «regime» entendemos a ordem política que vem-a-ser em virtude da aplicação de um conjunto de princípios de distribuição (que órgãos e magistraturas existem?) e atribuição (como se lhes acede?) do poder no seio de uma comunidade que se constitui como tal pelo reconhecimento de, e consequente submissão a, esse mesmo poder, *rectius*, aqueles que o detêm [cf. iii.6 1278b8-10]. O poder político tem liberdade para tudo tomar como objecto [EN i.2 10984a26-b7], uma vez que o bem do Humano, que é o seu fim próprio, diz respeito à pessoa toda, nada da vida desta lhe sendo indiferente. Isso não significa que aqueles que possuem o poder tenham autoridade para dispor sobre tudo: pode ser esse o caso, mas não é obrigatório que assim seja, se a comunidade reconhecer a validade superior de um conjunto de normas que tenha por delimitadoras da acção política ordinária. Antes, pois, de investigarmos qual o regime mais apto a desenvolver a excelência dos cidadãos, há que determinar melhor qual a margem de manobra de que os detentores do poder (como quer que este seja depois dividido e alocado) disporão. De facto, se se vier a perceber que esta é francamente limitada, o mérito ou demérito de uma cidade terá pouco que ver com o seu regime e muito mais com quem quer que inicialmente tenha circunscrito o campo de governo, legislando de forma definitiva sobre o grosso dos objectos da política. O que aqui está em questão é, em boa medida, se o quisermos formular em termos modernos, o problema da relação entre poder constituinte e poder constituído, relação *análoga* à entre poder legislativo e executivo ou entre νόμοι e ψήφισμα, para usar um exemplo ateniense. O que aqui se pergunta é: quem deve governar? Aqueles que, num qualquer momento, detêm o poder (e então a sua selecção reveste-se de adicional gravidade) ou as leis, disposições escritas que lhes são anteriores e que eles não podem, pelo menos em princípio, contornar (e neste caso a elaboração destas é a actividade política mais importante de todas)?

2. A questão foi amplamente discutida por Platão nos seus diálogos, permanecendo o *Político* como talvez o mais relevante para o tópico. Aristóteles herda um debate em que as posições, de parte a parte, se acham já consolidadas, pelo que não inova particularmente. Os defensores da discricção do soberano (declina-se este no singular ou no plural) sustentam que as leis são (i) necessariamente gerais, podendo, por isso, falhar em acautelar o bem de um determinado sujeito a que não convenha o que a lei prescreve [Pol. ii.8 1269a11-2, iii.11 1282b5-6 e .15 1286a9-16; cf. EN v.10 1137b11-32 e Pl. *Plt.* 294a10 ss.], e (ii) incapazes de se pronunciarem sobre todas as matérias: existirá sempre um qualquer problema para a resolução do qual não haverá lei alguma que possamos convocar para nos auxiliar [vd. ὅλως em Pol. iii.15 1286a25 e περὶ ὧν <ὁ νόμος> ἐκλείπειν em 37 ou περὶ ὧν ὁ νόμος ἀδυνατεῖ διορίζειν em .16 1287b16-7; cf. Pl. *Lg.* 772a6-b1, onde ἐκλείπειν recorre] e isto não necessariamente por descuido mas porque matérias há que são, pela sua natureza, objecto não de legislação mas de deliberação [Pol. iii.16 1287b22-3]. O filósofo sustenta que tudo isto não basta, porém, para entregar sem-mais o poder nas mãos dos seres humanos, uma vez que estes, por melhores que sejam, estão expostos à paixão [iii.15 1286a17-20 e .16 1287a28-32] e isto tanto mais

quanto os seus interesses estiverem também em jogo (o que é o caso precisamente na política) [1287b1-3]. O ideal seria, de facto, que a lei tudo pudesse regular e não fosse preciso sequer quem fizesse o trabalho de suprir as falhas desta: «É mais digno de escolha que seja a lei a governar e não um qualquer dos cidadãos; segundo esta mesma lógica, se acaso for melhor que alguns <cidadãos> governem, há que os designar [καταστατέον] guardiões e servidores das leis» [1287a18-22]. Aqueles que detêm o poder devem, quando o exercem em substituição ou correcção da lei, decidir em linha com o que o legislador, se tivesse sabido da situação com que se confrontam, teria determinado [EN v.10 1137b22-4]. Repita-se, contudo, que existem situações que pura e simplesmente não são passíveis de tratamento pela lei: a existência de magistraturas não é, pois, um remendo destinado a corrigir uma situação incontornável (não é possível que o legislador esteja à cabeceira de cada cidadão, na sugestiva imagem do Estrangeiro de Eleia: Pl. *Plt.* 295a9-b2). A política reclama, por si mesma, quem gira a concentração anómala de poder que está no seu centro.

3. Não obstante as leis precederem o regime, é em vista deste último que as primeiras são dispostas [Pol. iii.11 1282b10-11]. A maneira como o poder é articulado e atribuído não é indiferente à circunscrição prévia dos objectos desse poder: há uma continuidade entre as duas realidades. As leis podem ser pensadas como os pressupostos do regime, o complexo dos princípios que lhe subjazem e de quanto é necessário para que estes continuem a valer. Se o regime é uma ordem [τάξις], é uma ordem *ordenada a*; a cada regime está associado um fim [τέλος]. O critério que determina a atribuição do poder necessariamente revela o que a comunidade tem por o valor mais elevado, a excelência maior atingível pelo Humano, para que tudo o mais na ordem política - também, portanto, as leis, pelo menos se o sistema for coerente - estará apontado. As leis não devem pois ser entendidas como simples forma de *circunscrição* negativa do poder, visando, à maneira moderna, confirmar um conjunto de direitos dos cidadãos contra o Estado, mas sim como uma maneira de *configuração* desse mesmo poder, de imprimir uma direcção específica aos seus usos e impor (e produzir) um perfil particular de magistrado. Quanto mais exigente este for, tanto mais detalhadas serão aquelas. Quem é, porém, o seu autor? Quem fala pelo poder constituinte? Aristóteles socorre-se de uma figura meio-mítica que ocupa um lugar central nos discursos forense e filosófico do séc. iv a.C. em Atenas: o legislador [νομοθέτης], «o primeiro a compor <uma comunidade deste tipo [sc. a cidade]>» [i.2 1253a31].⁶¹ É certo que a experiência da fundação tinha, para os gregos, uma materialidade entretanto perdida: a terra tinha ainda espaços amplos por povoar onde se podiam fundar de raiz novas cidades-estado, para as quais era preciso pensar leis e definir um regime — este, como é sabido, o cenário conveniente que enquadra a acção das *Leis*. O legislador platónico e aristotélico é, contudo, um personagem filosófico sem paralelo na História, inventado para permitir a racionalização da vida política, para contrariar o estado-de-coisas de que Aristóteles se queixa em vii.2 1324b5-6: «no grosso <das cidades>, as leis (a maior parte) contradizem-se no que dispõem, dispostas que estão sem ordem alguma, ao deus-dará [χύδην], por assim dizer» (trad. meio-livre). A legislação, nelas, não constitui uma unidade, um corpo coeso apontado ao mesmo. Esparta providencia a excepção mais estudada à norma, precisamente porque aí um homem, Licurgo, havia

⁶¹ Para um bom estudo da «ideologia do legislador primitivo», vd. Rodrigues 2014. O capítulo 2.4., dedicado em exclusivo a Aristóteles, ajudou-nos a pensar sobre a matéria.

organizado as leis e o regime em função de um foco único: a guerra e as virtudes a ela associadas. Dado o papel preponderante do legislador na definição da forma política da comunidade, o falhanço da cidade é, em muito larga medida, da sua responsabilidade [vii.14 1334a7-10]. Da mesma maneira, mas em sentido contrário, o sucesso da πόλις em conseguir o seu fim natural - a actualização máxima das potências dos seus membros - depende, entre outros factores (o clima, a geografia da cidade, etc.), da possibilidade de se arranjar alguém responsável por legislar para uma comunidade (nascente ou não - pense-se em Atenas ao tempo de Sólon -, mas disposta a escutar esse homem a quem confiam a sua identidade política) que saiba como o fazer correctamente (ainda que, mesmo nesse caso, a sorte possa trair os desígnios do legislador: cf. ii.12 1274a11-2). Procura-se, portanto, alguém dotado dessa forma particular de sensatez que recebe em *EN* vi.8 1141b24-5 o nome de «sensatez legislativa». De facto, embora Aristóteles adiante em muito o trabalho do legislador ao descrever nos livros vii-viii a «cidade conforme às nossas orações», pressupõe aí condições óptimas que, no mundo real, raramente se verificam; cabe àquele dotado de «sensatez legislativa» intuir como adaptar esse modelo às circunstâncias reais, materiais e humanas, com que se depara ou, tarefa porventura ainda mais árdua, quando encarregado de reformar uma cidade já existente, perceber até que ponto esta pode ser empurrada na direcção do seu paradigma.

3.1. O legislador chamado a reformar uma cidade existente (supondo que Maquiavel está errado⁶² e o esforço vale a pena) confronta-se com uma população com capacidades limitadas, num território não escolhido por si, razão porque não pode simplesmente transformar em lei quanto Aristóteles sugere nos livros vii-viii. Por mais receptiva que esteja a multidão a que ele é chamado a dar nova forma política, a história dessa multidão circunscreve o que pode ser feito com ela num dado momento e sem recurso à violência (poderá haver quem discorde; não é o caso de Aristóteles, não é o nosso). A questão é ainda mais complexa quando o Humano dotado de «sensatez legislativa» não está na posição privilegiada do legislador, podendo reformar o sistema holisticamente, mas dispõe apenas da possibilidade de alterar uma lei (de carácter constitucional) existente, seja no uso dos seus poderes de magistrado, seja, porventura, enquanto «demagogo», no sentido original do termo (aquele que conduz o povo reunido em assembleia, persuadindo-o a votar num sentido ou noutro). Que isto era possível, comprova-o o testemunho do próprio Aristóteles: veja-se, por exemplo, *Pol.* v.7 1307b2-19. O exemplo escolhido deixa já antever que Aristóteles oferece forte resistência à possibilidade de mudar leis, constitucionais ou não. A discussão mais extensa sobre o tópico ocorre no final de ii.8, onde prevalece a ideia de que, não obstante a fragilidade da lei (esta deriva a sua força do uso apenas), «todos buscam em geral não o tradicional [τὸ πάτριον], mas o bom» [1269a3-4]. Assim sendo, espera-se daquele em posição de aproximar, de algum modo, a sua cidade do ideal visualizado por Aristóteles que o faça [Destrée 2015 207: «melhor a constituição imperfeita sob a qual vive é algo que o sujeito não só é legítimo que deseje fazer mas algo que é *suposto* ele fazer»], mas de uma maneira ainda mais prudente (no sentido clássico e moderno do adjectivo) do que o νομοθέτης, uma vez que não pode agir de tal modo que esvazie a lei de autoridade. A figura do legislador primitivo pode, neste contexto, revelar-se uma ficção proveitosa (a «nobre mentira» de Platão), permitindo corrigir a lei existente sob o pretexto não de a subverter (o que contribuiria para a sua deslegitimação) mas de a restaurar à

⁶² Vd. *Discorsi* 1.49: «[n]ell'altre città, che hanno più disordinato principio, vi surgano tante difficoltà, che le non si possino riordinarsi mai».

sua pureza primeira, alinhando-a com o que teria sido a intenção do seu criador [*lege* com atenção Rodrigues 2014 2.2].⁶³

4. Nos livros vii-viii, Aristóteles apresenta, como já dissemos acima, a cidade melhor, detalhando as leis que devem vigorar para garantir que a πόλις atinge o seu fim. Tudo quanto aí é regulamentado acha-se fora do alcance do poder dos magistrados. Não se chegando aos exageros das *Leis*, impressiona a quantidade de matérias constitucionalmente (se o anacronismo nos é permitido) fixadas. Tornar-se-á evidente, mais adiante, que a eficácia de quanto aí é disposto, obriga, por uma questão de justiça e verdade, à adopção de um regime aristocrático. Todavia, a mesma conclusão pode ser atingida pela simples consideração de qual o melhor regime, independentemente das leis que condicionem a amplitude dos poderes à disposição dos magistrados. Aristóteles distingue em iii.6 entre bons e maus regimes com base num critério simples: os primeiros são aqueles em que quem exerce o poder vela pelo «conveniente comum» [τὸ κοινῆ συμφέρον], os outros são aqueles em que, pelo contrário, os governantes governam em seu proveito próprio. Há nesta última atitude uma traição clara ao projecto que reúne numa comunidade uma multidão: as pessoas não se congregam para, em prejuízo próprio, servir uma parte do grupo (no limite, um só de entre eles), mas para aquilo que em tudo as move: o conseguimento da sua felicidade. «Ou não se declara aqueles que não tomam parte <no regime> cidadãos ou mister é que comunguem daquilo que é conveniente» [iii.7 1279a31-2]. Um regime transviado, em que o bem de parte do corpo cidadão é desconsiderado em função do bem (aparente) da parte (ou sujeito) com poder, é não só injusto, por perverter o que é o propósito de qualquer forma-de-vida em-comum, como ineficaz, pois se a actividade que é a felicidade é indissociável da excelência e esta implica a virtude que é a justiça, por maioria de razão aquele ou aqueles que cometem contra outros injustiça não poderão atingir a felicidade, mas apenas um bem falso, em nome do qual justificam perante si próprios o desrespeito pelo bem real dos outros. Em iii.7 Aristóteles elabora o seu esquema, dividindo os regimes já não apenas em bons e maus, mas reconhecendo no interior de cada um destes dois grupos três categorias, conforme o número daqueles que neles exercem o poder. Chegamos assim ao «tradicional» (não para Aristóteles: o seu esquema, próximo do do Estrangeiro de Eleia no *Político*, não se confunde com o deste nem com o de nenhum dos seus predecessores) catálogo dos regimes: do lado dos transviados, e em ordem crescente de qualidade, a tirania (o governo de um só em seu favor), a oligarquia (o governo de poucos em seu proveito; na verdade, dos ricos: vd. iii.8) e a democracia (o governo dos muitos em prol de si mesmos; na verdade, dos pobres: ib.); do lado dos regimes correctos, sem nenhuma ordem aparentemente discernível de mérito, a monarquia, a aristocracia e a πολιτεία.

5. De entre os regimes que Aristóteles tem por correctos, o último, a πολιτεία, é o mais estranho ao leitor moderno. Não ajuda o termo usado para o designar ser aquele que se utiliza para «regime» em geral. Para evitar a confusão, traduziremos a palavra, neste sentido, por «regime-nto», escolha com

⁶³ Vd. Lockwood 2015 83: «Aristotelian political theorizing sees in previously existing and proposed constitutions elements that have been misunderstood, misapplied, or underappreciated. [...] How and when the political theorist needs to bottle afresh such old wine is the theoretical lesson that rises above the political critique of Aristotle's predecessors in *Politics* II – and remains equally relevant to the neoAristotelian political theorist today».

voluntárias ressonâncias militares. Em *EN* vii.12 1160a31-6, Aristóteles prefere, para a mesma realidade, a designação de timocracia, mas na *Política* cede ao uso popular. Este nome alternativo tem a vantagem de prontamente nos chamar a atenção para o peso, no regime, do factor «honra» [τιμή]. Do que acima escrevemos [A§8.1.2], não é difícil adivinhar que os cidadãos de um regimento não deixarão de exigir da parte dos outros tudo aquilo a que, em linha com o valor que se reconheçam a si mesmos, pensam ter direito. Esta sua dimensão «thymótica» leva-os a oferecer uma resistência cerrada a quem os queira conquistar, eventualidade que, em larga medida, os define: os cidadãos de um regimento são caracterizados pelo filósofo como «uma raça [γένος] capaz para a guerra»⁶⁴ [*Pol.* iii.17 1288a13]. Não espanta, pois, que nesse regime a autoridade resida no elemento militar [τὸ προπολεμοῦν]⁶⁵ e que tenham capacidade política activa apenas aqueles capazes de possuir as armas de hoplita (estamos perante um limite censitário explícito, baixo o suficiente, porém, para a maioria dos homens livres autóctones poder cumprir com ele: iv.13 1297b1-6). A razão porque um tal regime merece ser qualificado como correcto tem que ver com a proeminência necessária que nele assume a coragem, a qual se conta entre as virtudes éticas, mesmo sendo, de todas, a menor. A coragem é a parte da excelência acessível ao comum dos homens; estes é difícil que atinjam a perfeição da virtude, reservada a poucos [iii.7 1279a39-b2]. Se, de facto, assim é e, portanto, o pôr-em-acto na esfera pública da excelência moral total (que em si constitui já uma forma menor, ou segunda, da actividade que é a felicidade) não é possível ao grosso dos humanos, então a actualização da virtude coragem é a melhor aproximação disponível (para a maioria das pessoas) à vida boa e o regime que a promova pode plausivelmente ser tido por bom. Esta coragem, porém, não pode ser equiparada àquela louvada por Aristóteles em *EN* iii.6-9: essa pressupõe a perfeição moral do sujeito, o que não é, como vimos, o caso dos cidadãos do regimento. A coragem que os habita é de identificar antes com a primeira das «falsas coragens» denunciadas pelo filósofo em *EN* iii.8, a coragem dita política, exemplificada por aqueles que enfrentam os perigos da batalha em nome da honra [1116a28-9]. «Esta <coragem> é a que mais se assemelha àquela anteriormente falada [sc. a coragem em sentido próprio], porque tem a sua origem [lit. «vem-a-ser por meio de»: γίνεται διά] na virtude, no temor [αἰδώς] e num desejo do que é belo (da honra, portanto) e ainda na fuga ao opróbrio, que é vergonhoso» [1116a27-9]. As ressonâncias homéricas do regimento são confirmadas pelas citações dos poemas com que Aristóteles ilustra a coragem que o regime cultiva. Todavia, não pode deixar de fazer espécie que estejamos perante um arranjo triplamente afastado do fim que os bons regimes, como supostamente este, deveriam visar: não só não se procura educar os cidadãos nas virtudes éticas e *dianoéticas* (e em particular com vista àquela, de entre estas últimas, superior: a sabedoria), como nem sequer se almeja a excelência moral completa e o seu pôr-em-acto em comunidade; só de uma virtude se cuida e mesmo esta numa forma menor, impura. Este *downsizing* do ideal de vida boa a que a cidade deve estar apontada explica que, em *Pol.* iv.8 1293b22-6, o filósofo considere o regimento como, *em certa medida*, um regime transviado. Nessa linha, não é de admirar que os exemplos históricos que Aristóteles aduz de regimentos tenham acabado por resvalar em regimes de outra ordem, piores. Pensamos em Esparta [iv.9 1294b18 ss.], alvo repetido

⁶⁴ Nem todos os editores aceitam esta lição, apesar de ser a maioritária nos manuscritos, preferindo alguns (e.g. Ross, que constitui o nosso texto de referência) substituir πολεμικόν por πολιτικόν.

⁶⁵ Note-se a palavra escolhida, que deixa bem claro que o regimento não é um regime expansionista: a guerra de conquista é, por isso, a sua maior tentação.

de críticas, e Túrio [v.8 1307b6-19]: em ambos os casos foi do filão militar inscrito no coração dos regimes que adveio a sua transformação.

5.1. Parte importante desta decadência explica-se também pela fragilidade do arranjo que é o regimento, experiência difícil de equilíbrio entre a democracia e a oligarquia [iv.8-9]. Esta mestiçagem institucional - que pode assumir pelo menos três formas [1249a35-b14] - não basta à estabilidade do regime pelo facto de que aqueles que nele se conjugam não se deixam definir em termos exclusivamente constitucionais. Há, de facto, uma dimensão sociológica e económica fundamental à correcta caracterização da democracia e da oligarquia; sem que essa dimensão seja tida em atenção no regimento este, por mais que formalmente congregue soluções de um e de outro regime, não se aguentará, sofrendo a instabilidade própria dos regimes transviados. «Aquilo em que democracia e oligarquia diferem uma da outra é na pobreza e na riqueza; assim, por necessidade, onde quer que se governe em virtude da riqueza, sejam poucos ou muitos <aqueles que governam>, estamos perante uma oligarquia; onde quer que <governem> aqueles sem recursos, <estamos perante> uma democracia» [iii.8 1279b38-80a1]. Se assim é, mister é que o regimento, se pretende ser uma mistura autêntica dos dois regimes, consiga produzir uma classe média⁶⁶ e que esta assuma nele um lugar de destaque (não faz sentido eliminar os ricos: estes são necessários ao ser da cidade [iii.12 1283a14-22]). Esse é precisamente o ideal delineado por Aristóteles em iv.11,⁶⁷ onde, em linha com o que já havia sido antecipado em ii.6 1265b26-30, o regimento assim concebido é apresentado como o arranjo mais passível de adopção pela maioria das cidades (a definição deste é uma das quatro missões do filósofo político: iv.1 1288b30-6). Os membros da classe média surgem como os mais submissos à razão, o que de imediato lhes dá vantagem sobre os demais em matéria de virtude. Aristóteles reproduz no capítulo em análise preconceitos comuns na cultura grega [vd. Dover 1974 iii.E.1]: os ricos são insolentes [ὑβρισται] e os pobres acham-se moralmente degradados em virtude do estado de necessidade constante em que vivem e que os empurra para o crime. Nenhuma das duas classes tem o carácter necessário ao traço mais marcante do governo político em sentido próprio: a alternância no poder, própria dos humanos livres [cf. e.g. i.12 1259b46]. Os ricos não sabem nem obedecer (porque a isso nunca foram habituados) nem governar (conhecem o poder despótico apenas, tendo sempre tratado os demais como servos e não como iguais); os pobres, por seu lado, foram moralmente quebrados [ταπεινοί; lit.: «abaixados»] pela sua penúria, a tal ponto que não sabem já senão obedecer e obedecer como escravos. O θυμός opera deficientemente em uns e outros: os ricos, que se têm por cheios de valor, sentem que tudo lhes é devido e que eles, por sua vez, nada devem aos demais; os pobres, por seu lado, não são já capazes de se reconhecer dignos do que quer que seja, espoliados que foram do seu amor-próprio. Os segundos invejam os primeiros e estes desprezam aqueles: a amizade cívica que deveria unir os cidadãos acha-se ausente. Ao invés, os membros da classe média, diz-nos Aristóteles, não querem mal a ninguém [ἐπιβουλεύειν] nem ninguém lhes quer mal [ἐπιβουλεύεσθαι]

⁶⁶ A expressão é perigosa, propensa a incompreensões. Nos textos que nos chegaram da época clássica, o conceito quase nunca surge (a excepção mais importante, para lá da *Política*, é *E. Supp.* 238-43): a divisão social relevante é entre ricos e pobres. A identificação, porém, dos membros da suposta «classe média» com os pertencentes à classe censitária soloniana dos hoplitas é uma estratégia eficaz para conferir à expressão algum conteúdo real [vd. Hansen 1991 115-6]. Em qualquer caso, é inútil carregar o termo «classe» aqui, projectando nele o seu significado próprio, marxiano [vd. Ober 1989 i.C.5].

⁶⁷ Há alguma discussão entre os comentadores sobre se o regime descrito em iv.11, que Aristóteles nunca designa como «regimento», é de identificar com este último (constituiria a sua versão óptima) ou não. O texto deixa clara a nossa posição sobre o assunto. Para uma introdução ao debate, vd. Balot 2015 109-111.

[1259b32-3]. Conclui o filósofo pois que estes devem ser em maior número que os demais e com poder superior aos membros das outras classes ou, pelo menos, estar em paridade, nesse particular, com uma dessas. Prova da superioridade deste tipo de regime é a sua solidez, estando pouco exposto a revoluções, quer pela ordem social nele vigente [iv.ii 1296a7-9], quer pela ambiguidade constitucional do regime, que o torna tolerável para todas as partes [iv.9 1294b38-40]: ele deixa-se descrever quer como uma democracia, quer como uma oligarquia.⁶⁸

5.2. Permanece por explicar a caracterização institucional do regimento como filho híbrido de dois regimes transviados, algo que, como veremos, o fim daquele permitia, de algum modo, adivinhar. A democracia e a oligarquia são regimes defeituosos não apenas porque quem detém efectivamente o poder governa em seu próprio favor mas também porque o fim de cada um dos regimes traduz uma clara confusão entre meios e fins no que toca à vida boa (o *τέλος* da cidade): a democracia está apontada à liberdade e a oligarquia à riqueza [Rh. i.8 1366a4-5], ambas certamente condições para a felicidade, mas não o bem *cuius* na relação com o qual se acha a felicidade *qua* actividade; o regimento, pelo contrário, ainda que muito parcialmente, está ordenado a parte deste. Do ponto de vista institucional, há que considerar como democrática toda a medida⁶⁹ que, de algum modo, favoreça a liberdade e como oligárquica aquela que estimule a riqueza dos cidadãos com capacidade política activa (ou seja: os já ricos que governam). Se o sorteio é visto como um método mais próprio da democracia [Pol. iv.9 1294b8; cf. Rh. i.8 1365b31-2], é porque ele assume a igual competência de todos os membros do corpo cidadão; qualquer um pode, por isso, e sem prejuízo para a comunidade, ocupar um cargo público. A igualdade, por sua vez, é essencial à liberdade tal qual os democratas a entendem, uma vez que desautoriza, à partida, toda a autoridade: entre iguais, não há razão para que um obedeça a outro, a não ser que a isso assinta (por exemplo, como ensina Hobbes, porque percebe que, de outro modo, se torna mais complicado, se não mesmo impossível, perseguir o que tem por o seu bem). É este «princípio anarquizante» carregado pelo valor igualdade que explica que este seja tão central na descrição da democracia oferecida por Platão ou Aristóteles; o espaço que ele ocupa no discurso não deve, porém, fazer esquecer que ele é, em última análise, instrumental em relação ao verdadeiro fim da democracia: a liberdade *qua* possibilidade de tudo fazer. Métodos como a escolha dos magistrados por maioria ou mesmo por unanimidade (cenário não ponderado por Aristóteles) têm ainda um forte pendor democrático: no primeiro, é porque se reconhece o igual valor do discernimento de cada um dos membros do corpo cidadão que se propõe que o número seja o critério decisivo; no segundo, cada indivíduo é tão completamente respeitado na sua autonomia que um só, se não persuadido do que os outros defendem, porque seria uma violência impor-lhe algo com o qual ele não concorda, tem o poder para impedir que a opinião partilhada dos outros valha. Se assim é, como explicar que para Aristóteles (e toda a tradição clássica) a eleição seja, contra o que escrevemos,

⁶⁸ Tende, todavia, sempre mais para um ou outro dos regimes, o que explica a associação feita no livro iv [e.g. .8 1294a28-9 ou .11 1295a34] entre o regimento e «a chamada aristocracia» [τὴν καλουμένην ἀριστοκρατίαν: iv.7 1293a38-9; cf. καλοῦνται em b9] [cf. Hansen 2013 7-8]. Este enviesamento do regimento na direcção ou da democracia - recebendo então, em geral, o nome de regimento [1293b34-8] (Aristóteles sobrecarrega de sentidos múltiplos até os termos técnicos: essa é, sem dúvida, uma das dificuldades maiores para quem se debruça sobre o *corpus*) - ou da oligarquia - caso em que pode ser tratado como uma das «chamadas» aristocracias - é a prova mais explícita da fragilidade do equilíbrio institucional que ele procura alcançar, reforçando ainda mais a necessidade, se o regime quer sobreviver, de levar-a-cabo a mistura que o caracteriza não só no terreno constitucional mas também no sócio-económico.

⁶⁹ Conquanto não ponha em questão a continuidade do próprio regime: cf. Pol. vi.5 1320a2-4.

encarada como algo mais conforme ao espírito oligárquico [e.g. *Pol.* iv.9 1294b9]? A nosso ver, o filósofo, aqui, erra: não se percebe, pelo menos *prima facie*, como é que a eleição de um magistrado promove a riqueza daqueles que o elegem. Seria mais correcto afirmar que a eleição é um procedimento *aristocrático*: escolhe-se quem se pensa *melhor* para uma qualquer magistratura, o que implica o reconhecimento de que nem todos são afinal iguais, pelo menos em termos das qualidades requeridas para o dito cargo. A tese vale conquanto entendamos «aristocrático» no seu sentido etimológico, não pressupondo, como faz Aristóteles, que a excelência em questão tem de ser necessariamente da ordem das virtudes (éticas ou dianoéticas). Não se exagere, porém, esta distância: no caso dos cargos públicos, não raro aquele que se tem por o mais capaz é o que se crê que seja o mais sensato (por isso também a sensatez é tida como a virtude do homem político por excelência: iii.4 1277b25-6; cf. i.13 1260a17-9), ainda que, em casos específicos, outras qualidades, como competência técnica ou o amor à constituição, possam sobrepor-se [v.9 1309a33 ss.]. Sabemos por Aristóteles que a virtude surge amiúde aos olhos dos muitos indexada à riqueza [iv.8 1293b36-42 e 94a17-9] (ideia de que o filósofo tende a discordar, não obstante insistir na necessidade de bens para o exercício da excelência); só com base nesta premissa pode a eleição ser encarada como um mecanismo oligárquico, na medida em que favorecerá que o poder seja controlado pelos ricos que governarão depois com vista à ampliação do seu património. Esclarecido o que, em rigor, conta como oligárquico e democrático, permanece por elucidar porque razão o regimento assume a forma de um regime misto. O objectivo não pode ser *meramente* sociológico, como pela reunião de medidas de cada um dos outros regimes se conseguisse reconciliar as duas facções sócio-económicas da cidade; se assim fosse, não seria necessário trabalhar pela emergência de uma classe média, à qual é reconhecida, a ela sim, a capacidade de trazer paz ao tecido social, esvaziando de força a oposição entre as outras duas classes. A razão mais profunda para a arquitectura institucional híbrida do regimento parece residir alhures, no fim que a cidade adopta, ostensivamente a excelência (e por isso podemos, ainda que com cautela, afirmar que estamos perante um regime correcto, pois apontado à vida boa), mas uma excelência da qual se tem um entendimento anorético, que a reduz à virtude (que o é, de facto: o regime cumpre, por isso, a sua promessa, em parte) da coragem. Num arranjo com um tal τέλος, é compreensível que a lei distribua «conforme ao seu valor [κατ'ἀξίαν] as magistraturas pelos abastados [εὐπόροις]⁷⁰» [iii.17 1288a14-5], distribuição que procede segundo uma lógica aristocrática (mas que Aristóteles insiste em tratar como oligárquica, quando apenas o é, como explicado, de forma derivada e no contexto certo). Por outro lado, a coragem é precisamente a virtude mais passível de ser partilhada pelos muitos, pelo que tem um efeito igualizador considerável, que justifica que o regimento incorpore mecanismos políticos democráticos. Em suma: se o regimento é uma constituição mista, é-o porque está apontado à virtude (que, *regra geral*, é um factor que introduz diferença; é-o até por natureza: vii.9 1329a14-6 e .14 1332b35-8), mas à virtude mais chã e, portanto, transversal⁷¹ (o que contém [κατέχει] o efeito diferenciador acima aludido).

6. Quando define a aristocracia em iii.7 1279a34-7 como o governo de poucos (mas mais do que um) com vista «ao comum» [πρὸς τὸ κοινόν], Aristóteles apresenta duas explicações possíveis para o

⁷⁰ O termo não serve tanto aqui para designar os ricos (o critério de acesso às magistraturas não é a riqueza, mas o valor, como é dito explicitamente), mas sim os hoplitas [n. 66], de entre os quais se escolhem os melhores para ocupar os mais diversos cargos públicos.

⁷¹ É uma coincidência curiosa o regime mais facilmente adoptável pelo grosso das cidades ter o nome de «regime» e a virtude mais acessível aos muitos ter dado (em latim e nas línguas derivadas) o seu nome a todas as outras («virtude» vem de *virtus*, a qualidade própria do homem [*vir*]).

nome dado ao regime: este é assim chamado ou porque nele o poder é exercido pelos melhores ou porque aí se governa com vista ao melhor para aqueles que integram a comunidade que é a cidade. Não pode deixar de espantar esta segunda etimologia, uma vez que, em valendo, ela autorizaria a designar como «aristocracia» qualquer um dos três regimes correctos, gerando uma confusão análoga (ainda que mais restrita) à entre πολιτεία como regime e enquanto regimento. Todavia, a primeira etimologia conduz-nos também ela a igual alargamento do sentido de «aristocracia»: no regimento, como vimos, os magistrados são escolhidos pelo seu valor (eles são os melhores segundo o entendimento vigente do que constitui a excelência humana) e na monarquia, se esta se pretende legítima, o rei é força que seja de uma superioridade moral sem par [vd. §8]. Parece que o único elemento capaz de eficazmente distinguir a aristocracia das demais constituições voltadas para o comum é o número daqueles que nela exercem o poder, um critério de pouco significado. O filósofo adianta, porém, informação importante em iii.17 1288a9-12, onde esclarece qual a população a que mais convém tal regime: «é aristocrática a multidão [πληθος] que por natureza produza [φέρειν] uma raça [γένος] capaz de ser governada e suportar o exercício, por parte daqueles que sejam os primeiros [ἡγεμονικῶν] no que toca [κατά] à virtude <necessária> para o poder político, de um poder <adequado> a homens livres». Assumindo que a excelência a que se alude é a sensatez, própria dos homens de estado [cf. iii.4 1277b25-6], o que Aristóteles aqui parece querer dizer é que, ao contrário do que sucede no regimento, na aristocracia há quem se distinga pela virtude (moral) completa. Se no regimento a coragem como que esgota a virtude, não havendo representação mais elevada do que seja a perfeição humana, na aristocracia, pelo contrário, há uma compreensão lúcida do que é a excelência (moral) total [σπουδή] e as magistraturas são distribuídas àqueles que nela se destacam. Ela é não apenas o critério de acesso ao poder, mas também o fim perseguido pela cidade,⁷² ainda que não alcançado. A aristocracia parece ser um regime em que a maioria daqueles que integram a comunidade política se relaciona passivamente com o poder, i.e. é governada [cf. ἄρχεσθαι em iii.17 1288a10, que contrasta explicitamente com ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν três linhas abaixo, e a parelha μὲν ἄρχεσθαι - δ' ἄρχειν em iii.18 1288a36-7]. Tal significa que entre aqueles que ocupam as magistraturas e os que por estes são governados há um desnível considerável, que impede a rotatividade que se regista entre iguais — daí a afirmação de que o regime não consegue aquilo a que se propõe. O esforço educativo não é, todavia, absolutamente ineficaz, muito menos dispensável: tem pelo menos de dotar os cidadãos de um *quantum* de virtude moral que os torne capazes de reconhecer a bondade do poder sobre eles exercido,⁷³ sob pena de se revoltarem. Assumindo, contudo, a improbabilidade de aqueles que detêm o poder militar (como os cidadãos-hoplitas numa aristocracia)⁷⁴ aceitarem ficar permanentemente excluídos da condução da coisa

⁷² A aristocracia, enquanto regime correcto, tem de estar aponta ao verdadeiro bem humano, seja na sua integridade seja parcialmente. Qual o caso, não é aqui certo: não temos elementos textuais que nos permitam afirmar que o arranjo cultiva também as virtudes dianoéticas que não a sensatez. A excelência moral, contudo, é claramente visada, como se deduz da referência (se a interpretamos com acerto) à φρόνησις em Pol. iii.17 1288a11-2.

⁷³ A excelência no reconhecimento do acerto da deliberação de outrem recebe em EN vi.10 o nome de σύνεσις ou εὐσυνεσία, que podemos traduzir por *juízo*.

⁷⁴ Parece razoável assumir que a aristocracia assenta sobre a mesma base sócio-económica que o regimento. Não só seria estranho que aquela representasse um recuo em relação a este no que ele tem de bom (a

pública [vii.9 1329a9-2],⁷⁵ é razoável imaginar que lhes caberá pelo menos escolher os seus magistrados e avaliá-los após terem desempenhado os seus mandatos (cf. iii.11 1281b324 e ii.12 1274a15-8, onde até o δῆμος enquanto a massa dos pobres é tida por capaz destas funções, entendidas como mínimas para que o cidadão possa com justiça usar esse nome). Os melhores da cidade conseguirão, pois, educar os seus concidadãos o suficiente para que estes possam reconhecer e eleger os melhores,⁷⁶ mas apenas alguns atingirão a excelência (que alguns a alcancem é essencial para que o regime perdure). A superioridade da aristocracia face ao regimento parece assentar precisamente nisso: em que a virtude está mais presente na população, pois não só todos os cidadãos têm parte na excelência por meio da coragem como alguns de entre eles a atingem na íntegra (ao menos no plano moral); se isso, em teoria, não é impossível no regimento, na aristocracia os σπουδαῖοι vêm a sua superioridade reconhecida [Morgado 2008 112], ou seja, há uma consciência partilhada, mais elevada, do que constitui a vida boa.⁷⁷

7. Se fica claro o que distingue a aristocracia do regimento, permanece por iluminar o que a separa da monarquia, com exceção do número daqueles que exercem o poder, diferença, em si mesma, secundária. Aristóteles, porém, argumenta em *Pol.* iii.15 que o número de governantes influi directamente na capacidade de conduzir a cidade ao seu fim próprio. Assumindo que «ninguém contesta que seja a lei a melhor a governar [ἀρξίει] e a discernir [κρίνει] aquilo passível de ser definido por lei» [iii.16 1287b17-8; cf. §2], a questão que se impõe é saber se, no que aquela não prevê, a decisão sobre o que fazer deve ser confiada a um só (o melhor) ou não. O filósofo começa por afirmar que, se qualquer cidadão, em comparação com aquele [sc. o ἄριστος], fica, em termos de virtude, evidentemente atrás, a massa [ὄχλος: iii.15 1286a31] dos homens livres reunidos em assembleia é capaz de discernir melhor, quer porque cada um contribui para o juízo, quer porque o todo, como todo, é muito mais impermeável do que uma pessoa singular às paixões, que tolhem a capacidade de bem-deliberar. Daqui se conclui, *a contrario*, que o Humano virtuoso não é por o ser que não pode errar quando delibera [cf. ii.9 1109a24-35 — mas vd., *contra*, iii.4 1113a29-33] ou que não se deixa, a tempos, levar pelo elemento não-racional em si [iii.16 1287a31-2]; é-lhe possível, até,

capacidade defensiva da cidade e a transversalidade da virtude, ou parte dela: a coragem), como a classe média representada pelos hoplitas é, como vimos [§5.1], a mais capaz de progresso moral, pelo que constitui a candidata mais plausível para população de um regime, como a aristocracia, orientado para a excelência.

⁷⁵ Aristóteles – seja-lhe feita justiça – não concede poder à multidão apenas por razões pragmáticas, *contra* Schütrumpf 2015 183. Na medida em que os livres são essenciais ao ser da cidade [*Pol.* iii.12 1283a14-22], eles podem legitimamente reivindicar tomar parte na condução dos assuntos desta, ainda que a sua participação no regime seja sempre diminuta quando comparada com a dos virtuosos, aqueles cujas pretensões ao poder mais justas são, se a *pólis* tem por fim formar os cidadãos para a excelência (aqueles, por definição, os mais competentes nisso).

⁷⁶ Como bem regista Morgado [2008 89], já na *República* Sócrates dá voz a esta ideia (que a multidão tem de participar da virtude o suficiente para aquiescer no governo dos melhores), ainda que a exponha diferentemente [iv 431d9-432a9].

⁷⁷ Vd. Destrée 2015 214: «As many interpreters have claimed, the middle constitution, or polity, is without any doubt a good constitution, *but contrary to kingship and aristocracy*, its ruling citizens are not virtuous in any strong sense of the term except as regards courage» [itálico nosso].

deixar de ser bom de todo [EN ix.3 1165b13 ss.].⁷⁸ Que o Humano, mesmo virtuoso, não delibera sempre bem é pressuposto pela aristocracia: não faria sentido ponderar um regime em que uma pluralidade de virtuosos exerce o poder se todos eles, pela sua excelência, ante uma mesma situação respondessem de forma igual [cf. Ps.-Pl. *Demod.* 380a-1c4]; apenas questões pragmáticas, como a dificuldade em um só gerir todos os assuntos da cidade, poderiam, nesse caso, legitimar a partilha do poder. Se o sensato não é certo que emita um juízo à sua altura, então é de todo o interesse que consulte com outros e isso tanto mais quanto mais difícil for a matéria em mãos sobre a qual é chamado a decidir [EN iii.3 1112b10-1]. O discernimento moral pode, de alguma maneira, ser comparado ao trabalho do tradutor, que beneficia do confronto com outros, na tentativa de determinar qual a melhor forma de verter uma palavra ou passo mais esquivo (o que não sucederia se fosse verdade a perspectiva sobre o acto de traduzir plasmada na lenda dos setenta tradutores da Bíblia).⁷⁹ Parece, pois, que a aristocracia será, *em princípio*, mais capaz do que a monarquia de conduzir os membros da cidade à sua realização (ou o mais próximo desta que lhes seja possível), se é mais provável que muitos (ainda que sempre poucos) deliberem melhor do que um. A grande diferença entre um e outro regime tem que ver, portanto, com a respectiva eficácia.

7.1. Se a aristocracia tem sobre a monarquia a vantagem de vários, consultando entre si, tenderem a melhor deliberar do que um isolado, pareceria razoável alargar a deliberação à comunidade política como um todo. Será esse o caso e Aristóteles um cripto-democrata? O filósofo enfrenta a questão de frente nalguns passos que têm recebido grande atenção da parte dos comentadores actuais. A sua argumentação não nos parece, contudo, particularmente convincente. Quando, por exemplo, em *Pol.* iii.11 1281a43-b3 [cf. iii.15 1286a26-31], Aristóteles afirma que a virtude de um colectivo *pode* superar a de um grupo mais restrito da mesma maneira que uma refeição para que todos contribuam com algo é melhor do que um banquete oferecido por uma pessoa apenas (o filósofo desequilibra aqui o paralelo que quer traçar, ao reduzir os poucos a um), está a assumir que a sensatez (esta, sobretudo, a excelência que aqui nos interessa, porque aquela propriamente política) de uma decisão pode ser positivamente ampliada pelo número daqueles que para ela concorram; ora na verdade, estamos perante um caso de utilidade marginal decrescente: o curso de acção óptimo sendo um só, as aproximações possíveis a este são em número limitado, pelo que a partir de certo ponto não tem mais cabimento continuar a acumular perspectivas sobre o assunto a deliberar (uma verdade que nos é familiar do quotidiano). Nas linhas que se seguem ao passo criticado, Aristóteles procura fundar a sua opinião através de um exemplo prático: o dos festivais de teatro, em que cabe ao público julgar qual a melhor trilogia apresentada, o que, diz, este faz melhor (do que quem? o segundo termo de comparação não é explicitado) por cada um na audiência apreciar uma parte diferente da obra. De novo, não nos parece que este seja um bom argumento: não só o gosto estético da multidão é

⁷⁸ Estamos perante uma imagem do virtuoso que, apesar de em linha com a nossa experiência quotidiana, não colheu sempre aceitação. Pensamos, em particular, nos estóicos, para quem o Humano acabado, o σοφός/*sapiens*, age sempre, por definição, correctamente [SVF 3.560; cf. SVF 3.510]; por isso a sua excelência pode ser equiparada à de Zeus [SVF 3.246]. Cleantes, contra Crisipo, defendia inclusive que o σοφός não podia deixar de o ser: a virtude não conhece remissão [D.L. 7.127]. Um tal ideal não podia deixar de levar os críticos a considerar o σοφός uma figura mitológica, semelhante à fénix [SVF 3.658].

⁷⁹ O discernimento e a tradução distinguem-se, porém, nisto: o primeiro, levado a bom porto, é suposto produzir um e um só resultado (em qualquer circunstância, o bem é um, um é o curso de acção recto); na tradução, pelo contrário, uma mesma palavra pode ser legitimamente vertida de várias formas diferentes.

questionável [cf. *Pl. Lg.* iii 700a3-1b3] como é duvidoso que o juízo das pessoas sobre as obras seja tão parcelar como Aristóteles dá a entender, como se os espectadores fossem incapazes de uma apreciação global das peças (há quem, num filme, seja mais sensível à fotografia ou à *performance* dos actores, mas isso, podendo descalibrar a sua crítica, não o impede de avaliar a fita como um todo). Há, por último, um aspecto importante na escolha deste exemplo por parte do filósofo: o público não é aqui chamado a redigir a peça, mas tão-só a julgá-la; politicamente falando, não se lhe exige sensatez, mas juízo [*εὐσυνεσία*]. Como o mundo das artes, por analogia, o confirma, a segunda qualidade é muito mais partilhada do que a primeira.⁸⁰ Esta mudança da esfera da *φρόνησις* para a da *εὐσυνεσία* não é accidental: Aristóteles, no curso do capítulo, acaba por reduzir a dois os poderes a confiar ao conjunto dos cidadãos (eis a parcela de verdade da tese inicial [*Pol.* iii.11 1281a43]), os mesmos dois que já acima vimos ser justo (e prudente: cf. 1281b28-30) atribuir-lhes: o de elegerem e avaliarem os magistrados, tarefas que exigem o pôr-em-acto da capacidade de juízo, mais do que da sensatez. O número de vozes envolvidas no juízo crítico do que quer que seja não garante a correcção daquele, mas, conquanto a todos os que se pronunciam seja reconhecida a qualidade para o fazerem (e esse o caso aqui), mister é reconhecer que quantos mais o fizerem num certo sentido, tanto mais a linha de acção por eles aprovada merecerá confiança. Porque não, então, apresentar à assembleia para ratificação todas as medidas pensadas pelos magistrados? Tal requereria da parte dos cidadãos uma capacidade de juízo superior à que possuem: faz sentido que esta atinja a sua perfeição no sujeito sensato e os muitos não são deste molde; eles conseguem tão-só identificar aqueles que o são. O teatro fornece-nos a confirmação desta intuição: também aí os não especialistas (a multidão cuja capacidade estética antes era mobilizada em favor de se conferir aos cidadãos uma voz no governo da cidade) devem contentar-se de pronunciar um juízo geral sobre a obra; aos críticos (figura aqui do sensato) cabe, porém, um juízo mais substantivo [*EN* x.9 1181a17-23].

7.1.1. Dado o que está em jogo (a posição de Aristóteles em relação à democracia), importa retornar ao argumento, desenvolvido nas linhas iniciais de *Pol.* iii.11, de que um colectivo pode ser mais perfeito em termos morais do que qualquer um dos sujeitos singulares que o compõem; estes podem até não ser virtuosos e ainda assim, reunidos, ultrapassar em excelência os (poucos) que o são. O filósofo

⁸⁰ Nunca se esclarece o porquê de este ser o caso. Aristóteles esboça uma justificação em *Pol.* iii.11 1282a17-23, que, não obstante as suas falhas, fornece algumas pistas. O filósofo distingue aí entre produtor e consumidor, argumentando que este último é também ele capaz de avaliar o trabalho do primeiro, porventura até melhor do que este (hipótese que trai a centralidade para Aristóteles do elemento «fim» na definição do que uma coisa é). Na medida em que entre os dois haja um consenso sobre qual o fim da coisa sob juízo, é plausível esperar que assim seja: embora o produtor se possa imaginar a si mesmo como utilizador, o utilizador real parece mais capaz de aferir a qualidade do produto, pelo menos a qualidade *imediate* (o dono da casa, para usar um dos exemplos do filósofo, não será, adivinhemos, a pessoa melhor para julgar a resistência dos materiais usados pelo responsável pela obra). O utilizador dispõe de um conhecimento *interno* sobre o fim da realidade sob juízo, o fim sendo talvez, como dissemos, o elemento central na determinação do que uma coisa é. O problema, em contexto político (e aqui avançamos em relação ao argumento no corpo do texto), é a divergência entre cidadãos acerca de qual o fim da cidade, que torna confiar a estes o juízo um passo arriscado. Supondo, porém, o acordo em torno deste ponto, parece razoável esperar que estes saibam avaliar com alguma correcção (faltalhes o conhecimento sobre o que potencia o regime no tempo) se a actividade dos magistrados foi ou não capaz de conduzir a comunidade mais rumo ao horizonte por esta visado e quem mais habilitado a isso (tanto quanto se deixe adivinhar da sua conduta pessoal, da mesma maneira que escolhemos para nós um artífice em função das obras anteriores dele que conhecemos).

explica-o dizendo que cada membro do grupo contribui para este com a sua parcela [μόριον] de excelência *ética* (há claramente um paralelo entre o par ἀρετή-φρόνησις em 1281b4-5 e a parêlha ἥθη-διάνοια em b7) e de sensatez, parcelas essas que, por acumulação *quantitativa*, permitiriam aos muitos, como corpo, superar em termos *qualitativos* os σπουδαῖοι.⁸¹ Uma tal afirmação contradiz, *prima facie*, a perspectiva aristotélica sobre o consabidamente difícil problema da unidade da virtude (não por acaso este é o objecto último da contemplação dos guardiães nocturnos nas *Leis*: xii 965c-d7): o filósofo, de facto, parece normalmente encarar a excelência como um todo holístico [e.g. *EN* vi.13 1144b30-45a6]. Como, pois, fazer sentido da virtude trinchada a que se alude no passo sob análise? A «coragem» da classe hoplita do regimento (e Simpson afirma que em iii.11 é apenas a participação dos muitos neste regime que se quer demonstrar ser razoável: vd. 1998 *ad* 1281a39)⁸² aponta para a possibilidade da existência de disposições *próximas* das virtudes morais mesmo entre aqueles que não podem, em rigor, ser ditos virtuosos. O mesmo parece valer para a sensatez: o capaz de auto-domínio [ἐγκρατής] sabe como deve agir e cumpre com isso [*EN* vii.1 1145b13-4]. Se é crível que o virtuoso tenha uma outra facilidade na apreensão do, e adesão ao, bem (sabemos da experiência como é fácil, quando apenas temos o dever para nos manter firmes numa linha de acção, o espírito se agarrar a um qualquer outro bem para autorizar o sujeito a ceder ao seu desejo), o capaz de auto-domínio não deixa de, no grosso dos casos, compreender o que a excelência exige que se faça.⁸³ Aristóteles, porém, insinua em *Pol.* iii.11 1281b10-5 que, no seio da multidão, *pode* haver quem, numa determinada qualidade, supere um virtuoso. Trata-se de uma sugestão desconcertante, irreconciliável com algumas das ideias mais caras ao filósofo. Será, portanto, de descartar, confirmando a debilidade

⁸¹ Vd. Pangle 2013 141-2: «How is this pooling effected? [...] How would these scattered materials become organized and integrated into a functioning, vital, virtuous unity?». O autor remete ainda em n. 64 para *Top.* vi.13 150a ss., onde Aristóteles analisa precisamente a questão de como pode um todo ter características que as partes, isoladamente, não possuem, com conclusões nem sempre positivas. Vd. ainda Lindsay 1992 104-5.

⁸² Não estamos absolutamente persuadidos deste tese de Simpson. O que parece inegável, contudo, é que quanto está aqui em discussão vale apenas para algumas multidões [*Pol.* iii.11 1281b18-20]; outras há que nunca poderão superar em virtude os melhores da cidade. Aristóteles não nos dá qualquer critério para distinguir umas das outras, mas tendemos a concordar com Newman *ad loc.*: o filósofo tem em mente, quase certamente, as massas democráticas constituídas por artesãos e trabalhadores braçais assalariados que ele tão severamente critica alhures na obra. Estes não são, na verdade, livres, segundo Aristóteles; ora o filósofo assume que a multidão capaz de exceder moralmente os melhores o seja [Bouchard 2011 165].

⁸³ É duvidoso que a maioria da população seja constituída por agentes morais deste calibre. Se, porém, o fosse, faria sentido confiar à assembleia a condução da cidade? Se, como argumentámos acima, a colegialidade, enquanto factor favorável à correcção da deliberação, tem limites (o que, se é o caso, desaconselha o envolvimento da totalidade dos cidadãos no discernimento directo de o que fazer, em termos políticos), devemos, ainda assim, perguntarmo-nos se não assistiria a uma tal assembleia o direito a ajuizar sobre todas as decisões tomadas pelos magistrados. De facto, não se verifica aqui a situação considerada no final do último parágrafo, uma vez que estamos perante uma multidão que, não sendo composta por membros virtuosos *stricto sensu*, se destaca pela sua capacidade de auto-domínio, à qual é expectável que corresponda, na linha do pensamento anteriormente desenvolvido, uma sensibilidade crítica mais apurada. Ante tudo isto, parece-nos difícil argumentar contra a concessão a esse corpo cidadão do direito a avaliar as medidas que quem no governo propusesse. Por razões pragmáticas (uma assembleia assim teria de estar quase sempre reunida, ocupando sobremaneira os cidadãos), uma tal solução poderia, contudo, ser rejeitada — parece-nos ser esse o caso na cidade melhor esboçada nos livros vii-viii, centrada que está no que é o verdadeiro fim do Humano (que não é a política).

geral de todo o argumentário analógico mobilizado no capítulo [vd. Bouchard 2011, que expõe implacavelmente a fragilidade deste; cf. ainda Bobonich 2015 e Lane 2013, a qual propõe uma leitura ajuizadamente modesta de iii.11].

8. Aristóteles reconhece haver, contudo, uma situação rara em que a monarquia pode superar a aristocracia em perfeição, i.e. na capacidade de conduzir os cidadãos ao seu fim: se emergir entre estes últimos quem exceda a tal ponto em virtude os demais que nem os melhores da cidade, reunidos, atinjam, como grupo, uma excelência comparável à daquele [Pol. iii.13 1283b20-3 e .17 1288a15-9]. O filósofo dá a essa figura o nome de *παμβασιλεύς*, «o monarca absoluto». Este decide soberanamente sobre todas as matérias [iii.15 1286a1-2]: a sua vontade é lei [iii.16 1287a9-10]. Aristóteles, na tentativa de justificar a entrega de um poder assim a um tal personagem, incorre nos erros já acima denunciados: a virtude é de novo abordada como fosse qualquer coisa de quantitativamente mensurável e passível de adição. Se é verdade que, pelo menos em linguagem corrente, é possível distinguir entre pessoas mais e menos virtuosas (seria mais correcto falar em virtuosos em sentido próprio e pessoas com disposições [διαθέσεις] - tais como as virtudes ditas «naturais» [EN vi.13 1144b1-17] - próximas das virtudes acabadas) e que as várias excelências podem ser potenciadas pelo convívio com os pares morais e as disposições afins àquelas pela convivência com quem nos seja superior (assim, o corajoso, com o seu exemplo, incentiva os que o rodeiam a ir além da sua forma menor de coragem), esta última amplificação parece conhecer limites. É difícil imaginar como seria a virtude daquele capaz de ultrapassar a excelência acumulada dos melhores (não em sentido relativo mas absoluto, em linha com o grego: ἄριστοι) de uma qualquer cidade, salvo, talvez, se a cidade em questão for a agustiniana *civitas Dei*, os melhores, os santos, e Cristo, o *παμβασιλεύς* (não por acaso este é comparado por duas vezes a um deus: iii.13 11284a10 e 1284b30-1). O próprio filósofo parece não acreditar no abcesso de excelência que projecta nessa figura de perfil mitológico, reconhecendo que não é conveniente que ele disponha de uma guarda própria superior em força à população como um todo [iii.15 1286b36-7] e que lhe seria difícil não transferir o poder para o seu filho mesmo que este não se lhe equiparasse em virtude [1286b26-7]. Esta uma dificuldade própria à monarquia absoluta: o Humano sobrevirtuoso é um personagem tão raro que não se vislumbra como achar quem à altura para lhe suceder. Ainda, pois, que, em emergindo alguém dessa craveira na comunidade, seja dever desta confiar-lhe sem restrições o poder [iii.13 1284b32-4 e .17 1288a28-9], é legítimo interrogarmo-nos sobre se isso conduz a cidade a um novo regime ou se estamos perante uma suspensão temporária da arquitectura constitucional ordinária, a qual seria depois retomada após o falecimento do Humano sobrevirtuoso. Aristóteles, é certo, em lado algum faz depender a atribuição do título «regime» à capacidade de um dado arranjo se prolongar no tempo, mas a nossa relutância em desconsiderar esse factor parece-nos bem-fundada ante a importância que o próprio filósofo confere à questão (vd. o livro v). Reconheça-se, em qualquer caso, que ele não exclui a hipótese de uma qualquer população ser capaz de produzir uma *família* [γένος; iii.17 1288a15] de virtude superabundante — mas é sintomático que nas linhas imediatamente abaixo reincida no singular, falando apenas em um Humano com esse perfil. De resto, sabemos da desconfiança geral de Aristóteles em relação à possibilidade de a excelência se transmitir geneticamente, *pace* iii.13 1283a36-7. Em suma: a única forma de monarquia passível de superar, em perfeição política, a aristocracia não é, na verdade, uma alternativa a esta, não só porque as condições para a sua implementação é assaz difícil que se verifiquem como porque mais

difícil ainda é assegurar as necessárias à continuação do regime e a cidade é uma realidade temporalmente extensa.⁸⁴

8.1. O monarca absoluto não deve ser confundido com o monarca primevo que se impõe naturalmente aos seus concidadãos por ser o único ostensivamente dotado de virtude [iii.15 1286b8-13]. Os poderes deste são mais limitados do que os do primeiro, não obstante a sua amplitude [iii.14 1285b9-14], e a sua sucessão não parece ser tão problemática (talvez porque não se exija um pináculo de virtude, mas tão-só alguém que nesse campo supere os demais, pobres nesse registo). Este tipo de monarquia acaba por se extinguir, pois o estado-de-coisas que a justifica é efémero: com o tempo, até por influência do exemplo régio e em resultado da acção governativa, outros vão emergindo na cidade dotados também de virtude e a disparidade entre aquele que exerce o poder e os que se lhe submetem acaba dissolvida, não se justificando mais o arranjo original. Por pressão popular [vd. ὄχλος em 1285b16], o rei é obrigado a abdicar do seu poder. Aristóteles, porém, expõe igualmente no final do capítulo xvi a razão lógica que obriga o monarca a esse passo, uma vez admitidos à corte conselheiros (prática corrente e expectável da parte dos reis). Há que supor que estes são seus amigos, de outro modo, representariam um perigo para a coroa e a sua admissão ao paço seria uma manifestação séria de insensatez da parte do rei, pondo em dúvida a virtude deste. «O amigo», porém, «é um igual e um semelhante» [1287b33], ou seja, será alguém com uma virtude próxima da do monarca: se este reconhece ser esse o caso (e por isso mesmo o escolhe para conselheiro, porque confia no discernimento do amigo), mister é que aja em conformidade e lhe permita governar à vez com ele.

8.2. O governo do monarca absoluto é aproximado explicitamente do governo doméstico, sendo classificado como uma espécie [τις: iii.14 1285b32] deste. Uma tal afirmação não pode senão deixar perplexo o leitor: a primeira página da *Política* é uma negação visceral da tese platónica [cf. *Plt.* 258e8-9c5] de que o governo da casa e de um reino em nada diferem senão na extensão da população sobre a qual o poder é exercido. Aristóteles argumenta, ao invés, que a ciência doméstica e a ciência política são fundamentalmente distintas: um regime em que os humanos livres não sejam tratados como tais, mas mandados como escravos, recebe, por isso, o apelativo de *despótico* (à letra, «senhoril», de δεσπότης, «o senhor de escravos»). Convirá, contudo, lembrar que a relação mestre-escravo não é a única que constitui o οἶκος: há ainda a relação marido-mulher e a entre pai e filhos. Qual destas duas aquela a que a monarquia absoluta se assemelha? O poder é em ambas exercido no interesse dos subordinados [iii.6 1278b37-79a8], ao contrário do que sucede na relação entre o senhor e o escravo. Em i.12 1259b1 e 10-7 e *EN* viii.10-11 o governo do pai sobre os filhos é comparado ao do rei. A alusão a Zeus nas duas obras *favorece* uma leitura restritiva dos passos, a saber, que a monarquia que serve de segundo termo de comparação é a absoluta e não nenhuma das outras elencadas em iii.14.⁸⁵ Quanto se

⁸⁴ Os termos em que o monarca absoluto é descrito nas linhas finais de *Pol.* iii.14 levaram alguns comentadores a supor que Aristóteles via em Alexandre uma encarnação possível da figura. Mantemos reservas em relação a essa identificação demasiado simples, que faz tábuas rasas da virtude superior exigida ao βασιλεύς, excelência que é legítimo duvidar que Alexandre exemplificasse [vd. Lord 1978 352, n. 35].

⁸⁵ Veja-se, na mesma linha, a reabilitação da comparação homérica do rei com o pastor em *EN* viii.11 1161a14-5. O paralelo havia sido severamente posto-em-questão no *Político* de Platão pela distância nele implicada entre rei e súbditos, distância que não parecia ter correspondência na realidade observável [vd. Loureiro 2011 Parte II §7, embora não possamos hoje subscrever tudo quanto então escrevemos]. Aristóteles não ignora a crítica platónica, pelo contrário: assume-a. O rei que ele tem em mente é, de facto, alguém de uma superioridade sem par, o βασιλεύς.

diz do rei em *EN* é, de facto, propício a esta interpretação: ele surge aí como alguém de uma superioridade intransponível em relação aos seus súbditos; do filho, a quem estes são comparados, diz-se que não há nada que ele possa fazer que lhe permita saldar a dívida que tem para com o pai [viii.14 1163b15-21]. A monarquia primitiva é com maior proveito comparada à relação que se estabelece entre marido e mulher: há, entre os dois, uma desigualdade entrincheirada, que justifica que seja sempre o mesmo a exercer o poder [vd. o *ἀεί* em *Pol.* i.12 1259b9-10], mas não é por acaso que a justiça que vigora entre eles é particularmente próxima da propriamente política [*EN* v.6 1134b13-8]. A grande distinção, por sua vez, entre a monarquia primordial e a tirania é, a nosso ver, que a primeira respeita a dignidade dos súbditos, que são pessoas livres, enquanto a segunda calca as obrigações decorrentes daquela. O mesmo sucede nas monarquias asiáticas [*Pol.* vii.7 1327b27-9], mas a falta de *θυμός* dos aí subjugados faz com que esse poder despótico sobre eles exercido o seja com o seu consentimento [iii.14 1285a27]. A existência ou não deste permite, por sua vez, separar as monarquias *aisimnéticas* [1285a30-b3] das tiranias: o poder exercido é semelhante, e em ambos os casos é-o sobre uma população de humanos livres; no primeiro, porém, é consentido (trata-se de um expediente extraordinário,⁸⁶ comparável à ditadura em Roma: cf. D. H. 5.73); no segundo, não.

9. Quanto se lê no livro iii ratifica o que Aristóteles afirma em *Pol.* iii.15 1286b5-7: «Se definirmos a aristocracia como o governo de muitos [πλειόνων] homens, todos eles bons, e a monarquia como o <governo> de um só <homem bom>, a aristocracia será mais digna de escolha para as cidades do que a monarquia [...], em se achando muitos [πλείους] <homens que sejam> pares [ὁμοίους] <na virtude>».⁸⁷ Será de crer, então, que «a cidade conforme às nossas orações» seja uma aristocracia [cf. Hansen 2013 69]. Infelizmente, o filósofo nunca o afirma de forma explícita,⁸⁸ evitando categorizar o regime que esboça nos livros vii-viii. Na verdade, Aristóteles é assaz parco nos detalhes que avança sobre a arquitectura constitucional da melhor cidade.⁸⁹ Em vii.8 1328b13-5 e 22-3 fala-se da necessidade imperativa de haver quem, na cidade, ajuíze (Aristóteles faz uso dos termos cognatos de κρίσις) acerca do que é conveniente (sc. aquilo que é do interesse comum) e do que constitui o justo nas relações entre os cidadãos. De facto, «aqueles que deliberam» [βουλευομένους] e «aqueles que julgam» [δικάζοντας] [vii.9 1328b26-7] são tidos, com o exército, por uma das partes mais essenciais da cidade [1329a2-5]. O filósofo foca-se essencialmente nos primeiros, pouco referindo aqueles que participam nos tribunais (traduzirá este silêncio uma convicção não-articulada de que, na cidade

⁸⁶ O ser extraordinário não impede que seja vitalício, como se diz em *Pol.* iii.14 1285a34. Não é, contudo, concebível que estejamos perante um esquema de distribuição de poder institucionalizado (à morte do *aisimneta* não se elege outro): é inconcebível que uma população de livres consentisse indeterminadamente em ser objecto de um poder despótico (ignoramos aqui conscientemente a teoria agambeniana da normalização do estado de excepção).

⁸⁷ Se em *Pol.* iv.2 1289a30-5 a monarquia e a aristocracia são postas lado a lado como formas possíveis do melhor regime (que se declinaria assim no dual) é porque, como se diz no passo, circunstâncias há em que a monarquia pode e deve ser adoptada; elas são, porém, raríssimas, como vimos [§8].

⁸⁸ Há, contudo, uma indicação preciosa nesse sentido que convém, desde já, destacar. Em *Pol.* vii.11 1330b20-1 diz-se que, em termos militares, o mais conveniente, no caso de uma aristocracia, é a cidade possuir um conjunto de lugares fortificados [ισχυροὶ τόποι]; ora em vii.12 *incipit* fala-se precisamente em torres [πύργοι] e fortes [φυλακτήρια].

⁸⁹ Vd. Morgado 2008 98: «Na mentalidade aristocrática, a ênfase é sistematicamente colocada na educação e não nas questões processuais».

melhor, que educa para a virtude, o crime será um fenómeno marginal?). É de supor que «aqueles que deliberam» sejam de identificar com o conjunto dos cidadãos em pleno exercício dos seus direitos e reunidos em assembleia. É certo que não há qualquer menção a esta órgão nos livros relevantes, mas só a sua existência conferiria sentido à divisão do conjunto dos livres autóctones em «aqueles que participam do regime» e os militares [vii.10 1329b37]; a participação no regime que é pressuposta aqui não pode ser esgotada na ocupação de um qualquer cargo público, pois não obstante a multiplicidade de magistraturas existentes na cidade melhor [vii.12], estas não são em número suficiente para integrar todos os cidadãos que já não estão em idade militar.

10. Esta é, de facto, a divisão principal, que Aristóteles tem por fundada na natureza: os jovens, robustos e fortes, deverão incorporar o exército; os mais velhos, já dotados de sensatez, governam [vii.9 1329a2-17 e .14 1332b35-42]. Os mais novos suportam este arranjo porque sabem que, em chegado o seu tempo, terão também voz na condução da coisa pública [ib.]. Qual, porém, a extensão desta? Como se distribui o poder entre os magistrados e a assembleia — e, mais importante do que isso, como se elegem os primeiros? Os seus cargos são vitalícios ou há rotação no poder? Como já afirmámos, Aristóteles pouca informação nos dá sobre estas matérias. Sabemos, contudo, que os mais altos magistrados se destacam pela sua excelência [vii.12 1331a24-30], o que torna crível que seja este o critério que preside à sua eleição, confirmando a hipótese de partida de que o regime descrito em vii-viii é uma aristocracia. Num pormenor fundamental, trata-se, porém, de um regime diferente, pois sabemos que na cidade melhor «a virtude do homem <bom> e a do cidadão <empenhado> são, por necessidade, uma e a mesma» [iii.18 1288a37-40; vd. Loureiro 2016b]. Não estamos perante uma ocorrência isolada da ideia: poderíamos convocar outros passos análogos. Ora se os governados são tão virtuosos como aqueles que os governam, então não faz qualquer sentido que estes últimos exerçam o poder indefinidamente; será de crer, portanto, que haja alternância no poder. Significa isto também que, como antevisto em n. 83, a assembleia pode, com justiça, reivindicar o direito de se pronunciar sobre todas as decisões dos magistrados. Todavia, como já aí tivemos oportunidade de sublinhar, um tal esquema seria sobremaneira incómodo, exigindo que os cidadãos sacrifiquem o seu ócio para se dedicar à coisa pública. Um regime que os obrigasse a tanto não poderia ser avaliado positivamente, obstaculando desse modo a realização dos seus membros. Estes limitar-se-ão, é crível imaginá-lo, a eleger os, e aferir a prestação dos, magistrados, confiando no discernimento destes, acatando as suas ordens. O melhor regime, portanto, sendo formalmente uma aristocracia, difere consideravelmente desta tal-qual a descrevemos antes, e difere para melhor, na medida em que aqui a virtude é transversal a todos os cidadãos, não se achando concentrada naqueles no poder. Se a felicidade está umbilicalmente ligada à excelência, o regime em que todos são excelentes e se governam em conformidade com esse facto não pode deixar de ser o melhor.⁹⁰

⁹⁰ É porque todo o corpo cidadão prima pela virtude - com a consequência de que qualquer um pode, em última análise, ocupar uma magistratura - que Ober sugere que, *num certo sentido*, a cidade «conforme às nossas orações» é uma democracia: «all native males are (apparently) regarded as active citizens» [2015 237]. Sobre uma série de outros pontos de vista, tal identificação, como é evidente, não vale; o simples facto de os magistrados na melhor cidade serem, em princípio, *eleitos* - e não sorteados - é testemunho de que aí opera

CODA: GUERRA, HEGEMONIA e IMPÉRIO

1. Qual a melhor forma-de-vida para uma cidade assim? É problemático tomar a cidade como sujeito [A§2.2], mas Aristóteles fá-lo e a resposta que oferece à pergunta que colocámos permite-nos completar a apresentação do seu pensamento político. Vimos em A§5 que, para o filósofo, a πόλις melhor deveria idealmente existir à margem das demais cidades, sem com elas entrar em relação. Aristóteles, contudo, não alimenta ilusões e sabe que um tal cenário não tem possibilidade de se concretizar, facto que o seu discurso leva em conta. O mesmo sucede em matéria económica: lemos em vii.5 1326b26-30 que a cidade deve ser auto-suficiente; isso não impede que logo no capítulo seguinte, em vii.6 1327a25-7, se fale em importar aquilo de que não haja produção local. Assim também, Aristóteles, na sua crítica às *Leis* de Platão, sublinha a necessidade de mesmo a cidade apolítica ser temida pelos seus inimigos [ii.6 1265a24-8], o que requer da parte desta um investimento em material de guerra [cf. vii.6 1327a40-b6] e um programa de treino dos cidadãos [viii.4]. O filósofo não quer propor um ideal (como é, a seu ver, o platónico) irrealizável [vii.4 1325b38-9]; está consciente de que não há cidades sem vizinhos (*pace* o *ἔάν* em vii.2 1325a12, que serve apenas para reafirmar qual seria o melhor cenário), se não mesmo sem inimigos. Nesse contexto, a cidade que se limite a pegar em armas para defender o seu território e liberdade é aquela que menos se desvia da forma-de-vida apontada como a melhor. É significativo, nesta linha, que Aristóteles, ao elencar as partes da cidade em vii.8 1328b2-23, não conceba outra tarefa externa para o elemento militar que não seja a de responder a quem procure, de algum modo, injustiçar [ἀδικεῖν] a cidade. Entre os propósitos da guerra, o primeiro é «que [os cidadãos] não se tornem escravos de outrem» [vii.14 1333b40-1]. É, contudo, fortemente duvidoso que uma política de neutralidade como a aqui preconizada tivesse sucesso na Grécia antiga: o caso de Melos ribomba na memória [Th. 5.84 ss.]. Aristóteles parece sabê-lo [cf. *Pol.* i.5 1254b30-1: a vida do cidadão é aí axiomáticamente dividida entre actividades de guerra e paz: a guerra é algo que se assume como facto, não como circunstância; vd. Kraut 1997 *ad* 1333a30-b5 §1]⁹¹ e, por isso, a cidade que esboça nos livros vii e viii, contra o que seria o melhor, opta por uma vida política.

1.1. A possibilidade de a cidade melhor não conhecer a guerra precipita-nos, se a admitirmos (o que vimos já não ser o caso de Aristóteles, que sabe que tal cenário é utópico, no duplo sentido do termo), numa aporia. Se a cidade «conforme às nossas orações» trabalha a excelência dos seus cidadãos, se esta compreende a virtude que é a coragem, e se a coragem do agente se manifesta *sobretudo* em contexto de guerra [EN iii.6 1115a34-5], então a πόλις acabada parece não poder prescindir desta, se quer levar a bom termo a sua missão. Contudo, como vimos, a guerra e até o convívio com outras cidades é idealmente de evitar. Teremos de concluir afinal não só pela inevitabilidade como também pela necessidade (moralmente positiva!) do conflito militar? Como conciliar isto com o ideal adumbrado antes, de uma πόλις fechada sobre si mesma? É certo que no passo da *Ética* para que acima remetemos se deixa entrever pelo uso de *μάλιστα* que o campo de batalha não é o único cenário em que o sujeito pode pôr-em-acto essa excelência que é a coragem — e é significativo que, na *Ética a Eudemo*, a virtude seja exposta sem que se faça quase menção da guerra [iii.1]. Em *EN*, pelo contrário,

uma outra ordem de valores que não a das democracias normais, uma ordem que toma a sério as diferenças, ainda que reduzidas, na excelência.

⁹¹ Tenha-se presente, porém, o que escreve Charles-Saget [1993 100]: «la guerre peut bien être un fait habituel. Cette fréquence ne permet pas de dire qu'elle existe “par nature”».

dá-se a entender de maneira bastante vinculada que a capacidade de enfrentar a morte em batalha oferece o exemplo máximo do gesto corajoso. Se é certo que a coragem é, das quatro virtudes clássicas, a menor, um estado de coisas em que o cidadão não a pudesse actualizar naquela que é a sua dimensão mais elevada e predominante dificilmente mereceria o louvor incondicional de quem associe excelência e felicidade. Não nos parece que Aristóteles disponha de recursos para contornar esta tensão entre o seu pensamento ético e político, mesmo que privilegiemos a *EE* sobre a *EN*. De facto, é difícil imaginar que possa haver *na cidade melhor* uma situação extra-bélica em que o agente tenha oportunidade de, por decisão deliberada, enfrentar, em nome do belo, uma morte iminente. Sócrates pôde fazê-lo [Pl. Ap. 32c4-d8], mas Atenas estava então sob a tirania dos Trinta. O problema da coragem é que pressupõe a existência actual (e não apenas potencial) do mal [Pieper 1960 170] e a cidade melhor, por definição, se não elimina o mal, transforma-o num fenómeno marginal. Não nos parece possível exportar para a «cidade conforme às nossas orações» a distinção tomasiana (discutível, ela própria) entre a *forma* e a *matéria* das virtudes [STh I-II 67:1], por meio da qual o santo afirma a continuação das virtudes morais entre os bem-aventurados, os quais, à partida, não deveriam mais possuí-las (estando já mortos, como poderiam, por exemplo, actualizar a sua disposição para enfrentar a morte em nome do belo?). Em suma: a aporia inicial não tem como ser solucionada; ela existe, porém, apenas como exercício teórico, uma vez que, no mundo real, a guerra é uma constante que nem a cidade melhor conseguirá evitar.⁹²

2. Na disputa em torno da melhor forma-de-vida, Aristóteles começa por afastar um certo entendimento da vida política, que a reduz ao exercício despótico do poder sobre as cidades em redor [Pol. vii.2 1324b1 ss.]. Essa, de facto, a perspectiva de todas aquelas (poucas) cidades em que as leis se acham minimamente ordenadas, isto é, apontadas a um fim. O filósofo ataca de modo acérrimo tal compreensão do político, denunciando o que nela há de absurdo: o duplo critério de justiça que os seus proponentes mobilizam, pelo qual é justo fazer aos outros aquilo que os próprios jamais aceitariam que lhes fosse feito [1324b32-6]. Uma tal atitude só poderá ser sancionada se aqueles sobre os quais se exerce a violência não forem senhores de si mesmos [1324b36-9], em suma, se estivermos perante essa figura infame do pensamento político aristotélico que é o escravo por natureza [i.3-7]. As expedições com vista à aquisição desses hipotéticos seres humanos haviam já sido legitimadas em i.8 1256b23-6 e são de novo autorizadas em vii.14 1334a2, já no contexto da melhor cidade, cuja alimentação é assegurada por trabalho escravo [vii.9 1329a25-6, expandido em vii.10 1330a25-33], facto que obriga a ir além da explicação «realista» acima avançada para a adopção de uma forma-de-vida política pela πόλις «conforme às nossas orações».

2.1. Não podemos deixar de nos inquietar perante o facto de a cidade melhor depender de trabalho escravo; mais: os escravos que levam a cabo toda a espécie de tarefas necessárias à vida parecem capazes de liberdade [vii.10 1330a32-3; cf. *Oec.* i.5 1344b15-7], ou seja, o seu estatuto social não pode ser justificado sequer por Aristóteles: eles não são escravos «por natureza». Ainda que a cidade melhor seja impossível sem a exploração desta massa humana, isso não invalida o ideal político do

⁹² Não considerámos nesta reflexão o facto de na cidade melhor um dos trabalhos dos militares ser reprimir possíveis sublevações da população escrava ou perieca subjugada [Pol. vii.8 1328b9; cf. .14 1332b29-30 e Newman *ad loc.*]. Não nos parece que no levar-a-cabo desse encargo surgisse a oportunidade de os cidadãos manifestarem genuinamente a sua coragem, dada a inquestionável superioridade de que dispõem no embate com os revoltosos [cf. *EN* iii.8 1116b12].

filósofo, apenas compromete a exequibilidade deste. É possível defender que Aristóteles descreveu com acerto o que seria a vida acabada do Humano *qua* cidadão, mas, porque muitos teriam de ser forçados a abdicar desta para que alguns dela gozassem, há que, assumindo a igualdade entre todos os membros da espécie, renunciar, em nome da justiça, a elevar a programa político um tal ideal. Este conservaria um valor meramente normativo, funcionando como «uma maquete divina» [Pl. R. vi 500e3] a ter em mente, a aproximação à qual nos estaria vedada *na medida em que* fazê-lo pusesse em causa os princípios básicos que dão forma ao próprio ideal, como o princípio de que a iguais é devido o mesmo. Parece, contudo, possível pensar o projecto aristotélico à parte das condições sociais que Aristóteles tinha por necessárias para a actualização daquele; ele mesmo o faz, aliás: «se cada um dos instrumentos pudesse, a uma ordem nossa (ou pressentindo-a), levar-a-cabo o seu trabalho, como, diz-se, os instrumentos de Dédalo ou as trípodes de Hefesto, das quais diz o poeta que “por si mesmas [αὐτομάτους] irrompem na assembleia dos deuses” [Il. 18.376], e, à semelhança destas, as lançadeiras corressem por elas próprias e as palhetas tocassem sozinhas a cítara, nem os mestres [ἀρχιτέκτοισιν] precisariam de ajudantes [ὑπηρετῶν] nem os senhores de escravos» [Pol. i.4 1253b33-54a]. Para Aristóteles, um tal cenário pertencia ao reino da fantasia. Para o filósofo, a natureza havia por isso providenciado para que houvesse um *stock* de seres humanos que os livres pudessem capturar para garantirem τὰ ἀναγκαῖα e, com isso assegurado, dedicarem-se à actividade que é a felicidade (ou outra próxima desta) [i.8 1256b7-26], pois «a natureza nada faz de imperfeito ou em vão» [1256b21]. A Aristóteles faltou a imaginação (para sonhar um futuro como o nosso presente, em que o avanço da tecnologia obriga a pensar com seriedade a possibilidade de um rendimento básico incondicional, para contrariar o desemprego sistémico provocado pela crescente robotização do trabalho) ou a teologia cristã da Queda, que concilia a intuição de que a criação é fundamentalmente boa com o reconhecimento de que a ordem primeira não se regista já impoluta (pelo que não seria de estranhar que o Humano fosse chamado a algo para o qual não achasse na natureza os materiais necessários).

3. Que o que os muitos [οἱ πολλοί] têm por injusto, quando são eles as vítimas, não o seja quando o objecto da acção é um escravo «por natureza», explica-se pelo princípio básico da justiça política em Aristóteles: o que é diferente deve ser diferentemente tratado [vii.3 1325b7-10]. É este mesmo princípio que justifica que seja também «belo seguir e justo obedecer a» quem seja «superior [κρείττων] em [κατά] excelência e capacidade de levar-a-cabo [δύναμις πρακτική] as coisas mais excelentes» [vii.3 1325b10-2]. No nosso mundo, porém, a distinção entre os seres humanos nunca é tão marcada a esse ponto [vii.14 1332b17-27], pelo que a justiça impõe a rotatividade no poder [B§8]. Não é claro, contudo, que o mesmo valha para as cidades, isto é, que não haja uma que a tal ponto se demarque em virtude das demais que as outras se lhe devam submeter. Aristóteles parece apontar nesse sentido, quando comenta em vii.7 1327b31-3 que os gregos, de todos os povos, são os que melhor se governam e, caso algum dia atingissem a unidade política, os mais capacitados para governar sobre todos os outros. Ainda que a Grécia, assim reunida, não pudesse jamais ser pensada como uma cidade, assumindo necessariamente a forma (para-)política do ἔθνος e afastando-se dramaticamente da exigência aristotélica de que a multidão dos seres humanos que compõem a cidade seja visível a um só olhar [εὐδύνοπος: 1327a1], isso não invalida necessariamente a convicção do filósofo, que não assenta na presunção de que os gregos são, em absoluto, bem-governados (não o são de todo: a *Política* está cheia de críticas às πόλεις do mundo grego), mas depende tão-só da sua *relativa* superioridade ante os bárbaros, a qual é já um dado. Em qualquer caso, o facto de um tal império universal obrigar a sacrificar as condições políticas mais propícias ao florescimento humano, ao forçar à formação de uma comunidade de dimensões incompatíveis (de

acordo com Aristóteles) com o aperfeiçoamento moral dos cidadãos, de imediato exclui a possibilidade de tal império se constituir como um desiderato [vd. Lord 1978 350-1], *a não ser que* valha para as cidades o que em Platão vale para os filósofos: estes devem ser «forçados a cuidar e guardar os outros» [R. vii 520a8-9], mesmo que isso influa negativamente na sua felicidade. Aristóteles, porém, em momento algum o insinua sequer. De resto, se considerarmos que só a perspectiva de oferecer aos bárbaros um governo melhor (ou seja: mais apto a os conduzir ao bem do Humano ou à parcela deste a que eles têm acesso) do que aquele que eles são capazes de se dar a si mesmos legitima privá-los da sua autonomia,⁹³ não podemos validar um esquema em que aqueles que os governam, para que o façam, sacrificam severamente a sua possibilidade de serem virtuosos (e o serem-no é condição essencial para que conduzam quem quer que seja à excelência possível: por isso o melhor regime é o regime dos melhores, a aristocracia). Só quem imagine os bárbaros quase absolutamente privados de qualquer qualidade pode, pois, persistir em afirmar que até a submissão destes a uma multidão de gregos moralmente transviados ser-lhes-ia vantajosa.^{94 95}

4. A hipotética (e, como vimos, não recomendável) unidade das cidades gregas parece necessária apenas ao império global helénico: nada no texto exclui que uma qualquer πόλις subjugue alguns povos bárbaros, tantos quantos a sua força militar lho permita e tanto quanto isso não subverta a sua capacidade de formar cidadãos virtuosos. Não é sequer linear que uma cidade não possa submeter outras cidades gregas,⁹⁶ uma vez que, como comenta Aristóteles, as diferenças em virtude que justificam a conquista dos não-gregos se acham também entre os helenos [Pol. vii.7 1327b33-6; vd. Newman *ad loc.*]. Que o império é ponderado como opção política pelo filósofo para a melhor cidade fica claro pelo que se lê em vii.14 1333b41-34a2 [vd. Susemihl e Hicks 1894 *ad loc.*], acerca do segundo princípio que o legislador deve fixar no espírito dos cidadãos: «que a posição de liderança [ἡγεμονία] deve ser buscada com vista a prestar auxílio aos governados».⁹⁷ Uma cidade empenhada

⁹³ O tipo de conquista que aqui temos em mente nada tem que ver com a discutida no parágrafo anterior, onde em questão estava não a subjugação de povos bárbaros mas a redução destes à escravatura. Como é evidente, o império global que Aristóteles, ainda que como simples hipótese, aqui discute é qualquer coisa mais em linha com o império romano ou até o de Alexandre e não tanto com os impérios coloniais pós-Descobrimientos, em que vastas percentagens das populações indígenas foram ou mortas ou escravizadas.

⁹⁴ É pertinente recordar aqui que o regime, de entre os existentes, mais louvado por Aristóteles é o cartaginês [Pol. ii.11 1272b24-33; vd. Pangle 2013 93-7 e Lockwood 2015 70-1]: uma cidade «bárbara» representa a actualização mais perfeita conhecida do ideal do bom governo.

⁹⁵ Também os dominicanos da Baixa Idade Média viram em Aristóteles um opositor da fantasia de um império global [Tuck 1999: 68 ss.]. Em sentido contrário, vd. a carta apócrifa de Aristóteles a Alexandre dita «*Acerca da realeza*», em particular o último dos fragmentos «novos» (em relação à edição de J. Lippert de 1891) dados a conhecer por Stern [1970 3-10].

⁹⁶ Vd. Pol. ii.10 1271b32-3: «A ilha [sc. Creta] parece optimamente [καλῶς] produzida [πεφυκέναι] e posicionada [κεῖσθαι] para o domínio sobre a Hélade» [cf. Loureiro 2016a 47, n. 6]. Rosler [2013 163] assume que quando Aristóteles fala da possibilidade de a cidade melhor alcançar uma posição hegemónica (*vide infra*, no corpo de texto) pensa num império sobre outras cidades gregas.

⁹⁷ Defourny, na sua glosa do passo, adapta-o à sensibilidade contemporânea: «a war that is waged in the interest and for the happiness of the enemy is also legitimate. An armed intervention in the internal affairs of another nation is legitimate in itself, provided that the goal is to rescue it from disorder and oppression and to

nisso deverá necessariamente desenvolver uma frota maior [vii.6 1327b4-6; cf. ii.6 1265a20-4], algo cujos problemas para a boa-ordem da cidade são sublinhados com perspicácia por Pangle [2013 242-3], revelando a fragilidade da πόλις que nos é pintada nos livros finais (o que apenas reforça a convicção de que a vida política *não* é, de facto, a melhor para a cidade)⁹⁸. A posição de liderança que aqui se discute «é uma ponto de paragem impossível no caminho em direcção ao governo despótico ou "domínio"» [Lord 1978 347], algo que a história testemunha [iv.11 1296a32-6; poderíamos invocar ainda o exemplo moderno de quantos países estiveram à cabeça de impérios].

bless it with peace and justice» [1977 200]. Aristóteles aparece aqui como um precursor teórico do R2P («responsabilidade de proteger»); não se imagina que o estado que invade outro fique depois a controlar de forma continuada os assuntos domésticos deste, expectativa cuja ingenuidade a História abundantemente ilustra. O desacerto da posição de Defourny é, de resto, excelentemente posto-a-nu por um comentário de Ober [1998 305, n. 35]: «notably, Aristotle nowhere mentions [...] a just war fought to free those who were unjustly enslaved».

⁹⁸ Charles-Saget [1993 96 e 115] sugere uma possível explicação metafísica para este facto: se a substância é uma categoria anterior à relação, então a guerra (actual ou possível), enquanto forma de relação, é qualquer coisa de inessencial ao ser da cidade, a qual deve poder ser pensada à parte daquela. Quer a premissa quer (mais explicitamente) a conclusão são fortemente questionáveis [cf. n. 17]; basta aqui recordar Schmitt, para quem o político tem no seu centro precisamente a distinção amigo/inimigo e não existe à parte da possibilidade real de anulação existencial [Schmitt 2015].

APÊNDICE I: A EDUCAÇÃO NA CIDADE MELHOR⁹⁹

1. O objectivo deste apêndice é fundamentalmente mostrar que há um espaço para a filosofia (entendida aqui quer no seu sentido mais estrito quer genericamente como o exercício da parte superior da parte racional da alma) no plano curricular da melhor cidade esboçado por Aristóteles em *Pol.* vii.15–viii. O programa educativo aí apresentado visa conduzir, tanto quanto possível, os cidadãos à excelência total, encaminhando-os nesse sentido quer pelo hábito quer pela razão/palavra¹⁰⁰ [vii.13 1332b10–1]. A educação pelo hábito deve preceder a educação pela razão, mas está apontada a esta, uma vez que «a razão [λόγος] e o intelecto [voûς]¹⁰¹ são o fim da natureza» [vii.15 1334b15]. Na sequência imediata do passo acabado de citar, acrescenta-se que o trabalho sobre o desejo [ὄρεξις] - termo com que aqui se refere toda a parte não-racional da alma - goza de prioridade temporal em relação àquele sobre a parte racional da alma; embora isso não seja dito de forma explícita, a articulação do discurso sugere fortemente que o desejo será modelado pelo hábito e a parte racional da alma pelo λόγος. O texto também não exclui a possibilidade de uma e outra educação decorrerem em simultâneo: uma começará primeiro do que a outra e tê-la-á em vista, mas tal não impede que, estando ainda em curso, se inicie a segunda.

2. O Humano, contudo, não é uma realidade puramente anímica: ele é alma e corpo. Este último tem também as suas excelências próprias que a cidade melhor não descarta. O cuidado do corpo está, contudo, ordenado ao da alma, com o qual é parcialmente incompatível: somos avisados em viii.4 1339a7–10 contra o erro de exercitar em simultâneo o corpo e o pensamento [διάνοια]. De forma coerente, em viii.3 1338b5–6, depois de se repetir que a educação pelo hábito é anterior à pela razão, insiste-se em que o trabalho sobre o corpo preceda aquele sobre o pensamento. Parece razoável ler, também aqui, as duas afirmações em paralelo¹⁰² e assumir, pois, que o corpo será igualmente levado à sua excelência por meio do hábito (leia-se: a repetição consecutiva dos mesmos exercícios ou situações).

3. O legislador começa por tentar garantir desde o próprio acto sexual a boa forma física dos futuros cidadãos [vii.16, *in toto*]. Aristóteles sugere ainda um conjunto de práticas para que as crianças cresçam robustas nos primeiros anos de vida. Apesar do enfoque no corpo, não descuida o que somos forçados a classificar de educação da alma [cf. Pangle 2013 256], de onde a atenção, por exemplo, às estórias a contar às crianças [vii.17

⁹⁹ O presente apêndice é uma versão abreviada e corrigida da nossa comunicação «Filosofia e educação na melhor cidade de Aristóteles», apresentada a 9 de Abril de 2015, no âmbito do congresso *Universidade/Universalidade: Da Academia de Platão à Academia de Coimbra*, que teve lugar no Instituto Justiça e Paz (Coimbra). A tabela final, por sua vez, é uma tradução daquela que elaborámos para a nossa comunicação «Aristotle on Socrates' trial», apresentada a 25 de Junho de 2016, no âmbito do *First annual meeting of postgraduates in ancient philosophy*, na Senate House da Universidade de Londres.

¹⁰⁰ No grego, diz-se que os cidadãos aprenderão enquanto *ouvintes*. O verbo ἀκούω é rotineiramente usado por Diógenes Laércio com o sentido de «ser discípulo de» e não é difícil imaginar que Aristóteles pensa aqui na típica situação de sala de aula, em que o professor expõe a matéria aos alunos.

¹⁰¹ Por «intelecto» parece aqui referir-se toda a parte da alma que possui em si razão [cf. Lord 1982 66, n. 39, e Simpson 1998 *ad* 1334b12 e 17]; de facto, voûς é contraposto, poucas linhas abaixo, a ὄρεξις, «desejo» (*vide* corpo de texto). Kraut [1997 *ad* 1334b12–28 §2] afirma que não há no passo qualquer distinção entre λόγος e voûς e parece entendê-los de forma ampla, como englobando as duas dimensões da parte racional da alma. O par é em *Pol.* vii.15 1334b24 substituído pelo sintagma λογισμὸς καὶ voûς; parece-nos não haver na alternância transformação de sentido.

¹⁰² O que significa assumir a co-extensividade de voûς em *Pol.* vii.15 1334b15 e διάνοια em viii.3 1338b5–6 e viii.4 1339a7 e 10: treinar o pensamento seria exercitar a parte racional da alma na totalidade da sua realidade.

1336a30-2] (o λόγος é o meio: cultiva-se aqui a parte racional da alma e em particular, *arriscamos*, a parte prática desta; as narrativas míticas são *dramas* em sentido etimológico: ajudam-nos a pensar a acção). Temos aqui um precedente para a possibilidade de conjugar o trabalho sobre o corpo com o sobre o espírito (atenção, porém, que o primeiro é apresentado como não muito pesado [1336a25 e 29; cf. viii.4 1338b40-2]).

4. Dos cinco aos sete anos, as crianças deverão assistir às lições que terão de frequentar [vii.17 1336b35-7]. Seguem-se depois dois (não necessariamente *apenas* dois) períodos educativos: um que se estende desde os sete anos de idade até à puberdade (catorze anos, se a divisão da vida humana em ciclos de sete anos é *grosso modo* acertada: 1336b40-37a1) e outro que vai daquela aos vinte e um anos [1336b37-40]. Durante o primeiro tempo, as crianças praticarão exercícios físicos *ligeiros* [viii.4 1338b40-2], contrariamente à prática espartana [1338b12-3], prejudicial para o corpo [1338b42-39a4], mas sobretudo por fazer os jovens «ignorantes nas coisas necessárias» [1338b33]. No início da segunda fase de formação, os jovens dedicam três anos a «outros estudos» [ἄλλοις μαθήμασι], avançando depois para um programa de preparação física mais intensivo [1339a5-7]. É neste contexto que Aristóteles escreve que o pensamento e o corpo não devem ser exercitados ao mesmo tempo, dando a entender que estes «outros estudos» que refere são de carácter dianoético, disciplinas assentes na audição, no λόγος.

5. Que matérias são estas? Está a filosofia incluída entre elas? A melhor maneira de evitar especulações é ver o que Aristóteles diz alhures sobre o conteúdo da educação na melhor cidade. Em viii.2 1337b4 o filósofo declara ser unânime que «é preciso ensinar as coisas necessárias de entre as úteis», ainda que não todas: excluem-se as que deixam o corpo e o pensamento [διάνοια] incapazes da excelência [1337b8-11]. Aristóteles, infelizmente, em lado algum especifica o que sejam essas matérias úteis, nem quais as necessárias de entre elas. A expressão τὰ ἀναγκαῖα surge uma vez mais em viii.4 1338b33 (*vide supra*) e em viii.3 1338a13 (onde «as coisas necessárias» aparecem associadas à falta de ócio [ἀσχολία])¹⁰³, bem como em 1338a30-2, passo a que abaixo regressaremos, onde o filósofo contrapõe uma educação necessária (e útil) a outra (a perseguir), liberal e bela. Em viii.2 1337b4 (sob análise), não vale esta distinção: os dois grupos intersectam-se sem se confundirem; com «liberal», aí, não se significa tanto os saberes próprios [οἰκεῖοι] do Humano livre quanto aqueles que não o aviltam (entre os quais se contam pelo menos alguns dos úteis: *vide* o próximo parágrafo).

6. Se é impossível determinar com segurança que estudos tem Aristóteles em mente quando fala de τὰ ἀναγκαῖα, o mesmo não sucede com o grupo maior que compreende «as coisas úteis». Em viii.3 1338a37-b1 assume-se que se ensinará as crianças/jovens a ler, escrever e desenhar. Não sendo possível pronunciarmos, a partir do texto, sobre a sua necessidade (mas nada do que se disse em §5 restringia o ensino às «coisas necessárias de entre as úteis»: apenas se estabelecia que essas eram, por unanimidade, incontornáveis), podemos afirmar solidamente que estamos perante disciplinas multiplamente úteis à vida [1337b26]: ler e escrever para o comércio [χρηματισμόν], para a administração da casa, para muitas acções políticas e para instrução [μάθησιν; cf. 1338a39-40, onde se tem em mente a instrução em saberes despidos de utilidade]; e o desenho para ajuizar de forma mais bela [κάλλιον: vale a pena realçar o termo, pois aponta para o que se segue] acerca dos produtos dos artífices [1338a15-9], mas também para nos tornar capazes de contemplar a beleza dos corpos [1338b1-2].

¹⁰³ É partindo deste último passo que Kraut 1997 *ad* 1337b4-15 §2 escreve: «He [Aristóteles] may be implying that gymnastics is among the necessary studies, because it prepares the body for battle, and battle is a necessary evil, not something we would choose for itself. By contrast, reading would be among the subjects taught “with a view to leisure” and would not be a necessity in the way that fitness is».

7. Não podemos declarar sem mais que são estes os «outros estudos» a que se faz referência em viii.4 1339a5, o que nos obrigaria a continuar a procura por um espaço para a filosofia no programa educativo da cidade. Não só em viii.3 1337b24, ao enunciar o currículo habitual do seu tempo, o filósofo refere uma quarta disciplina (são apenas quatro as mencionadas pelo nome em todo o livro viii), a música, a que poderia estar a aludir em viii.4 1339a5 (o passo, porém, está no plural: haveria que encontrar pelo menos outra matéria a ensinar), como em viii.3 1338a30 ss. se afirma com clareza que há uma educação a promover com vista ao ócio [1338a10-2], uma educação que não se prende com o necessário ou o útil mas com o que é liberal e belo: os «outros estudos» em discussão podem ser a resposta a esta exigência pedagógica.¹⁰⁴

8. Que educação liberal é esta que se consagra em 1338a30 ss.? Compreende a filosofia? Aristóteles promete abordar o assunto com tempo e detalhar a(s) disciplina(s) em que consiste tal educação — mas a promessa nunca é cumprida. Ficamos apeados no inquérito. O mais que em estrita fidelidade ao texto podemos aqui acrescentar é o que é dito em viii.2 1337b15-7, onde se avisa que *certas* ciências [ἐπιστήμαι] liberais (mas o adjectivo é aí usado no sentido de «não-aviltantes» [cf. §5, *in fine*], cobrindo, pois, um leque maior do que as ciências liberais enquanto aquelas sem um fim para lá de si mesmas [cf. viii.3 1338a12]— este último o sentido aqui relevante), se cultivadas em excesso, afectam negativamente o pensamento e o corpo.¹⁰⁵

9. Na ausência de indicações explícitas sobre quais as disciplinas incluídas na educação liberal imaginada por Aristóteles, há quem [e.g. Kraut 1997 *ad* 1337a33-b3 §6] tenha sugerido identificá-las com «as coisas supérfluas» [τὰ περιττά] referidas em viii.2 1337a39. O termo grego sublinha a falta de utilidade directa de tais saberes (condição para que possam ser tidos por liberais), qualidade confirmada pelo contexto, onde a τὰ περιττά se opõem «as coisas úteis à vida» e «as apontadas à excelência». Que quer ἀρετή significar aqui, exactamente? Se o filósofo tiver em mente a excelência como um todo, podemos ver uma ilustração de τὰ περιττά em viii.6 1341a11, onde o termo recorre para designar as «coisas extra-ordinárias» de que os músicos profissionais são capazes. Estas não são nem úteis à vida nem contribuem para a excelência, pelo contrário: o ensino da música fornece um exemplo possível de uma disciplina não-aviltante que há que estudar apenas até certo ponto [1340b40 ss.]. Se, porém, por ἀρετή Aristóteles tiver em mente a virtude, no sentido mais restrito que o termo tem hoje, i.e. a excelência moral (o complexo virtudes éticas e φρόνησις), será porventura mais pertinente trazer à colação EN vi.7 1141b3-8, onde se diz que Tales e Anaxágoras são sábios, porque dominam τὰ περιττά, as «coisas maravilhosas» [θαυμαστά], «difíceis» [χαλεπά] e «divinas» [δαιμόνια], mas também «inúteis» [ἄχρηστα]. Por «coisas supérfluas» pensa-se aqui, parece claro, em disciplinas teóricas como a astronomia (em que quer Tales quer Anaxágoras se destacaram) e, em geral, na filosofia.¹⁰⁶ Não podemos

¹⁰⁴ Preencher o triénio no início da puberdade com o estudo da música ou com uma educação liberal não obriga a, por sua vez, excluir do currículo a aprendizagem das letras e do desenho: Aristóteles nada diz contra a possibilidade de as disciplinas serem cumuláveis. Ainda que não o fossem, haveria (pelo menos teoricamente) espaço para as letras e o desenho fora dos três anos alocados aos «outros estudos», contra o que discurso aristotélico parece *prima facie* sugerir [vd. §12 e tabela final].

¹⁰⁵ Newman [*ad loc.*] salienta que estamos perante uma ideia corrente, remetendo para Pl. *Amat.* 135d8-136b2 e X. *Mem.* 4.7. Algo do género, acrescenta, era dito por alguns em relação à própria filosofia: cf. Pl. *Grg.* 487c-d2. Newman, no que é seguido por Lord [1982 53] e Kraut [1997 *ad loc.*], regista ainda que o próprio texto aristotélico indica que a música [cf. viii.6 1340b40 ss e 1341b10 ss.] e a ginástica [viii.4 1338b32 ss.] são disciplinas desta natureza, passíveis de, se levadas a certos extremos, redundar em prejuízo para o educando.

¹⁰⁶ Os comentadores tendem a preencher o conceito da mesma maneira. Newman [*ad loc.*] fala na geometria, na astronomia, na aritmética e na dialéctica. Em i:354, n. 3, sugere identificar as «coisas finas» [κομψά] a que se alude no verso de Eurípides citado em iii.4 1277a19 com as «coisas supérfluas» de viii.2 1337a39: com a última

importar este entendimento de τὰ περιττά para o nosso passo da *Política* sem o confessar como tal, uma importação, mas ela *parece-nos* justificada, se lermos ἀρετή no segundo dos sentidos discutidos, a única leitura que nos parece viável ante a incoerência implicada na primeira (numa educação voltada para a excelência, ensinar o que vai contra esta).

10. Se aceitarmos a interpretação avançada *supra*, as «outras matérias» [μαθήσεις ἑτέρας] de que se fala em viii.3 1338a40 - saberes sem utilidade em função dos quais, pelo menos em parte, se ensina os futuros cidadãos a ler e a escrever - *podem* ser identificadas com «as coisas supérfluas» de viii.2 1337a39 — e portanto com a educação liberal cujo conteúdo procuramos aqui determinar (na expectativa sempre de compreender se nela está ou não incluída a filosofia).¹⁰⁷ A hipótese parece-nos *plausível*: embora, é certo, nunca se diga que elas farão parte do currículo escolar, estas «outras matérias» de viii.3 1338a40 são introduzidas na sequência imediata da consagração do ensino das disciplinas liberais, sugerindo-se ao leitor como idênticas a estas.

11. Aristóteles deixa explicitamente no ar, porém, a hipótese de a educação liberal dos futuros cidadãos ser afinal constituída por uma só disciplina [viii.3 1338a32-4]. As duas expressões em que nos temos concentrado por forma a conseguir dar algum conteúdo a essa prometida educação estão, pelo contrário, declinadas no plural, o que implica que talvez nem todos os saberes por elas compreendidos terão lugar no currículo oficial da cidade melhor. Para o nosso inquérito, esta dificuldade não é inibidora, se essa uma disciplina a que quiçá se reduz a educação liberal das crianças/jovens for a filosofia. Sabemos, contudo, do lugar que Aristóteles reserva à música no plano educativo da cidade [viii.5 ss.] e esta tem de ser contada entre os saberes liberais: ela não possui qualquer utilidade e não está tingida pela necessidade [viii.3 1338a13-5], sendo coisa própria dos livres [21-3]. Caso, pois, se verificasse a possibilidade aventada no começo do parágrafo, mister seria reduzir toda a educação liberal à música. Não há, felizmente, qualquer boa razão para assim abreviar o leque das matérias autotélicas oferecidas na cidade melhor; a hipótese arriscada é tão-só isso, uma hipótese: em se encontrando bons argumentos no sentido contrário, é justo descartá-la. À luz de tudo o que acima foi dito, parece-nos razoável fazê-lo e entender a educação liberal prometida aos cidadãos como coisa diversa, compreendendo, entre outros saberes (mormente a música), esse para o qual buscamos casa — a filosofia.

12. Não censuramos o leitor se exprimir reservas quanto à eficácia de concentrar entre os catorze e os dezassete anos o estudo da filosofia.¹⁰⁸ Os diálogos platónicos são suficientemente eloquentes como

expressão significar-se-ia, portanto, as disciplinas sem utilidade para as coisas políticas. Kraut [1997 *ad* 1337a33-b3 §6] refere a astronomia, a geometria «and other scientific subjects out of the ordinary» como o conteúdo de τὰ περιττά. Não se percebe como é que ambos os autores, fazendo esta leitura da expressão, negam que a filosofia seja oficialmente ensinada, se a parte da alma em actividade no pensar filosoficamente é a mesma em acção na reflexão e contemplação das coisas celestes na astronomia. Simpson [1998 *ad loc.*], por seu lado, julga que com τὰ περιττά Aristóteles visa *precisamente* a filosofia.

¹⁰⁷ Na mesma linha, mesmo se não o fazem explicitamente, vd. Simpson 1998 *ad loc.* e Kraut 1997 *ad* 1338a9-b4 §5, que entre «as outras matérias» integra a filosofia (no sentido diluído que confere à palavra) e defende que estes estudos avançados seriam ministrados dos 14 aos 17 anos. Já Lord [1982 62] reduz estas «outras matérias» essencialmente à música, sem para isso fornecer um argumento, pelo menos a nosso ver, decisivo.

¹⁰⁸ Estamos a assumir que a educação liberal tão cara a Aristóteles é ministrada no triénio reservado no segundo ciclo educativo aos «outros estudos» referidos em viii.4 1339a5. Os saberes úteis mencionados em §6, dado o seu carácter básico, *parece-nos* que encaixam melhor no primeiro ciclo educativo: dado o carácter ligeiro dos exercícios físicos que aí são levados-a-cabo, o princípio de que o pensamento e o corpo não devem ser trabalhados em simultâneo não é violado (*vide* corpo de texto).

testemunho dos limites da boa-vontade e interesse que os adolescentes possam albergar pela filosofia: se podem ser sensibilizados para esta e é até com gosto que se deixam conduzir (note-se a passiva) no exercício de pensar, sem acompanhamento no tempo tornam-se (potencialmente) como Alcibíades ou Cármides. É razoável, pois, perguntarmo-nos se não haverá outro espaço possível para a filosofia no currículo rabiscado por Aristóteles, espaço-tempo em que o exercício daquela seria continuado. O período até aos vinte e um anos é dedicado ao trabalho sobre o corpo, e se vale a ideia de que o exercício deste não é compatível com o do pensamento [viii.4 1339a7-10], não sobra, à primeira vista, onde encaixar alternativamente a filosofia. Num tal raciocínio há, porém, dois erros. Primeiro, supõe-se que todo e qualquer esforço físico impede a actividade mental, o que não é exacto [cf. §3]: essa incompatibilidade verifica-se apenas no caso de exercícios corporais particularmente exigentes, como o contexto de 1339a4-10 sugere [cf. Lord 1982 60-2]. Assim, pelo menos em teoria, seria possível que durante o primeiro ciclo de estudos, em que as crianças se exercitam gimnicamente de forma ligeira, se leccionasse já filosofia. O segundo erro tem que ver precisamente com o número de ciclos educativos. Em vii.14 1333b3-5 lemos: «de tal modo que é para estes fins que há que educar quer os que ainda são crianças quer <aqueles em> as outras idades, quantas [ῥσαι] precisam de educação». Este ῥσαι, no plural, parece pressupor que há pelo menos duas idades em que a educação é precisa. Se por παῖδας entendermos as crianças até aos sete anos, estas duas idades podem, sem problemas, ser identificadas com os dois ciclos previstos em vii.17 1336b37-40; παῖς, porém, parece ter um sentido mais lato (em iii.1 1275a14 é usado para designar todos os jovens até aos dezoito anos!), aplicando-se, em geral, para designar as crianças até à puberdade. Newman [*ad loc.*] e Lord [1982 45-6] concluem correctamente que este ῥσαι implica que a educação se prolonga para lá dos dois ciclos pedagógicos mais intensivos, continuando na idade adulta.¹⁰⁹ Poderá ser aqui, mais perto do acme mental [*Rh.* ii.14 1390b9-11], que se procede ao ensino da filosofia [cf. Simpson 1998 *ad* 1338b38, n. 20]; isto até, porventura, o mais *provável*, a nosso ver.

¹⁰⁹ Também Pangle [2013 260] supõe uma educação pós-21, mesmo se não em filosofia.

TABELA (ANEXO AO APÊNDICE I)

«Aqueles que dividem as idades em períodos de sete anos em geral não dizem um disparate, mas é preciso seguir a divisão da natureza » [vii.17 1336b40-37a1; cf. vii.16 1335b32-4]

0-7 [0-5 5-7]	«até aos sete anos, mister é que sejam criadas em casa » [vii.17 1336b1-2] educação por meio de jogos e estórias: vii.17 (<i>in toto</i>) educação por observação e escuta: «uma vez decorridos os cinco <primeiros> anos, nos dois <restantes> até aos sete devem já tornar-se espectadoras dos aprendizados que deverão elas próprias aprender <mais tarde> » [vii.17 1336b35-7]
7-14	ginástica (ligeira): viii.4 [ler e escrever [τὰ γράμματα] e desenho?: viii.3 1337b23-7 e 1338a37-b4]
14-21 [14-16 17-21]	14-16: «quando tiverem passado os três anos após <atingirem> a adolescência noutros estudos» [viii.4 1339a4-5; cf. viii.3 1338a30 ss.], viz. música [viii.5 ss.] (e outras matérias? cf. μαθήσεις ἑτέρας em vii.3 1338a40) 17-21 [ἑφηβεία? ; cf. <i>Ath. Pol.</i> 42]: ginástica [viii.4 1339a4-10]
21-28	integração no corpo político: vii.9 1329a37-8 [cf. iii.1 (<i>in toto</i>)] integração no exército: vii.9 1329a2-17 [estudos adicionais?: vii.14 1333b3-5]
28-35	
35-42	acme físico; melhores anos para a actividade sexual: «por isso é apropriado que <as mulheres> se unam <aos maridos> por volta dos dezoito anos e <eles a elas> pelos trinta e sete. Nesta caso, a união dá-se com os corpos no seu auge [cf. <i>Rh.</i> ii.14 1390b9-11] [...]. Mais: a descendência dos filhos virá, para estes, no começo do seu auge – se a geração se der, conforme à razão, pouco depois <da união/do casamento> -, enquanto <para os avós> virá já quando a sua idade avança para os setenta anos [35+35=70]» [vii.16 1335a28-35]
42-49	
49-56	acme mental: «esta verifica-se, em geral, por volta dos cinquenta anos » [vii.16 1335b32-5; cf. <i>Rh.</i> ii.14 1390b9-11 e <i>Pl. R.</i> vii 540a4 ss.] últimos anos de actividade sexual: «quatro ou cinco anos passada esta idade [sc. 50], <o homem> deve deixar a procriação para fins públicos» [vii.16 1335b35-7] acesso às magistraturas: vii.9 1329a2-17 e vii.14 1332b35-33a3
56-63	
63-70	andropausa: «para os homens em geral a idade de setenta anos assinala o termo último da <capacidade de> geração» [vii.16 1335a7-9]
70-77	sacerdócio: «convém que aqueles já experimentados pelo tempo retribuam aos deuses o cuidado destes <por nós> e tenham descanso; a estes há que conceder o ofício de sacerdote» [vii.9 1329a31-4] estatuto de cidadão emérito [πολίτης παρηκμακώς]: iii.1 1275a14-9
77-84	
84-91	morte (suposta)

ii.α

THOMAS ETHICUS

A. (I CAN'T GET NO) SATISFACTION

1. Reconhecemo-nos habitados pelo desejo. Tudo quanto o ser humano faz, fá-lo buscando com isso saciar um qualquer desejo. Uma tal experiência testemunha a nossa incompletude estrutural: fôramos perfeitos, não buscaríamos o que quer que fosse (assim é Deus: *STh* I 19:1 *arg.* 2). Anelamos sempre por qualquer coisa (termo a entender aqui no máximo da sua latitude, com capacidade para cobrir realidades materiais e imateriais) que não temos mas supomos ser boa (o mal, subjectivamente percebido enquanto tal, não tem capacidade para nos mobilizar positivamente).¹ Para Tomás, não se deseja, porém, senão aquilo que se ama. Desejo e amor constituem dois movimentos, os mais básicos, da faculdade apetitiva da alma humana. O apetite tem sempre por objecto o bem, mas não é capaz de o apreender: isso cabe ao intelecto e, de modo diverso,² aos sentidos. Ante um bem concreto que lhe seja apresentado por estes, a primeira reacção do apetite é comprazer-se nele: isto o que significamos por «amor».³ ⁴ Este é pressuposto por todos os demais actos do apetite [20:1 *co.*], a começar pelo desejo, na multiplicidade de formas que este assume (e.g. a concupiscência e a cupidez). Quando aquilo que se busca é conseguido, o apetite descansa e frui. A fruição, ou gozo, é o acto último do apetite, pelo qual o sujeito, já na posse do bem-objecto, recebe deste todo o prazer, sensível e/ou inteligível, que ele tem para lhe oferecer.

2. A duração deste acto de gozo depende do grau de bondade daquilo de que se frui. Qualquer bem parcial satisfaz apenas temporariamente o apetite.⁵ Quando, por alguma razão, o sujeito é obrigado a manter-se em relação com um bem deste género para lá do tempo óptimo, sobrevém o enfado. Entre os objectos em que o apetite descansa, alguns, aos quais reconhecemos uma carga maior de bem, retêm-no por mais tempo, outros apenas brevemente. Nenhum, porém, parece ser capaz de o deter definitivamente: isso é próprio do bem total [*bonum commune*⁶ ou *universale*], cuja realidade há ainda que averiguar. Só nele, a existir, o apetite pousa e permanece. Se é o bem que move o apetite, se houver algo que concentre em si plenamente o bem, o que haverá para lá disso para incitar o desejo?

¹ Para o bem como objecto do apetite, vd. *STh* I-II 8:1. Para a situação do incontinente, que parece constituir uma excepção ao que escrevemos, vd. II-II 155-6 e *Sent. Eth.* vii.1-10.

² Vd. *STh* I-II 30:1 *co.*: «[B]onum secundum sensum est bonum totius coniuncti [i.e. animae et corporis]».

³ Vd. *STh* I-II 26:2 *co.*: «Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam *complacentia* appetibilis» [itálico nosso]. Cf. ainda 26:1 *co.*: «coaptatio appetitus [...] ad aliquod bonum, idest ipsa *complacentia* boni, dicitur amor», e 27:1 *co.*: «amor importat quandam connaturalitatem vel *complacentiam* amantis ad amantum» [itálicos nossos]. Note-se que não há aqui qualquer referência ao bem como presente ou ausente, pois essa distinção é irrelevante para o amor: ele é o movimento do apetite que tem como objecto o bem sem-mais, sem adjectivos.

⁴ O amor que se refere a um objecto apreendido pelo intelecto (amor que São Tomás distingue com um nome próprio: [pre]dilecção, *dilectio*), não se esgota neste enlevo ou complacência (para alguma luz sobre o termo, vd. *Super Mt.* iii.2), comportando um *assentimento* do apetite ao bem que lhe é proposto, um *reconhecimento* deste como seu [vd. Cates 2009 198].

⁵ O termo «bem» contém uma ambivalência que é pesado estar sempre a desfazer: ele tanto se refere ao bem em geral como aos objectos em que o sujeito encontra o seu bem. Escusado será esclarecer que o ser humano não se cansa do primeiro, mas tão-só dos segundos, que participam do outro limitadamente (salvo o «objecto» Deus).

⁶ O conceito é aqui usado num sentido que não o político: cf. Schütz e Alarcón 2006, s.v. «bonus, a, um», C.25 e 26.

Todo o bem que acaso se ache fora dessoutro sê-lo-á, por necessidade, apenas por participação⁷, um bem, pois, derivado, incapaz de, ante o original, estimular o apetite a abandonar este último. Se existe um bem total, é inequívoco que todos os nossos esforços se deverão concentrar em o alcançar: ele será o fim último das nossas acções⁸. À relação que o sujeito estabelece com esse bem, quando presente, chama São Tomás, que afirma a realidade daquele, *felicidade* [*beatitudo*, ou *felicitas*]. A felicidade tem, pois, na opinião do santo, a forma de uma actividade, e uma actividade *perfeita*, ou seja, já e sempre completa, incapaz de se configurar como processo: o seu prolongamento no tempo nada lhe acrescenta ou subtrai (pense-se, como exemplo, no acto de ver). Não podemos, porém, determinar qual seja esta actividade sem antes identificar o objecto em que o apetite humano encontra a paz — sem antes, aliás, mostrar que um tal objecto existe sequer.

2.1. Parece problemático conceber a felicidade enquanto actividade, como bastasse ao agente estar engajado nesta para que o seu apetite descanse, sem nada influir nisso a sua imagem mental da acção: Madalena, ao reencontrar Cristo, porque o supõe o jardineiro, não interrompe o seu choro, ainda que esteja a ver aquele que deseja contemplar. Não faz sentido, porém, acrescentar a consciência à noção de felicidade tal qual articulada até aqui, pois esta pressupõe aquela como antecedente: o apetite é movido por um bem que, mesmo quando apreendido pelos sentidos, é processado pelo intelecto. Relevante para a felicidade do agente não é, em rigor, a consciência do acto, sobre a natureza do qual ele não se pode enganar sem que esse erro o denuncie como louco, mas a do objecto com que se acha em relação: Madalena sabe que vê, ignora quem vê. Esta dependência do apetite face ao intelecto não significa, contudo, que um bem parcial falsamente apreendido como bem total seja capaz de conte(nta)r o apetite: porque o objecto de que se frui possui, contra o que se pensa, um conteúdo limitado de bem, a certo ponto sobrevirá o enfado, desfazendo o engano do agente. Reconhecê-lo não implica negar que o apetite tenha descansado no objecto gozado. A felicidade, contudo, pelo menos tal-qual a definimos, não consiste na interrupção do desejo, mas na sua cessação. A destrinça entre as duas realidades não é um exclusivo do tempo; se assim fora, só na fronteira da morte o sujeito engajado numa dada actividade poderia confirmá-la como aquela em que consiste a felicidade, constatando a contínua satisfação do seu apetite com ela.⁹ São Tomás acredita que uma análise racional dos candidatos mais populares ao título de bem último é capaz de pôr-a-nu a real bondade destes e respectiva capacidade em satisfazer plenamente o desejo. De facto, se o intelecto e os sentidos, cada um à sua maneira, não fossem capazes de apreender a carga de bem de um dado objecto, o sujeito não disporia de nenhum motivo para, ante uma pluralidade de bens, optar por um em detrimento de outro.

⁷ Sabemos que essa relação metafísica a que chamamos «participação» [*participatio*, μέθεξις] não é aceite por todos [cf. Arist. *Metaph.* i.9 991a20-5]; ela é, porém, constitutiva do pensamento de São Tomás, que dá a sua explicação mais cabal do que entende pelo conceito em *Exp. De ebd.* ii. Para um bom desenvolvimento do tema, vd. Schindler 2005.

⁸ Acções humanas [*humanae*] e não do ser humano [*hominis*], segundo a distinção de Tomás em *STh* I-II 1:1.

⁹ Testemunho, na verdade, de pouco valor: seria sempre legítimo suspeitar que a morte colhera o agente antes de o enfado sobrevir. Toda a hipótese sobrevive mal ao escrutínio: seria difícil o sujeito estar plenamente satisfeito com uma dada actividade sem se saber em relação com o bem total, uma vez que a consciência que se tem do objecto influi, como se disse, na nossa felicidade, e o apetite só descansa permanentemente no que sabe poder oferecer-lhe essa paz — no caso imaginado, suspenso na dúvida, acabaria por nunca repousar verdadeiramente. Para o absurdo lógico envolvido na ideia de só à hora da morte se poder apodar alguém de feliz, vd. *Sent. Eth.* i.15 §9.

3. Fica claro, de quanto foi dito, que Tomás subscreve uma perspectiva monista sobre a felicidade: esta consiste numa, e numa só, actividade. Não será possível, contudo, pensar um cenário em que o bem total se identifique não com um objecto, mas com vários, e em que, portanto, a felicidade se desdobre numa pluralidade de actividades desenvolvidas em simultâneo? Há que convir que, quando articulada assim, a hipótese perde alguma plausibilidade: se pensarmos aleatoriamente em duas actividades (e.g. ler um livro e mudar a fralda a uma criança), o mais provável é que não seja possível levá-las a cabo ao mesmo tempo — e quando acaso dê para as compatibilizar, é duvidoso que uma (ou as duas) não perca em qualidade, pela necessidade de repartir a atenção entre ambas. O sujeito não pode fazer uma coisa e depois a outra, pois nesse caso não está em relação com o bem total, mas sempre com um qualquer bem parcial, incapaz, porque parcial, de o saciar. Só num objecto mental em que agregasse as memórias das suas relações particulares com cada um desses bens é que ele os poderia vagamente experimentar como uma unidade. A contemplação de um tal objecto não parece, porém, um candidato sério a actividade que constitui a felicidade. Esse compósito de recordações só poderia ser considerado como o bem total na medida em que, como foi dito, reunisse em si sinopticamente as actividades em que o sujeito se teria engajado com os bens parciais, bens estes que o seriam apenas porque participantes na bondade do bem total, o qual deve conter em si, de modo formal ou eminente,¹⁰ todo o bem. Sucede aqui, porém, o contrário: o suposto bem total em discussão pretende constituir-se enquanto tal precisamente *sobre* o bem, autónomo, dessas actividades que o precedem. O que nele há de bom é *efeito* do bem que nelas se reconhece.

3.1. Se a perspectiva tomasiana nos deixa desconfortáveis é porque não concebemos como possa o apetite fixar-se no que quer que seja. São Tomás não nega essa dificuldade, explica-a: nenhuma das coisas criadas possui o bem na sua totalidade, de onde não termos experiência de uma capaz de extinguir absolutamente o desejo. Não vale a pena pôr-em-causa esse anseio, uma verdade que a experiência impõe: o apetite quer estar em descanso. O desejo não é desejável: se o fosse, não nos esforçaríamos sempre por o satisfazer. Suponha-se, porém, um agente que entrasse consecutivamente em relação com bens parciais sem nunca estender cada uma das actividades em que se engajasse para lá do tempo óptimo, evitando assim o enfado: não poderia o apetite de um tal agente ser pensado como estando sempre em repouso? A hipótese ignora o que está na base da mudança voluntária de um bem para outro: a expectativa de um bem maior do que aquele de que, no momento, se goza¹¹ — a experiência, em suma, do desejo [cf. *STh* I-II 5:4 *co.* e *CTh* ii.9]. Só impelido por isso o sujeito fictício poderia saltar de um bem para outro; ou, pois, ele constata a menoridade do bem em mãos ante outro que se lhe apresenta (constatação que é mister inquietar o apetite) ou conhece-a antecipadamente, na

¹⁰ O chamado «princípio de adequação causal», que Descartes mobiliza nas *Meditações* em favor da existência de Deus, assume esta distinção, de origem escolástica [vd. Cottingham 1995, s.v. «causa formal/eminente»]. Em São Tomás esta surge como a diferença entre causas unívocas e eminentes [*STh* I 4:2 *co.*].

¹¹ O bem possuído deixa de ser apreendido por si e passa a ser visto em relação, sendo proposto ao apetite já não pela positiva (pelo que de bom há nele) mas como «não-x», em que x significa o outro bem, maior, que o bem em-mãos não é. Qualquer bem parcial pode, de facto, ser captado pelo intelecto sob uma destas perspectivas: a do círculo do mesmo e a do círculo do outro [cf. *Pl. Sph.* 254e ss.]. Esta última não tem de resultar, como acima, numa depreciação do objecto em consideração: a comparação com outros pode fazer sobressair o superior conteúdo de bem daquele.

medida em que reconhece o bem com que se engaja como um meio apenas e, portanto, estruturalmente incapaz de exaurir o desejo.¹²

3.2. A posição monista de São Tomás perturba-nos porque nos condena aparentemente à infelicidade, algo a que é legítimo que resistamos. Ele próprio nega a possibilidade de nos relacionarmos satisfatoriamente com o bem total em vida [*STh* I-II 5:3; cf. I 12:11]. É importante perceber, porém, que isso não nos impede de *participar* na felicidade, da qual apenas aqueles condenados no Juízo estão absolutamente excluídos [vd. *Supp.* 98:7 *co.*, onde se fala da «*miséria consumada* destes» (itálico nosso)]. O agente do exemplo fictício do parágrafo anterior pode, na verdade, ser, em larga medida, dito feliz, se os bens parciais com os quais entrar em relação forem objectos com uma carga de bem substantiva. Tomás insiste apenas em que reconheçamos com coragem que mesmo nesse cenário o apetite não se acha plenamente satisfeito; até rodeados dos maiores bens (e.g. família, amigos, comunidade: cf. *Sent. Eth.* i.9 §10), não deixamos de anelar por algo mais, um bem que os transcende a todos e/mas integra: o bem total.

4. Do facto de todos os seres humanos procurarem a felicidade e esta consistir numa, e numa só, actividade, Tomás conclui que todos os nossos actos estão orientados para um só fim: a actividade que identifiquemos com a felicidade [*STh* I-II 1:4-6]. Na verdade, também na hipótese pluralista que (des)considerámos em §3 o sujeito visa um fim só: a situação em que estaria em relação simultânea com os vários bens parciais em que o bem total, nesse cenário, se dá [cf. 1:5 *arg.* e *ad* 1]. De um ponto de vista fenomenológico - aquele que Tomás, nos artigos em discussão, *parece* adoptar [vd. Kostko 2005 52] -, há que reconhecer, porém, que é falso que os agentes se representem sempre a si mesmos como agindo em função de um bem total, pouco importa se este se encarna num objecto só ou numa pluralidade não contraditória deles. Podemos imaginar um sujeito que tenha o bem por uma realidade já e sempre plural e parcial *ao nível ontológico* (e não apenas da *πράξις*), admitindo conflitos entre as exigências que os bens parciais lhe venham a colocar, por vezes obrigando-o a prescindir de um, pelo menos na sua integridade e num dado momento, em favor de outro [cf. Loureiro 2012 §5]. Saliente-se que esta multiplicidade *subjectiva* de fins, cuja possibilidade Tomás *parece* negar, é compatível com a tese do santo de que, objectivamente, o apetite está apontado ao bem perfeito: o agente que oriente a sua acção para um conjunto de bens parciais que trata como finais só o pode fazer, da óptica do santo, porque estes, *qua* parciais, participam da bondade do bem total, a que o apetite, mesmo que o agente não o saiba, está direccionado, orientação essa ínsita, não derivada (ao contrário de todos os demais actos do apetite) de uma apreensão anterior de um objecto (ela antecede toda a cognição, habitando-nos de raiz, porque plantada em nós por Deus [*STh* I-II 9:6]). Onde Tomás e este sujeito imaginário se afastam é na crença profunda do primeiro na possibilidade *real* da felicidade, de que o segundo tem necessariamente de abdicar, atendendo à sua concepção do bem. Todavia, para que levemos também esta em conta na descrição *κατὰ τὰ φαινόμενα* da acção intencional, melhor é preterir a tese de que o apetite tem por objecto apenas o bem perfeito em favor da ideia de que ele tende antes ao bem sem-mais, descansando tanto mais num bem-objecto

¹² Daquilo que se (re)conhece como meio não há em rigor, fruição: «Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis [e não *appetitis*, uma vez que os animais não são capazes de ordenação meios-fins: *STh* I-II 12:5] remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit» [*STh* I-II 11:3 *co.*; cf. *CTh* ii.9].

concreto quanto maior for a carga de bem deste; se acaso houver um que concentre em si a plenitude do bem, nele, e nele apenas, o apetite achará paz.

5. Ninguém põe-em-questão a existência de bens parciais: pode, porém, deduzir-se da nossa experiência destes a realidade do bem total? Tomás aventa um argumento nesse sentido em *STh* I 2:3, o artigo em que expõe as suas célebres cinco «provas» da existência de Deus. Na quarta (para a qual cf. também *SCG* I 13 e *De pot.* 3:5), o santo defende que os conceitos de «mais x» e «menos x» só fazem sentido à luz de algo que se pressupõe «maximamente x», padrão esse que, com base em Aristóteles, afirma ter de ser real. Esta quarta via é tida genericamente como bastante insatisfatória pelos intérpretes, pelo menos tal-qual é apresentada. Para que possa ser respeitada, há que a refinar, especificando o tipo de atributos em relação aos quais o argumento pode eventualmente valer. Em causa estão apenas os chamados transcendentais [vd. Elders 1990 111 e Maritain 1953 64], sc. o um, o verdadeiro e o bom. Estes «exprimem um modo [*modum*] do próprio ente que não é expresso pelo nome “ente”» [*De ver.* 1:1 co.] sem com isso significar uma realidade distinta deste, ao contrário dos universais (estes existem, para o realista, à parte das substâncias de que são predicados).¹³ Ora tudo aquilo-que-é, se contingente, requer uma causa¹⁴ que explique o facto de essa coisa ser. Porque o acto precede a potência [vd. *Sent. Metaph.* ix.8],¹⁵ aquilo que pode ser, se é, tem de ter recebido o seu ser do que já antes de si era. Uma vez que não podemos recuar até ao infinito (como São Tomás insiste no próprio artigo em análise), mister é postular que há um ser que não pode não ser e que é, portanto, *puro acto*. Tudo quanto existe deriva dele o seu ser, um ser, porque derivado, limitado. Se, porém, o bem é apenas um modo de dizer o ser do ente, então aquilo que maximamente é (i.e. aquilo que não pode não existir) será também supremamente bom. O bem total é, pois, uma realidade.

5.1. A quarta via assim reconstruída assume uma série de pressupostos metafísicos que nos é impossível aqui discutir com o mínimo de seriedade: (i) a doutrina dos transcendentais; (ii) a diferença entre *essentia* e *esse*; (iii) a existência de graus de *esse*; (iv) a distinção entre acto e potência; (v) a subordinação da potência ao acto; e (vi) a impossibilidade de uma *progressio ad infinitum*. De entre estes, os mais difíceis de aceitar, para o leitor moderno, são, parece-nos, o (i) e o (iii). Na base do argumento, da sua própria existência, está ainda o princípio metodológico segundo o qual o contingente carece de explicação; daí que não se aceite o facto bruto que a experiência revela: um bem que se nos apresenta já e sempre parcial, múltiplo e presente de forma diversa nas coisas. Aventou-se acima a hipótese de este ser o nível zero do real — e o sujeito *qua* agente pode, de facto, alimentar uma tal ideia. Para o filósofo, porém, ela é mais problemática. A quarta via não oferece uma razão exaustiva para a realidade tal-qual ela é: nada se diz, por exemplo, sobre porque é que um bem satisfaz mais do que outro — não é esse, porém, o propósito do argumento, mas tão-só provar que tem

¹³ É certo que São Tomás ilustra o argumento por meio de uma qualidade material (o calor do fogo), mas estamos perante, precisamente, uma *ilustração* (a entender analogicamente) e não um *exemplo* (um elemento do conjunto).

¹⁴ Vd. Davies 2014 3.4.5 (d): «Like all the Five Ways, the Fourth Way presents a causal argument for the existence of God».

¹⁵ Vd. Dewan 2006 30: «Aristotle presents act as more noble than, better than, more intelligible than, truer than, potency. Thus, as it seems to me, the ultimate vision on which it [sc. a quarta via] rests is the vision of being itself, i.e. substance, as found according to act and potency, or more and less. [...] [T]he division of being in function of act and potency is a division according to the more and the less».

de haver um ente que tenha maximamente o ser [esse] e, por arrasto, o bem (à luz da doutrina tomasiana dos transcendentais), ente esse que é, por sua vez, condição de possibilidade dos bens parciais que conhecemos. O argumento não esclarece porque são estes muitos ou neles inere o bem em graus diferenciados, mas expõe os pressupostos da própria existência destes. Explorando esses outros detalhes da nossa experiência do bem, ver-nos-íamos talvez compelidos a concordar com Tomás e a assentir na conclusão avançada, a saber, que existe um bem total. No contexto do presente trabalho, não há, porém, ocasião para explorar esta hipótese argumentativa.

6. Este bem total, que doravante assumiremos ser real, é um e o mesmo para todos os seres humanos — o objecto do apetite, na verdade, de tudo quanto é capaz de movimento [STh I-II 1:8].¹⁶ De facto, se quanto é bom o é por causa do bem total, este terá de ser necessariamente um e um só. Mesmo que não se reconheça validade à quarta via, há que postular a existência de um fim (ou mais — mas adoptamos aqui o monismo de Tomás) comum a todos os seres humanos, sob pena de ser impossível um discurso filosófico sobre a felicidade, discurso que se quer universal. Uma tal comunhão ao nível do fim pressupõe igual unidade do ponto de vista da natureza [1:7 ad 3], unidade sem a qual o fim seria (pelo menos para alguns: aqueles não dotados das capacidades necessárias) impossível de alcançar. A ideia de que os seres humanos buscam todos o mesmo bem não é evidente e colide de frente com a multiplicidade de «formas-de-vida» [studia vivendi: 1:7 ad 2] que se observa. Esta diversidade, contudo, deixa-se explicar com facilidade: se todos buscam a felicidade, divergem entre si quanto à sua identidade, alguns errando grosseiramente [1:7 ad 1]. O primeiro trabalho que se impõe ao filósofo é, pois, determinar qual seja o objecto capaz de verdadeiramente pôr termo ao desejo.

B. XÁCARA DAS DEZ MENINAS

1. Ao contrário de Aristóteles, o qual, na primeira aproximação ao tema, só sumariamente sonda, a partir das formas-de-vida [βίαι] que os elevam a esse estatuto, os candidatos mais comuns ao título de bem total [EN i.5], optando por, uma vez determinadas as características formais do conceito de felicidade, avançar directamente uma proposta positiva de conteúdo do mesmo com base no argumento do ἔργον, São Tomás dedica uma *quaestio* inteira a uma revisão sistemática das respostas vulgarmente oferecidas ao problema do objecto último do desejo, distribuindo os objectos possíveis deste por três grandes categorias, já conhecidas de Aristóteles [cf. MM i.3 1184b1-4]: bens exteriores, do corpo e da alma [STh I-II 2:7 arg. 1]. De entre os primeiros, os principais candidatos ao título de bem último são as riquezas, a honra, a glória/fama e o poder [potestas]. Cada um destes é analisado individualmente; não nos interessa tanto, porém, a crítica particular a que são sujeitos, mas mais as características do bem total que saem reafirmadas nesses ataques.

2. Se tantas pessoas têm (um d)os bens exteriores por o bem total é por não atentarem neles o suficiente. O apetite segue o que o intelecto lhe apresenta; se este falha em determinar a verdade da coisa, por inquirir sobre ela insuficientemente, o sujeito aplica-se em vão a algo que inevitavelmente o deixará insatisfeito. O erro de quantos colocam num qualquer objecto exterior o seu bem resulta

¹⁶ Para São Tomás, tudo quanto se move tem de o fazer impelido por um qualquer apetite, sendo que este pode existir em seres não-dotados de faculdade apetitiva. O apetite que os anima é como a direcção e movimento que o arqueiro imprime à flecha: algo que lhes vem de fora — neste caso, de Deus [STh I-II 1:2].

de confundirem (i) meios e fins, (ii) causa e efeitos e (iii) o necessário e o contingente. Assim, por exemplo, quantos têm as riquezas por fim ignoram a sua natureza instrumental: elas servem para suprir as nossas fragilidades físicas [2:1 *co.*; cf. *Sent. Pol.* i.6 §9-10], para corrigir a imprevidência de Epimeteu [cf. *Pl. Prt.* 320c-21c].¹⁷ Mais desordenado se acha o apetite do avaro [cf. *STh* I-II 84:1], uma vez que o dinheiro existe com vista aos bens materiais anteriores, ou seja, aquele que o deseja está duplamente afastado do fim; na verdade, não tem sequer um fim concreto a que a sua acção esteja apontada, pois a acumulação não conhece termo [2:1 *ad* 3]. O Humano que aspira a honras baralha, por sua vez, a felicidade e o que se segue a esta, esquecendo o carácter adveniente, segundo, da honra; esta acusa a posse de algo mais valioso do que o reconhecimento de que o sujeito é alvo: o bem (real ou imaginado: o juízo da multidão é de pouco crédito) que é a causa daquele [2:2 *co.*; *SCG* III 28.3], e.g. o poder [*Sent. Pol.* i.10 §3]. É possível, claro, desejar a honra por si mesma (esse o caso do ambicioso: *STh* I-II 2:2 *ad* 1; cf. II-II 131:1 *co.*, em particular o terceiro tipo aí elencado), mas estamos perante um erro de *casting* da parte do agente. O que se disse para a honra, pode, com igual propriedade, ser alargado à glória, ou fama («a glória é procurada por causa da honra»: *SCG* III 29.2). Esta, no entanto, apela ainda ao desejo de eternidade que nos habita [*STh* I-II 2:3 *arg.* 3].¹⁸ O sujeito que ordene a sua vida em função dela não percebe, contudo, que está perante um bem que só por acidente se arrasta no tempo: uma mentira é bastante para destruir a fama de uma pessoa [*ad* 3]. Ora o apetite não pode descansar no que a qualquer momento lhe pode ser tirado ou, em o fazendo, por ignorar a verdade do bem em que sossega, arrisca-se a ser desagradavelmente surpreendido. Os argumentos em favor do poder como bem total traduzem, por sua vez, nova confusão entre o fim e os meios, obscurecendo o carácter explicitamente instrumental (São Tomás escreve: «de princípio» [2:4 *co.*]) daquele: ele é potência-de, enquanto a felicidade é actualidade.

3. Em 2:4 *co.*, o santo faz o proveitoso exercício de compilar quatro razões que justificam que se negue aos bens exteriores acima analisados o título de bem total (não as discutimos pela ordem em que surgem no texto, indicada pelos números romanos):

(iii) qualquer uma destas realidades não conhece o número, i.e. são passíveis de acumulação infinita:¹⁹ é sempre possível aspirar a mais honras, a uma maior fama e a mais poder. De facto, quanto mais de cada uma destas coisas se tem, tanto mais se deseja tê-las em maior quantidade; a

¹⁷ Apesar de não o enfatizar, São Tomás reconhece como conformes à natureza outras riquezas para lá das necessárias à preservação natural do sujeito (comida, roupa, casa). O ser humano aspira não apenas à sobrevivência mas também à vida boa [cf. *Sent. Pol.* i.6 §12]. Aquilo de que precisa é determinado em função do que o corpo exige mas também da sua circunstância (o lugar, o tempo, a posição social) [*STh* II-II 141:6 *ad* 2-3]. No seu comentário a este artigo, Pinckaers distingue ainda um outro tipo de riquezas conforme à natureza: os meios de produção, i.e. aqueles bens que servem para a produção das riquezas naturais *simpliciter* [2001 n. 47].

¹⁸ Definimos o bem total em A§2 como aquele capaz de aquietar *definitivamente* o apetite. O advérbio ganha aqui, em *STh* I-II 2:3 *arg.* 3, nova dimensão: não se trata apenas de calar o desejo até à morte do sujeito, mas de eternizar esse silêncio pela conservação em vida do agente. Começa a tornar-se claro, para o leitor pensante, que uma tal lista de encargos só Deus a pode cumprir [cf. Ratzinger 2005 220].

¹⁹ O facto de as riquezas naturais terem um termo (a satisfação das necessidades físicas do Humano) não impede que o sujeito as acumule contra-razão (e.g. em vez de uma casa, ele pode ter muitas, até em sítios aonde nunca irá na vida).

posse não é fonte de satisfação, mas apenas de renovação do desejo [2:1 *ad* 3]. Estamos perante bens que não se auto-denunciam como fins falsos, *rectius*, não-fins, uma vez que é sempre possível ao sujeito assacar a sua insatisfação não a um erro na identificação do fim, mas ao facto de não ter adquirido o que pensa ser o bem em quantidade suficiente. O apetite vê-se progressivamente em maiores dificuldades para conseguir a paz; ora o bem é, pelo contrário, aquilo capaz de, em maior ou menor grau, acalmar aquele. Não pode ter carácter de bem final aquilo que, pela sua elevação a esse estatuto, gera uma insatisfação crónica e crescente.

(iv) todas estas coisas estão *mais* nas mãos da fortuna (ou dos outros, como a honra: SCG III 28.2 e 4) do que nas do próprio sujeito. Se, porém, a felicidade fosse algo independente das nossas acções, não faria sentido reflectir sobre o curso a dar a estas: a filosofia moral seria posta em causa como disciplina pertinente ou até possível. A satisfação do desejo tem de ser conseguida, pelo menos em parte, e em medida relevante, por nós. Não é esta, porém, a única dificuldade que resulta para os bens em consideração da sua exposição ao acaso. O bem total satisfaz em definitivo o apetite: é necessário, porém, que essa sua capacidade seja actualizada, ou seja, que o bem em questão esteja sempre disponível para que o sujeito permaneça em relação com ele. Ora dinheiro, poder, etc. não são apenas bens da fortuna por ser por sorte (ou por agência alheia) que caem no nosso regaço — são-no também porque a mesma deusa (e a multidão) no-los arrebatam sem aviso e razão. Não é possível, pois, que a felicidade subsista neles, dada a fragilidade que acompanha a posse de todos.

(ii) nenhum dos bens em jogo se mostra capaz de esgotar o desejo humano. Tomás apela aqui para os fenómenos: mesmo que haja quem possa fazer de um destes bens o seu bem final, não será capaz, em consciência, de o elevar à categoria de bem total; reconhecerá que, ainda que tudo sacrifique a esse fim, preferiria não ter de o fazer, admitindo, com essa confissão, a existência de objectos cujo bem não depende do bem exterior que erigiu em horizonte da sua acção.

(i) quer sujeitos moralmente virtuosos, quer os que não o são, podem dispor dos bens em discussão [cf. SCG III 28.5-6, 30.7 e 31.1]; ora se a relação com o bem total não exclui necessariamente a relação com alguns outros bens ordenados àquele [cf. *STh* I-II 4:4 *ad* 3], exclui certamente todo e qualquer mal²⁰ e, portanto, o vício moral. Tomás, aqui, escorrega: mobiliza uma ideia de bem e de mal que não

²⁰ A razão deverá ser evidente: enquanto o sujeito sofre de algum mal, não pode não desejar libertar-se dele. O seu apetite não estará, pois, em paz. Ora o bem total é aquele que, por definição, serena em absoluto o desejo. Poder-se-ia contrapor que o argumento só vale no caso de o agente reconhecer também ele como um mal o mal que o afecta; de outro modo não se sentirá perturbado interiormente. A objecção, contudo, não colhe: se há um mal objectivo (e tem de haver, se o bem existe), então ele terá de se revelar, mais tarde ou mais cedo, como aquilo que é: um impedimento à felicidade do sujeito, ou seja, um entrave à sua relação com o bem total. Não pode, pois, o agente entrar em relação com este último sem um afastamento prévio de tudo o que é mau, sob pena de ver mais tarde interrompida a actividade que é a felicidade, pela razão apontada no começo da nota. Ora um tal cenário é visceralmente incompatível com o bem total tal qual este tem vindo a ser delineado: ele sacia *definitivamente* o apetite. De resto, se assim não fosse, se o bem perfeito não impermeabilizasse contra qualquer mal (o que, como vimos, implica, por sua vez, que rejeite também à partida coexistir com qualquer mal), seria impossível ao sujeito descansar verdadeiramente nele. Ele continuaria a ter pelo menos um desejo,

é a dos seus opositores, precisamente no início da sua tentativa de determinação do conteúdo real desses conceitos. É certo que há algo de artificial no inquérito: o santo deixou já antes abundantemente claro que Deus é o fim do Humano, para cuja contemplação se requer - adivinha o leitor e, mais adiante [5:7], confirma-se - a virtude. Argumentar, porém, que, por isso mesmo, os bens exteriores não podem constituir-se como bem total representa um passo filosoficamente vazio na economia do inquérito. O que se está a afirmar é que, se o bem total é x , e x pressupõe y , então não- x não é o bem total, porque não depende de y . É fácil perceber que a última cláusula é absolutamente irrelevante: não- x podia exigir y : isso não faria dele o bem total. É certo que, nesse caso, na ignorância do que fosse x , não- x tornar-se-ia um candidato a ser o bem total, ficando adiada a revelação da não-identidade entre os dois. Para que um tal cenário se verificasse seria necessário, contudo, que fosse possível de antemão saber que, efectivamente, x requer y e que y fosse conhecido — mas isso é impossível, pois y não existe aqui senão como «aquilo necessário a x »: a identidade daquele é definida em função da incógnita principal, que é precisamente o objecto da investigação.

4. É também com base em (i) e (iv) que São Tomás nega aos bens do corpo (saúde, beleza, força) a capacidade de satisfazer o desejo [SCG III 32.1]: eles acham-se tanto entre os moralmente bons quanto entre os maus (argumento que, como vimos, não colhe) e são mais dons da fortuna do que produtos do esforço do agente. Esta última crítica teria de ser hoje qualificada, mas isso não basta para a abalar na sua verdade. Contra a elevação dos bens físicos a fim último do ser humano, o santo insiste na posição segunda que o corpo ocupa em relação à alma: «todos os bens do corpo estão ordenados com vista aos da alma» [STh I-II 2:5 co.]; de facto, é só por causa da alma que o corpo possui sequer tais bens: é a alma que lhe dá vida (ela é princípio vital) [SCG III 32.2; cf. *In iv Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, q. 1 ad 6]. O argumento, assim exposto, obriga à subscrição de um conjunto de teorias metafísicas que não podemos confiar que um defensor da tese sob ataque aceite sem mais. A objecção tomasiana aponta, porém, numa direcção segura, ao acusar a falta de carácter final dos bens do corpo. No caso da saúde e da força, isso é manifesto: elas são queridas pelas possibilidades de acção que abrem ao sujeito: como quer que ele imagine a sua felicidade, esta ser-lhe-á inacessível (ou, pelo menos, mais difícil de conseguir) sem aquelas (salvo numa hipotética situação de conflito em que a satisfação possível do desejo reclamasse o sacrifício de uma delas). Já no que toca à beleza, não é evidente,²¹ considerando-a apenas em si, porque não pode esta ser erigida em fim e fim último. O isso ser possível não o faz, contudo, verdadeiro e o problema de uma tal hipótese fica patente quando reflectimos sobre que actividade se abre ao sujeito na posse um tal objecto: apenas a contemplação de si mesmo, algo que dificilmente se coaduna com o que se crê ser a felicidade.²²

o desejo de continuar em relação com o bem total, desejo acerca de cuja concretização não poderia deixar de ter dúvidas, isso inquietando-lhe necessariamente o espírito, assim privando-o da felicidade.

²¹ O não ser evidente não significa que não se possa argumentar nesse sentido: bastaria insistir na inevitabilidade da ascensão na *scala amoris* [vd. Pl. *Smp.* 210a-11b], não obstante o contra-exemplo de Narciso ou da Oriana de Sophia.

²² Em discussão está aqui a beleza do próprio agente. Diferente seria ponderar a possibilidade de o bem total consistir no Belo em si, algo sobre o qual São Tomás não reflecte explicitamente. Os intérpretes dividem-se sobre se o santo o considerava um transcendental; assumindo que o é, o silêncio desfaz-se: o Belo é um modo de dizer o Ser: Deus, o fim.

5. Outra razão invocada para rejeitar a identificação de qualquer um dos bens corporais com o objecto do inquérito é o facto de os animais poderem, nesse caso, ser mais felizes do que nós, se definirmos como bem total um dos muitos atributos físicos em que eles nos superam, e.g. a longevidade (caso do elefante) ou a força (caso do leão) [*STh* I-II 2:5 *sed*; cf. *SCG* III 32.4]. Se os animais não partilhassem o fim do ser humano, a conclusão reproduzida não teria força de necessidade: podia o nosso bem consistir na força, que isso não faria do leão o ser mais feliz do universo: o seu bem poderia ser outro. São Tomás, porém, defendeu já em *STh* I-II 1:8 que todas as criaturas estão apontadas a Deus (avaliar aqui o argumento nesse sentido levar-nos-ia bem para lá dos limites do inquérito). Isso não impede que entrem em relação com Ele de modo diverso — e assim é, de acordo com o santo: os seres racionais (o Humano e os anjos) têm com Deus uma relação de que apenas eles são capazes, a única que merece o nome de felicidade [cf. *SCG* III 32.3]. Se esse, porém, o caso, seria talvez possível os animais possuírem em maior grau um qualquer bem corporal que se tivesse por o bem total sem isso implicar, contra o que pretende Tomás, que eles fossem mais felizes do que nós, isto se a felicidade tivesse mais que ver com o modo como o sujeito se engaja com o bem do que com quanto dele participa em termos absolutos, na suposição da não-coincidência das duas coisas. A condicional requer demonstração, mas parece plausível. O único dos bens corporais elencados pelo santo com que é possível manter duas relações uma das quais seja inacessível aos animais é a beleza, a qual se pode ter e contemplar. Se o bem total é comum, a beleza aqui em questão não pode ser a do próprio, em que nos concentrámos no final do último parágrafo, mas será a beleza *tout court*. Esta pode até (hipótese que sabemos falsa, mas mantemos pelo argumento) encontrar-se maximamente num qualquer animal: não seria por isso que este seria feliz, pois a actividade que é a felicidade - aqui, a experiência estética - é-lhe impossível. Em qualquer caso, a beleza de que aqui falamos já nada tem que ver com aquela que Tomás pondera em *STh* I-II 2:5. À primeira, em virtude da universalidade do bem total, não se estende o *sed contra* do artigo — mas este sai aqui, em relação a todos os demais bens de natureza corporal, vindicado: o bem total não pode ser nenhum destes, sob pena de os animais manterem com ele uma relação igual ou superior àquela aberta ao ser humano.

5.1. É fácil perceber que o Humano e os anjos estabelecem com Deus uma relação superior àquela possível aos seres não-racionais. Neste ponto do inquérito, porém, a identidade do bem total continua oficialmente por descobrir. Em que se funda, pois, Tomás para declarar que os animais não têm parte na felicidade? Para o poder afirmar, tem que mostrar que o ser humano alcança o seu bem por meio de uma *operatio* que só ele é capaz de levar-a-cabo. Requer-se aqui algo afim ao argumento do ἔργον. Este não comparece em nenhuma das duas *Sumas*, mas tem um lugar central no *Comentário às «Sentenças» de Pedro Lombardo* [*In iv Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, q1a. 1], onde São Tomás faz dele a sua pedra-de-toque no ataque à tese acima em discussão de que o desejo pode ser saciado pelos bens do corpo. Ele articula aí os diferentes passos do argumento aristotélico com uma clareza deslumbrante, expondo sem pudor a densidade metafísica do raciocínio, dissecado pachorrentamente no seu comentário à *Ética* [i.10]. Porque o santo o acolhe sem modificações de fundo, não discutiremos aqui a sua validade filosófica, remetendo o leitor para i.α B\$. Se assumirmos a verdade das suas conclusões centrais, nomeadamente que o bem do ser humano implica o uso da razão, faculdade que só ele possui (excepção feita aos anjos), fica suficientemente provado que a felicidade, enquanto o conseguimento desse bem [*STh* I-II 2 *pr.*], é algo apenas acessível ao Humano.

6. Se o bem prático do Humano lhe é próprio, também o prazer físico [*voluptas*] não será o bem que buscamos, pois os animais são igualmente capazes de o experimentar [SCG III 27.4; *STh* I-II 2:6 *sed* e *Sent. Eth.* i.5 §6]. Consciente, porém, do acolhimento de que esta hipótese goza junto de tantos, São Tomás multiplica as objecções contra ela. Judeus, muçulmanos e milenaristas imaginavam o Além (os primeiros) ou o Reino (os últimos) como um «espaço» de deleites sensuais; no campo da filosofia, Epicuro e a sua escola haviam identificado prazer e sumo bem, doutrina que urgia refutar [SCG III 27.11-12 e IV 83.14]. Por último, a nível empírico, o prazer carnal sugere-se como fim universal [*STh* I-II 2:6 *arg.* 3]. Tomás vai refutar estas opiniões expondo, a partir de Aristóteles [cf. *Sent. Eth.* x.6], a natureza do prazer. Se este nos surge indissociável do bem (o que não significa que tudo o que é prazeroso seja bom no sentido de coerentemente nos aproximar do bem total), é porque ele acompanha como acidente a actividade (ou a memória ou expectativa desta) pela qual entramos em relação com um objecto do apetite; ele cresce ao bem querido, não se confunde com este [*STh* I-II 2:6 *co.*]. O prazer, físico ou espiritual, só com base num falso entendimento do que ele é pode ser confundido com o bem: ele está apontado à actividade que coroa [SCG III 26.14; cf. *Sent. Eth.* x.7 §9], pelo que ofende a razão elevá-lo ao estatuto de fim. Isto é particularmente claro no caso dos prazeres espirituais: o Pai não toma a alegria [cf. *STh* I-II 31:3] que experimenta ao rever o Filho [vd. Lc 15:11-32] por um bem autónomo, muito menos o bem por que suspirava; o que lhe apazigua o apetite é voltar a abraçar aquele que julgava perdido: isso o que desejava. Espanta ainda mais que os prazeres carnis sejam apresentados como o bem total, quando as actividades a que se encontram mais associados, a alimentação e a procriação, não são sequer elas mesmas um fim, visando antes a conservação do corpo e da espécie, respectivamente [SCG III 26.14].²³

7.²⁴ O leitor sabe de antemão que, para Tomás, o bem total é Deus: só Ele oferece a promessa de descansar o apetite de modo definitivo. De facto, nada criado, precisamente porque criado, pode possuir o bem senão parcialmente [*STh* I-II 2:8 *co.*], se vale o que acima se escreveu a propósito da

²³ São Tomás não concebe outro propósito para a actividade sexual que não seja a geração e outro fim para a alimentação que não seja o de garantir a sobrevivência do sujeito e dar-lhe as forças necessárias à prática do bem [*In iv Sent.*, d. 15, q. 3, a. 1, q. 2 *ad* 3]. Quem procure, por eles mesmos, os prazeres a estas associados revela um apetite desordenado [SCG IV 83.10] (*contra*, vd. Jones 2002 III, a partir de *STh* II-II 141:6 *ad* 2; cf. também *Sent. Eth.* iii.21 §8-9).

²⁴ Afastada a possibilidade de o bem total se identificar seja com um bem exterior seja com um corporal, parece não sobrar outra hipótese senão situa-lo entre os bens da alma. Tomás, porém, rejeita esta solução em *STh* I-II 2:7, artigo sem paralelos directos no resto do *corpus* [vd. Pinckaers 2001 n. 77]. A alma, considerada em si mesma, acha-se em potência, seja em relação ao acto próprio da razão especulativa (a contemplação), seja em relação ao da razão prática (a acção virtuosa). Enquanto qualquer coisa em potência, ela não pode constituir-se como objecto final do desejo, já que remete para algo para lá de si mesma. Poder-se-ia, porém, retorquir que a objecção não colhe porque desconsidera outras formas de relação do sujeito com a alma e as partes desta que não a relação de posse. Para Aristóteles, como vimos, a felicidade não reside em ter a virtude (i.e. um certo conjunto de hábitos na alma), mas no exercício desta [EN i.8 1098b31-99a7]. Tomás, porém, nega também esta possibilidade. O argumento não é fácil de reconstituir, mas parece-nos que se funda na ideia de que a actualização de um qualquer hábito ou faculdade reveste a forma de uma relação forçosamente parcial com esse mesmo hábito ou faculdade. Assim, por exemplo, o pôr-em-acto do hábito da *prudencia* para lidar com uma determinada situação é apenas uma entre infinitas actualizações possíveis desse mesmo hábito, pelo que não pode satisfazer o sujeito, que aspira a estar com o bem por inteiro e não numa das suas máscaras apenas.

comutabilidade entre transcendentais [A\$5]. Se, por outro lado, a própria existência de bens parciais requer a realidade de um bem total que os explique [ib.; vd. *STh* I 6:4] e o apetite que experimentamos por este, apetite que nos habita de raiz, não pode ser frustrado porque «a natureza nada faz em vão» [SCG III 48.11], então mister é que haja para o Humano a possibilidade real de satisfazer o seu desejo: há, pois, que postular uma qualquer espécie de vida após a morte, pois que na terra não nos conseguimos senão relacionar com bens truncados. A felicidade fica, portanto, adiada para o Além, «espaço» de relação com o bem total. O leitor moderno tem obviamente dificuldades em aceitar esta conclusão, ele que duvida que exista sequer qualquer coisa para lá da matéria. Se, porém, aceitar a realidade da alma, bem como as três teses metafísicas acima mobilizadas, vê-se compelido a, assumindo que não discorda das observações empíricas em que, a tempos, nos apoiámos, reconhecer a verdade do argumento de Tomás. É certo que, quando diz «Deus», o santo pensa na Trindade cristã, mas o raciocínio sobrevive, pelo menos em larga medida, a essa identificação, mesmo se não se pode despir o conceito de todas as ideias que lhe associamos.

7.1. Deus não pode ser dito o bem total apenas por ser princípio dos bens parciais que experimentamos; se assim fora, antes da criação Deus não seria bom [cf. Espinosa, *CM* i.6; vd., *a propos*, *STh* I 13:7]. Tem de haver um sentido não-relacional do atributo, que garanta ao bem uma realidade ontológica, não o reduzindo meramente a um produto do apetite alheio, o qual não teria sequer razão para tomar como fim um qualquer objecto não possuísse este um conteúdo não-subjectivo de bem. Se é verdade que tudo o que existe pode ser desejado, também é certo que não o é — facto que exige uma justificação. Tomás explica-o postulando a realidade substancial do bem. Este é pensado por ele como (ou por referência à) perfeição e, de facto, mesmo na linguagem corrente, dizemos que algo é «bom» quando leva-a-cabo com eficácia a função, o ἔργον, que lhe reconhecemos. A ideia de que tudo quanto existe tem uma missão a cumprir, uma actividade para que está ordenado, parece hoje extravagante, mas se entendermos essa *operatio* como a perfeição da coisa, muita da estranheza da hipótese se esboroa: o nosso inquérito, por exemplo, assume que o ser humano tem um fim (a felicidade) e instintivamente reconhecemos que a figueira do Evangelho [Lc 13:6-7] fica aquém da sua promessa.²⁵ Todas as criaturas, pelo facto de o serem, dão testemunho da sua imperfeição: foi necessário passarem da potência ao acto, serem feitas existentes. Foi-lhes dado, de fora, o ser, a que, se é legítimo falarmos assim, «aspiravam» enquanto simples *possibilia* (se fossem causa do seu próprio ser, nunca teria havido um tempo em que não tivessem sido). Para Tomás, contudo, as coisas não são perfeitas só por existirem [cf. n. 25], pois nelas permanecem possibilidades por real-izar, qualquer coisa que, como elas antes, «aspira» ainda a ser. Ora o ente almeja cumprir-se. Do mesmo modo que este, no plano da existência, foi incapaz de, por si, passar da potência ao acto, do nada ao ser, assim também no que diz respeito à sua real-ização: ele tem de entrar em relação com outros entes. Os seres dotados de movimento, apreendendo qualquer coisa como capaz de os ajudar nisso, desejam-na, na esperança de que, pela relação com ela, uma vez possuída, possam levar-a-cabo o seu *officium*. Deus distingue-se das criaturas por ser maximamente perfeito: Ele é actualidade plena, sem sobra de potência — e é-o *necessariamente*. É esta perfeição - que, contra o que o termo sugere, não implica, no Seu caso, qualquer movimento [*STh* I 4:1 *ad* 1] - que justifica que Deus seja chamado de bom ainda antes de

²⁵ Esta impressão só preserva a sua validade se aceitarmos, *de algum modo*, a realidade dos universais: se o conceito «figueira» for absolutamente vazio, não possuímos qualquer norma por que avaliar a árvore do Evangelho; que ela dê ou não dê frutos é irrelevante: ela é já e sempre perfeita, porque a perfeição, nesse caso, é indistinguível da existência (esta, como veremos, a tese de Espinosa).

partilhar, pela criação, a Sua bondade com as criaturas.

7.2. Deus é o fim de tudo quanto existe [44:4]. Os entes têm por Ele um apetite natural, tensão que significa um «reconhecimento» de Deus como o seu bem, i.e. aquilo maximamente capaz de os conduzir à perfeição. Como vem-a-ser isso, se os seres não-rationais, em virtude desse seu *handicap*, estão impossibilitados de se relacionarem com Deus? São Tomás explica que estes «alcançam o fim último tanto quanto participam numa qualquer semelhança de Deus, na medida em que existam [caso dos seres inanimados] ou vivam [caso das plantas] ou sejam também capazes de conhecer [caso dos animais, capazes de conhecimento sensível]» [I-II 1:8 co.]. O fim dos vários entes aqui em discussão parece não tanto ser uma qualquer actividade para a qual o objecto Deus é requerido, mas muito mais a imitação do próprio ser de Deus [vd., *inter alios locos*, I 103:2 ad 2, I-II 2:4 arg. 1 e 2:5 ad 3], o que só muito parcialmente conseguem, reproduzindo, dentro das suas limitações, um ou outro aspecto do ser divino, sendo que esses vários aspectos só para nós e em nós (criaturas) existem separadamente: em Deus, acham-se reunidos no que é a Sua essência [I 4:2-3 e 13:2-6]. Esta visão do fim não pode deixar de ter repercussões no nosso inquérito: até aqui tínhamos concebido o bem total como uma qualquer realidade com que o sujeito estaria engajado na actividade a que demos o nome de felicidade; percebemos agora, desvelada já a identidade do bem, que não se trata tanto de o «usar» para uma qualquer *operatio*, mas muito mais de nos identificarmos, tanto quanto no-lo permitem as nossas capacidades (e a graça), com Ele [93:4 co.], objectivo que, porém, só conseguimos *com* e *via* Ele [cf. *Super Jo.* x.6]. A relação com Deus, enquanto perfeição do Humano, é já e sempre imitação de Deus, o qual é a perfeição em-acto (de onde a nossa haure o que possa ter de perfeito) e relação consigo mesmo (Ele é esse acto: *STh* I 14:4, 19:1). No acto-Deus, sujeito, objecto e relação confundem-se, sendo um só; em nós, mantêm-se distintos. O agente, ao entrar em relação com o bem total, é assimilado (não no sentido de ser absorvido-por mas de se tornar semelhante-a) a Deus na medida em partilha com Este objecto e relação, nessa assimilação consistindo a sua perfeição participada (mas cf. C§1.2).²⁶

C. O PELICANO E O GROU

1. Aquilo de que o sujeito é capaz, é-o necessariamente em virtude de uma qualquer faculdade, dentro do esquema potência-acto que subjaz ao sistema tomasiano. Todas as actividades do agente envolvem o pôr-em-acto de uma capacidade sua. Qual aquela em causa nessa actividade que é a felicidade [*STh* I-II 3:2]? Por meio de que potência em nós entramos em relação com o bem total? Sendo este uma realidade não-corpórea [I 3:1-2], de imediato fica excluída a hipótese de interagirmos com Ele por meio dos sentidos [I-II 3:3]. Estes, porém, não permanecem inactivos naquele que alcançou a felicidade: se perfeição e actualidade se confundem [I 4:1], o ser humano feliz, perfeito «segundo o modo <próprio> da sua perfeição» [ib.], não pode ter em si o que quer que

²⁶ O agente não busca ser Deus, o que implicaria deixar de ser o que é, contra o «desejo natural de conservar o seu ser [esse]» que inere em cada coisa [*STh* I 63:3 co.]; aspira, sim, a ser como Deus num ou noutro aspecto. Esse apetite pode, porém, configurar-se como pecado, se o sujeito não entende o que quer que possa ter de semelhante a Deus como graça e o toma por produto do seu próprio poder ou se almeja igualar a divindade num qualquer domínio para lá da participação n'Ele para que o seu *esse* o predispõe. Quem sucumbe a esse desejo incorre no pecado (i.e. aquilo que nos afasta do nosso bem) do orgulho, o pecado de Lúcifer [ib.] e de Adão [II-II 163:2], o primeiro de todos e o maior [162:6]. O orgulhoso está apontado ao fim correcto, àquilo em que, de facto, reside a felicidade, o ser como Deus — mas o seu apetite está desordenado: o que deseja, deseja-o mal. Ele não visa a relação (que é a sua condição, porque dependente: criatura), mas prescindir do bem total tornando-se ele, para si mesmo, este (o que é impossível).

seja em potência: ele será o Humano plenamente real-izado [I-II 3:3 *arg.* 3]. São Tomás cita Santo Agostinho [Ep. 118.3]: «verificar-se-á um certo refluxo [*refluentia*; Tomás prefere *redundantia*] da própria felicidade da alma no corpo e nos sentidos corpóreos, de tal modo que estes serão levados à perfeição nas suas operações». Apenas nos é possível uma intuição pálida daquilo para que aqui se aponta [cf. Hoye 2013 252 e *STh Supp.* 82:4] — e, todavia, não é possível duvidar da verdade do fenómeno que se tenta pensar, se o ser humano é, de facto, um composto alma-corpo [I 76:1 e *EE* ii.1-3, *inter alia*]: este último não pode não participar, de algum modo, da felicidade do agente, porque o agente é ele também.

1.1. Poderíamos daqui concluir que no céu também a parte vegetativa da alma estará em actividade. São Tomás nega, porém, esse cenário [cf. B§6]. Na chamada alma vegetativa - que não constitui uma realidade autónoma: o ser humano tem uma alma só [*STh* I 76:3 *co.*] - encontramos três potências: a nutritiva, a aumentativa e a generativa; a primeira ordenada à segunda e estas duas à terceira [78:2]. Todas elas visam a manutenção em vida do agente: as duas primeiras fazem-no de forma muito evidente e pessoal; na geração, por sua vez, o sujeito procura uma aproximação à imortalidade por via da continuidade da espécie [*Sent. De an.* ii.7 §9]. Os ressuscitados, porém, não têm de fazer qualquer esforço no sentido de retardar ou contornar a morte, porque esta não tem lugar no Além [*SCG* IV 82]. Defender que os santos se alimentam ou que se reproduzem tem consequências absurdas, que São Tomás desenvolve com paciência em *SCG* IV 83. A perfeição do Humano ressuscitado não fica, contudo, posta-em-causa por esta inacção da parte vegetativa da alma, pois que as actividades dessa nada acrescentam ao Humano *qua* Humano [*STh Supp.* 81:4 *ad* 3]. É justo perguntar por que razão não vale para a parte sensitiva da alma o argumento exposto, na medida em que «sentir é uma operação do Humano, embora não a que lhe é própria» [I 75:4 *co.*] (esta o inteligir [*intelligere*] [76:1 *co.*]). O ser humano, porém, quando se pensa a si mesmo, descobre-se, antes de mais nada, como ser consciente e sentiente [ib.] ou, dito de outra forma, ser em-relação: a sensação é o modo de abertura ao fora-de-si acessível ao corpo, o qual é parte integrante, inalienável, do composto que é o Humano e não um simples instrumento da alma de que esta se pudesse desembaraçar em não mais precisando dele. A actividade dos sentidos não pode, pois, ficar *on-hold* no Além, ainda que apenas possamos adivinhar a forma que assumirá [cf. o que se diz sobre Adão em *Supp.* 82:4 *ad* 1 e cruze-se com o que lemos sobre o sentido da visão em I 78:3 *co.*].

1.2. O facto de o Humano ser um composto não invalida que a alma possa subsistir à margem desse [75:2] — e assim os católicos o afirmam: as almas dos defuntos só serão reunidas com o corpo respectivo aquando do Juízo, no fim dos tempos [*Catecismo da Igreja Católica* §997-1001]. Se, porém, a felicidade do Humano requer a sua perfeição e, em consequência, também a actividade dos sentidos, ainda que por *redundantia*, significa isso que as almas, no intervalo entre morte e ressurreição, mesmo contemplando já cara-a-cara Deus [*SCG* IV 91; cf. Bento XII, *Benedictus Deus*²⁷], o bem total, permanecem insatisfeitas? A pergunta parece contraditória: o bem total foi antes definido como precisamente aquele capaz de extinguir definitivamente o desejo; por outro lado, não é crível que a reunião da alma ao corpo nada acrescenta à pessoa e seja para esta um acto inconsequente da parte de Deus. São Tomás manifesta algumas dificuldades em lidar com a aporia. A ressurreição da carne é, para ele, uma realidade exigida pela própria natureza compósita do Humano: «Sendo a união da alma e do corpo uma união natural e substancial, não accidental, não é possível que a natureza da alma esteja per-feita se esta última não se achar associada [*coniuncta*] ao corpo; de facto, a alma separada do

²⁷ Para um enquadramento histórico desta importante bula papal de 1336, vd. Ratzinger 1984 132-4.

corpo não pode obter a última perfeição da felicidade» [*De pot.* v.10 co.; cf. *Super 1 Cor.* xv.2, uma das exposições mais fortes da mesma ideia: «eu não sou a minha alma»]. Todavia, Tomás afirma com igual convicção que «a alma pode ser feliz sem o corpo» [*STh* I-II 4:5 co.] e que a tese oposta é refutada pelas Escrituras e pela razão. Como conciliar estas duas posições? O santo refugia-se na diferença entre perfeição da operação e perfeição da natureza do agente [*ib.*]: um sujeito mutilado (a alma sem o corpo) pode levar-ao-cabo, i.e. ao seu acabamento, uma actividade (a visão beatífica) se o seu defeito não interferir no desenrolar da operação (o que é o caso). Tomás é, porém, forçado a reconhecer que o apetite da alma separada «não descansa totalmente pelo lado [ex parte] daquele que “apetece”, porque este não possui aquele bem [sc. o bem total] sob todos os aspectos [*secundum omnem modum*] em que o quer [vellet] possuir» [*ad* 5]. O bem total, contudo, é-o precisamente porque nele se concentra tudo o que há-de bom: nada haveria, supostamente, a desejar para lá dele. Que fazer perante estas sucessivas contradições? Há que relembrar que o τέλος último do Humano, como o de qualquer criatura, é ser como Deus, tanto quanto isso é possível em conformidade com a sua natureza [B§7.2]. Deus é o bem porque actualidade nua e, assim, perfeito. Como acima dissemos, Ele é ao mesmo tempo o sujeito, o objecto e a relação entre estes no acto único que é o Seu ser; a visão beatífica permite ao Humano, no acto em que se real-iza, ter em comum com o acto-Deus o objecto e, salvaguardadas diferenças importantes, a relação. Há, porém, espaço para, também no que toca ao sujeito, o Humano convergir com Deus sem com isso abdicar de ser aquilo que é, pelo contrário: precisamente na medida em que for aquilo que é será, nesse domínio, mais como Deus. A natureza humana, enquanto racional, acha-se mais plenamente concretizada no adulto do que na criança [cf. *Sent. Pol.* i.10 §9]; aquele é, em virtude dessa perfeição que é o uso maduro da razão, mais como Deus. Porque o ser humano não se resume à sua alma intelectiva, sendo também corpo, a perfeição deste não é irrelevante quando se trata de aferir quão acabadamente [τελείως] a natureza humana se acha ilustrada num qualquer membro da espécie: não faria sentido retratar John Merrick, o chamado Homem-Elefante, na placa a bordo da Pioneer: se isso houvesse sido feito, os extraterrestres que eventualmente a venham a encontrar ficarão surpresos ao chegar à terra e nos descobrir diferentes. Se qualquer deficiência física é já fonte de inquietação do apetite, pois o ente não pode deixar de anelar por ser aquilo que é e cumprir a sua essência também materialmente, mister é que a alma, após a morte, suspire pelo corpo. Esta é uma privação a ultrapassar para que o sujeito possa, precisamente pelo lado do sujeito, configurar-se mais com Deus,²⁸ assimilação que é, repetimos, o seu fim último.²⁹ Só no conseguimento da semelhança máxima possível ao divino é que o seu apetite descansará. Esta

²⁸ Poderia alguém argumentar que não faz sentido que o Humano se torne mais semelhante a Deus pela assunção de uma realidade em que Deus não toma parte: o corpo. São Tomás anteviu a objecção e responde-lhe magistralmente, chamando a atenção para como o modo da perfeição divina não tem de coincidir com a forma que a nossa assume: vd. *STh Supp.* 75:1 *ad* 4 e *De pot.* v.10 *ad* 5.

²⁹ A necessidade de dar satisfação à aspiração do ser a ser o que é explica não apenas que o corpo seja reunido à alma mas que o seja num estado de perfeição também no caso daqueles cujo corpo corruptível foi marcado por alguma deficiência, como Merrick [*CTh* i.158 e 160; cf. Metzler 2006 55-62]. Porque também a infância e a velhice podem, do ponto de vista físico, ser assim classificadas, na ressurreição ressurgiremos na flor da idade, com os 33 anos de Cristo [*STh Supp.* 81:1]. O corpo glorioso é o corpo humano acabado — e por isso não podem dele estar ausentes os membros que eram usados para as actividades vegetativas, mesmo que estas já não tenham lugar no Além [*CTh* i.157]. Qualquer parte do corpo, precisamente enquanto tal, é experimentada pelo sujeito como parte de si mesmo (repetimos: o agente é corpo, ainda que não apenas). Um membro incapaz de levar-a-cabo a operação para que foi desenhado não é por esse facto que se me torna indiferente: ao homem estéril não o é que o capem ou não [cf. *STh Supp.* 80:1 *arg.* 1], tal como à mulher pós-menopausa uma mastectomia.

conclusão não invalida a solução que acima demos ao problema da felicidade, como esta fora afinal algo mais do que a relação com Deus: Tomás, ao abordar a questão, parte simplesmente do pressuposto razoável de que qualquer inquérito sobre a felicidade procura orientar o sujeito na sua acção, descobrindo-lhe um fim (e os meios para ele) — o sujeito, na sua perfeição,³⁰ é já e sempre pressuposto. Perguntar em que reside a felicidade do Humano implica «o Humano» enquanto realidade dada; seria irresponsável filosofar sobre o que quer que tivesse que ver com ele a partir de uma sua representação imperfeita [cf. Pl. *Lg.* i 639c-d1 e 640d9-e6]. Continua a fazer sentido, por isso, afirmar que a nossa felicidade reside na relação com Deus — ainda que a resposta só seja válida sem qualificação se o sujeito dessa relação for o Humano todo, na verdade completa daquilo que é o Humano.³¹

2. O ser humano conhece primeiramente Deus *qua* fim: ele busca o que o sacie e nessa procura encontra-se já em relação, ainda que inconsciente, com Ele [*STh* I 2:1 *ad* 1]. No encontro com o bem total, o apetite, sob o impulso do qual o agente foi conduzido, descansa em definitivo. Será este aquietamento, ou outro movimento do apetite intelectual³², a relação para a qual acima reservámos o nome de felicidade? São Tomás discute a hipótese em I-II 3:4, o artigo porventura mais importante de toda a *quaestio*, em que o santo defende uma posição contrária à do seu contemporâneo e amigo, também Doutor da Igreja, São Boaventura. Para Tomás, é impossível que a felicidade consista numa operação da vontade. A vontade é capaz de múltiplas operações, mas há três que se destacam: o querer [*velle*], o visar [*intendere*] e o fruir/gozar [*frui*] [I-II 8-12]. Todas dizem respeito ao bem último, mas só a última pressupõe, na sua forma acabada [11:4 *co.*], a presença e *posse de* (ou, mais em geral, relação com) aquele. Porém, se assim é, o gozo não pode ser a relação a que demos o nome de felicidade; pelo contrário, esta precede-o («o aquietamento da vontade *procede* da bondade da operação [sc. uma outra operação]» [4:2 *co.*]: confronte-se o que escrevemos sobre o prazer, que não é o bem, mas qualquer coisa que lhe sucede, sinalizando-o). O que quer que traga paz ao apetite, não

³⁰ A perfeição a que aqui nos referimos é aquela que em *STh Supp.* 81:4 *co.* é designada de primeira, «a que consiste na integridade daquelas coisas que pertencem à [*spectant ad*] natureza», por oposição à última, «a qual consiste no conseguimento [*perventio*] do fim último» (a felicidade propriamente dita).

³¹ É grande a tentação de usar um estratagema argumentativo análogo para contornar o que Tomás escreve em *STh* I-II 4:8 *ad* 3: «se se desse o caso de uma e uma só alma gozar de Deus, ainda assim esta seria feliz, mesmo na ausência de um próximo a quem amar [*diligeret*]». Poder-se-ia dizer que para que uma tal alma fosse uma alma humana - *rectius*, uma alma perfeita na sua natureza - teria de estar acompanhada de pelo menos uma outra, já que o Humano é fundamentalmente ser-em-relação: ele é «naturaliter animal domesticum et civile» [*Sent. Pol.* i.1 §26-9]. A vida em comunidade não é, para ele, um acidente, mas parte íntima, definidora, daquilo que é [cf. Pl. *Plt.* 261d3-e7]. Tal como o corpo é necessário a que o Humano atinja a perfeição da sua natureza, assim também, na perspectiva a que aqui damos voz, os outros; o céu seria, por isso, assembleia, cidade, multidão [vd. Petry 1944 e, mais em geral, Bento XVI, *Spe salvi* §13-4]. Ainda que engenhosa, esta linha argumentativa tem de ser rejeitada, por pressupor uma antropologia que, embora sã, não é a de Tomás. Para o santo, o Humano é, de facto, um ser-em-relação, mas basta Deus para que esse seu traço estrutural fique satisfeito; o Humano, para ser aquilo que é, não precisa de se relacionar também horizontalmente, com outros da mesma espécie. Como é fácil de adivinhar, isto tem consequências de monta, quer para a doutrina ética do filósofo [vd. D§5.2], quer para o seu ensinamento político [vd. ii.β A§2].

³² A felicidade, lembremos, é exclusiva das criaturas dotadas de razão; sendo Deus uma realidade não sensível, outra opção não é concebível. Ao apetite intelectual, i.e. a faculdade apetitiva que tem por objecto o que o intelecto apreende [*STh* I 80:2], dá Tomás o nome de *vontade*.

pode, segundo Tomás, ser obra deste: nenhuma potência pode ter como primeiro objecto o seu acto [3:4 *ad* 2, mas sobretudo *In iv Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, q. 2 *co.*]. O santo parece assumir no argumento que cada *potentia* não tem senão uma *operatio*, o que é manifestamente falso. *Prima facie*, nada obsta a que uma actividade de uma faculdade possa ter outra da mesma por objecto.³³ Para que a hipótese nos sirva, será necessário, contudo, encontrar um movimento do apetite intelectual que não a *fruitio* em que este se ache em relação com o bem último feito presente. A dilecção [*dilectio*], ou amor racional, i.e. aquele que tem por objecto uma realidade *qua* apreendida pelo intelecto [vd. n. 4],³⁴ satisfaz essa condição [cf. Lombardo 2011 77-8]. O crente ama a Deus já na terra, mas ao encontrar-se com Este cara-a-cara no Além, o seu afecto cresce em intensidade [*In iii Sent.*, d. 27, q. 3, a. 1 *ad* 3]. Porque não definir a relação que é a felicidade como um certo grau de amor pelo bem total, conseguido apenas pela visão de Deus?³⁵ Tomás, com o seu impassível rigor, nega esta solução, afirmando que não há uma ruptura de fundo entre os dois actos de amor em questão, o em-vida e o pós-morte [d. 31, q. 2, a. 2 e *STh* I-II 67:6]. Se ambos são, na sua substância, um e o mesmo, não faz sentido que um não baste para sossegar o apetite e o outro o consiga. Para o santo, estamos perante uma mera diferença na força do afecto, não na essência deste — e a felicidade, a seu ver, não pode ser assim indexada aos números.³⁶

2.1. Apesar de ser bastante evidente, dentro do esquema aristotélico-tomasiano, por que razão a fruição não pode ser identificada com a relação com o bem total a que chamámos felicidade, pode causar alguma confusão que São Tomás fale por vezes no gozo (e no prazer, entendido aqui no sentido mais lato possível) como algo que conduz a felicidade à sua perfeição [e.g. 4:2 *ad* 1, *SCG* III 26.19 e *In i Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 *co.*]. Para compreender o que o santo pretende dizer, há que recuperar o que escrevemos em B\$7.2: o fim último do Humano é a assimilação a Deus, tanto quanto isso lhe é conveniente [*συνμῆρον*]. Consegue-o imitando-O no que toca à actividade e ao objecto do acto-Deus;

³³ Tomás negaria esta possibilidade: para o santo, as faculdades do sujeito põem-no em relação com qualquer coisa de exterior a ele próprio [*STh* I 77:3 *ad* 1], pelo menos primariamente. Apesar de subscrevermos igual opinião, não há qualquer razão para, à partida, negar a hipótese contrária: só os factos nos podem conduzir ao seu abandono.

³⁴ A dilecção não está reservada a objectos passíveis apenas de apreensão mental, do mesmo modo que a alegria [*gaudium*], o movimento no apetite intelectual correspondente a essa paixão do apetite sensitivo que é o prazer físico, não tem que ver meramente com realidades imateriais, mas sim com qualquer realidade conquanto captada pela razão [*STh* I-II 31:3 *co.*]. Tal não significa que a dilecção implique necessariamente uma escolha activa prévia por parte do sujeito no sentido de amar racionalmente o que quer que seja que assim ame, contra o que se lê em 26:3 *co.* Seguimos, neste ponto, Lombardo 2011 78, n. 13.

³⁵ Porque o apetite re-age em função do que lhe é apresentado, não pode, pelas suas forças, levar-a-cabo uma mudança na sua disposição: só ante uma evolução na relação do agente com o bem, que aprimore a imagem que aquele tem deste, pode o apetite adoptar uma nova atitude. O sujeito não consegue estimular em si um amor maior pelo simples facto de desejar amar um qualquer objecto com maior intensidade: há que ser transformada a sua percepção do objecto, por uma novidade na relação com ele — de onde ser necessário assumir, no caso do amor a Deus, algo como a visão d'Este para que possamos atingir um nível diferente de afecto por Ele.

³⁶ Uma imagem: amar a Deus seria como ouvir primeiro uma música baixinho e, depois, alto; conhecer a Deus, em contrapartida, seria como escutar uma peça na sua redução para piano e, após a morte, ouvi-la na versão sinfónica original: entre as duas coisas há um corte de uma clareza sem paralelo no súbito aumento de volume do primeiro exemplo.

essa aproximação é, contudo, impossível no plano do sujeito, excepto formalmente, segundo a perfeição da nossa natureza. Em §1.2 explicámos como esta é já e sempre assumida na discussão em torno da felicidade e como qualquer deficiência impossibilita a atribuição inqualificada do título de beato ao agente. O mesmo vale em relação à categoria actividade: a actividade por meio da qual o sujeito se assimila a Deus é, também ela, pensada no inquérito como perfeita, não no sentido que o termo tem em *Sent. Eth.* x.6 §5, mas no sentido de comportar prazer (não necessariamente sensível), sendo capaz, pois, de ser fruída, o que mantém a actividade no ser [*In ii Sent.*, d. 38, a. 2 ad 6]. De facto, o prazer é algo concomitante ao bem e o bem a causa final de toda e qualquer acção humana, sem o qual esta não seria. Se fosse possível separar actividade e prazer a ponto de a primeira poder ser sem o segundo, não se poderia chamar feliz a alguém, mesmo se em relação com o bem total, se não experimentasse nisso prazer algum, do mesmo modo que a alma à parte do corpo não se acha plenamente satisfeita. Este cenário, porém, não tem aplicação no caso presente [*STh* I-II 4:1 ad 2 e *CTh* i.165].³⁷

2.2. Tomás adopta uma posição intelectualista que parece não reconhecer ao amor a Deus papel substancial algum na felicidade humana. A questão é, na verdade, mais complexa. De facto, ao mesmo tempo que afirma reiteradamente que a relação que o inquérito busca é de ordem intelectual, o santo admite em vários pontos do *corpus*³⁸ que, no caso de Deus, a termos de opor uma coisa à outra, é melhor amá-Lo do que conhecê-Lo, pois pelo amor conseguimos unir-nos [*coniugare* ou *adhaerere*]³⁹ mais perfeitamente a Ele. O argumento pressupõe a epistemologia aristotélica: a actividade intelectual conclui-se na alma do sujeito; o objecto sob estudo é, de algum modo, trazido para a mente, onde passa a existir num modo que não aquele em que está no mundo. O apetite, pelo contrário, leva o agente a sair de si para ir ao encontro daquilo que reconhece como bom, bondade essa que assiste ao objecto desde logo enquanto existente (a existência é uma perfeição, a primeira: *STh* I 4:1 ad 3), o que significa que ele não pode nunca ser interiorizado da mesma maneira que o é o *intelligibile*, pois perderia com isso a sua atractividade. Esta diferença explica que no caso de realidades superiores à alma o amor se revele mais capaz de aproximar sujeito e objecto: o intelecto nunca poderá captar [*capere: De ver.* 22:11 ad 4] totalmente aquilo com que se acha em relação, pois terá sempre de o diminuir para o possuir, o que o amor prescinde, pelo movimento ex-cêntrico que comporta. Esta maior unidade operada pelo amor entre os dois pólos da relação carece, porém, de desenvolvimento: em que consiste, exactamente? São Tomás, em *STh* I-II 28:1 ad 2, estuda precisamente as relações que entre si

³⁷ O facto de ser impossível não fruir da visão beatífica não significa que todos dela gozem em igual grau [*STh* I-II 5:2]. À sombra da filosofia, tal não se pode provar — pode apenas demonstrar-se que essa hipótese não escandaliza a razão, isto é, que o facto de o sujeito A fruir da relação com o bem total menos do que o sujeito B não o deixa insatisfeito, a anelar pelo nível de gozo do primeiro (isso significaria não ter ainda alcançado a felicidade, a qual implica o termo do desejo). Socorremo-nos aqui, para explicar como pode isto ser, de uma imagem de outra Doutora da Igreja, Teresa de Lisieux: «Uma vez, estranhei que Deus não desse glória igual no Céu a todos os eleitos e receava que não fossem todos felizes. Então, Paulina fez-me buscar o copo grande de papá e colocá-lo ao lado do meu pequeno dedal e disse-me para encher os dois. A seguir, perguntou-me qual dos dois estava mais cheio. Respondi que os dois estavam cheios e não podiam conter mais. Minha mãe querida fez-me então compreender que no Céu Deus dá aos seus eleitos tanta glória quanto podem conter e que, assim, o último nada tem a cobiçar ou invejar do primeiro» [Martin 1979 56-7].

³⁸ Vd. *STh* I 82:3, II-II 23:6 ad 1, *De ver.* 22:11, *In iii Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4. Vd. ainda os passos citados na nota abaixo. Em todos eles nos baseámos para a exposição imediata em que se justifica a afirmação feita no corpo do texto.

³⁹ Cf., respectivamente, *In iv Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, q. 2 ad 5 e *SCG* III 116.2.

estabelecem amor e união, chegando a definir o primeiro nos termos da segunda como uma «união pela conformação recíproca do afecto» [*unio secundum coaptationem affectus*], união essa que atinge a sua verdade no amor de tipo superior, o amor de amizade [*amor amicitiae*], pelo qual aquele que ama «quer para o outro o bem como para si mesmo o quer» [*co.*] e sente-se «inclinado por amor a agir segundo aquilo que o amado exige [*exigentiam amati*]⁴⁰» [*In iii Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 *co.*]. «Como, de facto, o amante tem [*assumpserit*] o amado por quase um outro ele [*idem sibi*], mister é que aja [*gerat*] em tudo quanto ao amado diga respeito quase como estivera no lugar da pessoa dele [*ut quasi personam amanti*]; e assim o amante se faz servo [*inservit*] do amado, na medida em que toma como sua regra os fins [*terminis*] do amado» [*ib.*]. Esta união que constitui o próprio amor é distinguida por Tomás de outra que chama de *real* e que apresenta como *efeito* do amor [*STh I-II 28:1 ad 2 e 26:2 ad 2*]. Esta assume a forma de uma comunhão de vida, um pôr-em-comum do Humano todo, corpo e alma, na impossibilidade, *rectius*, indesejabilidade de uma fusão entre amado e amante, ainda que os dois possam formular esse voto (o santo alude aqui ao suspiro dos amantes aristofânicos no *Banquete* de Platão [192d2-193a1], que conhece via o livro II da *Política* [1262b9-14]). Esta união real, no caso da relação do ser humano com Deus, é conseguida pela contemplação da essência divina: nisso Deus se nos faz presente e conhecido. A união, pois, que São Tomás louva como superior àquela alcançável pelo intelecto é a união dos afectos que é a essência do próprio amor e que conduz ao seu paroxismo o movimento ex-cêntrico que acima associámos ao apetite. O sujeito privilegia o bem do outro sobre o seu e nesse cuidado pelo amado revela uma ligação a este a que o mero conhecimento não nos transporta. Porque há-de, porém, o agente procurar essa relação mais intensa com Deus se a união real que a contemplação lhe proporciona já satisfaz plenamente o seu desejo, como Tomás insiste? Quando lemos que «é melhor o amor de Deus do que o conhecimento [*cognitio*] d'Este» [*STh I 82:3 co.*], que sentido dar ao adjectivo, para que bem aponta? Parece insinuar-se que amar Deus traz ao apetite uma paz superior àquela oferecida pela contemplação, o que significaria que o aquietamento buscado só se conseguiria pelas duas actividades⁴¹ (é impossível prescindir do conhecimento: «ninguém pode amar o que desconheça» [Santo Agostinho, citado por Tomás em I-II 27:2 *sed*]) — mas como reconciliar esta perspectiva com todo o inquérito até aqui? Este sofreu, na verdade, com um preconceito que, ainda que justificado, e ponto legítimo e frutífero de arranque da investigação, o enviou: a ideia de que a experiência da incompletude, da qual nasce o desejo, poderia ser contornada pela posse (independentemente da forma que esta viesse a adquirir, não necessariamente um tomar-em-mãos: um livro é possuído enquanto lido, por exemplo) de qualquer coisa no exterior do sujeito. Num certo sentido, avançámos ainda sob o feitiço do ideal da αὐτάρκεια, embora sabendo que esta é exclusiva do deus e que nós só podemos ser tidos por auto-suficientes na companhia de uma qualquer outra realidade (ou conjunto delas) que nos permita na ordem da πράξις contornar a nossa insuficiência ao nível da substância. O que a presente questão do amor nos obriga a ponderar é a possibilidade de a felicidade não assumir a forma de uma relação, por assim dizer, «consumista» com o bem mas antes a figura da dádiva. Há nisto, *prima facie*, um paradoxo: o agente que se esforça pelo bem porque nele está a sua felicidade é convidado a, afinal, o entregar — e todavia, nisso, na oferta do que tem e ainda mais

⁴⁰ Há que entender correctamente a expressão: não se trata aqui se cumprir com todos os desejos do amado, mas de procurar o que se entende ser o bem deste, aquilo de que precisa, porventura até sem o saber. Aquele que satisfaz sem critério os pedidos do outro não o ama: está preocupado apenas em lhe agradar.

⁴¹ Esta possibilidade em nada ofende o que se escreveu em A§3, onde o que se quis principalmente contestar foi que o sujeito pudesse achar a sua felicidade numa pluralidade de relações *não-síncronas* com diversos bens; deixou-se inclusive em aberto a hipótese teórica de a felicidade consistir num complexo de actividades, conquanto simultâneas, com bens vários. Aqui o que se pondera é um terceiro cenário: que a felicidade consista afinal em duas relações diferentes, contemporâneas, com um mesmo bem, o bem total.

na de si mesmo, o Humano acha a sua perfeição: esta a aposta cristã. Não é possível mostrar pela razão a verdade desta resposta ao problema da felicidade, ainda que já Plotino tenha intuído a ligação entre bem e dom [v 4.1]. É legítimo, porém, encarar o Humano auto-suficiente com a mesma perplexidade com que gerações de leitores de Aristóteles têm procurado enfrentar o deus fechado sobre si mesmo que o filósofo apresenta em *Metaph.* xii.9. O ideal da ἀυτάρκεια não é falso por ser impossível, mas porque não corresponde à natureza do Humano, que é um animal em-relação, não tanto por, objectivamente, sem outros não conseguir sobreviver (este o sentido *principal* que, no âmbito político, Tomás vai dar à expressão), mas sobretudo porque *a sua realização depende da sua entrega*. Esta antropologia encontra, para Tomás, a sua confirmação, no âmbito da fé (estamos aqui já além da filosofia), na figura de Cristo, o qual é, nas palavras incisivas de Ratzinger, «actualidade do puro servir» [2005 154].⁴² Auto-consciência do Pai em pessoa [cf. *Super Jo.* 1.1: «Deus Pai, compreendendo-Se a Si mesmo, gera [*concepit*] o Verbo»], podemos concluir, a partir do exemplo de Jesus, que Deus, à luz da fé, é, na sua essência, entrega; o Humano, quando O replica nisso, consegue a mais perfeita imitação de Deus (e lembremos que esse é o seu fim último: ser como Ele na medida do que lhe é próprio).⁴³ É preciso perguntarmo-nos, ante isto, por que razão São Tomás não considerou então o amor a Deus a actividade constitutiva da felicidade. Argumentar que isso se deve aos carris aristotélicos sobre os quais avança é negar-lhe capacidade para um pensamento autónomo. O motivo da omissão é outro: se o bem do amado for também encarado como bem próprio do amante, não estamos mais perante um amor de amizade, mas o que Tomás chama de amor de concupiscência [*amor concupiscentiae*]: o bem do outro serve o meu. Não será preciso explicar que o amor a Deus é de outra ordem. No amor de amizade, o bem da outra parte não é buscado pelo que acrescenta ao meu: embora a consequência seja real, o nexo de causalidade não o é. O bem do outro, à parte do que quer que eu ganhe com ele, é, *per se*, móbil suficiente para a minha acção, que nisto vai além da lógica «egoísta» de que, em geral, padecem as teorias eudaimonísticas. São Tomás tem, pois, razão em reduzir a felicidade à visão cara-a-cara de Deus: esta satisfaz-me no que toca ao meu bem apreendido enquanto *meu* — e todavia, porque somos seres relacionais, e não accidental- mas essencialmente, permaneceremos irrealizados, apesar de

⁴² O papa emérito continua: «Mas, com a mesma convicção, o dogma professa que Jesus é, na radicalidade do seu servir, o mais humano dos homens, o verdadeiro homem, admitindo, portanto, a coincidência entre teologia e antropologia que constitui, desde então, o elemento verdadeiramente estimulante da fé cristã».

⁴³ Que forma assume esta entrega? São Tomás explora a questão abundantemente no que toca aos *viatores* [cf. *Super Rm.* xii.1 e *STh* II-II 82, *inter alia*]; é, porém, mais omissivo em relação aos *comprehensores*. Sabemos que eles intercedem pelos primeiros junto de Deus [83:11] e que pela oração «o Humano entrega [*tradit*] a sua mente a Deus, submetendo-Lha por reverência e, de certo modo, apresentando-Lha» [83:3 *ad* 3] e «nisso consiste a sua perfeição; de facto, toda e qualquer coisa é perfeccionada por aquilo por meio do qual é sujeita ao que lhe é superior: assim o corpo por aquilo por meio do qual é trazido à vida pela alma e o ar por aquilo por meio do qual é iluminado pelo sol» [81:7 *co.*]. É-nos também dito explicitamente que os *comprehensores* adoram a Deus, louvando-o [101:2 *co.*; cf. *Exp. Sym.* a. 12], o que ex-cita [lit.: empurra para fora] e eleva o afecto na direcção d'Aquele [*STh* II-II 91:1 *co.*]. Parece-nos razoável acrescentar que não apenas a mente, mas também a vontade será posta pelos santos ao serviço de Deus, não havendo nesta matéria solução de continuidade entre terra e céu. Os beatos estarão em atitude de devoção, definida em 82:1 *co.* como «a vontade de prontamente levar-acabo o que diz respeito ao serviço de Deus»; os devotos «submetem-se [*sub-dant*: o verbo remete para o campo semântico do dom] totalmente a Ele» [ib.]. Oração e devoção constituem os actos principais da virtude a que Tomás chama *religio*, que tem que ver com a honra devida a Deus [81:2 *co.*] e que só do ponto de vista da razão [*ratione*] se deixa distinguir da santidade, com a qual se identifica *secundum essentiam* [81:7].

perfeitos, sem o movimento final de entrega dessa mesma perfeição,⁴⁴ o qual apenas é possível na medida em que não esteja conscientemente orientado ao nosso bem.⁴⁵ Podemos dizer que, do ponto de vista objectivo, o ser Humano não se cumpre sem o elemento entrega, despoletado pelo amor, mas que, do ponto de vista subjectivo, a sua felicidade se esgota naquilo, *rectius*, n'Aquele que lhe dá tudo quanto ele pode desejar para si: Deus, com que ele se espera reunir real-mente no céu.⁴⁶

3. Se a felicidade é uma realidade própria dos seres racionais [cf. *STh* I-II 3:5 co., onde o argumento atinge extremos pouco persuasivos] e a vontade não está *essencialmente* implicada na relação que assim designamos, resta-nos concluir que esta envolve o intelecto. Este, porém, tem duas dimensões: Tomás, na esteira de Aristóteles, fala do intelecto prático e do especulativo [II-II 179:2 co.]. O primeiro tem por objecto quanto pertence à ordem da acção, o segundo centra-se naquilo que é (no sentido mais forte do verbo). Esta descrição basta para que se torne evidente que é o último aquele a entrar em relação com Deus, O qual é impermeável a qualquer moção de fora [cf. 83:2 co.]. A operação do intelecto prático não tem sequer carácter final, condição básica para que possa ser ponderada como actividade última, uma vez que visa sempre uma outra qualquer [I-II 3:5 co.] (em última análise, a contemplativa: *Sent. Eth.* vi.11 §16). Para que a ordenação das paixões e da acção (obra principal do intelecto prático) pudesse ser tida por isso a que chamamos felicidade seria preciso que o Humano fosse para si o seu próprio fim [*STh* I-II 3:5 ad 3] —hipótese já afastada, mesmo se não nestes termos, em 2:7 [vd. n. 24].

4. Fomos sublinhando ao longo da investigação o carácter necessariamente permanente da relação a que chamámos felicidade. Não basta ao Humano conseguir o bem total: tem de o saber seu para sempre para que o apetite descanse em definitivo [*SCG* III 62.3]. A esta certeza dá São Tomás o nome de *comprehensio*, termo cujo sentido não é fácil de determinar. O santo descreve a tempos a *compreensão* como simples conseguimento do fim, um ter-nas-mãos o objecto do desejo. Não é preciso explicar que, no caso presente, isso é impossível, não só por a felicidade assumir a forma de uma relação pessoal (eu não tenho como forçar o outro a dar-se-me), como por o outro ser Deus, cuja infinitude não pode, por definição, ser contida. A *compreensão* deve, pois, ser aqui entendida em contraponto com a esperança: à confiança que esta exprime, opõe-se a certeza que a primeira traduz [*STh* I 12:7 ad 1 e I-II 4:3 co.]. Na contemplação de Deus face-a-face, Ele abre-Se à nossa inteligência e percebêmo-Lo na Sua intimidade: descobrimo-Lo fiel, numa fidelidade que assume a forma, entre

⁴⁴ A própria entrega é tanto maior (ainda que não mais completa: o que está em jogo é a quantidade, não a qualidade, da oferta) quanto mais o «eu» que se entrega tiver atingido a sua perfeição. Nesse sentido, a contemplação de Deus amplia o que o sujeito tem para pôr-nas-mãos de Deus, pois que se Lhe apresenta no auge das suas potências em acto.

⁴⁵ Esta alienação em relação ao próprio bem chega a extremos radicais: alguém a quem fosse dado, no céu, gozar menos de Deus do que outro, supondo, algo paradoxalmente, que, centrado em si mesmo, se pudesse ressentir desse facto, preferiria, animado de caridade divina, que se manifestasse a justiça de Deus por meio desse seu fruir menos d'Ele do que «corrigir» a situação [*In iv Sent.*, d. 49, q. 1, a. 4, q. 2 ad 3].

⁴⁶ Poder-se-ia perguntar se na contemplação da essência divina o agente não está também em relação com o bem da sua própria entrega, uma vez que em Deus se encontra tudo o que foi, é e será. N'Ele, pois, o sujeito conhece a verdade da sua oblação, descobrindo-a como um bem para si. Isso, porém, não afecta a pureza desta, pois ela é anterior a essa revelação e prescinde dela para continuar actual, pois o móbil primeiro - o bem do amado - é bastante.

outras, da continuidade da Sua relação conosco (Tomás põe o acento na justiça de Deus: 5:4 *co.*). Sabemos que Ele não nos abandonará não por dedução a partir do Seu carácter, num momento segundo, mas no acto mesmo de O contemplar: a certeza é visão. Que o Humano, por sua vez, renuncie a essa relação, é im-pensável (no sentido próprio do termo), indo contra toda a antropologia do desejo esboçada até agora. Tomás é tão enfático neste ponto que nega que Adão, no Paraíso, visse Deus na Sua essência, pois se assim fora não poderia ter pecado [I 94:1]. A questão, portanto, de saber se a felicidade, para a sua perfeição, requer a compreensão, discutida em I-II 4:3, tem muito de artificial, uma vez que a felicidade é já ela mesma a relação com a certeza que é o conteúdo da compreensão. Há, no entanto, uma objecção mais funda que se pode levantar ao problema: o de que pressupõe que o tempo continua a ser um conceito com sentido no Além. São Tomás aceita que a relação directa com Deus nos torna partícipes na eternidade [SCG III 61] e que esta «existe inteira em simultâneo» [*tota simul existens: STh I 10:1 co.*], sem antes e depois, uma realidade, portanto, onde a ideia de futuro, e tudo quanto a ela associado, só a custo pode entrar.

D. «GET THEE TO A NUNNERY» [SHAKESPEARE, *HAMLET*, III.1, V. 125]

1. A filosofia moral só faz sentido como disciplina se assumirmos que a nossa felicidade depende, em larga medida, das nossas acções. Nesta convicção se funda, em última análise, a crença cristã na existência de dois estados *post-mortem* permanentes, tradicionalmente designados por «céu» e «inferno». Com «céu» não se visa mais do que a união real com Deus acima descrita e tudo quanto a esta associámos, em particular o movimento oblato, amoroso, do sujeito (falamos, em suma, de uma relação); o «inferno», pelo contrário, é essa «solidão em que o amor não consegue penetrar» [Ratzinger 2005 218]. A visão beatífica é, portanto, qualquer coisa a ser conseguida, não uma inevitabilidade, algo acessível sem-mais ao sujeito uma vez morto. Não o poderia nunca ser, não só pela irrelevância a que as nossas escolhas ficariam assim reduzidas (o problema do universalismo falsamente creditado a Orígenes), como pela natural incapacidade do nosso intelecto em contemplar a essência divina [SCG III 52 e *STh I 12:4*]: «é preciso que por graça divina lhe sobrevenha a capacidade [*virtus*] de [a] inteligir» [12:5]. Demonstrar que assim é obrigar-nos-ia a uma incursão demorada pela epistemologia tomasiana — não é necessário, porém, subscrever esta última para reconhecer que a nossa felicidade, que identificámos com uma certa relação com a pessoa-Deus, está na dependência da vontade d'Este, pois só Ele, por Si mesmo, Se nos pode dar: a intimidade do outro é sempre dom gratuito da sua parte. Deus, que é entrega, está sempre disposto a esse movimento, porque nos ama (por isso nos deu a existência), mas espera uma tomada-de-posição nossa ante a Sua abordagem: respeita-nos na nossa liberdade, porque só no contexto desta pode qualquer resposta do nosso lado ter valor (algo que todos experimentamos nas nossas relações humanas). Este elemento pessoal na felicidade tal-qual São Tomás no-la apresenta faz toda a diferença na orientação da acção humana, que passa a ser dominada pela preocupação em retribuir a Deus o Seu amor por nós — não porque possamos saldar a nossa dívida para com Ele [cf. *Sent. Eth.* viii.12 §14 e viii.14 §9-11] ou para, agradando-Lhe, «merecer» o céu (o que seria responder ao Seu amor de amizade com um amor de concupiscência, voltado para o bem próprio do sujeito — mas cf. *STh II-II 27:3 co.*, onde Tomás afirma que, como *causa material*, a recompensa esperada de Deus pode estar na base do nosso amor por Ele), mas pura e simplesmente por O amarmos.

2. A principal consequência do paradoxo apresentado (é porque reconheço em Deus o meu bem que amo, mas o meu amor por Ele só ascende à sua verdade *qua* amor na medida em que não tiver o meu bem em mira), paradoxo que só a intervenção divina resolve (a caridade, o amor auto-descentrado por Deus, é um dom do Próprio: cf. I-II 62:1 *co.* e *In iii Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2), é que, pelo menos *in abstracto*, se torna possível pensar a(s) actividade(s) pela(s) qual/quais maximamente exprimimos o nosso amor por Ele como não-coincidentes com aquela(s) que mais replica(m), na vida presente, a relação a que chamámos felicidade. Tendo concluído que esta última é impossível no Aquém, tenderíamos, *prima facie*, a tentar imitá-la aqui tanto quanto possível, a fazer-nos, de algum modo, participantes nela — mas como ter a certeza de que essa actividade é aquela em que mais perfeitamente nos entregamos a Deus? Se não o for, não se poderá dar o caso de, perseverando nela, estarmos a pôr em risco o nosso acesso ao céu? A hipótese leva o paradoxo ao paroxismo, obrigando-nos a ponderar a possibilidade de, por amor a Deus, sermos levados a oferecer-Lhe a própria relação com Ele — ou, mais correcta- e concretamente, a experiência *sensível* do Seu amor por nós, possibilidade tratada a fundo por São João da Cruz, Doutor da Igreja, e elaborada até ao limite por Simone Weil. A nossa relação com Deus não se esgota, contudo, na ordem dos afectos: Ele é também objecto de conhecimento. Na contemplação, em que o conhecimento é conduzido à sua actualidade última [cf. *Sent. De an.* ii.1 §17-8], o agente aproxima-se maximamente da actividade que constitui a felicidade [*STh* II-II 180:4 *co.*]. De facto, esta pode ser pensada como a perfeição daquela [vd. a citação de Gregório Magno em 180:8 *ad* 1], ainda que haja solução de continuidade entre uma e outra [*In iii Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1, q. 3; cf. n. 36], pela importância das diferenças que as separam: não só aqui apenas conhecemos Deus a partir dos Seus efeitos, impossível que nos é vê-Lo directamente [*STh* II-II 180:5], como a contemplação terrena é, por necessidade, intermitente,⁴⁷ ao contrário da celeste, que participa da eternidade [*SCG* III 61]. Ela é não só, como dissemos, a actividade mais próxima daquela em que consiste a felicidade, permitindo-nos, portanto, o grau mais elevado que nos é possível aqui na terra de participação nessa, como é também aquela em que, em termos absolutos, o nosso amor por Deus atinge o seu máximo, pois «entre todos os bens humanos, Deus maximamente acolhe esse bem que é a alma humana, se a Ele oferecida em sacrifício» [*STh* II-II 182:2 *ad* 3]; ora a contemplação não é senão isso: a focagem completa da atenção em Deus [«A atenção é a forma mais rara e mais pura da generosidade»: Simone Weil, *Carta de 13 de Abril de 1942 a Joë Bousquet*]. Ela parte do amor, o amor pela verdade e pelo princípio [*STh* II-II 180:1 *ad* 1-3], e no amor atinge a sua última perfeição [180:7 *ad* 1]: «a vida do contemplativo não está ordenada a um qualquer amor a Deus, mas ao amor perfeito» [182:4 *ad* 1].

3. Se lermos o passo de onde foi extraída a última citação, percebemos que a vida contemplativa representa a perfeição na ordem do amor a Deus porque incorpora também o amor ao próximo. Deus ama tudo aquilo a que deu o ser, mas em particular aqueles capazes do O conhecerem enquanto aquilo que Ele é: pessoa. Por isso é que os humanos, feitos à sua imagem precisamente no sentido de serem, também eles, pessoa, são por Ele especialmente amados, juntamente com os anjos. Ele quer para nós o nosso bem máximo: Ele mesmo. A condução de outros a Deus é, pois, algo que Lhe é

⁴⁷ Vd. *STh* II-II 180:8 *ad* 2: «Nenhuma acção pode durar muito tempo no seu auge». A actividade contemplativa é, ainda assim, a mais capaz de se arrastar no tempo [182:1 *co.*], porque a que menos envolve o corpo [180:8 *co.*, *in fine*].

maximamente agradável e esse o expoente da caridade «horizontal»,⁴⁸ aquela que tem por objecto o outro «enquanto» [ut] em Deus [25:1 co.; cf. 23:5 ad 1 e 26:2 co.].⁴⁹ Esta atenção ao próximo implica, contudo, por necessidade, a interrupção da actividade contemplativa, o que se reveste sempre de um certo carácter sacrificial, como testemunha Paulo [182:2 co.; cf. *Super Rm.* ix.1, ad Rm 9:3].⁵⁰ Porém, «é mais meritório se alguém oferecer a Deus a sua alma e a de outros» [*STh* II-II 182:2 ad 3 e *In iv Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, q. 4, ad 2, in fine]. A contemplação pode constituir a forma superior do amor para com Deus, mas não o esgota: tem de ser articulada, *sem perder a prioridade*, com o serviço aos outros. «Aquele que, por amor ao outro, deseja ser privado *por um tempo* [ad tempus] do prazer [iucunditate] da presença deste, ocupando-se a servi-lo, mostra amá-lo mais do que se quisesse fruir sempre da presença dele» [*De perf.* 18; itálico nosso]. O fim último da caridade horizontal é, dissemo-lo acima, a condução das almas a Deus, o que se consegue por dois meios: a pregação e o ensino [cf. Rm 10:17: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς], actividades que, enquanto «derivadas da plenitude da contemplação» [*STh* II-II 188:6 co.], mantêm com esta uma relação sem paralelo [vd. Lemonyer 2010 564], ainda que, em si mesmas, sejam mais próprias da chamada «vida activa» [vd. *STh* II-II 181:3, 188:5 co. e *De ver.* 11:4], votada à acção exterior [*STh* II-II 179:1 co.]. O expoente da entrega-resposta a Deus consistirá na reunião da forma superior de caridade vertical com o exercício mais perfeito de caridade horizontal: «de facto, assim como é melhor iluminar, mais do que apenas ver a luz, também é melhor oferecer aos outros o que se contemplou [contemplata aliis tradere] mais do que apenas contemplar» [188:6 co.]. A contemplação, repetimos, mantêm a sua primazia (é inevitável que uma das actividades a tenha [179:2 ad 2] e dela retira a vida a sua forma [cf. 179:1 co.]): como acto de amor i-mediato a Deus, ela supera qualquer acção em que Este seja amado *via* o próximo; dela haurem a pregação e o ensino a sua matéria. Dois grupos, em particular, parecem exemplificar de modo acabado a «vida mista»⁵¹ aqui proposta: os bispos [*De perf.* 16-8] e os membros de certas ordens dedicadas, precisamente, à pregação e ao ensino [*STh* II-II 188:6 co.], como aquela a que o próprio São Tomás pertencia (a Ordem dos Pregadores).

4. Bispos e mendicantes exemplificam o mais alto grau de perfeição, i.e. participação na felicidade, possível na terra,⁵² ainda que os primeiros, por razões a discutir depois, sejam ditos superiores aos

⁴⁸ Pelo menos no que diz respeito aos efeitos desta: vd. *De perf.* 14, segm. «De perfectione dilectionis proximi quantum ad effectum» (individuado como cap. 17 nalgumas edições da obra).

⁴⁹ A caridade pode assumir, porém, toda uma série de outras formas: pense-se e.g. nas obras de misericórdia [*STh* II-II 32:2]. Em determinadas circunstâncias, socorrer o outro materialmente pode, de facto, ser até mais prioritário do que resgatar a sua alma para Deus [32:3 co.]. Para a exposição porventura mais acabada da unidade última dos vários actos da caridade, vd. *De virt.* 2:4.

⁵⁰ São Tomás revela-se aqui em linha com a ideia, tão glosada nas leituras straussianas de Platão (e Aristóteles), do serviço ao outro, *maxime* a política, como envolvendo a abdicação de um bem maior: a θεωρία/*contemplatio*.

⁵¹ Sobre a «vida mista», ideal que Tomás herda de Agostinho [*STh* II-II 179:2 arg. 2], vd. App. ii.4 de Lemonyer 2010, do qual muito beneficiámos nesta matéria.

⁵² O Humano, como vimos, atinge a sua perfeição na contemplação directa da essência divina e na sua doação total a Deus, duplo movimento no qual, de modo acabado, se real-iza e maximamente assimila ao acto-Deus, o fim universal. A perfeição terrena com que a seguir nos ocupamos não é, porém, necessária à salvação, isto é, à admissão por Deus do sujeito à relação face-a-face com Ele no Além, o que apenas sabemos porque o Próprio o revelou. Contudo, embora salvação e perfeição sejam distintas, não faz sentido, à partida, que o agente não se

segundos [184:7; *De perf.* 17-8]. Ambos (e aqueles a eles semelhantes), mais do que quaisquer outros, replicam, com as limitações inerentes à nossa condição de *viatores*, a experiência celeste dos beatos, os quais, como explicámos [C§2.2], se oferecem sem reserva a Deus, com tudo quanto são: «com todo o [s]eu coração, com toda a [s]ua alma, com todas as [s]uas forças e com todo o [s]eu entendimento» [Lc 10:27; cf. a glosa tomasiana em *De perf.* 4]. Esta oblação será tanto mais imitada no presente quanto mais o Humano ganhar liberdade afectiva em relação às coisas temporais [cf. *Des hommes et des dieux*, de X. Beauvois (2010): «Laisser passer l'homme libre!»], para, desse modo, melhor se entregar, amoroso, à contemplação divina e ao serviço a Deus [*De perf.* 6]. Com esse fim, Tomás, com base nas palavras do próprio Cristo, recomenda que se abrace a pobreza e o celibato [caps. 7-8]. É evidente que o cuidado com os bens materiais, esposo/a e filhos distrai excessivamente o agente que se queira engajar de forma séria na actividade contemplativa: «a ocupação com as coisas exteriores faz o Humano ver menos no que toca às realidades inteligíveis» [*STh* II-II 181:2 *ad* 2; cf. 182:3 *co.*]. O sujeito, contudo, precisa de se alimentar e, sob essa necessidade, pode ver-se compelido a optar pela vida activa [182:1 *co.*, *in fine*]. O santo, porém, avança outra solução: a mendicância, cuja legitimidade teve de defender, em ardente polémica, contra quantos insistiam na necessidade de também os que se dedicassem à contemplação e ao ensino trabalharem pelo seu sustento [187:3-5 e *Contr. Imp.* ii.4-6]. Para São Tomás, o pregador presta um serviço, e do maior préstimo, à comunidade e, como tal, merece ser remunerado pelos fiéis;⁵³ simplesmente, para exercitar a sua humildade, prescinde de cobrar o que é seu de direito, aceitando o que lhe derem sem reclamar.⁵⁴ Ele renuncia ainda à

esforce por participar já o mais possível na vida por que anela, mesmo que isso não lhe seja requerido para que depois a ela aceda.

⁵³ Vd. *STh* II-II 187:3 *ad* 3: «Aqueles que se dedicam às referidas obras espirituais em público, ficam, por essas mesmas, eximidos de trabalhos manuais e isto por duas razões: primeiro, porque convém que estejam totalmente ocupados com as obras desse tipo; segundo, porque àqueles que exercem este género de obras é devido o necessário à sua subsistência [*victus*] por parte daqueles para proveito [*utilitati*] dos quais eles estão-ao-serviço [*deserviunt*]». Cf. também 187:4 *arg.* 2.

⁵⁴ Vd. *STh* II-II 187:5 *ad* 5: «Aos pregadores é, por direito [*ex debito*], devido, da parte daqueles a quem pregam, o necessário à sua subsistência; que, como dêem de graça, prefiram pedir, mendigando, é algo orientado [*pertinet*] a [desenvolver neles] uma maior humildade». Esta doutrina tomasiana tem dois grandes pontos fracos: (i) pressupõe que os ouvintes reconhecem o bem da pregação e (ii) assume a divisão social do trabalho [187:3 *ad* 1], o que implica que a participação máxima terrena na felicidade está reservada a alguns, que o conseguem à custa de outros (agricultores, artesãos, etc.). Imaginando que a totalidade dos seres humanos, num pânico milenarista, ingressava numa das ordens mendicantes medievais, estas deixariam de poder viver da esmola; de facto, a própria actividade que autorizava os seus membros a isso, a pregação, não teria mais razão de ser (o apoio espiritual que se possa dar a título privado não legitima, para São Tomás, a mendicância: 187:3 *ad* 3, *in fine*). Esta crítica - que, *mutatis mutandis*, vale para Aristóteles, cujo contemplador depende também do trabalho alheio, escravo ou não - só vê diminuído o seu impacto por Tomás insistir em que a pobreza é um *instrumento* para a perfeição e não um *elemento* desta [*De perf.* 18]. Esta diferença é fundamental porque é o que lhe permite afirmar que os bispos, que possuíam património próprio, são, apesar disso, por razões a explorar depois, mais perfeitos do que os religiosos pregadores. O importante, diz o santo, é a atitude de desapego em relação aos bens materiais, a disposição para os doar ἀφθόως, em havendo disso necessidade. A esse estado de espírito os religiosos (e quantos a eles semelhantes) chegam por meio do exercício actual da pobreza; os bispos (para os quais é mais difícil encontrar um equivalente secular) conseguem-no, por sua vez, em virtude do seu cuidado pastoral, que os obriga a ceder não apenas a sua propriedade em favor dos mais

actividade sexual: não apenas a família mas o próprio acto procriativo é entendido por Tomás como um entrave à contemplação, pois nele, mais do que em qualquer outro, a mente vê-se impedida de considerar o que quer que seja [STh I-II 34:1 ad 1 e remissões; cf. *Sent. Eth.* vii.11 §9]. A entrega total a Deus exige, porém, para a sua perfeição, a renúncia ao eu pessoal enquanto sujeito de desejos próprios que fecham o agente no seu bem, contra o movimento excêntrico da caridade. São Tomás recomenda, por isso, a oblação da própria vontade pela submissão a outrem. Tal só faz sentido, contudo, se esse outro a quem nos confiamos nos ordenar o que Deus para nós quer: o sacrifício simples da nossa liberdade tem, se assim não for, um valor meramente ascético (no sentido etimológico do termo), perdendo o norte: o responder adequadamente a Deus (pense-se no caso extremo de alguém que, para se exercitar na negação de si mesmo, se alistasse no exército nazi). Como, porém, ter a certeza de que aquele no qual deleguemos o discernimento do plano de Deus para nós não erra no seu juízo sobre essa matéria? Na lógica do potencial operativa em São Tomás [cf. n. 54], talvez possamos supor que, conquanto esse outro leve-a-cabo tal tarefa de forma honesta, o que nos pede é *potencialmente* a vontade de Deus. Para além de uma tal solução ser pouco satisfatória, não evade a questão paralela de como estar certo de que aquele às ordens do qual nos colocamos procura determinar com rectidão e sinceridade o que seja aquilo que Deus quer de nós. Por outro lado, parece evidente que o sujeito, encarregado ele próprio disso, terá sempre a tentação, mesmo que inconsciente, de conformar a vontade de Deus à sua, pelo que não é um intérprete confiável desta [vd. *STh* II-II 88:2 ad 3: «nas coisas que a si mesmo dizem respeito, o ser humano facilmente se engana a julgar»]. Parece impossível, pois, senão no âmbito da fé (que nos assevera que o Espírito conduz a Igreja e ilumina os superiores das diferentes ordens religiosas), levar-a-cabo, *pelo menos com sucesso pleno*, a renúncia à própria vontade que São Tomás instiga.

4.1 Os religiosos, quando ingressam numa qualquer ordem ou instituto, fazem votos de pobreza, castidade e obediência; comprometem-se, em suma, a adoptar estes instrumentos (supondo, num salto de fé, a eficácia do último) com vista a participarem na terra, da forma mais acabada possível, da felicidade. O santo sustenta que a sua entrega se vê amplificada se assim formalizada. Por meio destes votos, o sujeito oferece ao outro (aqui, Deus) também a sua vontade, o sacrifício da qual é o fim último a que a obediência se acha ordenada: temos aqui, pois, uma possibilidade interessante de concretizar eficazmente o propósito desta, ainda que em pequena escala. São Tomás rouba a Anselmo, Doutor da Igreja, uma imagem bem-sucedida: «mais dá o ser humano que dá ao outro a árvore com os frutos do que aquele que lhe dá tão-só os frutos» [88:6 co.]. Um voto é, em si mesmo, algo positivo; mais: o próprio cumprimento do voto é, à parte da sua matéria, coisa boa. Ora qualquer bem parcial (como a castidade) ganha se acrescentada a outro bem, ainda que mínimo [cf. *Arist. EN* i.7 1097b17-20] — é, pois, melhor fazer votos do que não os fazer [*De perf.* 12]. São Tomás, com vista ainda a iluminar as vantagens de tal opção, compara aquele que presta a outro, de livre iniciativa, um qualquer serviço com aquele que o faz no âmbito de um contrato [cap. 15]. Se a esfera do direito nos repugna enquanto

pobres da sua diocese, como até a sua própria vida [ib.]. Seja-nos permitido *desconfiar* desta pobreza potencial (que, no caso da castidade, de que a seguir falamos, tem o seu paralelo na «virgindade» de Abraão: *STh* II-II 152:4 ad 1-2); o próprio São Tomás deixa escapar alhures que «a perfeição evangélica consiste na imitação de Cristo; ora Cristo foi pobre e não apenas em teoria [*voluntate*; lit.: «em vontade» — ou: «ao nível dos afectos»] mas na realidade [*realiter*, aqui quase literalmente remetendo para *res*: «ao nível das coisas»]» [*Contr. Imp.* ii.5 co.]. Em última análise, contudo, a liberdade em relação aos bens materiais é impossível de associar a uma situação jurídico-canónica.

paradigma de compreensão de um acto fundamentalmente amoroso como o que está na base da entrega do religioso (mas é este, insista-se, o paradigma em que Tomás se move: cf. ii.β Interl. §11 e 14), pensemos na diferença entre um par que vive junto e um casado. Não por acaso continuamos a assistir a casais na primeira situação que evoluem para a segunda: há nesse movimento um reconhecimento implícito de uma diferença de grau. O voto está para a entrega como a compreensão (no sentido que em C§4 reconhecemos ao termo) está para o conseguimento [*adeptio*] do fim: garante a continuidade da actividade no tempo, conduzindo-a à perfeição [*STh* II-II 186:6 *ad* 1-2].

5. O amor a Deus não se esgota, como vimos, no amor i-mediato a Este, mas desdobra-se no cuidado pelo próximo, que não pode ser desconsiderado por quantos procurem na terra a mais alta participação na felicidade. Neste campo a perfeição é conseguida (i) pelo amor activo aos inimigos (que vai para lá do amor natural a familiares, amigos, concidadãos e até estranhos, enquanto membros dessa outra comunidade: a humanidade), (ii) pelo dar a vida pelos outros, seja literal- seja figurativamente (o fazer-se servo deles: «a condição de escravo tem algo de semelhante à morte») e (iii) pela condução dos outros a Deus, através da pregação e do ensino (e, à luz da fé, da administração dos sacramentos) [*De perf.* 14]. Os frades⁵⁵ mendicantes conseguem por esta última via, que os distingue, participar na perfeição do amor ao próximo; os bispos, contudo, neste campo, ultrapassam-nos [«a perfeição do estado episcopal consiste nisto: que alguém, por amor a Deus [*divina dilectione*], se obriga a zelar [*insistat*] pela salvação dos próximos»: *STh* II-II 185:4 *co.*]. Os bispos são chamados a dar a vida por aqueles a seu cargo e a procurar o bem até daqueles que os contestam [*De perf.* 16]; faz parte do seu ofício instruir os fiéis e cabe-lhes o exclusivo de ministrar alguns sacramentos, e.g. o crisma [*STh* III 72:11]. Mesmo assumindo, porém, que cumprem fiel e superiormente com estes deveres, pode perguntar-se se conseguem ser perfeitos também no que toca ao amor a Deus. São Tomás nega que o facto de os bispos poderem possuir património [II-II 185:6] os exclui da perfeição, insistindo em que a pobreza é um meio para esta, não parte integral dela: o importante é que o prelado esteja pronto a dar do que é seu, com generosidade, para sustento da comunidade [*De perf.* 18]. Parece mais difícil, porém, que o bispo faça a experiência da obediência (sobretudo o de Roma), mas o santo afirma que não é assim, pois que aquele «constitui-se servo de todos cuja cura assumiu», de onde o Papa assinar «servo dos servos de Deus» [cap. 17]. Tomás funde (ii) com o último dos caminhos para a perfeição no amor a Deus, já que serviço e obediência convergem no fim: o descentramento da minha própria vontade (no caso do primeiro, é o bem do outro, não o meu, que me orienta) e a conformação dessa à de Deus: a recondução de toda a criação a Si (importa, pois, que o meu acto de caridade vá nesse sentido, direcção da qual me é mais fácil ter a certeza do que se fora eu o objecto da minha própria acção). O bispo não tem, porém, capacidade

⁵⁵ Sublinhe-se aqui o masculino: apesar da existência de variantes femininas dos dominicanos e dos franciscanos, as mulheres estavam proibidas de pregar ou ensinar. Também só homens podem ser ordenados bispos, como é sabido. Significa isto, portanto, que, segundo São Tomás, é impossível às mulheres terem acesso na terra à mais perfeita participação terrena na felicidade. Vemos neste facto mais um dos fios da misoginia palpável em várias partes do *corpus* (*maxime STh* I 93:4 *ad* 1), discriminação a que o argumento presente de Tomás sobrevive apenas por ser fácil corrigi-lo por forma a salvaguardar a igualdade entre os sexos: basta tão-só conceder que também as mulheres podem ensinar e pregar, como hoje sucede. Diferente é a situação quanto à ordenação episcopal, pelo menos na Igreja Católica; a ideia, porém, de que a perfeição do bispo é superior à dos mendicantes é a seguir sujeita a crítica, a qual, a ser aceite, torna a não admissão de mulheres ao sacramento da ordem uma questão irrelevante para o problema da felicidade.

para se dedicar individualmente a cada membro da sua diocese [cf. *Pl. Plt.* 294e8-295b2]: como quem quer que esteja à frente de um qualquer colectivo, vê-se forçado a abstrair da singularidade de cada um dos fiéis e reduzi-los a um corpo. Para Tomás, contudo, «parece ser coisa maior e mais perfeita assumir, i.e. pro-curar, e salvaguardar, i.e. conservar[/servir], o bem de toda uma comunidade mais do que o bem de uma só pessoa» [*Sent. Eth.* i.2 §12]. Esta, ousaríamos dizer, a razão, em última análise, para a superioridade dos bispos em relação aos frades mendicantes [cf. *STh* II-II 185:2 *ad* 1], pois nada impede, em rigor, que também estes últimos realizem as obras supremas da caridade para com o próximo, como amar os inimigos e dar, literalmente até, a vida por outros. Mesmo que concedêssemos o argumento, manter-nos-íamos cépticos quanto à possibilidade real de o bispo encarnar eficazmente o ideal da «vida mista» acima apresentado, exemplificado, de algum modo, pelos anjos [181:4 *ad* 2]. De facto, os prelados, à luz das exigências sociais do seu cargo, não parecem dispor do tempo suficiente para a contemplação, não obstante as frases no *corpus* em sentido oposto.⁵⁶

5.1. O episcopado representa, segundo São Tomás, o mais alto grau de perfeição alcançável *in via* (concedamo-lo aqui, instrumentalmente); ser bispo, contudo, não é algo que esteja nas mãos do sujeito — é legítimo, porém, que este o deseje? O santo sustenta que apenas é sem pecado (i.e. sem ofensa ao que a razão, no âmbito da prática, determina) o aspirar a fazer aos outros o bem próprio dos prelados; ambicionar gozar da primazia destes ou cobiçar as recompensas materiais associadas ao múnus episcopal revela uma desordem grave dos afectos do agente, ainda aquém de perceber e traduzir em vida a verdade de Deus como bem único [185:1 *co.*]. O próprio bispo peca se se tem por superior aos outros: «não se exige que ele se creia melhor do que os demais - isso, de facto, seria soberba e presunção -; basta que não descubra nada em si mesmo que torne ilícito para ele assumir a condição de prelado» [185:3 *co.*]. É difícil, de facto, sabermos-nos purificados [185:1 *ad* 4], pelo que é mais seguro, um «acto de prudência», ingressar numa ordem [*De perf.* 19].

5.2. Em *STh* II-II 188:8, São Tomás discute se os eremitas são superiores em perfeição aos religiosos que vivem em comunidade. Apoiado em Santo Agostinho, defende que «a solidão convém ao contemplador que», seja por graça de Deus, seja fruto de uma vida virtuosa, «atingiu já a perfeição» [*co.*]. Esta é condição imperativa para que a opção eremítica possa ser dita superior à sua alternativa. Tomás rejeita que, por o Humano ser um animal social, uma tal escolha seja contra-natura, baseando-se, para isso, no próprio Aristóteles, que concede que possa haver quem prescindia da comunidade por ser «um deus» ou, na glosa, muito diferente, de Tomás, um «homem [*vir*] divino» (note-se o masculino) [*ad* 5], como João Baptista e Santo Antão [*Sent. Pol.* i.1 §27]. A relação interpessoal não é valorizada como um bem *per se*: o outro parece interessar apenas enquanto fonte de bens que não ele, sejam esses materiais, em resultado da nossa interdependência económica mútua, ou de ordem espiritual, *viz.* a ajuda recíproca no caminho da virtude. Nem mesmo o argumento da utilidade parece aqui valer: Tomás, contra quem pudesse invocar Lc 11:33 (um versículo falante pela ligação suave que estabelece com a comparação em *STh* II-II 188:6 *co.* em defesa da superioridade das ordens mendicantes), cita Santo Agostinho para mostrar que as orações e o exemplo dos eremitas são de grande proveito para a Igreja [188:8 *ad* 4]. Os eremitas parecem ser superados em perfeição apenas

⁵⁶ Não favorece também a causa da excelência superior da posição episcopal o facto de os bispos serem em número reduzido. Não podemos afirmar, como Tomás, a racionalidade da realidade e sustentar a existência de um *numerus clausus* tão apertado no que toca à participação naquilo a que o Humano mais aspira: a felicidade. Cf. n. 54, (ii).

pelos bispos, por estes serem não só perfeitos como também agentes de perfeição [*perfectores*] [184:7 *co.*]; os cenobitas, por seu lado, estão ainda, pelo menos tanto quanto se deixa deduzir do seu estado [184:4, para a perspectiva limitada, exterior, do Humano], a caminho da perfeição: «aquele que entra numa ordem religiosa não professa ser perfeito, promete sim aplicar-se com zelo em conseguir a perfeição, tal como aquele que vai para a escola não professa que sabe, mas promete aplicar-se em adquirir saber» [186:2 *ad* 1; cf. 185:8 *co.*, onde a comparação escolar é usada para iluminar a diferença entre prelados e religiosos]. Se lemos correctamente São Tomás, há que inquirir por que razão o santo não enveredou ele mesmo por uma vida que tem por mais perfeita do que aquela que desposou. Supomos que quanto escrevemos em §5.1, *in fine*, acerca da superior segurança da opção religiosa valha também neste caso. Uma questão permanece, contudo: se não cabe ao sujeito julgar a sua própria perfeição, como pode alguém tornar-se eremita? Não há aqui quem, de fora, o convide a abraçar essa condição, como sucede com aqueles escolhidos para o episcopado. Do ponto de vista racional, a aporia não é resolúvel; da perspectiva da fé, há que *acreditar* que o Espírito opera.

6. Se a máxima participação na felicidade possível aqui na terra é conseguida pela contemplação e partilha com outros daquilo que se contemplou, e se esta a vida dos mendicantes, que adoptam, com vista a esse fim, um conjunto de instrumentos preciosos — se, em suma, São Tomás tem a melhor das vidas, devemos todos tomar hábito? Em questão não está a razão pela qual isso não sucede, pois é evidente que só quem reflecta sobre a natureza da felicidade pode sequer interrogar-se sobre a pertinência do passo em discussão; o problema está em saber se ele é desejável. Tomás considera que não, mas não lhe é fácil justificar a sua opinião. A um ingresso colectivo nas ordens religiosas opõe-se a suposta necessidade de multiplicação da raça humana, imposta por Deus [Gn 1:28] (mas não se pode pedir ao não-crente que o aceite) mas também pela natureza, se aceitarmos que esta obedece a uma racionalidade (algo essencial ao edifício tomasiano): o ser humano não seria dotado de *genitalia* se não fosse suposto reproduzir-se [SCG III 136.2-3 e 7]. O santo não pode aqui escudar-se por detrás de uma virgindade potencial [vd. n. 54], pois que a existência de filhos cria para o agente um conjunto de obrigações que o distraem da contemplação: a dita virgindade potencial apenas influi, enquanto disposição, no mérito do sujeito [*STh* II-II 152:4 *ad* 2], i.e. no quão mais ou menos imerecedor este é da felicidade, ou seja, de que Deus entre com ele/ela em relação explícita. Ainda que, se os bens em questão forem do mesmo género, o bem de muitos seja superior ao de um só, num caso que não esse o bem de um pode ser mais valioso que o comum (princípio fundamental de justiça política) — e isso o que sucede aqui, segundo São Tomás: a castidade de um agente vale mais do que a continuidade da espécie, pelo que aquele está justificado [*ad* 3]. Todavia, o bem preterido é, de facto, um bem; é-o, porém, para a espécie, pelo que nem todos os seres humanos estão obrigados a garanti-lo, conquanto haja quem o faça por eles [SCG III 136.9]. O ser humano perfeito revela depender, para a perfeição, de uma multidão que abdique da sua, por ignorância ou outro vício. Tomás procura desculpá-lo elevando a variedade (que, na esteira de uma velha tradição que remonta já aos gregos, comporta para ele sempre escalonamento) a valor: o universo, por exemplo, não seria tão perfeito se todo composto de substâncias espirituais, ainda que estas sejam superiores às demais; também a bondade do corpo seria afectada se este não tivesse pés, apesar da dignidade inferior destes quando comparados e.g. com os olhos [136.11]. O argumento falha por motivos evidentes. A variedade só faz sentido quando ao serviço de um qualquer fim que não possa ser conseguido por um acto único ou, então, por um agente apenas. A procriação, porém, em nada contribui para a contemplação dos religiosos nem a pregação destes favorece a geração alheia: não se percebe, em suma, o que uma

tarefa pode dar à outra, nem se divisa para que outro fim, partilhado ou terceiro, possam as duas com-vergir que explique a razão da dualidade em análise (como, por exemplo, a procriação justifica a existência de dois sexos). Se é certo que quer a contemplação quer a reprodução são perfeições que aproximam de Deus quem delas participe, a primeira replicando o movimento de auto-conhecimento d'Este, a segunda o da Criação (o movimento de difusão do bem), também é certo que não podemos erigir a assimilação a Deus no fim em falta que daria fundamento à variedade aqui sob fogo, pois essa identificação com Ele ou é igualmente conseguida quer se enverede pela contemplação quer se escolha ser pai/mãe de família (solução que Tomás recusa e que o nosso inquérito não permite; a variedade exprimiria, afinal, não uma diferença mas uma indiferença), ou uma das duas actividades é mais eficaz do que outra e, nesse caso, não havendo, como ficou dito, necessidade de uma para o ser da outra, não se percebe porque não é só essa, a melhor, aquela a seguir. Para que ter filhos surja como opção consciente e legítima de vida há que postular que Deus pede a alguns esse serviço e que, do mesmo modo que os bispos abandonam a contemplação para cuidar daqueles que lhes foram confiados, assim também o novo pai e a nova mãe o fazem em obediência a Deus, como os patriarcas, que Deus precisava que gerassem descendência para constituir o Seu povo [137.2]. Uma tal solução obriga, no entanto, a esclarecer o que visa Deus actualmente ao chamar alguém ao matrimónio, por forma a justificar que lhe peça sacrifício tão grande na participação terrestre na felicidade. Ficamos aqui reduzidos ao mistério: não adivinhamos que fim se Lhe possa racionalmente atribuir. Mesmo São Tomás, apesar de adoptar a curiosa ideia de Santo Agostinho segundo a qual os santos substituirão nas hostes celestiais os anjos caídos [Novotný 2014 133-6], tem o cuidado de dizer que não foi essa a razão para a criação do ser humano, pelo que não podemos especular que Deus chame alguns a procriar para atingir o número de beatos necessário à plenitude das ordens dos anjos. Em suma: não há qualquer motivo, *salvo um chamamento directo da parte de Deus*, para que quem esteja consciente de aí encontrar a mais perfeita participação possível na felicidade não ingresse numa ordem mendicante ou, em equivalente secular, leve uma vida dedicada à contemplação e ao ensino, socorrendo-se para a sua perfeição dos instrumentos da pobreza (se preciso), da castidade (obrigatório) e da obediência (tanto quanto possível), após votos públicos e juridicamente consequentes (algo que pode ser difícil de conseguir fora da Igreja ou, pelo menos, de uma estrutura religiosa organizada). Quem persevera noutro comportamento, carece de iluminação.⁵⁷

7. E, contudo, as pessoas casam-se, têm famílias e empregos; enveredam, numa palavra, pela vida activa. Esta é, para São Tomás, inequivocamente inferior à contemplativa [*STh* II-II 182:1 *co.*], qualquer que seja a forma que a última assuma. A vida activa tem no seu centro a acção, de onde a

⁵⁷ Apenas em *STh* II-II 182:4 *ad* 3 se vislumbra uma explicação alternativa de ressonâncias platónicas [cf. *Plt.* 306c7 *ss.*]. Existiriam, por natureza, tipos psicológicos diversos: haveria quem dotado de um espírito mais inquieto e outros com um carácter mais calmo, propenso à contemplação. São Tomás admite, contudo, que os primeiros podem vir a evoluir no sentido de abraçar a vida contemplativa, o que significa que também aqueles sem a disposição para esse passo [cf. *STh* I-II 108:4 *ad* 1] não devem escudar-se por detrás dos seus afectos. A questão específica da procriação permanece, em qualquer caso, por explicar: a vida activa, em si mesma, não implica a geração e é já em si distractiva o suficiente para que quem por ela envereda não tenha de se alienar ainda mais, pela constituição de uma família, da actividade em que de forma mais acabada lhe é dado experimentar, mesmo se apenas em parte, a felicidade.

sua excelência particular ser a sensatez, a *prudentia* [181:2], indissociável das virtudes morais [*Sent. Eth.* vi.10§14-11§6], cujo cultivo e exercício são, também eles, próprios da *vita activa* [*STh* II-II 181:1]. Precisamente *qua* disciplina das paixões, a sensatez é pressuposta na contemplação: as paixões tolhem a razão — e sobretudo a concupiscência, que tem por objecto o bem agradável aos sentidos (o maior, a este nível, é o acto sexual, de onde «a virtude da castidade, em especial [*maxime*], tornar o ser humano apto à contemplação» [180:2 *ad* 3]) [cf. 182:3 *co.*, *in fine*]. As virtudes morais são ainda úteis ao contemplador por a central de entre elas no que à relação com os outros diz respeito, a justiça [vd. *Sent. Eth.* v.2 §7-13], ser o fundamento da paz exterior [cf. *STh* II-II 29:1], essencial para que o contemplador não seja perturbado [180:2 *ad* 2]. Não resulta do que se disse que a vida contemplativa seja, afinal, uma vida mista: a vida activa vê-se sim *aufgehoben*, subsumida-superada, na primeira [181:1 *ad* 3].

7.1. As virtudes morais são necessárias não apenas pelos bens instrumentais que conseguem à contemplação mas porque requeridas (*rectius*: os seus frutos, as obras) para a relação a que demos o nome de felicidade [I-II 5:7]. Só a fé no-lo assevera: de um ponto de vista estritamente filosófico, é legítimo afirmar que pelo exercício das virtudes conseguimos uma participação mais perfeita no nosso fim último (a assimilação a Deus, O qual reúne em Si todas as excelências) do que se não o fizéramos, recusando ordenar a nossa acção à luz da razão (a parte de nós pela qual somos ditos «imagem de Deus» [I 93:2 e 6]); não podemos, porém, afirmar que o cultivo das virtudes é essencial para que Deus Se nos revele i-mediatemente: enquanto pessoa, Ele é livre e o único a decidir se Se nos dá ou não. Só, pois, uma declaração do Próprio que consagre o pôr-em-acto das várias excelências como condição para O vermos nos pode dar a certeza, e a certeza da fé apenas, de ser esse o caso.

8. Ao longo de toda a nossa exposição, assumimos a diferença que São Tomás introduz em *STh* I-II 3:2 *ad* 4 entre felicidade perfeita e imperfeita, a primeira a felicidade em sentido rigoroso, a relação cuja identidade e conteúdo nos ocupou em A-C§, e a segunda a *participação* nesta última que aqui nos é possível na terra e que elaborámos neste segmento D§. Esta interpretação, a que chegámos à parte de toda a controvérsia de que a seguir damos conta, está longe de ser partilhada, ainda que, como o indicia o facto de autonomamente a termos adoptado, nos pareça a única correcta. Na verdade, um dos principais debates teológicos do século xx, ainda não encerrado, tem que ver com a relação entre as duas felicidades mencionadas por Tomás e com o que essa relação implica para um entendimento cristão da articulação entre graça e natureza. A polémica deve-se a Lubac, que em *Surnaturel* (1946) acusou Caetano de, no seu comentário à *Summa*, ter deturpado a doutrina tomasiana sobre este ponto. O cardeal italiano teria afirmado que a «felicidade imperfeita» de Tomás era a felicidade de que o Humano, na esfera da natureza pura (conceito que Lubac recusa), seria capaz e uma felicidade suficiente, não o tivesse Deus, pela Sua graça, vocacionado para o fim sobrenatural da relação com Ele. Não é difícil perceber que, se assim é, a felicidade tal-qual a definimos é acidental ao Humano. O principal erro da leitura que predominou até Lubac é o de não levar a sério, como ainda hoje alguns comentadores, o esforço filosófico de Tomás: se aceitarmos que a permanência é uma característica formal da felicidade (e parece-nos razoável que assim seja), esta última é necessariamente inacessível nesta vida, onde é impossível uma actividade sem interrupção — mesmo Aristóteles só com batota pôde insinuar o oposto. Compreendemos que esta posição possa gerar algumas dificuldades no âmbito da teologia, mas, de um ponto de vista filosófico, outra exegese dos textos parece-nos vedada.

ii.β

THOMAS POLITICUS

A. «EU VI A CIDADE SANTA»

1. «O Humano, porém, é, por natureza, um animal social e político, que vive em grupo [*in multitudine vivens*]» [*De reg. i.1*]. A repetição, por Tomás, desta tese aristotélica tem sido vista por alguns como o mais importante contributo do santo para o pensamento político ocidental. Ao apresentar o político como qualquer coisa da ordem da natureza, Tomás teria criado as condições para um discurso sobre este capaz de o conceber não só como algo de positivo mas também como uma esfera do real dotada de relativa autonomia. Nestas leituras [vd., por todos, Ullmann 1961 255-6 e Carlyle e Carlyle 1928 8-12], o santo é contraposto a Agostinho, para quem a existência de uma ordem civil era uma consequência do pecado de Adão e Eva: a vontade humana tendo ficado corrompida, inquinada no sentido do mal, era necessário um poder capaz de, pelo medo, refrear o comportamento das pessoas. A função do governo surge, pois, como eminentemente negativa: este existe para punir os criminosos e dissuadir, pelas penas prometidas, quantos se sintam tentados a acções do mesmo género. Tomás, ao reafirmar, na senda de Aristóteles, a naturalidade do político, sabe que vai contra a tradição, pelo menos *prima facie*: não é por acaso que, no artigo em que discute se haveria *dominium*, i.e. relações de poder, no Éden, o santo cita Agostinho em duas das objecções que levanta à sua própria tese [*STh I 96:4 arg. 1 e 3*]. Todavia, há algo de artificial ou, pelo menos, exagerado nesta dicotomia, promovida por uma certa linha de intérpretes, entre Tomás e o bispo de Hipona. Também este último afirma, em vários pontos da sua obra, que o Humano é um ser social [e.g. *De bono conj. 1* ou *CD xii.28*]; é com o pecado original que esse traço do Humano se vê comprometido: a desordem afectiva própria da condição pós-Queda leva o sujeito a centrar-se sobre si mesmo, falsamente opondo o seu bem ao do próximo. Onde antes havia caridade, e uma caridade espontânea, instala-se a desconfiança e os agentes conspiram uns contra os outros. É neste contexto que, como se disse, se torna imperativo a instituição de um poder coercitivo capaz de refrear os piores impulsos do Humano e garantir a paz civil [vd. Costa 2009 103-5]. Em larga medida, esta é também a opinião de Tomás. Se os dois doutores da Igreja parecem divergir, é porque discordam quanto ao que constitui o próprio do político. Para Agostinho, aí onde há uma relação de poder, há necessariamente alguém com capacidade para coagir eficazmente outro, mais: é essa dimensão coercitiva da relação que a identifica como «de poder» [vd. Weithman 2001 237-40]. Já para Tomás, o que define uma relação de poder enquanto tal é haver quem, numa posição de superioridade, conduz outros — se o faz pela sua autoridade ou sob a ameaça da força é, *para este efeito*, irrelevante. Por isso o santo pode afirmar que, se Adão e Eva não tivessem pecado, também no Jardim teria havido *dominium* [*STh I 96:4 co.*]. Para o santo, aí onde há uma multidão, mister é que alguém esteja à sua cabeça, por forma a que os esforços de todos sejam eficazmente coordenados com vista a um fim comum. Se, como Agostinho, tendemos a associar *dominium* e coerção, é por pensarmos o poder a partir da experiência pós-lapsariana que dele temos, abordagem que peca pela sua estreiteza de vistas. Os anjos oferecem ao Angélico um bom argumento em favor da sua tese: também entre eles, isentos de pecado, existem diversas ordens [96:4 *sed*], uns estando sujeitos aos outros.¹

¹ Agostinho, como observa Weithman [2001 237-40], toma como paradigma das relações de poder não a jerarquia celeste mas a relação senhor-escravo, intrinsecamente marcada pela violência, como também Tomás reconhece [§3.1]. Não espanta, pois, que, no que toca à existência ou não de *dominium* no estado de inocência do Humano, o bispo de Hipona chegue a conclusões pelo menos formalmente diversas das do doutor italiano.

1.1. Dissemos que, para Tomás, uma qualquer multidão carece de quem a comande. Se não houver quem desempenhe essa função, cada um cuidará apenas do que tem por conveniente para si próprio e o bem comum (i.e. aquele bem que só em comunidade, pelo contributo de todos, pode ser alcançado) não se realiza [*De reg.* i.1]. Para que este seja, de facto, o caso, há que assumir, de forma bastante realista, que os membros da multidão não são capazes de pensar até ao fim o seu bem: se o fizessem, não descurariam o bem comum, como ele fora qualquer coisa de estranho ao seu próprio bem e não, como é, simultaneamente condição *e parte deste*. No Jardim, porém, o Humano não estava ainda ferido nas suas capacidades intelectuais [cf. *STh* I 94:3-4] e menos ainda na sua vontade. De onde, portanto, a necessidade de quem oriente os demais para o que todos reconhecem como um bem? «Acontece, porém, que os seres humanos avançam para o fim pretendido de diversos modos, algo que a própria diversidade de esforços e acções humanas deixa claro. O Humano carece, pois, de quem o dirija para o fim» [*De reg.* i.1]. Há que interpretar correctamente Tomás: o santo não pretende dizer que há muitos caminhos para o fim do Humano em absoluto. Embora isso seja verdade (Tomás não imagina que só os dominicanos se salvem), desse facto não se consegue concluir que é necessário haver quem coordene os seres humanos na busca pela felicidade. Só aí onde todos tendem ao mesmo *e somente em conjunto o conseguem* é que se impõe que haja alguma direcção. Na verdade, esta só é requerida se houver várias maneiras de alcançar o fim em questão, pois de outro modo não há espaço para o tipo de divergências que reclamam a existência de alguém à cabeça do grupo, a orientar os que o compõem. Tomás, de novo com grande realismo, está aqui a reconhecer, portanto, que não há uma só maneira de as comunidades se organizarem com vista ao bem que lhes é próprio porque apenas atingível colectivamente: são possíveis diversas formas legítimas de vida-em-comum (contra os receios dos straussianos: cf. App. 1).²

1.2. Tomás lança ainda mão de um outro argumento em *STh* I 96:4 para explicar a pertinência da existência de relações de poder no Jardim: seria impróprio [*inconueniens*] que alguém que se destacasse pelo seu saber e justiça não pudesse pôr essa sua superioridade ao serviço dos outros [*co.*].³ Ora é mais divino procurar o bem de toda uma comunidade do que o bem de um privado [*Sent. Eth.* i.2 §12], pelo que aquele que excede os demais em saber e justiça não tem como os servir melhor do que assumindo a direcção do colectivo. O argumento revê os pressupostos sob os quais edificámos o raciocínio elaborado em §1.1, ao admitir a existência de diferenças em matéria de ciência e virtude entre os habitantes do Jardim. Esta, de facto, a opinião de Tomás [*STh* I 96:3], para quem os humanos no estado de inocência não seriam todos iguais nos dois parâmetros indicados, já que a perfeição na virtude e no conhecimento só são alcançáveis com dedicação e é uma escolha livre do sujeito empenhar-se nisso ou não. A existência de diferenças entre os humanos até aí onde não as esperaríamos não se verifica só pela razão indicada, mas também por vontade divina, para que «a beleza da ordem reluz mais entre os seres humanos» [*ad* 3]. Embatemos aqui, de novo, na tendência medieval a pensar a ordem como diferença

² Não podemos, por isso, subscrever a tese de Bertelloni [2003], para quem o *dominium* «es requerido por el carácter intrínsecamente no unificado - es decir conflictivo - de los fines de los individuos que viven [já antes] en la *societas*» [263]. O comentador argentino vê-se atrapalhado para explicar como vem a suceder que também no Jardim, «en un estadio de esa naturaleza humana que sin embargo, por definición, no delata falencias, excluye el conflicto» [267], poderia ter havido uma autoridade de tipo político. A interpretação proposta no corpo de texto permite enfrentar com sucesso, cremos, a aporia.

³ Tomás exprime-se em termos um pouco mais fortes em *Sent. Pol.* ii.14 §7: «Convém, portanto, que quem é digno do poder [*principatu*], seja elevado ao poder, quer queira quer não, pois a utilidade comum é preferível à vontade do próprio» [cf. *P. R.* i 347b5-c2]. No período pós-Queda, são os próprios «homens bons, que superam os outros nas obras das virtudes», quem exige que a sua excelência seja reconhecida pela atribuição de honras (entre as quais, cargos públicos) [*Sent. Pol.* ii.8 §12].

hierarquizada. Na medida em que aquela é tida por qualquer coisa de positivo, o bem nunca se pode dar sem-mais como o óptimo, apresentando-se já e sempre enquanto realidade graduada (cf. a doutrina dos diversos graus de beatitude: ii.α n. 37), o que obriga a um malabarismo lógico exigente. Note-se, porém, que, embora Tomás relacione a hipotética existência de relações de poder no estado de inocência com a existência, neste, de diferenças morais e cognitivas entre os seres humanos (o que transparece até na ordem dos dois últimos artigos da *quaestio*), esta relação não é necessária, como se vê por §1.1.

2. Assumamos, pois, que aí onde há uma multidão, forçoso é que haja quem a lidere. Há que esclarecer, porém, qual a razão pela qual os humanos se associam. Não basta afirmar o carácter intrinsecamente social e político do Humano: há que o elucidar. Em linha com a tradição clássica [vd. Pl. R. ii 369b5 ss.], Tomás oferece uma explicação materialista do facto: um ser humano, isolado, é incapaz de se prover de tudo o que é necessário à vida. Ao contrário dos demais animais, equipados de nascença com o que precisam para sobreviver [cf. Pl. *Prt.* 320c8-321d3], o Humano dispõe apenas da sua inteligência e das suas mãos;⁴ ele não consegue, contudo, fabricar por si só tudo aquilo de que carece [*De reg.* i.1]. Numa das mais interessantes glosas de Tomás a Aristóteles [ib.; cf. Arist. *Pol.* i.2 1253a7-18], o santo explica que, se dependemos dos outros, tal não tem apenas que ver com a impossibilidade de, com as nossas duas mãos, produzirmos tudo o que precisamos; sozinhos não dispomos também do saber necessário à nossa conservação. Há um capital científico que só uma comunidade pode produzir e transmitir. Se a sociabilidade do Humano é, contudo, apenas uma resposta à incapacidade de o sujeito satisfazer, por si só, um conjunto de carências materiais, é legítimo supor que, tivessem os seres humanos continuado no Jardim, cada um viveria por si, já que a terra dava espontaneamente fruto e os sapatos, vestuário e casa eram realidades dispensáveis, dada a amenidade do clima [vd. *STh* I 102:2 e cf. Pl. *Plt.* 272a1-b1]. Os indivíduos não precisariam do socorro manual dos outros, nem do saber destes (os usos do capital científico elencados por Tomás em *De reg.* i.1 pressupõem uma natureza decaída). Possui Tomás recursos para apresentar o Humano como ser ontologicamente relacional? Ponderando a questão, Calvário [2008 7] sugere que, por o Humano ser *imago Dei* e o Deus-Trindade cristão essencialmente relacional [vd. *STh* I 28:2], há algum fundamento para dizer que o santo subscreve uma antropologia relacional. No mesmo sentido parece concorrer o que Tomás escreve em *Sent. Pol.* iii.5 §4, onde repete Arist. *Pol.* iii.6 1278b20-1: «Pois mesmo que <os seres humanos> não carecessem da ajuda uns dos outros, não tenderiam [ὀρέγονται] menos a viver em conjunto [συζῆν]». A forma como o santo explica a frase impede, porém, que a mobilizemos em defesa da tese a que ela aproveitaria, pois Tomás funda de novo o carácter político do Humano nas vantagens que resultam da divisão social do trabalho (e do empenho recíproco na defesa da vida física dos membros da comunidade). Em suma: como já tínhamos constatado [vd. ii.α n. 31], Tomás não tem recursos teóricos (ou, porventura, a vontade) para consagrar o Humano como

⁴ A razão com que Tomás aqui apresenta o Humano dotado é uma razão claramente instrumental, no sentido mais literal do termo: uma faculdade ordenada não à especulação e à contemplação mas à produção de objectos, a τὴν ἔντεχνον σοφίαν com que Prometeu, segundo o Protágoras platónico, cumula os seres humanos [321d1] (uma sabedoria que, não por acidente, é dita «de Hefesto e de Atena», i.e. das mãos e da inteligência). Cf. aqui o primeiro segmento de *2001: Odisseia no espaço* (1968), de Kubrick, onde a transição do macaco para o humano é identificada com o primeiro momento em que um símio foi capaz de usar um pedaço do real (no caso, um osso) como um utensílio para algo —mais concretamente, pormenor não despiendo, para matar outro da mesma espécie (a arma é o *Ur*-instrumento).

ontologicamente interrelacional. Contra o que pudéssemos ser tentados a deduzir da pomposa citação com que abrimos o capítulo, a socialidade é sempre para ele, em última análise, um acidente.

3. Porque cedo o Humano se viu expulso do Jardim, quanto Aristóteles diz acerca da origem da comunidade politicamente organizada (e Tomás reitera) mantém a sua validade. O santo assume a verdade do movimento trifásico exposto em *Pol.* i.2. Também para ele a primeira associação humana é a família; de facto, o Humano é até por natureza mais um ser conjugal do que político [*Sent. Eth.* viii.12 §18-9] (os argumentos neste sentido, que são os de Aristóteles, são pouco persuasivos)⁵. A comunidade doméstica estrutura-se em torno de duas relações: a relação homem-mulher, ordenada à procriação, e a relação senhor-escravo, orientada para o bem-estar físico [*salutem*] [*Sent. Pol.* i.1 §17], por oposição, diríamos, ao bem-estar *material*, a que parece estar apontada a aldeia [*vicus*], ou bairro. Se a casa está voltada para a obtenção do necessário àqueles actos humanos diários de que a alimentação constitui o paradigma, a aldeia, enquanto agregação de famílias, visa actividades com um carácter não tão quotidiano. Destas, Tomás não nos oferece um exemplo, mas, discorrendo sobre a auto-suficiência da cidade, apresenta-a articulada em bairros especializados nos diversos mesteres, falando especificamente em bairros de artesãos e de tecelões [§23].⁶ Muito embora estas referências surjam inseridas num discurso sobre o último nível de associação humana, não cremos deslocado considerar ser este o tipo de actividade que Tomás tem por próprio das aldeias. Acreditamos não nos afastar muito do que o santo teria em mente mobilizando aqui a distinção arendtiana entre *labor* e *work* e dizendo que a casa é o espaço do primeiro e a aldeia, o do segundo.⁷

3.1. Há, da parte de alguns intérpretes [e.g. Coniglio 1951 (*apud* Verlinden 1977 24, n. 71) ou Zagal 2003 5], uma tentativa de relativizar a violência do pensamento de Tomás acerca da escravatura, insistindo em que por *servus* o filósofo tem em mente os chamados servos da gleba. É certo que, durante a Baixa Idade Média, a escravatura foi, em França, uma realidade sobretudo mediterrânica, do Midi, pelo que Tomás, na Universidade de Paris, podia não se dar conta dela. Em Itália, porém, a situação era diferente e, se é verdade que o tráfico de escravos se desenvolve sobretudo a partir do último quartel do século XIII (depois, portanto, da morte de Tomás), não é menos certo que os escravos eram já antes uma realidade na península, sendo inclusivamente aí que, nos anos derradeiros do século XII, o termo *sclavus*

⁵ Para a crítica da ideia de que uma coisa é tanto mais natural quanto mais partilhada por diferentes espécies, vd. App. 1 §3. Quanto ao argumento de que a parte é anterior ao todo, para que ele sirva para provar o que se pretende, há que postular que quanto mais primitivo é um qualquer traço do sujeito, tanto mais ele capta a essência deste — hipótese cuja verdade é francamente discutível.

⁶ Esta ideia de que o *vicus* é uma associação dedicada a um só mester recorre em *De reg.* i.2, num contexto em que não é de todo evidente que ao termo se deva dar o sentido de «bairro» e não de «aldeia». Parece-nos, porém, que neste ponto há que salvar Tomás de si próprio (embora este seja um princípio hermenêutico de duvidosa bondade): é assaz implausível que o santo considerasse que, pré-sinecismo, se praticava em cada aldeia um só ofício.

⁷ Tomás parece conhecer esta distinção, mas articula-a confusamente, porque em termos aristotélicos. Assim, o santo diz que o escravo é um instrumento do senhor para a *acção* e não para a *produção* [*Sent. Pol.* i.2 §14]. O que aqui se quer significar com «acção» nada tem que ver com a *action* de Arendt, denotando antes essa esfera de actividades que a filósofa judia cobre com o nome de *labor*. Não é por acaso que, como exemplo das tarefas próprias dos escravos, o santo menciona a preparação de pratos gastronomicamente elaborados e o amassar do pão (os exemplos são de Tomás, embora na sequência de uma referência de Aristóteles) [i.5 §4].

começa a ser usado para os designar [Verlinden 1977, anexo 1].⁸ Que Tomás, com *servus*, quer falar de escravos e não de servos da gleba confirma-o definitivamente tudo quanto escreve sobre o tópico. Um exemplo ilustrativo: se os servos da gleba estão presos a um determinado lote de terra, os *servi* do santo podem ser vendidos para o estrangeiro [*STh Supp.* 52:2, *arg.* 4]. Estes são fundamentalmente o butim humano das guerras, pensadas como a forma prototípica de aquisição de escravos [*Sent. Pol.* i.5 §7 ou i.6 §10; cf. Heers 1983 cap. 1]. Tomás sabe, porém, que há também quem se ofereça a outrem como escravo [*STh Supp.* 52:3] (e.g. como forma de saldar uma dívida) e que outros são reduzidos à servidão como castigo por um qualquer crime [*Ep. duc. Brab.* §1]. Um personagem, contudo, parece estar ausente do seu discurso em torno do tema: o escravo por natureza. Só no comentário à *Política* de Aristóteles Tomás discute a figura. Embora não afaste a possibilidade de tais seres humanos existirem, o santo não faz uso da ideia nos seus textos, onde tudo sugere uma perspectiva contrária sobre a escravatura: esta existe apenas «pela lei e pela força [*violentiam*]», razão porque a relação entre senhor e escravo não pode ser amical e reciprocamente vantajosa [*Sent. Pol.* i.4 §14, *in fine*]. Para Tomás, é manifesto que a escravatura é qualquer coisa de necessariamente doloroso para aquele que a sofre, já que o escravo existe para o senhor; ele é um instrumento ao serviço do bem deste, forçado, contra o movimento natural do desejo, a preterir o seu próprio bem [*STh I* 96:4 *co.*]. Numa imagem fortíssima, o santo escreve que o escravo, quanto mais sujeito ao seu senhor, tanto mais comparável é a um morto [*De perf.* 14]. Marcada como está pelo sofrimento e pela violência, a escravatura é obviamente um instituto pós-Queda [*STh I* 96:4 *co.*] e, nesse sentido, não-natural (ou, pelo menos, não conforme ao que, em *Supp.* 52:1 *ad* 2, Tomás chama de «primeira intenção da natureza»). Ela integra, porém, o *ius gentium*, o «direito dos povos» [vd., sobre este, App. 1 §6-8], sendo uma solução concebida pela razão para lidar da melhor maneira com certos factos da situação pós-lapsariana do Humano, neste caso, o problema posto pelos prisioneiros de guerra. O instituto jurídico escravatura permite que os vencidos, embora se vejam privados da sua liberdade, não percam a sua vida, sendo, pois, algo de positivo também para estes [*Sent. Pol.* i.4 §5]. Um tal arranjo tem ainda a vantagem de estimular os soldados: estes, sabendo o destino que os espera se perderem, empenham-se mais na luta. É esta a razão, aliás, por que, apesar de tudo, a escravização dos vencidos não ofende *totalmente* a justiça, embora resulte na escravização de muitos homens bons (Tomás sabe que não raro os virtuosos são derrotados no campo de batalha): é que a sociedade humana, como um todo, fica a ganhar por a coragem dos soldados ser assim promovida (e ao poder compete fomentar a virtude: A§5) e «não há que impedir [*infringendum*] isso que é útil [*convenit*] ao bem público mesmo se não for útil a um qualquer privado» [i.4 §6]. Embora o passo citado seja extraído de um comentário a Aristóteles, a tese é de Tomás, que aqui vai muito para lá do que o Filósofo diz sobre a matéria.

4. Muito embora a aldeia possua dimensão suficiente para acudir às necessidades materiais não-quotidianas do Humano, Tomás, na senda de Aristóteles, nega que ela seja auto-suficiente, atributo que reserva para a cidade. Há, pois, que supor que a aldeia é incapaz de proporcionar um certo nível de bem-estar material, embora nunca se avance uma razão para o porquê de assim ser. Arriscamos propor que tal tem que ver com o facto de a aldeia ser um sistema económico fechado, ao contrário da cidade, que se dá já e sempre num pluriverso.⁹ Esta distinção não se acha de forma explícita nem

⁸ Para a escravatura mediterrânica em geral, vd. Heers 1983 e Verlinden 1955 e 1977. Para o caso português, para além das páginas que Verlinden dedica ao nosso país no primeiro volume do seu monumental estudo, vd. Heleno 1933 111-77.

⁹ Esta ideia é, como se sabe, de Schmitt [2015 cap. 6], para quem o político assenta na diferenciação amigo-inimigo e pressupõe a possibilidade real de um conflito existencial entre dois agrupamentos humanos [cap. 2 e 3]. A associação que aqui promovemos entre os fenómenos do comércio e da guerra está longe de ser gratuita,

em Aristóteles nem em Tomás, mas parece-nos plausível quando se cruza a narrativa de *Pol.* i.2 com *Pol.* i.9 (e os comentários do santo *ad loc.*). Se em contexto doméstico não se observam nem trocas nem comércio, pois tudo cabe ao *paterfamilias*, que distribui pelos membros do agregado, consoante as necessidades de cada um, a produção da casa [cf. *STh* I-II 97:4 *co.*], na aldeia os vizinhos trocam *entre si* eventuais excedentes agrícolas [*Sent. Pol.* i.7 §4]. Há que supor que trocariam também produtos alimentares por produtos artesanais e estes últimos uns pelos outros. No processo não intervinha a moeda. Esta só veio-a-ser com o desenvolvimento do comércio com outros agrupamentos humanos, para contornar a dificuldade em transportar géneros corruptíveis para terras distantes [i.4 §6]. Para a comunidade empenhada em maximizar as condições materiais de vida dos seus membros, importar e exportar não é uma opção, mas uma necessidade. Contra o que se sugere em i.β Coda §1, não há, pois, qualquer contradição entre afirmar a cidade como realidade auto-suficiente e, por outro lado, declarar que ela importa certos materiais e produtos: ela é auto-suficiente *precisamente* enquanto capaz de comércio internacional, isso sendo, do ponto de vista económico, o *proprium* da cidade por contraposição à aldeia.

4.1. Em *De reg.* i.2, *in fine*, Tomás amplia o esquema de Aristóteles e fala numa quarta associação humana, fruto da reunião de várias cidades sob um poder único: a província. Esta vem-a-ser «por causa da necessidade de uma defesa comum [*compugnationis*] e de socorro mútuo contra os inimigos» [vd. também *Super Mt.* xii.2]. Dyson [2002 *ad loc.*] explica, com razão, que o santo procura aqui acomodar o esquema aristotélico à realidade medieval, mas é significativo que, como realça Daguet [2015 111], «il n'envisage jamais la possibilité d'une échelle encore plus large, qui serait celle de l'empire», ao contrário, por exemplo, de Dante, no seu *De monarchia*. Note-se que Tomás só no termo do capítulo do *De regno* é que introduz a questão da defesa, inextricável do político [vd. n. 9]. Estamos perante uma precipitada entrada em cena do elemento militar no discurso e que, diga-se, não tem grandes consequências: logo na linha que se sucede à que transcrevemos acima, o santo refere-se àquele «que rege uma comunidade perfeita, isto é, uma cidade ou uma província». Os dois tipos de associação política são postos ao mesmo nível, contra o que ele mesmo sugere pouco antes. Esta presença assaz marginal da questão defensiva na narrativa acerca das origens da comunidade politicamente organizada não é sem significado. O seu esquecimento trai uma dificuldade genuína da parte da tradição aristotélica em pensar a inimizade primordial entre os seres humanos, a qual se constituiria como o ponto de partida da filosofia política moderna.

5. A cidade pode ter origem no esforço do Humano no sentido de conseguir cada vez mais a satisfação das suas necessidades materiais, mas da sua existência resulta «que os seres humanos não apenas vivam, mas que vivam bem, na medida em que *por meio das leis da cidade* a vida dos seres

a ponto de no século XIX estas realidades terem sido concebidas como formas alternativas de estar na cena internacional [vd., por todos, Constant 2001 10-1] (a antinomia, na verdade, acha-se já em Platão: cf. *R.* ii 370e5-11 com 373d4-e1). Uma tal visão das coisas trai já, contudo, uma incapacidade dramática de captar o político na sua especificidade, incapacidade que terá no marxismo o seu paroxismo (não se concebe que o inimigo não seja um rival comercial, quando os factos mostram que também se fazem guerras contra parceiros económicos [Schmitt 2015 53 e 67]). Em comentadores modernos, embora noutros termos, continua a notar-se igual dificuldade: vd. e.g. Fernández 2002 78-9, incapaz de compreender o que de propriamente político a questão defensiva acrescenta em Tomás ao esforço de conseguimento do materialmente necessário à vida [cf. §4.1].

humanos esteja orientada para as virtudes» [Sent. Pol. i.1 §23; itálico nosso].¹⁰ Tomás desenvolve amplamente a tese aristotélica de que o fim da cidade bem-ordenada é a excelência moral dos cidadãos. Enquanto comunidade mestra, forçoso é que a cidade esteja apontada ao maior dos bens, a felicidade [i.1 §2-3]; ora «a vida boa é a vida conforme à virtude; a vida virtuosa constitui, portanto, o fim da associação humana» [De reg. i.15].¹¹ Dado que o instrumento mais poderoso e eficaz de que o poder dispõe para conformar os comportamentos daqueles que lhe estão sujeitos é a lei, não é de espantar que seja no chamado tratado sobre a lei [STh I-II 90-108] que o santo mais insiste na excelência como o τέλος da comunidade política. «A intenção do legislador é fundamentalmente esta: tornar os seres humanos virtuosos» [100:9 arg. 2]. De facto, «se a lei não estiver conformada [proportionata] à virtude, não será lei» [Sent. Pol. ii.13 §1]. A lei, porém, não pode obrigar as pessoas a serem virtuosas; não podendo ordenar senão actos exteriores [vd. STh I-II 91:4 co. e 100:9 co.], o mais que consegue é induzir os que lhe estão submetidos à prática dos actos que o agente virtuoso levaria-a-cabo, na esperança de que, pela sua repetição, o sujeito alcance a excelência [92:2 ad 4, 96:2 ad 2, 100:9 ad 2 e sed]. A lei, na verdade, não chega sequer a impor a realização de todos os actos

¹⁰ Fernández, num artigo de leitura obrigatória [2002], sustenta que «el contenido ético de la vida comunitaria - y, consecuentemente, de la acción política - constituye, cuando menos, un verdadero *novum* en la argumentación del DR» [85]. É certo que a intérprete discute o *De regno*, não o cruzando com o comentário tomasiano à *Política* de Aristóteles, mas a sua crítica exige resposta. Há como coser numa sequência não gratuita os dois fins que são atribuídos em sucessão à cidade, a saber, a vida e a vida boa — ou há aqui um salto lógico indesculpável? Parece-nos que Fernández é demasiado severa no seu juízo, desconsiderando a origem última de toda a acção humana: o desejo de ser feliz. O que o Humano faz, fá-lo com isso em vista. Se num primeiro momento se privilegia aquilo em que a cidade contribui para a satisfação das nossas necessidades materiais não é tanto porque esta se constitua com esse propósito explícito, mas porque o Humano, no esforço no sentido da sua realização, tem que garantir, primeiro, que é, i.e. que se mantém na existência. O fim cronologicamente anterior não é aquele que goza de prioridade teleológica. Que o Humano em passo algum do caminho que culmina na cidade está desinteressado do seu bem (que ultrapassa o bem-estar material e físico), prova-o o facto de, já na aldeia, haver (uma espécie de) leis [Arist. Pol. i.2 1252b20-4; cf. Pl. Lg. iii 680a3-c1], leis essas que não podem ser resumidas a um conjunto de directivas sobre matérias económicas, já que são consideradas o gérmen a partir do qual se desenvolve o governo especificamente político próprio da fase subsequente da comunidade, sc. a cidade, fruto da reunião das aldeias sob um poder comum. Não podemos, pois, senão discordar do que Fernández escreve: «en el origen de la política no se revela su finalidad esencial» [64]. Na origem da política, como no princípio de *todo* o agir humano, está a vontade do bem. Se este, em última análise, coincide com Deus (o que, como se verá em §8, é tudo menos irrelevante), aqui, aquém-céu, dá-se numa multiplicidade de bens, o primeiro dos quais a vida.

¹¹ Esta afirmação parece colidir de frente com o que se disse em ii.α C§3, onde se concluiu que a felicidade não pode ser reduzida ao exercício das virtudes morais. Tomás sabe-o, mas, num primeiro momento, sob a sombra de Aristóteles, opta por discorrer sobre o fim da cidade como o fim do Humano fora, de facto, a excelência moral, não abrindo o jogo: em §8 veremos qual o interesse do santo na promoção da virtude dos cidadãos (não se trata aqui, de todo, de pensar a política do ponto de vista da natureza nua, como propõem certos intérpretes). Saliente-se, a *propos* da questão de qual o τέλος da comunidade política, a rejeição explícita por Tomás da ideia de que o propósito da cidade seja o da instrução dos cidadãos na verdade ou, em linguagem aristotélica, a σοφία; fora esse o caso, seria preciso o rei fazer o papel de professor [*doctor*]. Na mesma linha - e o argumento interpela-nos, atendendo aos tempos que correm -, o santo acrescenta que, se o fim da comunidade fosse a riqueza (dos singulares? do colectivo?), haveria então que pôr à cabeça daquela um *oeconomus*.

próprios do Humano moralmente superior, mas apenas aqueles «passíveis de estar ordenados ao bem comum,¹² seja imediatamente, [...] seja mediatamente, como aquelas coisas ordenadas pelo legislador que dizem respeito à boa disciplina, pela qual os cidadãos são formados no sentido de conservar o bem comum da justiça e da paz» [96:3 co.] Consequentemente, a lei não condena todos os vícios, mas apenas os mais graves¹³ e os «que causam dano aos outros, sem a proibição dos quais a sociedade humana não pode ser conservada» [96:2 co.]. Há, aliás, uma certa sabedoria em a lei não punir todos os vícios [cf. 101:3 ad 2]: alguns há, como a prostituição [II-II 10:11 co.], cuja proibição traria mais consequências negativas do que positivas, uma ideia que Tomás colhe em Agostinho [I-II 91:4 co.; cf. *Sent. Pol.* ii.4 §11]. Para além disso, se à massa fossem exigidos todos os actos dos virtuosos, a maioria, incapaz deles,¹⁴ revoltar-se-ia [*STh* I-II 96:2 ad 2].¹⁵ Tomás tem uma visão realista do Humano: embora reconheça que há em nós uma tendência para a virtude [95:1 co. e *Sent. Pol.* i.11 §4], sabe que os seres humanos, no geral, pouco se interessam por ela: «desejamos mais aquilo que nos é proibido» [*STh* I-II 98:1 ad 2] e, regra geral, fazemos apenas aquilo que percebemos como imediatamente útil para nós [100:7 ad 3], sendo difícil encontrar quem execute as acções dos virtuosos «com gosto [*delectabiliter*] e espontaneamente [*prompte*]» [107:4 co.]. A esta luz, percebe-se que Tomás saliente tanto a dimensão punitiva da lei, quando não é esta que a identifica, mas a sua *directiva* (cf. o que se disse em §1 sobre a natureza do *dominium*).¹⁶ De facto, a tradição herdada pelo santo é isso que faz sobressair na noção de lei (cf. a citação de Isidoro em 95:1 *sed*); Tomás repete com ela que é o medo do castigo que leva o grosso dos humanos a submeter-se ao prescrito pelo

¹² O bem comum que aqui é apresentado como a meta da lei [*STh* I-II 90:2 co., *in fine*] é um bem que, repetimos, só pode ser conseguido e mantido em comunidade (e.g. a segurança, não só militar mas social [cf. iii.β n. 61, *in fine*]), por oposição aos bens privados.

¹³ Tomás não dá qualquer exemplo destes vícios graves que não minam a vida em comum. Arriscamos sugerir que pensa em comportamentos a seu ver transviados como a sodomia. Note-se que em *STh* II-II 77:1 ad 1 este tipo de vícios é esquecido e a lei surge como proibindo apenas «aquelas coisas que destroem a vida-em-comum [*convictum*] dos seres humanos». O bom legislador esforça-se também, no entanto, por eliminar as ocasiões de agir mal [I-II 98:2 *arg.* 2].

¹⁴ Para Tomás, a promulgação de uma lei que os súbditos não são capazes de cumprir é, por si só, sinal da imperfeição desta [*STh* I-II 98:1 *arg.* 3]. A consequência de um tal princípio é evidente: «[aquilo que conta como justo segundo a lei positiva] convém que varie conforme a diferença de estado [*diversum statum*] dos seres humanos» [104:3 ad 1]. Assim se explica, nomeadamente, a existência de uma lei antiga (a de Moisés) e uma lei nova (a do Evangelho) [98:2 ad 1 e 107:1 co.]. Tomás revela-se, neste particular, um fiel discípulo de Aristóteles [vd. *Pol.* iv 1288b21-4 e 34-5], rejeitando os utopismos políticos.

¹⁵ O facto de a lei não ditar todos os actos das virtudes nada tem que ver, pois, com o facto de só no respeito pela liberdade agencial do Humano a excelência poder florescer, contra o que, contaminado por um conjunto de pressupostos modernos sobre o assunto, pretende Chameta [2000 75-6].

¹⁶ A dimensão punitiva da lei existe para atender a um dos dois públicos sobre os quais a sua força se faz sentir, a saber, aqueles, na comunidade, que só com base em ameaças podem ser persuadidos a não fazer o mal. Já os seres humanos de bom carácter, por natureza ou educação tendentes à prática do bem, não experimentam a lei da mesma maneira [*STh* I-II 96:5 co.]. Estes, «instruídos pela lei, são ajudados [por esta] no cumprimento daquilo pelo qual se esforçam» [98:6 co.; vd. 101:3 co.]. Também para eles, portanto, a lei não é dispensável [vd., para uma boa exposição da necessidade que também os moralmente rectos têm da lei, Keys 2006 8.2]. (Em jeito de nota marginal, acrescenta-se que há uma figura para quem a lei só vale directivamente: o soberano [*STh* I-II 96:5 ad 3; cf. o brocado: *rex non potest peccare*]).

poder [92:2 *co.*, *in fine*].¹⁷ É evidente que quantos cumprem com a lei por este motivo não podem ser tidos por moralmente probos.

6. Não obstante a inclinação para o mal que nos habita desde o pecado original dificultar grandemente o progresso na virtude, este não é, de todo, impossível. A lei tem, para Tomás, um papel importante no crescimento moral do sujeito: ela é, juntamente com a graça, um «princípio exterior dos actos» de que Deus se serve para nos conduzir ao bem [90 *pr.*].¹⁸ Uma leitura mais atenta dos textos relevantes revela, porém, que a lei positiva tem um papel secundário na educação do Humano para a excelência: esta cabe, acima de tudo, ao pai de família [cf. Chalmeta 2000 114-5]. Ele é «princípio da geração e do ser e, para além disso, da educação e da doutrina» [STh I-II 100:5 *ad* 4; cf. 105:4 *co.*, *in fine*]. Àqueles dotados por Deus ou pela natureza de um bom temperamento, bastam-lhes as admoestações paternas para que pratiquem os actos próprios da virtude. Este não é, porém, o caso de muitos (a maioria?), que só por meio da força e do medo se consegue evitar que pratiquem o mal. A estes, só a lei, na sua eficácia coercitiva, os trava [90:3 *ad* 2 e 95:1 *co.*; cf. 105:4 *ad* 5]. Tomás reconhece a superioridade teórica da educação familiar: esta opera na base do amor, não do medo, e é talhada para o indivíduo concreto, não sendo geral como a lei [Sent. Eth. x.15 §5-6]. Os pais, contudo, dispõem apenas de um poder limitado sobre os filhos; a partir de certo ponto, só com a ajuda da comunidade podem, com sucesso, educá-los (Tomás sabe o quanto as práticas sociais influem na modelação da consciência moral). A comunidade desempenha, portanto, um papel subsidiário, embora imprescindível, na formação ética do sujeito. Por isso também não é problemático que a lei, como vimos, não ordene todos os actos próprios do virtuoso: não é ela que tem a responsabilidade primeira na edificação moral dos futuros cidadãos (a educação para a temperança alimentar, por exemplo, é província exclusiva dos pais: STh I-II 100:11 *ad* 3). Ante esta distribuição de tarefas, é legítimo que sintamos algum desconforto - ou, pelo menos, surpresa - por se atribuir à cidade um fim para o qual, afinal, ela só secundariamente contribui. Aristóteles, também ele cômico de que a educação é mais determinante do que a lei no vir-a-ser da excelência, confia à cidade a tarefa de educar crianças e jovens e por isso pode, sem medo de contradição, proclamar que o fim da πόλις bem-ordenada é o florescimento moral dos seus membros. Tomás parece não enveredar por este caminho, os seus comentários em Sent. Eth. x.15 §1 acerca de um sistema público de educação sendo manifestamente inconclusivos para que sobre eles possamos fazer doutrina. O santo tende, bem pelo contrário, a ver na família o espaço privilegiado de formação dos futuros cidadãos (e a tradição católica subsequente segue-o neste ponto). Com isso, porém, compromete, de algum modo, a coerência do seu edifício teórico: à comunidade política pede-se algo em que ela só de forma diminuída pode ajudar e, o que é mais grave, a cidade é posta ao serviço do que é fundamentalmente missão de uma associação de nível inferior, à revelia do que o seu estatuto de comunidade última deixaria prever.

¹⁷ Simplificamos de algum modo o ensinamento tomasiano. O santo funda a eficácia da lei não apenas nas sanções que a mesma prevê contra quem a desrespeite mas também nas recompensas com que serão cumulados aqueles que a cumpram [STh I-II 99:6 *co.* e 107:1 *ad* 2].

¹⁸ Para uma sólida abordagem à lei sobre este ângulo, enquanto, em última análise, instrumento de Deus para a condução do Humano a Si, vd. Peres 1992 122-8.

7. — e todavia, Tomás sugere nalguns pontos que o fim da cidade pode ser outro (o que não implica necessariamente renunciar à sua missão pedagógica). Já em alguns dos passos transcritos em §5 se apresentava a lei como orientada não apenas à inculcação da virtude mas também à preservação das condições de existência da comunidade (numa leitura *rápida* dos textos, o primeiro objectivo *parece* até valer apenas na medida em que possa ser posto ao serviço do segundo). Esta meta é explicitamente elevada à condição de fim principal da ordem jurídica em *STh* I-II 98:1 *co.*: «o fim da lei humana é a tranquilidade temporal da comunidade [*civitatis*], fim que a lei alcança impondo limites [*cohibendo*] aos actos exteriores no que diz respeito aos males que podem perturbar o estado de paz da comunidade». Como se explica em *De reg.* i.3, «o bem e a salvação [*salus*] de uma multidão que se constitui como comunidade [*consociatae multitudinis*] é que se conserve a sua unidade, a que se chama paz; se esta desaparece, a vida em comunidade [*socialis vitae*] perde a sua utilidade e a multidão, atravessada por dissensões, torna-se um peso para si mesma». Por isso, «[todos] os esforços de quem governa a multidão visam a unidade, ou paz» [*STh* I 103:3], a qual «é conservada pela justiça; de facto, a transgressão desta é a causa das sedições» [*Sent. Pol.* ii.9 §3]. Tomás não pretende sugerir que a unidade da comunidade só é preservada aí onde os membros desta ajam sempre virtuosamente uns para com os outros; se assim fosse, a paz civil e a educação para a virtude não seriam fins distintos senão à superfície. Ora o santo nunca procede a esta confusão, separando nitidamente, como duas tarefas diferentes de que o rei está incumbido, a preservação da cidade e o direccionamento dos súbditos para a excelência [*De reg.* i.15].¹⁹ Para que a primeira seja conseguida, o que se exige dos cidadãos não é que ajam de modo impecável nas relações entre si, mas que nelas se conformem ao que é tido legalmente por o justo, ou seja, ao que está fixado nas leis.²⁰ De facto, «no que diz respeito ao bem da comunidade, basta que os outros [*sc.* os governados] sejam virtuosos na medida em que [*intantum quod*] obedecem ao que lhes é comandado pelos que presidem «à multidão»» [*STh* I-II 92:1 *ad* 3; *cf. Sent. Pol.* i.10 §10].²¹ Tomás reconhece aqui que para a existência da cidade é indiferente o sucesso desta no levar-a-cabo o que antes nos foi apresentado como o seu ἔργον: a formação moral dos cidadãos. O santo, porém, não prescinde deste fim e seria falacioso tentar passar a ideia contrária, por mais que isso fosse conveniente para contornar os problemas de que demos conta no final do parágrafo precedente. Esta é, na verdade, a grande diferença entre o

¹⁹ Em *De reg.* i.16, Tomás explica o que cabe ao rei fazer por forma a garantir a preservação do reino: (i) promover políticas de apoio à natalidade [*cf. Lex Julia et Papia Poppaea*], (ii) garantir, por meio da administração da justiça, que todos cumprem os seus deveres para com a comunidade e não perturbam a paz alheia (as referências à função pedagógica da lei, mais no fim do capítulo, devem ser desconsideradas como espúrias ao argumento), e (iii) proteger o território contra inimigos externos.

²⁰ Em rigor, a paz civil não deveria requerer senão o cumprimento das leis essenciais à manutenção da vida-em-comum (e.g. a lei que proíbe o furto), um pacote legislativo mais ou menos universal, no sentido de ser transversal, em maior ou menor grau, a todas as comunidades políticas existentes. Todavia, em havendo num dado ordenamento jurídico mais leis do que essas, a obediência a qualquer uma delas passa a ser igualmente fundamental para preservar da unidade do corpo político. Esta assenta no reconhecimento partilhado de uma mesma autoridade a que todos concordam submeter-se; o não cumprimento de uma qualquer disposição do poder quebra *ipso facto* uma tal unidade.

²¹ *Vd.*, no mesmo sentido, *Sent. Pol.* iii.3, onde se diz que o bom cidadão não coincide necessariamente com o bom Humano; não se lhe exige que seja moralmente excelente, mas apenas que trabalhe para a «salvação da comunidade» [§2].

santo e o bispo de Hipona: Agostinho não espera do poder senão que seja o garante da ordem e o defensor da paz; já Tomás não abdica de o incumbir de uma responsabilidade positiva: trabalhar a virtude daqueles que lhe estão sujeitos²² [vd. Chalmeta 2000 57].²³

8. Um tal fim confronta-se, como vimos, com dois problemas: (i) o poder só marginalmente contribui para ele (questão, apesar de tudo, secundária, que não fere mortalmente a lição do santo) e (ii) a cidade é posta numa posição segunda em relação a uma associação humana que lhe é supostamente inferior. Tomás contorna estas dificuldades não adoptando a visão minimalista de Agostinho acerca da missão do poder, mas redefinindo ousadamente o horizonte para o qual deve tender a comunidade política: «o Humano que vive conforme à virtude está ordenado a um fim ulterior, a saber, a fruição divina [...]. O fim último da multidão reunida não é, pois, viver segundo a virtude, mas, por meio de uma vida virtuosa, alcançar a fruição divina» [De reg. i.15]. Encontramos a mesma ideia expressa na *Summa*, e.g. em I-II 100:6 co. («o fim da vida humana e da sociedade é Deus») e 101:3 arg. 2 («toda a lei deve ser apropriada [congruere] à salvação do Humano, como diz Isidoro»). À cidade cabe, pois, contribuir para a beatitude «en la modesta medida en que el contexto escatológico cristiano lo permite» [Fernández 2002 57]. Tomás é, de facto, o primeiro a reconhecer que o poder político, realidade da ordem da natureza, é incapaz de nos conduzir eficazmente a um tal fim: muito embora este possa ser intuído pela razão, os meios para o alcançar, não (a vontade de Deus não se deixa deduzir logicamente da Sua pessoa). O problema é, na verdade, mais profundo: o Humano, por si só, não consegue alcançar a sua salvação, porque esta é *sempre* dom de Deus. O príncipe não é, contudo, totalmente inútil nesse sentido:²⁴ como se diz no passo transcrito do *De regno*, ele pode contribuir estimulando o cultivo da virtude entre os cidadãos, embora uma virtude rearticulada à luz da Revelação.²⁵ Guardiã e intérprete desta, a Igreja posiciona-se como o corpo mais autorizado para orientar o Humano no sentido da felicidade última. A cidade vê-se assim destronada enquanto a comunidade das comunidades; se bem ordenada, atenta à salvação dos seus membros, ela não poderá não se subordinar a Roma: «todos os reis da Cristandade [populi Christiani]²⁶ devem estar

²² É esta insistência na dimensão directiva da lei que *provavelmente* explica as alusões extemporâneas à dimensão ética da mesma em *De reg.* i.16 [vd. o parêntesis em n. 19].

²³ O que acontece se, por alguma razão, a salvação da cidade, numa dada circunstância, exigir algo contrário à virtude? Tomás não discute o problema; na verdade, não é certo sequer que haja espaço conceptual para tais casos no quadro do pensamento do santo.

²⁴ Reconhecemos que há algo de contraditório em afirmar a salvação como dom e, em seguida, dizer que o Humano pode, de algum modo, trabalhar para a conseguir. Este, porém, o delicado equilíbrio de verdades que identifica o catolicismo por oposição ao protestantismo. A natureza da justificação e o papel, nela, do mérito pessoal e das obras da fé foi a questão central da Reforma. Não pretendemos aqui retomar esse debate espinhoso; assumimos, sem discussão, a plausibilidade lógica da posição católica, que é a de Tomás.

²⁵ Por questões de espaço, é-nos impossível desenvolver aqui esta ideia. Para efeitos do argumento, bastará chamar a atenção para o facto de que, para Tomás, as virtudes cardeais não iluminadas pela graça e as mesmas virtudes enformadas pela caridade [*STh* II-II 23:8] são de duas espécies diferentes [I-II 63:4], as primeiras constituindo como que uma versão imperfeita das segundas, as únicas dignas do rótulo de «virtude» sem-mais [I-II 65:2 e II-II 23:7].

²⁶ Seria erróneo concluir, a partir deste passo, que os monarcas não-cristãos podem estar à frente de comunidades políticas genuinamente bem ordenadas embora não submissas a Roma. Se se pretende que a cidade atinja o seu fim, é essencial, na opinião do santo, reconhecer a verdade do catolicismo.

submetidos <ao Papa> como ao próprio Senhor Jesus Cristo» [De reg. i.15]. Fica assim desprovida de força a segunda, e mais perigosa, das críticas que tínhamos feito à doutrina política tomasiana tal qual ela tinha sido exposta até agora: a comunidade política não existe para auxiliar a comunidade doméstica na prossecução de um fim que, em rigor, nas duas genealogias filosóficas da cidade em que mais nos baseámos [Sent. Pol. i.2 e De reg. i.2-3, os *loci classici* do *corpus* para este assunto], Tomás nunca lhe atribui; os esforços das duas sociedades convergem, isso sim, no sentido do fim visado por uma sociedade maior, a Igreja: conduzir os seres humanos a Deus. A doutrina política do santo reganha unidade teórica e fica manifesta a estreita articulação desta com o pensamento ético de Tomás, um ponto de especial interesse para o nosso inquérito.

8.1. Esta coerência do sistema é conseguida à custa de um afastamento considerável das teses aristotélicas, um tomar-distância que se salda, no geral, numa reformulação teologicamente orientada das ideias do filósofo. As conclusões políticas de Tomás só serão plenamente válidas para quem, como ele, partilhe da fé católica. Daguet lamenta esta «sobrenaturalização do bem comum» de que o santo foi um dos artífices [2015 94], denunciando a incapacidade da tradição católica para se pronunciar sobre a vida boa de um ponto de vista natural: «o bem comum imanente - o bem viver de Aristóteles - torna-se, *de facto*, a vida segundo as virtudes morais e teologais» [93]. Embora a crítica de Daguet nos pareça, em alguns pontos, acertada (veja-se as suas objecções à definição de bem comum oferecida na constituição *Gaudium et spes* §26), ela pressupõe já um juízo negativo a propósito da opção de Tomás de não compartimentar as ordens da natureza e da graça e assumir a dependência da primeira em relação à segunda. Ora é muito discutível se esta linha-de-força do pensamento tomasiano não é a marca-de-água do pensamento religioso mais íntegro (não obstante o que isso significa para a posição do crente no debate filosófico).

INTERLÚDIO: OS DOIS PODERES

0. «Todos os reis da Cristandade [*populi Christiani*] devem estar submetidos <ao Papa> como ao próprio Senhor Jesus Cristo» [De reg. i.15]. Qual a extensão desta submissão na óptica de Tomás é questão que tem dividido os estudiosos. A relação entre os dois poderes (o espiritual e o secular/civil) foi talvez o tópico de filosofia política mais discutido pelos medievais, mas Tomás pouco elabora o assunto.²⁷ A isso acresce ainda a ambiguidade das suas palavras. Se o Doutor Angélico tem uma tese coerente sobre esta matéria, só uma análise minuciosa dos passos relevantes no-la permitirá recuperar.

1. A questão da relação entre o poder secular e o espiritual é pela primeira vez abordada por Tomás no final do comentário ao livro II das *Sentenças* de Pedro Lombardo [In ii Sent., d. 44, q.2, art. 3, *expos.*]. O santo discute aí se, entre duas autoridades, uma maior e outra menor, se deve sempre obediência à primeira, como intuitivamente tenderíamos a supor. Contra esta hipótese, avança quatro argumentos, o último sendo aquele que mais nos interessa: «O poder [*potestas*] espiritual é mais elevado do que o secular. Se, portanto, há que obedecer sempre ao poder maior, a autoridade [*praelatus*] espiritual poderá sempre desobrigar de um preceito do poder secular — mas isto é falso».

²⁷ Para uma excelente síntese da evolução do tema desde o século V até ao tempo de Tomás, vd. Lagarde 1956 31-46. Se o santo não desenvolve muito o tópico, tal tem que ver, pelo menos em parte, com o facto de a grande controvérsia que estimularia a reflexão sobre o assunto lhe ser posterior. Falamos, claro, do conflito entre Filipe, o Belo, rei de França, e Bonifácio VIII (1296-1303).

No corpo da *quaestio*, Tomás esclarece que um poder pode ser dito inferior a outro ou porque «provém integralmente do superior» [*ex toto oriatur a superiori*] ou porque «ambos provêm de uma qualquer autoridade superior, a qual submete um deles ao outro *na medida em que* isso lhe apraza [*secundum quod vult*]». No primeiro caso, há sempre que obedecer à autoridade superior: um decreto do imperador sobrepõe-se a um do procônsul, uma ordem do Papa, à do bispo. É significativo que Tomás não escreva que a palavra do pontífice prevalece sobre a do imperador: o santo limita-se a afirmar que o poder do Papa supera todos os restantes *na Igreja*, visto que é ele quem dispõe e ordena as várias dignidades eclesiásticas. Já no caso dos poderes que estão subordinados um ao outro apenas em virtude de uma disposição da autoridade maior que os institui aos dois, em havendo um conflito entre ambos, há que obedecer ao superior *apenas naquilo em que o inferior lhe está sujeito*. Assim, por exemplo, pode suceder que se deva obedecer ao bispo e não ao arcebispo se este último se intrometer no que é da competência exclusiva do primeiro, em assuntos em relação aos quais não lhe tenha sido concedida pelo Papa primazia. De igual modo, os monges devem subordinar-se ao abade em tudo o que diga respeito à regra da comunidade, o bispo não podendo valer-se da sua dignidade superior para contrariar, nesta matéria, o abade [*ad 3*]. A relação entre as autoridades eclesiástica e civil segue *aparentemente* o mesmo esquema:

Em relação ao quarto <argumento>, diga-se que o poder espiritual e o secular derivam [*deducitur*] um e outro do poder divino. Deste modo, o poder secular está submetido ao espiritual naquilo em que Deus o subordinou a este, a saber, naquelas coisas que têm que ver com a salvação da alma. Nessas matérias, portanto, há que obedecer mais ao poder espiritual do que ao secular. Naquelas coisas, porém, que têm que ver com o bem público [*bonum civile*], há que obedecer mais ao poder secular do que ao espiritual, de acordo com Mt 22:21: «dai a César o que é de César» — a não ser, porventura [*forte*], que o poder secular esteja associado [*conjugatur*] ao poder espiritual, como no Papa, o qual tem o vértice [*apicem*] de ambos os poderes, a saber, o espiritual e o secular, por disposição d'Aquele que é sacerdote e rei para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque, rei dos reis e senhor dos senhores, Aquele cujo poder não será tolhido e cujo reino jamais [*in saecula saeculorum*] será destruído, ámen.

A tese desenvolvida na primeira metade do texto parece ser posta em questão pelo que se acrescenta no fim acerca da confluência, na figura do papa, dos dois poderes. Em matérias relativas ao bem da cidade *qua* comunidade *política*, haveria que obedecer ao príncipe mais do que ao bispo — mas não mais do que ao titular da Sé de Pedro. Esta interpretação recebe força do que se lê em *ad 1*: «Àquele que é em tudo superior, i.e. Deus, a Ele há que obedecer preferencialmente, sem qualificação [*simpliciter*], bem como àquele que faz as vezes de Deus, o Seu plenipotenciário [*vices Dei gerit plenarie*]». O uso de *vices* não deixa dúvidas: tem-se aqui em mente o *vigário* de Cristo, sc. o papa, cuja autoridade é, no contexto, confrontada directamente com a do pai de família e a do general militar.²⁸ Ante este passo, ignorado por boa parte dos estudiosos, parece-nos difícil acreditar que, ao apresentar em *ad 4* o pontífice como detendo «o vértice de ambos os poderes», Tomás não quisesse senão referir-se à situação de facto do papa enquanto cabeça da Igreja e dos Estados Papais [vd. e.g.

²⁸ É oportuno lembrar aqui que foi no século XIII, com Inocêncio III (1198-1216), que os papas começaram a assumir de forma mais sistemática o título de «vigário de Cristo», preterindo outras denominações mais humildes como e.g. «vigário de Pedro» [Barbosa e Souza 1997 112].

Daguet 2015 146-7]. A linguagem de que o santo se serviu desincentiva, de resto, essa interpretação: podendo ter-se limitado a afirmar que o papa, bispo e senhor da cidade de Roma, reúne na sua pessoa os dois poderes, ele escolhe explicitamente sublinhar que o pontífice detém o *expoente* de ambos. Note-se que isto nem contradiz a origem divina dos mesmos nem compromete a diferença entre eles, pressupondo tão-só o papa, representante de Deus na terra, como instância mediadora de uma e de outra autoridade. O sucessor de Pedro poderia, supõe-se, legislar directamente sobre matérias quer políticas quer espirituais; opta, porém, por confiar a administração civil aos príncipes, sem que esta delegação de poderes pareça impedi-lo seja de os destituir seja de exigir a adopção de quaisquer medidas concretas que julgue convenientes. Será apenas por escolha pessoal que o papa não o faz mais recorrentemente: pelo menos de um ponto de vista teórico, o que Tomás escreve no final do comentário ao livro segundo das *Sentenças* não oferece recursos para pôr travão à acção papal. O santo surge em tudo alinhável com os teóricos da hierocracia como Gil de Roma, seu aluno, ou Álvaro Pais, bispo de Silves.

2. O capítulo xv do livro primeiro do *De regno* é o único outro ponto do *corpus* em que Tomás aborda de forma mais ou menos sistemática a questão das relações entre os dois poderes. O santo expõe aí o argumento que sumarizámos em A§8, coroando o raciocínio com a frase que já acima transcrevemos: «todos os reis da Cristandade devem estar submetidos <ao Papa> como ao próprio Senhor Jesus Cristo». Num artigo a que, infelizmente, não tivemos acesso,²⁹ Eschmann defendeu que Tomás subsume aqui o poder secular sob o espiritual: o primeiro não seria senão uma derivação deste. Insurgindo-se contra esta suposta *reductio ad unum*, Boyle demonstrou com argumentos sólidos o erro do seu confrade [Boyle 1974], insistindo na correcta compreensão do símile de sabor aristotélico de que Tomás se serve no texto para articular a relação entre os dois poderes. O santo explica que, tal como o construtor de navios está para o capitão, assim o portador do poder civil para aquele que detém o poder espiritual. A posição arquitectónica reservada ao segundo não implica que o primeiro deve a sua existência a uma delegação de poderes da parte do outro: a arte do capitão *não* contém, nem sequer *eminenter*, a arte do construtor de navios. Esta última tem as suas regras próprias; simplesmente, no desenho do produto final, o construtor de navios levará em conta o que o capitão lhe peça, pelo que a embarcação terá uma forma diferente daquela que teria se o construtor não tivesse recebido qualquer orientação superior. Da mesma maneira, o magistério da Igreja repercute-se no governo do príncipe cristão, a quem cabe ordenar a república do modo mais favorável à santificação dos seus súbditos; parte importante da sua acção, porém, não sofre com a Revelação, resultado que é da lógica interna do político [τὸ πολιτικόν], da racionalidade própria que lhe preside. O que Tomás, em suma, procura explicar ao rei cipriota, o destinatário da obra, é que se há algo que a Igreja identifique como importante para a salvação das almas que só pode ser *eficazmente* conseguido (i) em comunidade e (ii) sob ameaça do uso da força, cabe àquele que «carrega a espada» [Rm 13:4] e se acha à cabeça da cidade, *se católico*, conferir-lhe realidade. Enquanto mestra da consciência dos crentes, a Igreja espera, legitimamente, que estes lhe obedeçam, inclusive o príncipe. A sua capacidade de influir na ordem pública funda-se exclusivamente neste facto e não numa suposta preeminência papal também em matéria temporal. Por isso se esclarece que apenas os reis dos povos cristãos devem obediência ao papa: não se pode

²⁹ I. T. Eschmann (1958), «St. Thomas Aquinas on the two powers». *Mediaeval Studies* 20: 177-205.

exigir ao emir de Granada que se lhe submeta. Não é difícil perceber que a tese que Tomás aqui articula pouco tem que ver com aquela que lhe atribuímos com base no passo, acima discutido, do comentário às *Sentenças*.³⁰ Impõe-se, portanto, analisar de perto também esses outros pontos do *corpus* em que, ainda que de forma mais rápida, o santo aborda a questão das relações entre o poder espiritual e o temporal, por forma a, *eventualmente*, se fazer luz acerca do seu pensamento sobre esta matéria.

3. Se à comunidade política crente a Igreja interessa por oferecer um conjunto de indicações sem as quais aquela não conseguiria cumprir o seu propósito (ajudar os seus membros, no que está ao seu alcance, a atingirem a felicidade), o poder civil interessa à Igreja enquanto dotado de uma capacidade coercitiva de que ela não dispõe mas cuja utilidade para o seu fim (a salvação de todos os seres humanos) sobejamente reconhece. Não deve, pois, espantar que, com base num passo de Lucas [22:38], os dois poderes tenham sido imagetivamente glosados como dois gládios. Tomás pouco se serve da figura, mas recupera-a em *In iv Sent.*, d. 37, q. 2, a. 2, *expos.*: «Contra <a tese de que a Igreja não tem senão o gládio espiritual> temos o que Bernardo [de Claraval] diz a Eugénio [III], a saber, que a Igreja tem ambos os gládios, embora não da mesma maneira: tem o exercício do espiritual e o comando do temporal. O espiritual, de facto, ela brande-o pela sua própria mão; já o temporal deve ser extraído ao seu sinal, como diz Bernardo [*De consideratione iv.3*]». ³¹ Tomás atém-se a tal ponto ao texto do reformador cisterciense que é discutível que este passo do comentário às *Sentenças* nos adiante alguma coisa acerca da sua opinião pessoal sobre o assunto. A célebre imagem dos dois gládios, tal qual Bernardo a articula, não prima, de resto, pela clareza: o monge de Claraval considera que ambas as espadas pertencem à Igreja, mas nunca explica por que é que uma delas se acha em mãos alheias (é o papa que a confia ao imperador? pode retirar-lha?) e se esta, sempre que é desembainhada, o é sob a direcção, ou pedido explícito, das autoridades eclesiásticas ou também, noutras ocasiões, por iniciativa própria daquele que a carrega. Parece, pois, sensato não valorizar em excesso o recurso a Bernardo por parte de Tomás. Quiçá a única conclusão segura que se pode tirar do passo é que o Angélico não concorda com a tese de que o príncipe (ao menos o príncipe cristão) não deve estar, pelo menos de algum modo, ao serviço da Igreja. Para o santo, esta dispõe, directa ou indirectamente, de autoridade para exigir ao poder civil que este faça uso do seu poder coercitivo num certo sentido. Tudo isto, porém, é excruciantemente vago.

4. Tomás é *um pouco* mais concreto em *STh* II-II 60:6 *ad* 3. O santo escreve aí que, naquelas coisas em que o poder secular está submetido ao espiritual, este último tem todo o direito de se «intrrometer»

³⁰ Na verdade, também no capítulo xv do livro primeiro do *De regno* encontramos algumas frases que se prestam a ser lidas como expressões de apoio aos hierocratas: não só se diz que os reis cristãos devem obedecer ao Papa como ao próprio Cristo (a Quem o cristão se submeteria de bom grado *em tudo*), como se convoca como antecedente da justa subordinação de um poder ao outro o exemplo da Gália antiga, em que cabia aos druidas a interpretação das leis.

³¹ Cf. o original, que vertemos com alguma liberdade: «Contra est quod Bernardus dicit ad Eugenium, quod Ecclesia utrumque gladium habet. Et dicendum, quod habet spirituale tantum quantum ad executionem sua manu exercendam; sed habet etiam temporalem quantum ad ejus jussionem: quia ejus nutu extrahendus est, ut dicit Bernardus».

(o verbo é de Tomás). Se não se concretiza quais as coisas em que a Igreja pode, com justiça, intervir, dá-se a entender, pelo menos, que elas são em número limitado.

5. Se este passo da *Summa* aponta, ainda que à distância, para a posição expressa no *De regno*, vemos-nos empurrados de volta para as teses mais extremas do final do comentário ao livro segundo das *Sentenças* com o que lemos em *Quodlib.* 12:13. Tomás sustenta aí que entre a Igreja do tempo dos apóstolos e a do seu século não há solução de continuidade. A quem objecte que, ao contrário de Cristo e dos primeiros discípulos, a Igreja do século XIII possui propriedades e, muito particularmente, «castelos» [*castra*], o santo contrapõe, com base em Agostinho, que o «estatuto» [*status*] da Igreja é outro: se outrora os reis a perseguiram e «não davam <nada> aos fiéis, antes os matavam», «no tempo presente», os príncipes, já instruídos na verdade da fé, servem a Cristo e «são vassallos da Igreja» [*ad 2*]. Dyson [2002 278, n. 40] defende que Tomás não afirma aqui senão um facto histórico, a saber, que alguns reis detinham certos territórios por dádiva da Igreja, sendo por isso vassallos do papa.³² Se é possível, de facto, ler a frase desse modo, mister é reconhecer que Tomás não qualifica a sua afirmação, que parece ecoar a ideologia da chancelaria papal.³³ Parece-nos ainda que Dyson não considera a frase no seu contexto: de facto, não basta afirmar que a Igreja dispõe de castelos e feudos que pode distribuir a certos reis; a questão está precisamente em explicar como é que ela se veio a achar nessa situação. Se é certo que a referência de Tomás a um tempo em que os reis nada «davam» [*dabant*] à Igreja sugere ter vindo depois uma época em que eles a cumulavam de bens (cf. essa ficção chamada «Doação de Constantino»), a verdade é que o santo não desenvolve o seu raciocínio nesse sentido.

6. O que Tomás escreve em *STh* II-II 10:10 *co.* fornece um argumento *a fortiori* para que a frase em *Quodlib.* 12:13 *ad 2* seja lida no seu sentido mais forte, como afirmando a soberania temporal do papa sobre pelo menos todos os príncipes cristãos. No passo em questão da *Summa*, em que pondera a legitimidade de os cristãos, quando em minoria ou uma maioria frágil,³⁴ estarem politicamente submetidos a judeus, muçulmanos ou pagãos, Tomás concede, pelo menos num primeiro momento, que nada há nisso de irregular, dado que o *dominium qua* o poder civil na sua dimensão coercitiva é

³² O caso mais conhecido é o do país de origem de Tomás, o Reino da Sicília, feudo papal desde a sua conquista pelos normandos (1061-91). Durante a vida do santo, o país deixou de estar sob o domínio dos Hohenstaufen, que se recusavam a reconhecer o papa como suserano, e caiu nas mãos de Carlos de Anjou, a quem Urbano IV confiou o reino sob a condição de ser reconhecido como senhor do mesmo e receber, por consequência, um censo anual. Para um resumo destes eventos, com uma nota especial acerca da atitude de João XXI (Pedro Hispano) para com o território, vd. Antunes 1995 254-62.

³³ Vd. a bula *Manifestis probatum* (23 maio 1179): «Em sinal de que o dito reino [sc. Portugal] pertence, de direito, a São Pedro, <tu, Afonso Henriques,> decidiste, como testemunho da maior reverência, pagar anualmente dois marcos de ouro a nós [Alexandre III] e aos nossos sucessores». No mesmo ano (1264) em que Urbano IV encarrega Tomás de redigir a liturgia para o ofício da novíssima festa do Corpo de Deus, o papa envia um delegado seu a Portugal para exigir a Afonso III a regularização do pagamento do censo devido à Santa Sé [vd. Antunes 2010 §7].

³⁴ Esta condição não é explicitada por Tomás, mas é razoável subentendê-la à luz do que o santo diz ao discutir em *STh* II-II 12:2 uma questão análoga, a saber, se um princípio apóstata, ao renegar a fé, perde o poder, os súbditos cristãos deixando de ter de lhe obedecer [vd. §16.1].

um instituto do direito das gentes, condizente, portanto, com a lei natural,³⁵ que a lei divina, que está na origem da distinção entre crentes e não crentes, não pode contradizer («a graça não destrói [tollit] a natureza: condu-la à sua perfeição [perficiat]»: *STh* I 1:8 ad 2). Todavia, mais abaixo, o santo acrescenta que «os infiéis, por causa da sua falta de fé [infidelitatis], merecem que lhes seja retirado o seu poder sobre os fiéis», algo que, insiste, a Igreja poderia fazer *com toda a legitimidade*.³⁶ Como conciliar o que Tomás nos diz na primeira metade do corpo do artigo com o que escreve na segunda? O santo tem o cuidado de esclarecer que a distinção entre cristãos e não cristãos, *quando considerada sem qualificação [simpliciter]*, não abole o *dominium* dos segundos sobre os primeiros; subentende-se, pois, que, quando considerada sob outro ângulo, o faz — e esse ângulo parece ser claramente o da justiça. Há algo de irregular em os cristãos se verem na situação de ter de obedecer àqueles que não partilham da sua fé. A liberdade dos filhos de Deus, para que o santo apela de forma sofisticada, não é base suficiente para os isentar da obediência devida *a priori* a todo o poder constituído, como o próprio Tomás, noutro ponto, esclarece [II-II 104:6 *arg.* e *ad* 1]. Se a Igreja pode *de iure* privar os não cristãos do seu *dominium* sem com isso ferir o direito será, *supomos*, porque (i) o não reconhecimento de Cristo ofende Aquele de quem todo o poder procede, merecendo punição, e (ii) à Igreja, «dotada da autoridade de Deus» [10:10 *co.*], cabe realizar e administrar a justiça, uma parte da qual tem que ver com a distribuição de certos bens que são comuns a todos os que têm parte na comunidade [vd. *Sent. Eth.* v.4 §1], o maior de entre estes sendo o próprio poder civil. Nenhum dos dois pontos é explicitado por Tomás, mas parece-nos que têm de ser pressupostos por quem queria fazer sentido do que o santo escreve no passo sob análise.

7. A reconstrução que propomos do pensamento de Tomás colide, contudo, com o *rationale* que noutros passos o santo apresentava para a intervenção da Igreja em matérias políticas. A Igreja surge aqui com autoridade para se imiscuir no século já não apenas a propósito do que diga respeito à salvação das almas, mas a pretexto de qualquer injustiça, expandindo assim sobremaneira o seu campo de acção à *custa do poder secular*. Neste novo quadro, parece difícil pensar uma situação em que, como ainda se sugeria em *In ii Sent.*, d. 44, q.2, art. 3, *expos.*, ad 4 (sobretudo na leitura que alguns intérpretes fazem do passo), se deva obedecer mais ao príncipe do que à Igreja, seja na pessoa dos bispos, seja na pessoa do papa. O galego Álvaro Pais, que conhecia a obra tomasiana (incorporando até, e sem identificar o autor, trechos do *De regno* nos seus escritos: vd. Souza e Souza 2014 163-4), pode ajudar-nos a restituir alguma unidade ao pensamento do santo, ainda que, para isso, tenhamos de nos desprender da letra do texto de Tomás. O bispo de Silves funda a autoridade do papa sobre os infiéis no facto de este ser o vigário de Cristo, O qual, como é evidente, é senhor também daqueles que não O reconhecem [*SPE* i.37 §E, *in fine*]; Pais sabe, porém, que esse poder do papa é um poder *de jure*, e não *de facto* [§F]. Em qualquer caso, o pontífice não deve fazer uso dessa sua jurisdição universal para negar a validade do *dominium* de um soberano de outra religião se este

³⁵ Para uma discussão demorada acerca da relação entre a lei natural e o *ius gentium*, com referências explícitas ao instituto do *dominium*, vd. App. 1.

³⁶ Se a Igreja não o faz, é, segundo o santo, para «evitar o escândalo» [*STh* II-II 10:10 *co.*], o mesmo motivo invocado por Jesus para que se pagasse o tributo a César [Mt 17:27] e por Paulo para que os escravos se submetessem aos seus senhores [1 Tm 6:1; vd. a interpretação tomasiana do passo em *Super 1 Tm* vi.1]. Tomás parece aqui querer evitar que os cristãos sejam tidos (como nos primórdios: Wilken 1984 117-125) por um perigo para a ordem social instituída, com isso justificando a repressão da fé cristã pelo poder.

não molesta os seus súbditos cristãos e não impede a pregação do Evangelho. Contudo, se o dito monarca não cumprir com estas condições, o papa pode, com toda a justiça, privá-lo do seu reino e até autorizar a guerra contra o mesmo [§I]. Na óptica de Pais, a Igreja tem, pois, o direito de intervir em matérias temporais, até da forma mais extrema (destituindo os titulares do poder civil), *conquanto isso contribua para a salvação do Humano*.³⁷

8. Não cremos ser ilegítimo atribuir a Tomás uma posição semelhante àquela que, de forma algo parcial [vd. n. 37], atribuímos a Pais, embora isso signifique ignorar o facto de, em *STh* II-II 10:10 *co.*, o santo não fazer depender a deposição dos príncipes não cristãos dos obstáculos à fé que estes levantem nos seus territórios. Não nos parece que dê para derivar uma doutrina coerente sobre as relações entre o poder secular e o espiritual a partir das declarações de Tomás sobre o assunto, tantas vezes ambíguas, de resto; só desvalorizando algumas é que se consegue imputar ao santo uma qualquer perspectiva sobre a matéria. Tomás *nunca* enuncia explicitamente a tese de que o poder civil é instituído pela Igreja, a qual confiaria a gestão das questões do século a homens³⁸ da sua confiança. Se na sua discussão do tema há uma ideia que sobressai é a de que as autoridades eclesiásticas têm uma autorização *limitada* para intervir em matérias políticas. Cremos, portanto, que há algumas razões para, em tendo de desconsiderar alguns pronunciamentos do santo - o que é uma escolha -, fazê-lo no sentido de lhe atribuir uma doutrina que reconheça limites formais, ainda que não materiais, à interferência da Igreja no campo político, tese que implica uma negação do poder civil como comissão papal. Esta hipótese hermenêutica parece-nos também favorecida pela insistência repetida (no *De regno* e, ainda que algo contraditoriamente, em *Quodlib.* 12:13 *ad* 2) na submissão devida pelos reis *cristãos* ao papa, insinuando que o poder deste sobre eles é de ordem da consciência e não do direito. Repita-se, contudo, que *não há qualquer obrigação da parte do intérprete de salvar assim Tomás*, dotando-o de um discurso unificado sobre o tema.

8.1. Se nos esforçamos por imputar a Tomás uma doutrina mais ou menos coerente, fazêmo-lo para que seja mais simples contrastar o que entendemos ser o pensamento do santo com as reconstruções que outros comentadores dele fazem e que nos parece que pecam por evidente parcialidade. Finnis, por exemplo, defende, como nós, que Tomás sustenta o direito da Igreja a pronunciar-se sobre matérias políticas quando estão em jogo questões que digam respeito à salvação do Humano e acrescenta, ecoando o santo, que os crentes (também, se for o caso, o rei) têm o dever de obedecer às autoridades eclesiásticas [1998 326]. Finnis nega, porém, que uma acção da Igreja possa ter consequências políticas *directas*, excepto se essa relação causal estiver prevista legalmente; assim, por exemplo, a excomunhão de um rei não pode acarretar sem-mais a sua perda efectiva do poder, a não ser que, na constituição do país, à excomunhão se reconheça esse efeito [325]. Não é esta a opinião de Tomás [vd. §16] e, por isso,

³⁷ Simplificamos aqui (e, por isso, de algum modo, adulteramos) a posição de Pais, que noutros passos parece mais próximo da tese que mais imediatamente se desprende dos textos de Tomás, a saber, que os infiéis, pelo simples facto de o serem, já não têm direito a *dominium* de espécie alguma [§L e *CF* i.13]. Omitimos ainda, convenientemente, um pormenor de monta: para o bispo galego, o poder temporal procede do espiritual. Para uma introdução ao pensamento do autor sobre esta matéria que tanto o ocupou, vd. a introdução de J. M. Barbosa à edição crítica do *De statu et planctu Ecclesiae*.

³⁸ Um dos argumentos usados para justificar a coroação de Carlos Magno como imperador pelo papa Leão III no Natal de 800 foi que o título imperial não podia ser detido por uma mulher (em Bizâncio, a legítima herdeira de Roma, reinava então Irene de Atenas).

Finnis vê-se obrigado a dizer que o santo trai aqui a distinção que ele mesmo estabelece entre os dois corpos (Igreja e Estado) [326]. O australiano descarta também outras expressões tomasianas de natureza hierocrática (e.g. *Quodlib.* 12:13 e *STh* II-II 10:10), considerando-as «datadas» [ib.]. Finnis procede aqui a uma simplificação do pensamento do santo, colhendo deste tão-só o que lhe interessa. O mesmo sucede com Daguet, que atribui a Tomás um princípio são de distinção entre as duas esferas (secular e eclesiástica) para, depois, lamentar que o santo não retire dele todas as consequências: «parece que o princípio de autonomia e a regra da subordinação quando a salvação das almas está em jogo, Tomás os estabelece bastante cedo, mas a permanência de numerosos usos derivados do agostinismo político acabam por afectar na prática as aplicações deste princípio e desta regra» [2015 153; cf. 140]. A nenhum destes autores parece ter ocorrido seriamente a hipótese de que Tomás *não* possui um discurso coerente acerca das relações entre o poder secular e o espiritual por partilhar também, ao menos em parte, da ideologia hierocrática papal do seu tempo.

9. Independentemente de qual a opinião do santo sobre esta matéria, importa considerar que soluções político-legais concretas ele supõe que devam ser adoptadas pela comunidade que se deixe dirigir pelas autoridades eclesiásticas no que à obtenção do seu fim último diz respeito. Aí onde o poder esteja ao serviço da salvação daqueles que lhe estão sujeitos, não serão permitidos os cultos não cristãos, já que a idolatria constitui um pecado, e um pecado mortal [*STh* II-II 10:11 *co.*]. Tomás admite, porém, algumas excepções a este princípio. Ele sabe que outrora, «quando havia um grande número de infiéis», a Igreja «aturou» [*tolerauit*] os ritos de heréticos e pagãos; proibi-los teria causado «escândalo e divisão», constituindo uma má estratégia até do ponto de vista da evangelização [ib.]. Daí o primeiro imperador cristão, Constantino, se ter limitado a legalizar a religião cristã (313), cabendo a Teodósio, quase oitenta anos mais tarde (389-91), numa altura em que o cristianismo, à sombra do édito de Milão, se expandira vertiginosamente, ilegalizar progressivamente os cultos pagãos (o exemplo histórico é nosso, não de Tomás). Há que supor que, para o santo, não devesse ser permitido aos mudéjares celebrar os seus ritos; se o mesmo não vale para os judeus é porque o seu culto como que dá testemunho, «em figura», daquilo em que os cristãos crêem [ib.; cf. I-II 101:2 e 102]. O argumento, porém, não colhe: é o próprio Tomás quem, noutros passos [103:3 e 107:2 *ad* 1], sublinha o que há de irracional em insistir na celebração de ritos que anunciam como futura uma realidade que já se deu. Por isso a prática das cerimónias prescritas na Lei constitui um pecado mortal [103:4]. Suspeitamos que este desrespeito do santo pelos seus próprios princípios se deve exclusivamente à necessidade de acomodar a prática da Igreja de então, convocada como autoridade no *sed contra* do artigo.

10. Tomás dá ainda outros exemplos de como se reflecte na ordenação de uma comunidade de maioria católica o compromisso desta com a felicidade última dos seus membros, a qual, segundo os crentes, só sob a direcção da Igreja pode ser conseguida. Para compreender os restantes exemplos avançados pelo santo, é fundamental ter presente a distinção que este traça entre os católicos «com instrução e firmes na fé» e aqueles «simples e titubeantes na fé», «cuja fé é mais firme por nada terem ouvido de diferente daquilo em que acreditam» [II-II 10:7 *co.*]. Cabe ao poder público proteger estes últimos do que possa constituir um perigo para a salvação dos mesmos; se a cidade tem como fim último a santificação dos seus membros, não se pode esquivar a essa responsabilidade sem atraiçoar o seu propósito. Assim, se o grosso dos fiéis não é dotado de uma fé robusta, «à cautela» [10:9 *co.*] não lhes deve ser permitido manter relações [*communicare*] com gentios e judeus, pois que

estes os poderiam desviar da fé em Cristo.³⁹ Diferente é o caso se a maioria da população está bem instruída em matéria de fé: nessa situação, é até razoável acalentar a esperança de que os gentios e os judeus, pelo contacto com os fiéis, venham a reconhecer a verdade da fé cristã. É esta expectativa que justifica também que os cristãos, mesmo os com uma fé menos sólida, possam ter escravos judeus ou muçulmanos — muito embora a autorização para isso deva ser retirada se se perceber que esse arranjo é, afinal, prejudicial à fé dos crentes [ad 3]. A situação inversa, os cristãos serem escravos de judeus, já não é aceitável, pois os escravos tendem a conformar-se aos seus senhores;⁴⁰ assim, os escravos que tenham mestres judeus e se convertam ao cristianismo devem ser libertos [10:10 co.].⁴¹ Esta ideia de que o inferior se tende a conformar ao superior (ideia com um pé na realidade, outro no preconceito),⁴² explica também que os judeus, muçulmanos e gentios não possam ser nomeados para qualquer posição de autoridade em que os cristãos se vejam obrigados a obedecer-lhes⁴³: isso resultaria «em escândalo e em perigo para a fé» [ib.]. É ainda este mesmo cuidado com os crentes e, muito particularmente, com os mais frágeis de entre eles que explica que os fiéis devam, aí onde haja possibilidade disso, obrigar judeus e muçulmanos a não «impedirem» por meio de «blasfémias,⁴⁴ argumentos maldosos [disfemismo para «pregação»?] ou até perseguições abertas» a fé cristã [10:8 co.]. Este o *rationale* tomasiano para as cruzadas e não uma qualquer esperança utópica de converter pela espada os infiéis. A conversão é, para o santo, um acto da vontade, impossível, pois, de forçar [cf. *arg.* 3].

11. O sujeito é livre de se converter (ou não) à fé católica, mas caso se decida a abraçá-la não pode depois renegá-la. Se a adesão a Cristo é da ordem da vontade, a fidelidade a Este é da ordem da «necessidade»: quem se deixa baptizar como que faz um voto que o compromete definitivamente [ad

³⁹ Cf. *Ordenações afonsinas* [OA], liv. 2, tít. 66. As conclusões de Tomás convergem com as práticas legais da época, que têm como fonte última o direito canónico. Se não se pode dizer que o santo desenvolve os seus argumentos com vista à legitimação das leis então vigentes, seria ingénuo descurar o elemento ideológico que o seu raciocínio acusa. Se insistimos em, ao longo deste parágrafo, remeter o leitor para a legislação medieval ibérica, é para que fique patente o carácter nada inofensivo das especulações tomasianas. (Para um tratamento aprofundado do estatuto legal de judeus e mouros em Portugal na Idade Média, vd. Ferreira 2006, de que muito nos servimos nestas notas).

⁴⁰ Cf. *Siete partidas* [Part.], liv. vii, tit. 21, lei 8. Tomás esclarece que, apesar disso, os cristãos podem trabalhar para os judeus conquanto as tarefas que desempenhem não impliquem uma convivência intensa com aqueles — algo que o escravo não consegue evitar [STh II-II 10:10 ad 3].

⁴¹ Estamos aqui aparentemente perante uma violação do princípio de que o direito divino não elimina os institutos de direito humano conformes à lei natural [vd. §6], como a escravatura. Este só não é, de facto, o caso, porque os judeus, como punição perpétua pela morte de Cristo, eram considerados *por lei* escravos dos reis [Ep. duc. Brab. §1 e STh II-II 10:12 *arg.* e ad 3; vd. Rist 2016 219-221] e, por extensão, da Igreja [10:10 co.] (palpita aqui a noção, central em *Quodlib.* 12:13 ad 2, de que o que é dos monarcas cristãos é da Igreja), pelo que a Igreja «pode dispor das coisas deles, assim como também os príncipes seculares estabelecem muitas leis contra os seus súbditos e a favor da liberdade» [ib.].

⁴² Vd. STh II-II 10:10 co.: «aqueles que estão sujeitos à jurisdição de outros, a não ser que sejam pessoas de grande virtude, podem facilmente ser transformados [*immutari*] por aqueles a quem estão submetidos, para que cumpram as ordens destes».

⁴³ Cf. OA ii.85 e Part. vii 24.3.

⁴⁴ Cf. Part. vii 24.2. Vd. ainda Rist 2016 165-7.

3]. Tomás reconhece que dos votos em sentido próprio (os votos religiosos) é possível obter dispensa, se, num caso em concreto, do cumprimento daquilo a que a pessoa se obrigou não resulte o bem que se visava ou um bem maior se veja obstruído [88:10 co.]. Não é possível, contudo, conceber uma situação do género capaz de justificar o abandono da fé. Nesse sentido, o baptismo é um acto ainda mais radical do que o casamento cristão, a que implicitamente é comparado em 11:4 *arg.* 1, onde a heresia é retratada como «fornicação espiritual». De facto, Tomás admite, pelo menos como possibilidade teórica, que Deus (mas só Ele) possa dissolver um dado matrimónio [*Supp.* 67:2 *ad* 3]; não se vê, porém, como possa Deus, sem incorrer em contradição lógica, isentar alguém que crê de continuar a crer, autorizando-o a abraçar uma outra doutrina, falsa, acerca da Sua pessoa. Abjurar da fé é, pois, um pecado imenso: é a espécie mais grave de *infidelitas* (falta de fé, i.e. *fidelidade*) [II-II 10:6 co.], pecado já por si superior a todos os «que têm que ver com a perversidade dos costumes» [10:3 co.]. O herege e o apóstata surgem, pois, na imaginação de Tomás como personagens especialmente odiosas.⁴⁵ A figura do herege, em particular, perturba o santo: não só a apostasia era um fenómeno algo raro, pelo que de menor interesse, como a própria história da ordem em que Tomás escolhera ingressar o convidava a concentrar-se sobre o problema da heresia (foi no confronto com os albigenses que São Domingos percebeu a necessidade de fundar uma ordem dedicada à pregação).

12. Num primeiro momento, a Igreja deve limitar-se a admoestar os hereges, procurando fazê-los ver os seus «erros». Caso estes, obstinados, persistam nos seus «desvios», a Igreja, usando de misericórdia, deverá tentar ainda uma outra vez fazê-los retornar ao seu redil. Se também esse segundo esforço se revelar inútil, não sobra às autoridades eclesíásticas outra solução senão excomungar aqueles que teimosamente se recusam a reconhecer a verdade de que a Igreja se apresenta como fiel depositária [11:3 co.]. Os restantes fiéis não podem ter qualquer trato com o excomungado [10:9 co.], cabendo ao poder civil a execução deste. O herege constitui uma ameaça evidente para a salvação das almas, de onde a necessidade de um poder empenhado em que aqueles que lhe estão submetidos atinjam o seu fim extinguir de forma eficaz um tal perigo. A intransigência de Tomás deixa-se explicar, pelo menos em parte, pela experiência anterior da Igreja. O santo cita a carta de Agostinho a Vicêncio, em que o bispo dá testemunho de como o confronto com os donatistas o fez mudar de opinião acerca da conveniência de a Igreja se socorrer do braço secular para reganhar os cismáticos [10:8 *ad* 1]. Tomás apela ainda para Jerónimo, que em imagens expressivas descreve como um só homem,ÁRIO, com a sua doutrina «transviada», devastou a cristandade [11:3 co.]. Por fim, o santo teria certamente presente no seu espírito os começos da sua ordem no Sul de França e a forma como a heresia cátara, não obstante os esforços de Domingos, só pela espada fora derrotada. Todos estes casos parecer-lhe-iam vindicar a sua posição: «convém que

⁴⁵ Ao leitor moderno espantará o silêncio de Tomás em torno dos ateus; contudo, estes, pelo menos enquanto adversários intelectuais reais, não existiram na Idade Média [cf. Dinzelbacher 2009 21]. O leitor mais historicamente informado perguntará pelos cismáticos (representados maximamente, ao tempo de Tomás, pelos ortodoxos). O santo dedica-lhes toda uma *quaestio* [*STh* II-II 39] e admite o recurso ao poder secular por parte da Igreja para os castigar [39:4], embora nada adiante acerca da pena civil que lhes é justo aplicar. Por isso, e porque para Tomás todo o cisma acaba, mais tarde ou mais cedo, por se constituir como heresia [39:1 *ad* 3], não discutimos o caso dos cismáticos de forma separada no corpo de texto.

morra um só pelo povo» [Jo 11:50].⁴⁶ Esta ideia, repetida por Tomás em 10:8 *ad* 4 e 11:3 *co.* [vd. também II-II 64:2], recebe a sua formulação filosoficamente mais acabada em I-II 11:4 *co.*, onde se diz que é preferível privar um sujeito singular *de um bem físico* do que impedir o bem espiritual, e último, de muitos (fica assim afastada a hipótese, absurda, de se sacrificar a salvação de um pela salvação de vários).⁴⁷

13. A pena de morte reservada aos hereges não visa apenas afastar do seio da comunidade um elemento activamente empenhado em a desviar do seu fim,⁴⁸ mas também dissuadir quantos se sintam tentados a abraçar falsas doutrinas: quer-se crer que estes, considerando o que os espera se abandonarem a Igreja romana, arrepiarão caminho (ideia já presente no passo de Agostinho que Tomás cita em II-II 10:8 *ad* 1). Para que a perspectiva da pena capital seja eficaz, mister é que os hereges, ainda que se arrependam e exprimam o desejo de regressar à plena comunhão com a Igreja, não sejam readmitidos, pelo menos sempre. A Igreja aceita recolher hereges penitentes «sem cadastro»; aqueles, porém, que de novo resvalem para a heresia e, depois disso, desejem uma vez mais ingressar na comunidade dos crentes, devem ser mortos, pois não só se mostram instáveis (quem pode garantir que não sucumbam de novo a falsas doutrinas?) como excessiva tolerância neste ponto levaria a que, como acima se disse, as pessoas encarassem com leviandade a possibilidade de abraçar «corrupções» da fé [11:4 *co.*]. Este último ponto, em particular, é o que explica que a Igreja não possa imitar Deus e não possa escusar da pena de morte o herege reincidente que se arrependa do seu pecado [11:4 *ad* 1]. A este deverá bastar o consolo de saber que, se a sua conversão é sincera, Deus o acolhe. Não estamos assim tão longe da infame frase atribuída ao abade cisterciense Arnaldo Amalrico, aquando da tomada de Béziers em 1209, durante a cruzada albigense: «Matai-os <todos>; Deus sabe quais aqueles que Lhe pertencem».

14. Em suma: numa comunidade política que, com vista à felicidade dos seus membros, se deixe configurar pela Igreja, os hereges renitentes ou relapsos devem ser mortos e isto (i) pelo perigo que constituem para os demais membros da comunidade, a quem podem impedir de alcançar o seu fim, e (ii) porque há uma obrigação juriforme da parte do católico em manter-se fiel àquele que Roma lhe apresentou como Senhor e cujo *dominium* sobre si ele reconheceu, pelo que as autoridades civis têm o dever de usar os instrumentos penais necessários para forçar o crente a cumprir as promessas do baptismo: «esses [os hereges] há que os compelir até corporalmente para que cumpram o que prometeram e mantenham o que outrora assumiram» [10:8 *co.*]. Note-se que, contra o que sugere Novak, num artigo em que tenta «desculpar» Tomás por defender a morte dos hereges [Novak 1995], o santo não justifica este castigo pela ameaça que aqueles constituem para a ordem civil, fazendo equivaler a heresia ao crime de alta traição por quebrar os vínculos sociais numa altura em que o

⁴⁶ É significativo que Tomás, no seu comentário a este célebre passo joanino, não ponha minimamente em questão o princípio enunciado por Caifás, antes apresentando o fundamento veterotestamentário da posição do sumo-sacerdote [*Super. Jo. xi.7*].

⁴⁷ Poder-se-ia argumentar que o sujeito condenado à morte fica com a salvação barrada, pois perde a oportunidade de se converter. Para a resposta a esta objecção, vd. o próximo parágrafo.

⁴⁸ Vd. *STh* I-II 102:5 *ad* 4: «as doutrinas heréticas são contagiosas como a lepra». Tomás não concebe o herege calado: para ele, é impossível que aquele que acredita estar na posse da verdade sobre o fim último do Humano não se esforce por partilhar com os outros o que tem por o caminho para a felicidade.

Estado era uma realidade ainda incipiente e frágil. Tomás dificilmente poderia ter avançado uma ideia do género, pois ela poderia ser perigosamente interpretada como sancionando a visão instrumental da religião desposada pelos filósofos políticos modernos, com Maquiavel à cabeça [vd. *Discorsi* i.11-4].

15. É possível evitar a conclusão de Tomás de que os heréticos devem ser mortos? Podemos conceber uma sociedade de maioria católica em que os fiéis fossem tão bem formados na fé que os hereges pouco poderiam contra eles; neste caso, não haveria que executar estes últimos para salvar os outros. Permanece, todavia, o problema de saber se o poder deve ou não obrigar o católico a manter-se fiel às promessas do baptismo. Cremos que a intervenção secular nesse sentido só é evitável se assumirmos, ao arrepio de Tomás, que não cabe à comunidade política trabalhar a virtude dos seus membros.⁴⁹ É vão tentar conciliar tal tese com os princípios do santo, argumentando, por exemplo, que a comunidade, enquanto realidade de raiz natural, deve visar a virtude não secundada pela graça, tudo o mais extravasando o seu âmbito de actuação. Este tipo de relação entre a natureza e a graça, implícito no comentário de certos intérpretes, não é fiel à noção de Tomás de que a graça conduz a natureza à sua perfeição. O que é da ordem da graça não vem simplesmente acrescentar-se ao que pertence ao plano da natureza, transforma-o, ainda que em coerência com o que ele é, nunca o contradizendo. Seria inconcebível de outro modo: a graça não é irrelevante para a natureza; se esta está aberta àquela, não o está apenas enquanto apta a acolhê-la, mas na medida em que a reclama para atingir o seu cumprimento. A imagem mais perfeita desta relação é oferecida pela dialéctica entre a lei nova de Cristo e a lei mosaica: a primeira não abole a segunda, antes a completa, o que não significa que à lei antiga Cristo venha acrescentar um conjunto de preceitos que por acidente Deus não revelou a Moisés, bem pelo contrário [cf. *STh* I-II 107:2]. Do mesmo modo, o corpo glorificado não abole o corpo presente, mas isso não significa que não o transforme significativamente, como se deixa depreender das aparições do Ressuscitado. Em suma, e regressando ao nosso tópico: não se pode esperar que a Revelação não tenha consequências políticas. Isso seria equivalente a dizer que há uma área do Humano que a luz de Cristo não ilumina, algo inaceitável para Tomás. A arquitectura constitucional e legal da comunidade tem de se ver alterada pelo acontecimento Cristo, o que significa, muito concretamente, que o poder tem de

⁴⁹ Não basta, de facto, considerar que o dever de conservar a fé é um dever meramente moral e que, portanto, o poder não tem obrigação alguma de garantir a observância do mesmo; se a comunidade política está orientada ao desenvolvimento e exercício das virtudes dos seus cidadãos, mister é que, pelo contrário, ajude estes a cumprirem *também os seus compromissos morais*. Essa a razão pela qual a Igreja se opõe ao divórcio civil: este «pretende romper o contrato livremente aceite pelos esposos de viverem um com o outro até à morte» [*Catecismo da Igreja Católica* §2384]. Curiosamente, muito embora reconheça que «todos os homens têm o *dever* de buscar a verdade, sobretudo no que diz respeito a Deus e à sua Igreja e, uma vez conhecida, de a abraçar e guardar» [*Dignitatis Humanae* §1; itálicos nossos], a Igreja contemporânea entende que o Estado não deve forçar o crente a manter a fé: «não é lícito ao poder público impor aos cidadãos, por força, medo ou qualquer outro meio, que professem *ou rejeitem* determinada religião, ou impedir alguém de entrar numa comunidade religiosa *ou dela sair*» [§6; itálicos nossos]. Percebe-se esta posição: seria impossível fazer conversos de outras religiões, se o poder civil objectasse activamente a esse movimento. A única forma de introduzir, neste contexto, uma discriminação positiva em favor da Igreja seria reconhecendo legalmente a superioridade da fé cristã, algo hoje inviável.

assumir um novo fim, reflectindo os adquiridos da fé acerca do que constitui a felicidade do Humano. Fora o seu fim assegurar apenas a segurança e a justiça, não haveria, de facto, razão para ele perseguir os heréticos. Mais: se o fim do poder secular lhe fosse imanente, a relação entre este e o espiritual não se constituiria como problema senão quando um e/ou outro não cumprisse devidamente a sua função, pois cada um levaria a cabo a sua missão sem interferências de parte a parte. Não é isso, porém, que sucede: a comunidade política só consegue realizar com sucesso a sua missão se orientada por aquele corpo a quem Cristo confiou o encargo de conduzir os humanos à salvação, uma vez que há ameaças a esta última, como as doutrinas heréticas, que não assumem a forma de violações nem da segurança, nem da justiça, nem, na verdade, de qualquer outra realidade positiva que a acção governativa, considerada imanentemente, reconhece como bem a preservar.

16. Para que o poder civil seja um agente da ortodoxia e execute os heréticos forçoso é que aquele que detém a espada não seja ele mesmo um herético ou apóstata. Que sucede, porém, quando quem está à cabeça de uma comunidade maioritariamente católica abandona a fé tal-qual Roma a articula? Tomás discute o problema em II-II 12:2, artigo em que pondera a legitimidade do que era, no seu tempo, a manifestação mais espectacular do poder político da Igreja: a deposição, pelo papa, de um monarca.⁵⁰ O caso que o santo conheceria mais de perto seria o de Frederico II, rei, de 1198 a 1250, da Sicília, a terra-natal de Tomás: o também imperador foi excomungado um total de três vezes.⁵¹ A excomunhão libertava os súbditos do seu dever de obediência para com o monarca [cf. 12:2 *sed*];⁵² os papas podiam, porém, protelar essa consequência da pena por eles aplicada, por forma a oferecer ao monarca uma última possibilidade de se corrigir e se conformar às exigências da Igreja (lembramos aqui o caso de Henrique IV: excomungado por Gregório VII, e percebendo que a sua continuidade no trono imperial estava realmente em perigo, foi como penitente até Canossa, aí suplicando o perdão papal: vd. Rosa 2012b II). Tomás, como seria de esperar, vindica a prática papal do seu tempo: o príncipe herege não só merece ser castigado por ter abandonado a fé (na impossibilidade de

⁵⁰ Lembremos, entre nós, o caso de Sancho II (1223-1245), afastado do governo efectivo do reino pela bula *Grandi non immerito*, de 24 de Julho de 1245, de Inocêncio IV. Por meio do mesmo documento, o papa confiava a regência do país ao irmão do monarca, Afonso, dito o Bolonhês. A intervenção papal é directamente responsável pela guerra civil que se seguiu e que só cessou com a morte de Sancho II. Para estes eventos, vd. Marques 1990 365-373 e Varandas 2003 289-412.

⁵¹ Entre nós, poderíamos convocar, no século XIII, os exemplos de Afonso II (1211-1223) e Afonso III (1248-1279). O primeiro, no quadro de uma estratégia de afirmação do poder régio, desrespeitou repetidamente várias liberdades eclesiásticas. A sua actuação é objecto de censura na bula *Quod solite salutationis*, datada de 22 de Dezembro de 1220, onde o rei é instigado a reparar os danos causados ao clero; caso não o faça, será excomungado e o reino posto sob interdito. Se mesmo assim o monarca teimar em não corrigir os seus erros, os súbditos ficam desobrigados de lhe obedecer e outros reis poderão anexar o território português. Honório III repete as suas ameaças a 16 de Junho de 1222, com a bula *Et si venerabili*, mas em vão: o rei viria a falecer em Março de 1223 sem ter feito as pazes com a Igreja. Quanto a Afonso III, acusado, tal como o pai, de atentar contra as liberdades, imunidades e direitos eclesiásticos e, para além disso, de proteger os judeus, o papa Gregório X, pela bula *De regno Portugallie*, de 4 de Setembro de 1275, ameaçava excomungá-lo; mais: se o rei não reparasse as ofensas cometidas contra o clero, os súbditos ficariam dispensados de lhe obedecer. O monarca não arrepiou caminho e só no leito de morte se retractou. Para os eventos históricos aqui sumarizados, vd., no caso de Afonso II, Veloso 2000 cap. v (sobretudo pp. 143-151), e, no de Afonso III, Marques 1990 389-420.

⁵² Para uma perspectiva juscanonista sobre o instituto da excomunhão no séc. XIII, vd. Marzoa Rodríguez 1985.

incumbir disso o poder civil, há que apelar para os súbditos, para que, por sucessivos actos de desobediência, o esvaziem da sua autoridade), como constitui um perigo para a fé, sempre necessitada de protecção, daqueles que lhe estão submetidos [*STh* II-II 12:2 *co.*]. O facto de o papa poder depor um rei cristão ou, pelo menos, libertar os fiéis do dever de lhe obedecerem não representa um atropelamento da ordem humana, fundada na natureza, por uma realidade de direito divino (a Igreja): não só o gesto de afastar um rei não pode ser tido por equivalente à abolição do poder civil, como este último tem como meta (uma meta que não lhe é imposta de fora) a salvação daqueles que lhe estão sujeitos; qualquer acção que tenda a preservar esta orientação do poder para o seu fim dificilmente pode ser acusada de violência contra a ordem da natureza.

16.1. A Igreja pode, em determinadas circunstâncias, «tolerar» que, tanto quanto isso não colida com as exigências da fé, os fiéis se submetam a um soberano que tenha abraçado doutrinas heréticas ou apostasiado. Assim sucedeu, por exemplo, no tempo de Juliano, o Restaurador: a Igreja estava então «na sua infância» e não tinha «força [*potestatem*] para conter [*compescendi*] os príncipes do mundo» [*ad* 1]. Embora os cristãos constituíssem já então uma parcela muito significativa da população, se não mesmo a maioria, autorizá-los a desobedecer ao imperador seria prejudicial à fé, pondo a Igreja, ainda jovem, em perigo. Não é, de todo, essa a situação no século XIII.

B. ENTRE O CANTOCHÃO E A POLIFONIA POLÍTICA

1. Determinado qual o fim a que a associação humana «cidade» deve estar apontada, há que perceber qual a configuração política que ela deve assumir por forma a mais eficazmente alcançar o seu propósito. A questão de qual o melhor regime, tão premente entre os antigos, recebe, porém, em Tomás um tratamento marginal.⁵³ A comunidade política pode estar organizada de diversas maneiras (ainda que não de qualquer forma) e, ainda assim, atingir o seu fim. Segundo Strauss, para os medievais (mas, como se percebe dos passos para que remete em nota, o filósofo judeu pensa em Tomás) o importante é a conformidade das leis positivas à lei natural [2009 125]. A observação é justa, mas não deve ser absolutizada,⁵⁴ pois para que quem no governo leve a cabo com sucesso a sua tarefa (conduzir os cidadãos ao seu bem no que este depende, para ser, dos outros), a comunidade política a que preside tem de existir como unidade, ao menos minimamente.⁵⁵ Ora certas formas-de-

⁵³ Numa nota arguta, Daguet, que reconhece a importância secundária que a questão tem para o santo [2015 270], sugere, de forma abertamente especulativa, que Tomás abandonou conscientemente o seu comentário à *Política* no ponto em que Aristóteles, após ter exposto o que poderíamos chamar (não sem anacronismo) da sua «teoria geral do Estado», se volta para as virtudes e insuficiências dos diversos regimes, tópico que não interessaria ao discípulo medieval do filósofo grego [19, n. 3].

⁵⁴ De facto, se Strauss desvaloriza o lugar que ocupa no pensamento de Tomás a busca pelo melhor regime, outros autores, e.g. Simonnetta [2009 1], sublinham, pelo contrário, o papel do santo na recuperação, por influência de Aristóteles, da questão. «San Tommaso rappresenta dunque una tappa essenziale nel passaggio da una letteratura politica che si limitava a esaltare le virtù e le qualità del principe giusto a quella che con lui tende ora a divenire una vera e propria dottrina del regime politico monarchico» [Fioravanti 1999 39]. Esclareça-se, porém, em abono da verdade, que este esforço no sentido de afirmar, por meio de argumentos, a excelência da monarquia antecede a recuperação no Ocidente dos escritos do Estagirita [Molnár 2002 84-5].

⁵⁵ Cf. *STh* I 109:2 *arg.* 2: «Aí onde não há nem obediência nem sujeição, não há um superior [*non est praelatio*]; aquelas, porém, não podem existir sem concórdia» (sobre a concórdia enquanto termo clássico para a unidade que no corpo de texto se quer significar, cf. n. 57).

vida em-comum podem ser mais propícias a isso do que outras, pelo que a questão do melhor regime não pode ser totalmente descartada. Aristóteles, como é sabido, classifica em *Pol.* iii.7 três regimes como rectos, abstendo-se de indicar qual aquele que é, a seu ver, o melhor (qual a sua opinião sobre o assunto foi o que procurámos determinar em i.β B§). A tipologia dos regimes que encontramos em Tomás é em tudo concorde com a aí oferecida por Aristóteles, em quem o santo explicitamente se baseia [vd. *Sent. Pol.* iii.6 e *Sent. Eth.* viii.10 §2-9; cf. *De reg.* i.2]. Seja-nos permitido apenas sublinhar dois pontos: (i) o cuidado de Tomás em integrar a lição de Arist. *Pol.* iii.8, definindo sempre a democracia e a oligarquia não tanto em função do número de governantes mas mais a partir da classe a que estes pertencem, e (ii) a transformação que o conceito de regime-nto [πολιτεία] sofre quando transposto para a realidade social da Idade Média, em que os «homens [viri] que combatem na guerra e aqueles que possuem armas» [*Sent. Pol.* iii.6 §3], a coluna dorsal do regime, se identificam sobretudo com os nobres. Tomás, contudo, não parece ter-se apercebido deste último problema, falando da *politia*, ou timocracia [vd. *STh* II-II 50:1 *arg.* 2], como um arranjo em que governam os medianamente virtuosos [*mediocres*] [*Sent. Eth.* viii.10 §2], remetendo, com acerto, para o que Aristóteles escreve acerca da estrutura do regime em *Pol.* iv.8-9.

2. De entre os regimes tidos por rectos, Tomás parece claramente favorecer a realeza: vd. e.g. *STh* II-II 50:1 *ad* 2 ou *Sent. Eth.* viii.10 §3 (mas poderíamos remeter para muitos outros passos). É no terceiro capítulo do *De regno* que encontramos a defesa mais sistemática dessa posição.⁵⁶ A excelência da realeza é aí sustentada com base *não tanto* na sua eficácia em atingir o fim a que a cidade deve tender *mas sobretudo* na sua capacidade para promover a unidade, ou paz,⁵⁷ da comunidade politicamente organizada.⁵⁸ A unidade querida será mais facilmente conseguida por uma instância que seja,

⁵⁶ Alguns intérpretes [e.g. Teixeira 2012 87], claramente incomodados com o carácter filomonárquico explícito do *De regno*, recomendam prudência na utilização da obra, argumentando que não podemos esperar dela uma exposição coerente do pensamento político de Tomás. Este teria tido de atender às regras do género (o espelho de príncipes), à dignidade do destinatário (o rei Hugo II ou III de Lusignan) e à situação sócio-política do Chipre de então (um território sob ameaça de sedição) [vd. Daguet 2015 20, 284, 297 e Chalmeta 2000 46, n. 3, e 49]. Todos estes argumentos nos parecem insuficientes, obscurecendo dois pontos centrais: (i) Tomás *escolheu* escrever a obra, o que dificilmente teria feito se sentisse que era forçado a desviar-se demasiado daquilo que defendia, e (ii) o santo expressa a sua simpatia pelo regime monárquico em muitas outras obras e com argumentos iguais aos que mobiliza no *De regno*.

⁵⁷ A equivalência é clássica. Teria sido mais correcto, porém, significar a unidade buscada pelo termo «concordia», mais do que «paz». É o próprio Tomás quem, noutra passo [*STh* II-II 29:1], distingue as duas realidades: se a concordia consiste num acordo de vontades quanto a certas questões (as que incidem sobre os «bens que dizem respeito à vida e, em particular, as coisas de monta» [29:3 *ad* 2]; vd., para uma exposição mais aprofundada da questão, *Sent. Eth.* ix.6 §2-6), a paz pressupõe em acréscimo que o indivíduo não é sacudido por apetites contrários entre si, mas que os seus desejos são convergentes. Note-se que a concordia pode existir aí onde não há paz [*STh* II-II 29:1 *co.*], se, por exemplo, o acordo de vontades em que aquela consiste for conseguido por meio do medo [*ad* 1], quem se submete preferindo, no seu íntimo, um outro bem [29:2 *ad* 2].

⁵⁸ As duas realidades não podem ser separadas de forma radical, como alguns dos argumentos a favor da realeza comprovam [vd. §4]. De facto, um regime que seja particularmente eficaz na promoção do bem comum não pode deixar de conquistar a adesão daqueles que lhe estão sujeitos, *conquanto estes sejam capazes de reconhecer o bem comum como tal*. Todavia, há que insistir na autonomia relativa dos fins aqui em jogo (a unidade do corpo político e o bem do Humano no que este tem de comunitário), sob pena de a questão do

também ela, una, «do mesmo modo que, para aquecer, nada há mais eficaz do que aquilo que é quente *per se*». O raciocínio, de cariz explicitamente metafísico,⁵⁹ espanta pela sua ingenuidade: não se percebe como é suposto a unidade ontológica própria do rei *qua* substância repercutir-se no corpo político.⁶⁰ Tomás socorre-se de outros argumentos do mesmo teor, explicando, por exemplo, que o múltiplo tem origem no uno ou que, se os muitos se diz estarem unidos na medida em que se aproximam da unidade, o um tem de lhes ser necessariamente superior. Confessamos não alcançar a pertinência de um tal argumentário: nada se prova senão que a unidade é um valor ontologicamente superior ao número; daqui, nenhuma conclusão politicamente relevante se deixa extrair, *mesmo que se assuma que a acção humana deve ter na estrutura do ser o seu modelo*. A adopção de uma tal tese apenas nos obriga a trabalhar por que a comunidade seja o mais possível uma unidade, nada adiantando sobre qual a melhor forma de o conseguir. Contribui *mais* para isso, como se disse em n. 55, a obediência dos governados (a questão vital sendo, pois, como a conseguir) do que o número dos governantes.

3. Quando dizemos que o ser não nos pode orientar quanto ao agir, falamos no ser enquanto objecto da metafísica. Já das coisas existentes, do seu desenho, é legítimo, segundo Tomás, extrair conclusões acerca de como agir conforme à recta razão, visto que a própria criação é o produto da mais recta das razões, o λόγος divino. O que, portanto, acontece por natureza, acontece com vista ao melhor (Deus é bom). Ora na natureza, aí onde há governo, este cabe a um só. O próprio universo oferece disso o testemunho mais perfeito: tudo o que nele vem-a-ser, ocorre em obediência à lei eterna promulgada por Deus, o senhor único de quanto existe [*De reg.* i.3]. Este argumento clássico - perfeito até, se assumirmos as premissas simples que estão na sua base e que qualquer teísta subscreveria - foi posto em cheque por Peterson em 1935 num artigo que fez época: «Der Monotheismus als politisches Problem». Segundo o teólogo alemão, a doutrina ortodoxa da Trindade impede que o cristianismo possa ser usado para legitimar qualquer espécie de arranjo que concentre o poder numa só pessoa. Se assim for (e pessoalmente cremos que Peterson tem razão), então também este último argumento de Tomás não pode ser aceite, ainda que fique por explicar por que é que as instâncias de governo que se observam na natureza, queridas por Deus, assumem uma forma monárquica.⁶¹

melhor regime ter de ser, afinal, considerada central, indissociável, em última análise, da relativa ao τέλος da cidade, algo que parece excessivo afirmar atendendo ao espaço reduzido que ela ocupa no *corpus*.

⁵⁹ Vd. a remissão para Arist. *Metaph.* xii.10 1076a3-4 em *STh* I 103:3 *co.*, onde Tomás apresenta, de forma um pouco mais desenvolvida, o argumento em discussão. Cf., na mesma linha, o comentário do santo ao passo aristotélico em questão: *Sent. Metaph.* xii.12 §37.

⁶⁰ Seria talvez possível desembaraçar o argumento da sua canga metafísica e pressupor que apenas se quer com ele dizer que da unidade interior do rei se espera a unidade entre os governados, mas um tal raciocínio confunde os planos psicológico e político. Só um pensamento mágico pode acalantar a esperança de que a o acordo interno do rei consigo próprio extravase para o corpo social de que ele é a cabeça, esquecendo que o poder político é exercido «sobre seres humanos livres, os quais [...] têm qualquer coisa de próprio por meio do qual podem oferecer resistência aos comandos do seu superior [*praecipientis imperio*]» [*STh* I 81:3 *ad* 2].

⁶¹ Talvez seja necessário ao teísta abandonar qualquer pretensão de encontrar na ordem das coisas um paradigma para o governo humano, pelo menos no que toca ao número daqueles a quem esse governo compete. Um tal passo equivale a admitir que pode haver elementos na criação que não se deixam explicar

4. Nos capítulos seguintes, Tomás apresenta mais alguns argumentos em favor da realeza, nenhum deles particularmente convincente. O santo diz que os muitos, congregando as suas forças, conseguem aquilo que, separados, não alcançariam; qualquer bem, conclui, é mais fácil de atingir aí onde há unidade entre aqueles que o visam. Não há, contudo, maior unidade do que a unidade de um, pelo que o governo deve revestir uma forma monárquica [i.4].⁶² O raciocínio é exacto, mas não a conclusão: assume-se que a unidade politicamente relevante é apenas a existente (ou não) entre aqueles directamente responsáveis pelo cuidado da coisa comum, e não a unidade entre *todos* os membros do corpo político. Para Tomás, esta parece ser um subproduto da primeira: quando, num regime não monárquico, um dos governantes deixa de ter o bem comum como fim da sua acção (o que acontece «o mais das vezes» [*plerumque*]), a divisão que assim surge na classe política rapidamente se replica no seio da comunidade como um todo, onde passa a imperar a discórdia [i.6]. O santo tem razão quando afirma que os desacordos entre aqueles a quem o poder foi confiado necessariamente extravasam para o corpo político, mas parece exagerado sugerir que não pode haver divergências entre os cidadãos acerca da melhor forma de conduzir a coisa pública sem que se esvazie a vida em comum do que ela tem de positivo. Para que tal porventura sucedesse, na base da divisão da comunidade teria de estar um diferendo em torno de matérias «constitucionais», capazes, pela sua natureza, de levar a uma guerra civil. Seria demagógico contrapor que discordâncias entre membros de um governo a várias mãos são tendencialmente desta ordem. Só a obsessão com uma falsa concórdia, uma concórdia que incidisse não apenas sobre os fins a perseguir em conjunto mas também sobre os meios mais eficazes para a sua consecução,⁶³ é que poderia, partindo do argumento de Tomás, ter a pretensão de justificar a superioridade da realeza. Esse seria, ainda assim, um esforço inglório, quer porque uma concórdia do género é impossível (o corpo político está já *e sempre* dividido; o importante é, pois, perceber como gerir esse estado de coisas — esse o triunfo maior da democracia tal-qual a conhecemos hoje), quer porque a concórdia a que quixotesca se aspira não está garantida nem num regime monárquico: a população estará sempre dividida entre os que favorecem o rei e os que discordam da sua acção, podendo até este segundo grupo ser o maioritário, gerando uma situação de divórcio entre governados e governante. Nada disto, porém, é contrário a concórdia no sentido estrito do termo [vd. n. 57]; por isso não é legítimo acusar os regimes não-monárquicos de a porem em risco — este o ponto central da nossa crítica a Tomás.

racionalmente, procedendo apenas do arbítrio divino, pelo que em nada nos podem ajudar na compreensão do que é esperado de nós no âmbito da πράξις. Escusado será dizer que, chegados a este ponto, é a própria ideia de que a estrutura dos entes possa providenciar orientações morais que fica sob pressão.

⁶² O carácter metafísica do argumento, de que o santo se socorre de novo em *STh* II-II 37:2 *ad* 3, é confirmado pela origem do mesmo, denunciada no último passo para que remetemos: a proposição xvii do *Liber de causis*, obra que Tomás comentaria em 1272. No mesmo capítulo do *De regno*, o santo serve-se ainda de outro argumento da mesma natureza, sustentando que o bem tem sempre como causa a unidade. Não nos é explicado, porém, por que é que esta última deve ser entendida como uma unidade substancial e não, por exemplo, *qua* ordem, como o é no exemplo que o próprio santo apresenta (o corpo humana na sua proporção).

⁶³ Tomás deixa claro em *STh* II-II 37:1 que a concórdia consiste num acordo de vontades e não de opiniões, numa convergência quanto aos fins e não quanto aos meios. Não há que admirar, por isso, que até dois homens de Deus, Paulo e Barnabé, que partilhavam o mesmo fervor evangélico, tenham tido os seus diferendos [*ad* 3, a propósito de Act 15:35-41].

5. No final do terceiro capítulo, Tomás apela para a experiência em defesa da sua tese: «as províncias ou cidades que não são governadas por um <só>, sofrem com dissensões e afastam-se da paz». O uso do tempo verbal presente é aqui significativo; o santo insiste no quarto capítulo que quem considere os factos passados e o que «agora» [*nunc*] se verifica, constatará que é mais provável emergirem tiranias aí onde o governo não é monárquico do que onde um só reina. De acordo com Eschmann [1979 *ad loc.*], Tomás tem aqui em mente a progressiva transformação das comunas do norte de Itália em *signorie*.⁶⁴ Como exemplos passados favoráveis à sua tese, o santo refere o caso de Roma e Israel [De reg. i.5]. Tomás tem a hombridade de reconhecer que, pelo menos num primeiro momento, a república romana serviu eficazmente o bem comum; na sua dissolução na sequência das guerras civis do século I a.C. vê, contudo, a confirmação da sua ideia de que o governo dos muitos redundava em tirania (os imperadores). De Israel colhe a mesma lição: após a semi-anarquia dos Juízes, Deus concedeu aos hebreus, a pedido destes, um rei; os monarcas, porém, não estiveram, salvo raras exceções, à altura das suas tarefas, tendo inclusive caído na idolatria, pelo que todo o povo pagou com o cativo na Babilónia. Para Tomás, portanto, a tirania é um fantasma que assombra quer os regimes monárquicos quer os não-monárquicos; ainda assim, porque é mais provável, a seu ver, que estes últimos degenerarem em tiranias, é melhor que o poder esteja concentrado nas mãos de um só [i.6]. O santo, de facto, defende que existe um meio-termo entre o rei digno desse nome e o monarca que oprime violentamente o seu povo: o príncipe que descarta o bem comum não tem de se revelar obrigatoriamente um déspota, o seu governo sendo, pois, relativamente suportável [ib.]. Já os regimes não-unipessoais parece que, quando se desviam do fito para o qual a comunidade política foi instituída, põem necessariamente a própria existência desta em causa.⁶⁵ Estes argumentos de Tomás têm uma validade limitada, tirados que são da experiência. Os factos para que apela estão abertos a outras leituras e a História da humanidade oferece agora, sete séculos volvidos, exemplos que quiçá infirmam o que o santo tinha por certo.

6. Os argumentos de Tomás em favor da superioridade da monarquia face às outras formas de vida-em-comum têm, como vimos, pouco peso, não sendo particularmente persuasivos.⁶⁶ Não espanta, por isso, que os intérpretes valorizem os poucos passos em que o santo parece defender a excelência

⁶⁴ Vd., acerca deste movimento político, Dean 1999.

⁶⁵ Cf., na mesma linha, mas radicalizando o argumento, Alberto, o Grande, *Sup. Eth.* viii.10, q. 2, ad 1: «a democracia, considerada em absoluto [*simpliciter*], é pior do que a tirania, pois na tirania ao menos conserva-se a disposição ordenada das partes em relação àquele um que lhes é superior [*ordo ad unum superiorem*], bem como a ordem própria ao poder [*ordo potestatis*], ainda que se abuse desta. Já na democracia, nada se conserva, pois toda a estrutura da vida-em-comum [*ordo civilitatis*] é confundida: o povo torna-se um não-povo [*non-plebs*] e assim também mais dano se causa à comunidade, ainda que se prejudique menos este ou aquele privado. Em certa medida [*secundum quid*], porém, a tirania é pior, a saber, na medida em que é contrária ao bem maior». A citação é tirada do texto do primeiro curso que Alberto leccionou a partir da *Ética a Nicómaco* (c. 1250-2), texto que pode bem dever-se a Tomás [Kübel 1968 v-vi]. Note-se como o mestre do santo problematiza, no passo transcrito, a relação entre o fim da cidade (o «bem maior») e as condições de existência da própria cidade (a «estrutura da vida-em-comum»), ecoando a tensão possível entre estas duas realidades, tensão de que já acima demos conta [vd. §1 e n. 58] e a que regressaremos [§9].

⁶⁶ Isso não impede que um neotomista destacado como Garrigou-Lagrange repita boa parte deles em pleno século XX: vd. Garrigou-Lagrange 1926 xii-xv.

de um outro arranjo, o regime misto. Assim sucede, em particular, em *STh* I-II 105:1 *co.*, no contexto da discussão em torno dos arranjos constitucionais da lei mosaica. Tomás apresenta o regime misto como a melhor forma de vida-em-comum, dado que (i) nele todos participam, de algum modo, no poder, o que traz paz à cidade (todos prezam o arranjo vigente pois que lhes confere voz na condução da *res publica*), e (ii) assim se combinam aqueles que são, segundo Aristóteles [*Pol.* iii.7 1279a32-b4],⁶⁷ os dois melhores regimes, a realeza e a aristocracia. Note-se que não estamos perante dois argumentos autónomos em favor do regime misto: a excelência deste apenas fica patente quando os combinamos. Como concretização deste ideal político, Tomás apresenta o regime mosaico: Moisés presidia à multidão dos israelitas (elemento monárquico), mas era auxiliado por um conjunto de homens idóneos, a quem cabia decidir as questões judiciais menores (elemento aristocrático), homens esses que, por sua vez, eram eleitos de entre o povo e pelo povo (elemento democrático).⁶⁸ É importante observar que este arranjo pouco tem que ver com o de Esparta, o único outro exemplo explícito que nos é oferecido no *corpus* de um regime misto [*Sent. Pol.* ii.7 §4].⁶⁹ Esta discrepância não deve ser secundarizada sob o pretexto de que o importante para Tomás é que os três regimes rectos sejam, de algum modo, combinados num novo todo, pouco importando os detalhes do produto final dessa operação. Estes não são irrelevantes, nem para o leitor crítico (o regime espartano, em comparação com o israelita, dá mais voz aos populares e mais poder aos poucos), nem para o próprio santo, cuja teorização do melhor regime em *STh* I-II 105:1 *co.* é francamente enviesada, visando atestar a superioridade da constituição dada por Deus ao Seu povo. Tomás não se limita aí a afirmar que há que misturar elementos de todos os regimes rectos: ele descreve com razoável exactidão a forma que esse entrelaçamento deve assumir, adaptando a teoria aos dados bíblicos. Assim, por exemplo, contra o que uma leitura rápida do passo possa sugerir, o rei não é escolhido pela multidão, ao contrário do que certos intérpretes avançam [e.g. Tierney 1979 4,

⁶⁷ No passo para que se pensa que Tomás remete, Aristóteles não afirma a superioridade da realeza e da aristocracia em relação ao regime-nto, limitando-se a constatar que nesta última forma de vida-em-comum aqueles que governam (os muitos) participam apenas em parte da virtude. *Se*, e apenas *se*, se assumir que a excelência de um regime é determinada essencialmente pela virtude daqueles que nele detêm o poder, pode então deduzir-se do que Aristóteles escreve que o regimen-to é, de facto, inferior aos outros dois regimes rectos. Tomás poderia, porém, ter remetido para *Pol.* iv.2 1289a30-2, onde o filósofo grego articula explicitamente a posição que o santo lhe atribui.

⁶⁸ No que diz respeito à eleição dos juízes, Tomás combina as informações, divergentes, de Ex 18:21 e Dt 1:13. Todos os comentadores medievais da Bíblia, judeus e cristãos, se confrontaram com o mesmo problema ao discutir o conselho de Jetro a Moisés [Ex 18:13-27], um dos passos veterotestamentários que mais liberdade concedia aos exegetas para exporem as suas ideias e sensibilidades políticas. Para uma amostra das diversas interpretações a que a passagem se prestou, vd. Melamed 1990 (entre os autores cujas leituras resume encontra-se o português Abravanel).

⁶⁹ Note-se que, num outro passo em que se pronuncia a favor do regime misto, Tomás oferece uma descrição deste que nos poderia fazer pensar em Esparta: «Existe ainda um outro regime que é uma mistura destes, regime que é o melhor de todos [*quod est optimum*], e no qual é tido por lei, como diz Isidoro [*Orig.* v.10], "aquilo que os anciãos [*maiores natu*] sancionaram em conjunto com os populares [*cum plebibus*]"» [*STh* IaIIae 95:4 *co.*]. Isidoro, como é evidente, não tinha Esparta em mente, do mesmo modo que Tomás também não pensa na Lacedemónia ao citar o bispo de Sevilha. Em qualquer caso, o regime misto que aqui se adivinha pouco tem que ver com aquele que o santo projecta na primitiva Israel, onde nem ao povo nem aos juízes que auxiliam Moisés são reconhecidas competências legislativas de espécie alguma.

Kries 1990 92 e Daguet 2015 291]: «a escolha [*institutionem*] do sumo príncipe, Deus reservou-a para Si» [*STh I-II 105:1 ad 1*].⁷⁰

7. É, pois, ao nível dos princípios que ainda encontramos no discurso tomasiano acerca do regime misto alguma coerência. Se já Aristóteles sublinha as vantagens políticas da participação de todos os cidadãos no governo da πόλις [vd. e.g. *Pol.* ii.9 1270b17-9 ou .12 1274a15-8; vd. Tomás, *Sent. Pol.* ii.14 §2 e .17 §4], parece ser de Tomás a ideia de que a mistura dos diversos regimes oferece uma protecção contra o declínio moral de quem no poder, ideia que tem a sua formulação mais eloquente em *STh I-II 105:1 ad 2*. O santo confessa aí a sua preferência pela realeza, mas admite que o poder excessivo de que o rei goza só não corrompe os homens de grande virtude. Estes, reconhece, são raros, pelo que a monarquia não pode ser adoptada sem perigo, de onde a conveniência prática do regime misto.⁷¹ Como se lê no *De regno* (um passo surpreendente no contexto do tratado), «o poder <do rei> deve ser temperado [*temperetur*]⁷², para que não possa facilmente resvalar para a tirania» [i.7].⁷³ O comentário de Tomás a *Arist. Pol.* ii.6 1266a1-3 ilustra a importância que Tomás confere a esta noção de que os poderes se devem mutuamente contrabalançar por forma a corrigirem os excessos uns dos outros. O santo, procurando explicar a tese exposta nas *Leis* segundo a qual o melhor regime deve combinar a tirania e a democracia [cf. iii 693d2-7], tese que Aristóteles (inventa e) critica, avança uma razão possível para tão estranho pensamento: «[Sócrates] talvez [tenha dito isto] para que <assim> o poder [*potentia*] do povo fosse refreado pelo poder do tirano e, do mesmo modo, o poder do tirano fosse refreado pelo do povo» [*Sent. Pol.* ii.7 §5]. Que Tomás compreende a importância, para a preservação do bem comum, da oposição entre aqueles por quem o poder é repartido é evidente do seu comentário a outro passo da *Política* [*Sent. Pol.* ii.14 §8].⁷⁴ Há que reconhecer esta doutrina tomasiana do regime misto como um dos principais contributos do santo

⁷⁰ Esta tese é confirmada no corpo do artigo, quando lido com atenção: «É este o melhor regime [*politia*], uma boa mistura entre a realeza, na medida em que é um que preside [*praeest*], a aristocracia, na medida em que muitos governam [*principantur*] conforme à virtude, e a democracia, i.e. o poder do povo, na medida em que os que governam [*principes*] podem ser eleitos de entre os populares e ao povo cabe a eleição desses que governam [*principum*]». O rei *preside*, os virtuosos *governam*, e o povo é *estes últimos* que elege (note-se o plural em «principes» e «principum»; o termo, que pode induzir em erro, é usado por Tomás por ser aquele de que Jerónimo se socorreu para verter :בְּרִאשֵׁית יְהוָה בְּרִאשֵׁית יִשְׂרָאֵל em Dt 1:13).

⁷¹ No casos dos judeus, o regime misto é tanto mais necessário quanto eles são «especialmente cruéis e propensos à avaréza» [*STh I-II 105:1 ad 2*]. Tomás faz questão de dar largas à sua veia anti-semita até aí onde propõe o arranjo *hebraico* como modelo.

⁷² O mesmo verbo é usado por Tomás no seu comentário a *Arist. Pol.* ii.6 1265b33-5, onde oferece em favor do regime misto as duas razões que elencámos no começo do parágrafo [*Sent. Pol.* ii.7 §4].

⁷³ No texto que possuímos, esta ideia não é elaborada. Todavia, como Eschmann observou [1979 xviii], há aqui um claro corte no discurso. Se este resulta da eliminação ou perda de parte do texto (o que não é certo), não é de excluir que na versão completa da obra Tomás fosse mais explícito quanto à forma como o poder régio pode ser «temperado».

⁷⁴ Tomás contradiz aí descaradamente o argumento filomonárquico que resumimos e discutimos em §4. De pouco serve argumentar que no comentário à *Política* o santo não quer senão apresentar as teses de Aristóteles: a maneira como as glosas é profundamente significativa. O que aqui se intui é o que abaixo explicitamos: o argumentário tomasiano em favor da monarquia e em defesa do regime misto são estruturalmente incompatíveis.

para a filosofia política ocidental. Como explicam Tierney [1979 4], Blythe [1992 57-8] ou Fioravanti [1999 39; cf. 52], em Aristóteles o regime misto, quando elogiado [cf. *Pol.* iv.8-9],⁷⁵ é-o por permitir dirimir os conflitos entre as diferentes partes da cidade (nomeadamente, ricos e pobres); já em Tomás a mistura dos regimes visa, como dissemos, suprir os perigos inerentes à concessão do poder a uma só personagem ou grupo (mesmo o grupo que inclui todos: a multidão).

8. A fazer fé no que o santo nos diz em *STh* Iallae 105:1 ad 2, haveria que distinguir entre o melhor regime em absoluto, a realeza, e o melhor regime atendendo à natureza do Humano (pelo menos do Humano pós-Queda), o regime misto. Esta hipótese de leitura, popular entre vários intérpretes [e.g. Kries 1990 90-3], foi inicialmente sugerida por Tomás Caetano no seu célebre comentário à *Summa* [ad 95:4 co.]: o regime misto seria o melhor «segundo a disposição das partes» e «em falando do regime puramente humano». Não fosse pelo facto de não ser, de todo, um arranjo comum, ele quase que poderia ser considerado da ordem do *ius gentium*, tal-qual este é definida em App. 1 §8. Se Adão e Eva nunca tivessem comido do fruto da árvore proibida, a humanidade viveria provavelmente sob um rei. É discutível, porém, que as duas respostas de Tomás ao problema do melhor regime se deixam reconciliar com esta facilidade. Molnár [2002], num importante artigo contra-corrente,⁷⁶ chama a atenção para o facto de o santo nunca fazer ele próprio a distinção simples de que os intérpretes lançam mão para imprimir alguma consistência aos pronunciamentos de Tomás acerca desta matéria. Molnár realça a desproporção entre os textos filomonárquicos no *corpus* e os muito raros passos em que o santo manifesta uma preferência pelo regime misto. O seu argumento mais poderoso é, todavia, a insistência na fundamental incompatibilidade entre a argumentação tomasiana em favor da realeza e os argumentos mobilizados em prol da excelência do regime misto. Parece-nos que esta é uma crítica francamente difícil de rebater. Embora Tomás defenda a superioridade da monarquia com argumentos particularmente débeis, todos eles têm em comum a convicção de que a partilha do poder enfraquece o corpo político. Ora em favor do regime misto o que se diz é precisamente que a dispersão ou, pelo menos, divisão do poder é essencial para a unidade da comunidade. A contradição insanável entre estas duas abordagens de Tomás à questão que aqui nos ocupa é eloquentemente ilustrada pelos juízos divergentes que o santo faz a propósito do regime mosaico: se este é apresentado em *STh* I-II 105:1 co. como o melhor possível, o regime dos Juízes - que é fundamentalmente o mesmo: vd. ad 1 e a referência aos «sucessores» (no plural) de Moisés no corpo do artigo - é apresentado em *De reg.* i.5 como um exemplo de como o governo a

⁷⁵ No passo para que remetemos, Aristóteles não discute o regime misto, mas o regime-nto, que ele aí descreve como uma mistura entre a democracia e a oligarquia [vd. i.β B§5.1-2]. O regime misto tal-qual Tomás o concebe, de sabor mais polibiano, só é discutido por Aristóteles no contexto da sua avaliação das virtudes e defeitos da constituição espartana [*Pol.* ii.9]. Erram, por isso, os autores [e.g. Daguet 2015 291, n. 1] para quem, também neste ponto, Tomás é um fiel discípulo do filósofo grego.

⁷⁶ Para se perceber o quão contra-corrente é a posição de Molnár, basta ver o que escreve Daguet no seu livro, uma das mais recentes monografias de conjunto acerca do pensamento político de Tomás. O autor francês, que se alinha na íntegra com Blythe [vd. §8.1], afirma sem reservas, e em dois momentos diferentes, que a questão do melhor regime em Tomás pode ser hoje resolvida «définitivement» [2015 267 e 296].

várias mãos resvala para a anarquia,⁷⁷ situação que só a concentração do poder numa pessoa permite superar.

8.1. Outra solução popular entre os intérpretes que se esforçam por atribuir a Tomás uma doutrina coerente é considerar o regime misto tal-qual o santo o apresenta como uma espécie de monarquia constitucional, ou limitada. Garrigou-Lagrange sugere como exemplo de um regime desta natureza o *Ancien régime* (!) [1926 xviii], onde o rei era «informado» (o termo é do autor) das necessidades e interesses dos súbditos por meio dos estados gerais e provinciais. Tierney, dotado de uma maior consciência histórica, procura mostrar que, no século XIII, «os reis na esfera secular e os prelados na Igreja governavam normalmente com o conselho e assentimento dos seus conselhos ou capítulos» [1979 3]; essa seria, aliás, a situação no Chipre.⁷⁸ A tensão que o leitor moderno sente entre as duas respostas avançadas por Tomás à questão do melhor regime não seria percebida como tal pelos primeiros leitores da *Summa*, para quem não haveria qualquer contradição em afirmar simultaneamente a excelência da monarquia e a necessidade de outros participarem no poder. Foi um discípulo de Tierney, Blythe, quem mais perfeitamente articulou esta hipótese hermenêutica segundo a qual o regime misto em Tomás seria uma modalidade da monarquia [Blythe 1992 55, n. 45]. Blythe tem o mérito de ter percebido a centralidade que tem para o santo a distinção reportada por Aristóteles em *Pol.* i.1 1252a7-16 entre governo régio e governo político. Por uma ambiguidade na tradução latina do passo, Tomás foi levado a identificar o primeiro com o exercício sem restrições do poder e o segundo com a acção de um príncipe submetido a leis [Blythe 1992 42-5, recuperando largas porções de Blythe 1986]. Para o autor, Tomás é um advogado firme do governo político, o que explica a sua preferência por uma monarquia em que o poder seja partilhado, monarquia essa que assume, assim, a forma de um regime misto. Se a tese de Blythe não nos convence, não é apenas por nada adiantar no sentido da superação da incompatibilidade, em Tomás, entre os argumentários filomonárquico e pró-regime misto, mas também porque parece possível haver uma monarquia «política» também aí onde o poder não se acha oficialmente repartido. Poderá dizer-se que, para que o rei não extravase o campo de acção que a lei lhe reserva, há que haver quem disponha do poder efectivo de o confrontar. Nos reinos medievais, senhores feudais e, mais pontualmente, o povo acabavam por o fazer. Blythe reconhece-o [1992 56], mas defende que o amor de Tomás pela lei é de tal ordem que ele quer ver consagrada nela (ou, mais propriamente, no que hoje chamaríamos de lei fundamental: a constituição) os instrumentos (leia-se: os outros órgãos de poder) que garantam a obediência do rei à lei. Se, porém, assim é, Tomás nunca o explicita, pelo que é legítimo considerar que, neste ponto, Blythe especula.

9. Nos passos em que defende a pertinência política da adopção de um regime misto, Tomás revela-se inopinadamente próximo do pessimismo antropológico dos modernos, para quem, ao contrário dos clássicos, não são só os governados que não abundam em virtude,⁷⁹ *mas também os governantes*, de

⁷⁷ Blythe [1992 54], num momento de pouca honestidade intelectual, treslê voluntariamente o passo para o conformar à sua tese [vd. §8.1], afirmando que, pelo menos a início, o tempo dos Juízes foi um tempo de prosperidade (cf. o que Tomás, também em *De reg.* i.5, escreve sobre a república romana).

⁷⁸ Tierney tem, contudo, o cuidado de esclarecer que o regime misto tal-qual Tomás o descreve não corresponde à arquitectura constitucional de nenhum reino medieval. Se há realidade que ainda ecoa mais de perto o regime misto tomasiano, é a estrutura governativa da própria Ordem dos Pregadores [1979 4]. Esta ideia foi extensamente desenvolvida, ainda que sem rasgo, por Kis-Jakab [2014].

⁷⁹ Vd. Arist. *Pol.* iii.7 1279a30-b1: «acontece um homem, ou alguns (poucos), distinguem-se pela sua virtude; a maioria, porém, é difícil que atinja a excelência na íntegra», tese ecoada por Tomás em *STh* I-II 105:1 ad 2: «A virtude perfeita, contudo, em poucos se encontra».

onde a necessidade não apenas de um poder coercitivo,⁸⁰ mas também de um sistema constitucional de freios e contrapesos. Esta ideia paradigmaticamente moderna achou a sua expressão mais acabada nas célebres palavras de Madison: «fossem os seres humanos anjos, não seria necessário um governo; se os anjos governassem os seres humanos, não seriam necessários controlos nem externos nem internos ao governo» [*The Federalist* 51]. Tomás reconhece que «os seres humanos, na sua maioria, ordenam os seus actos com vista a uma qualquer vantagem [*utilitatem*]» [*STh* I-II 98:1 *ad* 2], de onde, por exemplo, a necessidade de a lei, quando obriga a qualquer coisa cujo benefício não é evidente (ou mesmo a algo contrário aos interesses imediatos da pessoa), prever um qualquer prémio para os que cumpram com ela [cf. A§5 e n. 17]. O santo é incapaz, porém, de dar o salto para a modernidade e isto por uma razão evidente: teria, para tanto, de rever o fim que atribuiu à comunidade política. Seria *algo* incoerente da parte de Tomás, se, por um lado, propusesse uma arquitectura constitucional que assumisse que as pessoas agem, o mais das vezes, por motivações egoístas, mas, por outro, mantivesse que a cidade existe para ajudar o Humano no conseguimento do seu fim, em particular (mas não exclusivamente), no desenvolvimento das virtudes morais, essenciais àquele. Para Tomás ser *verdadeiramente* consequente com a antropologia subjacente à tese da superioridade, na ordem prática, do regime misto, teria de definir a unidade da comunidade política como o fim desta.⁸¹ Com isso, ingressaria no rol dos modernos, preocupados mais em preservar a ordem política do que em educar pelas leis os cidadãos. Sem vontade de escolher entre estes dois objectivos [cf. A§7, *in fine*], Tomás legou-nos, no que toca à questão do melhor regime, uma doutrina política instável, permeada de tensões.

⁸⁰ Vd. *Super Rm.* xiii.1: «Para isto, de facto, se instituíram os príncipes, para que aqueles que não são levados pelo amor à virtude a evitar o mal e a fazer o bem, sejam forçados a isso por receio da pena».

⁸¹ Garrigou-Lagrange, porventura o maior dos neotomistas escolásticos do começo do século passado, na sua introdução a uma tradução francesa do *De regno*, parece trilhar este caminho, apresentando a «paz» e a «tranquilidade da ordem» como o fim da governação, só mencionando o papel da cidade na formação moral dos cidadãos de passagem [1926 xvii].

APÊNDICE I: ASPECTOS DA CRÍTICA STRAUSSIANA A TOMÁS

1. Strauss não escreveu muito acerca de São Tomás, mas este seu quase silêncio acusa já, por si só, uma distância entre as duas figuras que surpreende, se atendermos ao lugar proeminente ocupado pela questão do direito natural na obra de ambos. É em *Direito natural e história*, nas derradeiras páginas do capítulo IV, que Strauss mais abertamente esclarece o porquê de, nos seus esforços diligentes no sentido de recuperar, para a actualidade, a doutrina clássica do direito natural, deixar de parte Tomás e, de um maneira geral, o pensamento católico sobre o tema.⁸² O filósofo alemão acusa o santo e os seus epígonos de se afastarem da tradição pré-medieval ao afirmarem haver acções que, pela lei natural, são (i) *sempre* e (ii) *em toda a parte* injustas.⁸³ Pelas consequências directas que tem para o desenho da comunidade política, este segundo ponto, a ideia de que «a lei natural pode ser em todas as circunstâncias devidamente promulgada *para todos os homens*, sendo, assim, *universalmente obrigatória*» [Strauss 2009 141; itálicos nossos], merece particular atenção; a ser verdade, «o quadro por natureza justo de cada código legal justo teria de ser o mesmo em qualquer lugar do mundo» [Jaffa 1952 179]. As comunidades políticas organizadas poderiam variar em matéria de regime [πολιτεία], mas não, se justas, no que toca às suas leis [νόμοι], pelo menos as mais fundamentais. Esta perspectiva, encarada com nítido desconforto pelos straussianos, pouco incomodaria os medievais, para quem a existência de um tal corpo de leis, comum a todos os povos, era não uma hipótese, mas um facto: o *ius gentium*. Nas *Instituições* de Justiniano, conhecidas no Ocidente latino desde meados do século XII [Hespanha 2012 131], lê-se que «o direito dos povos [*ius gentium*] é transversal a todo o género humano. De facto, os povos humanos, porque o uso e as necessidades humanas o exigiam, estabeleceram determinadas coisas: assim, nascidas as guerras, surgiu, na sequência destas, o hábito de fazer prisioneiros de guerra [*captivitates*] e reduzir os vencidos a escravos [*servitutes*], práticas contrárias ao direito natural (pelo direito natural, todos os seres

⁸² Vd., para um resumo invejável do argumento, Morgado 2009 xv-xviii. Para uma defesa de Tomás, vd. Schall 1991 e, sobretudo, Haggarty s/d.

⁸³ Strauss levanta ainda a suspeita de que a lei natural tal-qual Tomás a articula não seja, na verdade, natural, ou seja, apreensível pela razão desarmada, não secundada pela Revelação. Seria, aliás, esta contaminação da doutrina clássica do direito natural pela fé bíblica a explicar o carácter absoluto das normas da lei natural [Strauss 2009 141]. Os discípulos de Strauss repetem a acusação [vd. Jaffa 1952 186-8 e Fortin 1987 268-71], insistindo, na senda do mestre, que o jusnaturalismo tomista pressupõe (i) um deus que cuida do mundo e o governa [cf., no mesmo sentido, d'Entrèves 1970 153] e (ii) a impossibilidade de o Humano atingir nesta vida o seu fim (a felicidade), duas ideias com origem, dizem, na teologia revelada, razão pela qual não se encontram em Aristóteles. Teria sido em resposta «a esta absorção da lei natural pela teologia que apareceu a concepção moderna da lei natural» [Strauss 2009 141]. A hostilidade de Strauss para com Tomás e, mais em geral, a tradição intelectual católica teria que ver com o papel daquele na génese da modernidade, com os seus esforços no sentido de superar a tensão entre fé e razão, a qual, na sua não resolução, é, no ver do filósofo alemão, estruturante para a grande tradição ocidental [vd. Bento 2015 420-2 e Merrill 2000 80-7 e 94-105]. O argumento é simplesmente demasiado complexo para que o possamos engajar aqui de forma satisfatória. Seja-nos permitido relevar, porém, a importância que tem, para a crítica straussiana, a doutrina tomasiana acerca da beatitude do Humano. Quem, como nós, entenda que Tomás é, neste ponto, um aristotélico consequente, terá dificuldade em aceitar que a razão nua não seja capaz de captar a necessidade de, partindo do fenómeno do desejo (e de um conjunto de premissas aristotélicas), postular a existência de um Além, espaço único possível da nossa felicidade. Não temos tanta certeza que seja possível montar uma defesa aristotelizante da tese da providência divina, mas convirá reconhecer que Tomás a tem por igualmente demonstrável com base apenas na razão e nos factos. A ideia, pois, de que o santo vende «gato por lebre» quando fala de uma lei *natural*, tem de ser qualificada. É evidentemente possível considerar inglório o seu esforço de casar fé e razão e denunciar as falhas no edifício que eventualmente o comprometem; parece, porém, arbitrário ter essa reconciliação por à partida impossível e, sobre essa base, minorizar Tomás.

humanos nascem originalmente livres);⁸⁴ foi também por este direito dos povos que foram introduzidos quase todos os contratos, como a compra e venda, o aluguer-arrendamento, a sociedade, o depósito, o mútuo e outros tantos» [i.2.2].⁸⁵ Há, percebe-se, uma certa tensão entre o *ius gentium* (que, como se vê, não se esgota no direito internacional público)⁸⁶ e o direito natural; da visão de Tomás acerca da relação entre ambos depende, em boa medida, a correcção da crítica straussiana. Esta apenas terá alguma validade se o «direito das gentes» se deixar deduzir directamente da lei natural, não passando de uma concretização da mesma. Se essa é, ou não, a perspectiva de Tomás, é o que há que aferir. Para esclarecer cabalmente a questão temos primeiro de nos deter no próprio conceito de lei natural e na relação desta com a lei humana.

2. Tomás define a lei como «um certo comando [*ordinatio*] da razão promulgado com vista ao bem comum por aquele que tem a seu cargo o cuidado da comunidade» [*STh* I-II 90:4 *co.*]. A lei eterna não é senão a vontade de Deus⁸⁷ considerada enquanto princípio exterior do movimento dos seres⁸⁸ [91:1]. O caso dos humanos (e dos anjos) é excepcional na medida em que estes, muito embora não deixem de operar conforme ao plano de Deus para a Sua criação (nada acontece sem o consentimento d'Este), podem fazê-lo de forma consciente ou inconsciente, i.e. sabendo estar a obedecer à vontade de Deus ou, pelo contrário, na ignorância de, ou até desprezo por, esta [93:6]. À parte da lei eterna a que a criatura racional, *qua* racional, tem acesso dá Tomás o nome de lei natural [91:2 *co.*]. Esta não é, portanto, qualquer coisa de fundamentalmente distinto da lei eterna [*ad* 1]. Como se depreende da definição avançada, a lei natural só existe para as criaturas racionais [*ad* 3], opinião que Tomás herda do seu mestre, Alberto, o Grande,⁸⁹ mas que, como se verá, não integra com sucesso.

3. A lei natural oferece «uma primeira direcção» [*ad* 2] às nossas acções, orientando-nos para o nosso fim naquilo que neste há de proporcional «à capacidade [*facultatis*] natural», até epistemológica, «do Humano»⁹⁰

⁸⁴ A nossa tradução deste passo é algo parafrástica: no original, mais do que «hábitos» ou «práticas», consideram-se institutos (jurídicos).

⁸⁵ Acerca do *ius gentium* no contexto do direito romano, vd. Kaser 2004.

⁸⁶ Este entendimento mais restrito do objecto do *ius gentium* data já dos próprios romanos e tem uma formulação incisiva em Isidoro de Sevilha, uma das autoridades de que Tomás mais se socorre na sua reflexão acerca da lei: «O direito do povos tem que ver com a ocupação, edificação e fortificação de cidades [*sedium*], as guerras, a redução dos vencidos à condição de cativos [*captivitates*] ou escravos [*servitutes*], os direitos destes uma vez libertados e retornados ao seu país [*postliminia*], os acordos de paz, os armistícios, o dever sagrado [*religio*] de não atentar contra os embaixadores e as proibições quanto a casamentos com estrangeiros. É chamado "direito dos povos" porque quase todos os povos dele fazem uso» [*Orig.* v.6].

⁸⁷ Para como a lei, sendo expressão de uma vontade, pode ser tida por qualquer coisa de racional, vd. *STh* I-II 90:1 *ad* 3; para a «subordinação» da vontade de Deus, na actividade legislativa divina, ao objectivamente bom, vd. II-II 57:2 *ad* 3.

⁸⁸ Toda e qualquer lei é, ou quer ser, princípio *exterior* das acções daqueles a que se dirige [*STh* I-II 90 *pr.*]; em sentido próprio, não podemos falar em «lei» aí onde o sujeito impõe a si mesmo um qualquer curso de acção [93:5 *co.*]. Note-se que o facto de todas as criaturas não-rationais se conformarem à lei eterna nem priva os seres de um princípio interno de movimento (e por isso continua a ser possível identificar quer *monstra* quer *milagres*: cf. 93:5 *arg.* e *ad* 3) nem torna as causas segundas obsoletas [I 105:5].

⁸⁹ Para uma apresentação sintética da opinião de Alberto acerca desta matéria, vd. Crowe 1977 120-3. Diga-se que, antes do santo, já Rufino, o canonista, fora da opinião que a lei natural tem no Humano o seu ponto de referência incontornável, não sendo correcto falar num direito natural comum a este e aos animais [Lottin 1948 73-4].

⁹⁰ Muito embora tenhamos apresentado a lei natural como aquela parte da lei eterna a que a criatura racional tem acesso, a verdade é que, na discussão da mesma, Tomás fala apenas nos seres humanos, desconsiderando

[91:4 co.]. Ela deixa-se reconduzir a um só preceito - «há que fazer o bem e persegui-lo; o mal, há que fugir dele» [94:2 co.] -, o qual detém, no âmbito da razão prática, um lugar análogo àquele que o princípio da não-contradição possui no âmbito da razão especulativa. Sobre este preceito se fundam⁹¹ todos os outros que estão compreendidos na lei natural. Subsiste entre estes uma certa ordem, conforme o bem para que apontam o sujeito seja mais ou menos partilhado por outras criaturas. Assim, num primeiro nível, temos os preceitos que digam respeito à inclinação do Humano a perseverar na sua existência, uma inclinação comum a todas as substâncias; num segundo patamar, encontramos os preceitos que se refiram àqueles bens de que também os animais comungam, como seja a reprodução ou a educação da prole; já no último plano, reúnem-se os preceitos que têm que ver com aquelas realidades para que só o Humano, pela sua natureza racional, tende, nomeadamente o conhecimento e a vida em comunidade [ib.]. À luz de certos passos que nos ocuparão de seguida, parece-nos credível afirmar que esta hierarquia reflecte o grau de naturalidade dos diferentes tipos de preceitos.⁹² Que uma coisa possa ser mais natural do que outra quando o sujeito tende a ambas por natureza é uma noção estranha, mas que Tomás colhe em Aristóteles [EN viii.12 1162a16-9; vd. *Sent. Eth.* viii.12 §19]. É evidente que se misturam aqui dois conceitos de natureza: (i) «natureza» enquanto o princípio interno de movimento de um qualquer ente [vd. Schütz e Alarcón 2006, s.v. «natura», C] e (ii) «natureza» enquanto a soma de todos entes e suas operações [cf. ib., F]. A falta de cuidado em distinguir entre estas duas acepções do termo explica algumas das dificuldades com que, veremos, Tomás se confronta ao pensar o tópico que aqui nos ocupa: a relação entre o direito e a lei naturais e o *ius gentium*.

4. Os preceitos da lei natural deixam-se ordenar não apenas em função da sua naturalidade, mas também da sua extensão lógica. Assim, Tomás distingue entre os «princípios universais da razão prática» e as «conclusões particulares [proprias]» que se deixam deduzir daqueles [STh I-II 94:4 co.]. Se no âmbito da razão especulativa a conclusão tem a mesma força de verdade que as premissas, no campo da razão prática esse não é necessariamente o caso: a conclusão goza apenas de uma presunção de correcção. Um preceito directamente extraído de um dos princípios morais mais gerais será quase sempre válido; pode, porém, suceder que, num conjunto de circunstâncias concretas, não tenha força de lei e que o respeito pela *Grundnorm* da lei natural - fazer o bem; evitar o mal - obrigue ao contrário do que o preceito em questão comande [ib. e 94:5 co.]. Quanto mais descermos na cadeia dedutiva, maior a probabilidade de as conclusões a que chegarmos conheçam excepções [94:4 co.]. Tal não resulta de uma qualquer deficiência da ciência moral, mas da própria natureza do

os anjos. Nas *quaestiones* relevantes, o santo parece dar um sentido muito restrito à expressão «criatura racional», a ponto de até os beatos excluir do conjunto que com ela designa: «Há que dizer, portanto, que a lei eterna, ninguém a pode conhecer tal-qual ela é em si mesma, salvo os beatos, que vêem Deus na Sua essência. Contudo, toda a criatura racional a conhece sob a forma de [secundum] uma qualquer irradiação, maior ou menor, dela» [STh IaIIae 93:2 co.].

⁹¹ O verbo é aqui algo enganador, na medida em que parece sugerir que os preceitos da lei natural se deixam derivar da *Grundnorm* moral enunciada. Esta, porém, como explica Crowe [1977 178], diz-nos o que fazer ante o bem, mas não o que é bom para nós; são as inclinações de que Tomás fala no corpo do artigo (e de que damos conta de seguida) que no-lo indiciam.

⁹² É importante não assimilar sem-mais a tese aqui articulada por Tomás com a doutrina, repetida por tantos outros, de João de Wildeshusen, dito o Teutónico, autor da chamada glosa ordinária ao *Decreto* de Graciano, ele para quem a expressão «direito natural» podia ter três sentidos diferentes, consoante o universo daqueles a quem tal direito se aplicava: o conjunto de todas as criaturas, os animais (entre os quais o Humano) ou os seres humanos [Lottin 1948 74-5]. Tomás, pelo menos em *STh* I-II 94:2, não subscreve esta ideia. Para ele, «lei natural» é um conceito unívoco; a realidade por este significada desdobra-se, contudo, em vários preceitos, os quais, estes sim, se deixam ordenar em função do número de entes para que valem.

objecto desta [Sent. Eth. i.3 §1-5]. Se é impossível a consciência humana⁹³ não reconhecer os primeiros «princípios universais da razão prática», ela pode falhar em concluir destes até os preceitos que mais directamente deles se deixam derivar, «a tal ponto que <alguns> julgam ser boas as coisas que por natureza são más» [STh I-II 94:5 ad 1], ferida que está a sua razão «pela paixão, um mau costume, um mau hábito da natureza» [94:4 co.] ou ainda «maus argumentos [persuasiones]» [94:6 co.]⁹⁴ (grande é o poder da filosofia — ou, pelo menos, da retórica).⁹⁵ É importante realçar, porém, que «em nenhum ser humano a prudência da carne [cf. II-II 55:1] domina a tal ponto que o bem da sua natureza seja integralmente corrompido; e assim permanece no Humano uma inclinação no sentido de realizar aquelas coisas que têm que ver com a lei eterna» [I-II 93:6 ad 2].⁹⁶

4.1. Ajudará à compreensão das teses de Tomás conhecer alguns dos exemplos concretos que este oferece de preceitos morais de segunda ordem, susceptíveis, portanto, de conhecerem excepções. O santo inclui neste grupo itens tão diversos como o quinto mandamento [95:2 co.]⁹⁷ (na verdade, todos os

⁹³ Usamos aqui o termo «consciência» impropriamente, pelo menos segundo Tomás. A intuição dos primeiros princípios que governam a acção humana é o próprio não da consciência mas da sindérese [STh I-II 94:1 ad 2], o hábito na base do acto que é a consciência [I 79:13 ad 3]. O termo «sindérese» (uma importação jeronimiana do grego συντήρησις, algo como «vigilância apertada») não se acha em Aristóteles; ao postular a existência de um hábito como o descrito, Tomás afasta-se do filósofo, não obstante a cor peripatética da doutrina. Os straussianos sublinham este facto [Strauss 2009 141, Jaffa 1952 171 ss. e Fortin 1987 263-4], e com razão: estamos perante uma diferença de monta na forma como os dois pensadores concebem o objecto «direito natural».

⁹⁴ Crowe [1977 187-8] tenta projectar neste passo, sem qualquer fundamento, a ideia de Maritain de que os preceitos da lei natural vão sendo progressivamente apreendidos no curso da História [1957 104-7], não sendo, pois, de espantar que, em tempos remotos, menos avançados, coisas que hoje temos por atentados óbvios à lei natural (e.g. a escravatura) fossem tidas por moralmente aceitáveis. É significativo que o autor francês, figura central do neo-tomismo, não atribua ao santo esta ideia.

⁹⁵ Para ilustrar como preceitos relativamente óbvios da lei natural podem ser obnubilados do coração dos seres humanos, Tomás apela para o testemunho de César [STh I-II 94:4 co.; cf. a referência aos *latrocinia* em 94:6 co.], que dá conta da aceitação do latrocínio entre os povos germânicos [BGall. 6.23]. A indissolubilidade do matrimónio parece-nos, todavia, um exemplo muito mais interessante. Para Tomás, esta é da ordem do direito natural [STh Supp. 67:1], muito embora *todos* os ordenamentos jurídicos pré-cristãos consagrassem a instituição do divórcio [arg. 1]. Escusado será dizer que esta posição coloca o santo (e, no geral, a tradição católica, a começar pelo próprio Cristo: Mt 19:3-8) perante a difícil tarefa de explicar por que é que então Deus, ao dar a Lei ao povo hebraico, consentiu no divórcio [vd. 67:3 co., um passo em que o anti-semitismo católico medieval se manifesta em toda a sua abjecção].

⁹⁶ Se os preceitos mais básicos da lei natural só raramente não são reconhecidos, outros, por exemplo a obrigação de os mais jovens se levantarem na presença das pessoas de idade [Lv 19:32], apenas os sábios os conseguem deduzir dos primeiros princípios da lei, cabendo-lhes instruir neles os menos intelectualmente capazes [STh I-II 100:1 co.; vd. 100:11 co. para mais exemplos de preceitos assim].

⁹⁷ No passo para que se remete, Tomás reconstitui parcialmente o processo de derivação do dito mandamento a partir dos primeiros princípios da lei natural: assim, a proibição de matar resulta da proibição de fazer mal a outrem, a qual não é senão, parece-nos, uma formulação alternativa do princípio, já formulado em STh I-II 94:2 co., segundo o qual há que não ofender aqueles com os quais é forçoso conviver. Da mesma maneira, a obrigação que temos de nos alimentarmos decorre directamente da lei natural e deixa-se derivar do dever de preservar a vida [vd. II-II 152:2 ad 1: a derivação não é explícita, mas há que a subentender para fazer sentido do passo]. O raciocínio com vista à definição de o que fazer assume uma forma claramente lógica, remanescente

mandamentos: 100:3 co. e 100:11 co.) e a norma segundo a qual o que nos é confiado em depósito deve ser restituído ao seu dono [94:4 co.]. Nenhum destes dois preceitos é absoluto: desde Platão que sabemos que pode nem sempre ser conforme à justiça devolver a alguém aquilo que essa mesma pessoa entregou à nossa guarda [R. i 331c.] e a proibição de matar conhece excepções importantes que o bom-senso sem esforço reconhece [STh I-II 100:8 ad 3.]. Parece, pois, improcedente a crítica, feita por Strauss a Tomás, de que a lei natural seria imutável. Esta suposta imutabilidade inquieta Strauss, que crê ser impossível prever o que, em circunstâncias limite, a preservação da comunidade política (o espaço em que a justiça se cumpre)⁹⁸ pode exigir. Não faz, portanto, sentido, a seu ver, diminuir de antemão a margem de manobra do governante pela interdição de certos comportamentos,⁹⁹ sob o pretexto de serem intrinsecamente contrários ao justo. Esta é, segundo Strauss, uma diferença de fundo entre a teoria tomista da lei natural e a doutrina aristotélica do direito natural. Para Aristóteles (na leitura que o filósofo alemão dele faz), haveria um conjunto de directrizes morais o mais das vezes válidas que podiam, todavia, ser desrespeitadas, se as condições da sua aplicação se vissem gravemente postas em questão.¹⁰⁰ Caberia ao governante discernir quando esse o caso¹⁰¹ e ao historiador separar retrospectivamente as situações em que a razão de Estado foi invocada pertinentemente e aquelas em que, pelo contrário, esta serviu para encobrir a promoção dos interesses de quem no poder.¹⁰² Este

do silogismo prático aristotélico, forma essa que é vão negar, por muito que desagrade a vários dos intérpretes modernos que se reclamam da escola de Tomás.

⁹⁸ Strauss 2009 136: «[S]ó entre concidadãos é que as relações que constituem o objecto do direito ou da justiça atingem a sua maior densidade e, com efeito, o seu pleno crescimento». Vd., na mesma linha, o que Tomás escreve acerca do *iustum simpliciter* em STh II-II 57:4; cf. também 80:1, onde se elencam virtudes afins à justiça que têm que ver com outras relações que não aquela que é tida por o *locus* próprio do justo: a relação entre concidadãos.

⁹⁹ Vd. Strauss 2009 142: «Não se compreende uma obra como o *Espírito das Leis* de Montesquieu se não se levar em consideração o facto de se dirigir contra a concepção tomista do direito natural. Montesquieu tentou devolver à arte do estadista *uma amplitude que fora consideravelmente restringida pela doutrina tomista*» [itálico nosso].

¹⁰⁰ Strauss empenha-se em distinguir o pensamento de Aristóteles sobre esta matéria da interpretação que Averróis (e Marsílio) dele faz [2009 136-7] e, mais ainda, da lição de Maquiavel [139-40]. O facto de, em casos extremos, as linhas de orientação moral vulgarmente seguidas poderem ser, por assim dizer, suspensas não as reduz a uma convenção e muito menos deve obscurecer a diferença entre excepção e norma. A doutrina schmittiana acerca do estado de excepção (e o discurso nela pressuposto a propósito da lei) ilumina, acreditamos, a tese que Strauss aqui imputa a Aristóteles.

¹⁰¹ Na leitura de Strauss, o governante aristotélico é, pois, como o soberano schmittiano, aquele que decide do estado de excepção.

¹⁰² Strauss remete laconicamente para dois tópicos morais concretos - «a indissolubilidade do casamento e o controlo da natalidade» [2009 142] - para nos ajudar a perceber a oposição entre Tomás e Aristóteles quanto à existência de proibições morais absolutas. Assim, se para Tomás e a tradição católica que dele parte o aborto e a contracepção não são meios de que o poder se possa alguma vez servir para a preservação da comunidade, Aristóteles não se inibe de recomendar a exposição de crianças quando descreve o regime «conforme às nossas orações» [Pol. vii.16 1335b19-26], mesmo se também não erige uma tal prática em norma a aplicar a todas as cidades (ela não teria certamente cabimento em Esparta, com a falta de cidadãos de que a πόλις sofria [ii.9 1270a34]) [vd. Jaffa 1952 184]. Do mesmo modo, a Igreja não tem capacidade para acomodar a eventual conveniência política em um governante dissolver o seu matrimónio (pense-se, entre nós, no caso de Afonso III, bigamo público cujo segundo casamento os bispos portugueses de balde procuraram justificar junto da Santa Sé alegando «os graves e evidentes perigos que o ameaçavam [ao rei] e ao reino» [Chancelaria de Afonso

entendimento straussiano do direito natural aristotélico é, em boa medida, o produto de uma tentativa honesta de fazer sentido da afirmação pelo filósofo grego de que o direito natural, pelo menos na nossa esfera humana, é todo ele mutável [EN v.7 1134b29-30]. Todavia, parece-nos exagerado, ou pelo menos aleatório, valorizar uma tal declaração acima de outros passos em que, na linha de Tomás, Aristóteles confessa claramente a existência de certos actos radicalmente injustos, isto é, injustificáveis, pouco importam as circunstâncias, e.g. ii.6 1107a8-15: «Nem toda a acção ou paixão admite, porém, uma mediania [μεσότης]; [...] [nessa situação estão, por exemplo,] entre as acções, o adultério, o furto e o homicídio. Todas estas coisas [...] são ditas elas mesmas torpes e não o seu excesso ou défice. Em relação a estas coisas, nunca se acerta [num suposto meio], falha-se sempre». É importante atentar nos itens da lista de Aristóteles. Para Strauss, segundo Tomás, «os princípios da lei moral, em particular tal como foram formulados na Segunda Tábua do Decálogo, não abrem excepções, a menos talvez que haja uma intervenção divina» [2009 141]. Strauss remete aqui, ainda que não o indique em nota de rodapé, para *STh* I-II 94:5 *ad* 2, onde Tomás tenta mostrar como certos comandos de Deus (*scilicet*, a ordem dada a Abraão de matar Isaac, a dada aos judeus no sentido de espoliarem os egípcios [Ex 12:35-6] e a dada a Oseias para que tomasse como esposa uma mulher adúltera) não podem ser pensados como mudanças da lei natural. Note-se que os actos que se reafirma serem absolutamente contrários ao direito natural são exactamente os três que Aristóteles tem na mesma conta.¹⁰³ Strauss não o diz (embora o saiba, como se deixa perceber pela sua referência, no passo citado, ao Decálogo), mas Tomás volta à mesmíssima questão no âmbito da sua discussão da Lei antiga, em 100:8 *ad* 3. O santo esclarece aí que é possível, sem ofensa à justiça, desobedecer à letra dos mandamentos revelados no Sinai. Assim, por exemplo, o quinto mandamento deve ser entendido não como proibindo sem-mais a morte de qualquer outro ser humano mas apenas o homicídio: a guerra não é interdita pelo Decálogo. «Assim, portanto, os próprios preceitos do Decálogo, quanto ao que têm do carácter da justiça [*ad rationem iustitiae*], são imutáveis; mas no que diz respeito a uma qualquer determinação por aplicação a actos singulares, como, por exemplo, se isto ou aquilo é, ou não, um homicídio, um furto ou um adultério, nisto já são mutáveis». É significativo que Tomás considere, por exemplo, que quem em necessidade material extrema tem direito a apropriar-se das coisas alheias [II-II 66:7]. «São Tomás tinha, pois, uma concepção mais flexível da lei natural do que a que a que por vezes se lhe atribui» [Crowe 1977 189-90].

4.2. Tanto é, de facto, assim, que, na verdade, não são apenas os preceitos morais de segunda ordem que podem conhecer excepções legítimas. O Humano, como vimos, tende por natureza a um conjunto de bens, viz. a vida, a procriação, a verdade e a sociedade; tudo o que diga *imediatamente* respeito ao conseguimento e preservação destes integra a lei natural como princípio primeiro da moral [§3]. Se entre estes bens se acha a procriação, então o celibato dos consagrados tem de ser encarado como contrário à lei natural. Tomás discute o assunto em *STh* II-II 152:2 *ad* 1, concedendo que há, de facto, um dever de procriar mas que este obriga não os sujeitos singulares mas a humanidade como um todo [vd. ii.α D§6]. O santo completa o raciocínio reinterpretando de forma violenta o comando divino em Gn 1:28 como ordenando também o progresso espiritual da humanidade, de que os consagrados se ocupariam. Este esquema engenhoso de Tomás com vista a legitimar as suas opções em matéria sexual

III, liv. I, fl. 144v = Oliveira e Ventura 2006, n.º 690]), algo a que a doutrina aristotélica do direito natural, tal qual Strauss a apresenta, não levantaria objecções. Para o filósofo judeu, «[p]ara ser capaz de lidar com o engenho da perfídia, o direito natural tem de ser mutável» [2009 139], uma frase que ganha toda uma outra dimensão quando nos lembramos que foi escrita poucos anos depois de Hiroshima e Nagasáqui.

¹⁰³ Tomás parece, neste particular, mais fiel ao mestre do que o Comentador: Avertóis, de facto, não se opunha a que o homem virtuoso, por forma a poder chegar-se ao tirano para o matar, cometesse adultério com a mulher deste, perspectiva que o santo recusa [*De malo* 15:1 *arg.* 5 e *ad* 5].

dá força à suspeita straussiana de que a lei natural, tal-qual o santo a apresenta, não é autenticamente natural, pois se a inclinação que experimentamos no sentido de procriar afinal não nos obriga a cumprir com ela, como argumentar, com os recursos da razão apenas (sem, pois, apelar para o Génesis), que há um dever dos seres humanos, como um todo, de manter a espécie? Tomás parece acreditar que a lei natural o exige, mas não explica como. Outros princípios primeiros desta parecem admitir também eles excepções: os mártires, por exemplo, ensinam que nem sempre vale a obrigação de salvaguardar a vida própria. Estas dispensas no que toca até às directivas da lei natural mais básicas parecem dar razão a Widow, para quem «el precepto “haz el bien y evita el mal” equivale exactamente a “ama a Dios con toda tu alma, con todo tu corazón y con todo tu ser”» [2008 112]. É em função do fim último, o sumo bem, que todos os restantes têm de ser avaliados, o que não pode deixar de afectar a validade das normas que os tenham por objecto: «[t]odos los demás [preceptos], incluidos los que corresponden a los fines de las inclinaciones naturales o los preceptos del decálogo, son secundarios y son preceptos porque están referidos al primario» [119]. Se assim é, então a lei natural possui uma carga teológica bem maior do que aquela que inicialmente estivemos dispostos a admitir [vd. n. 83]. A razão desarmada pouco nos diz, de facto, sobre como amar a Deus; ao nível da razão nua, não conseguimos ir além do que disse o beato Escoto: Deus não deve ser odiado [Ord. iii, d. 37].

5. A lei natural, enquanto modo de participação da criatura racional na lei eterna [I-II 91:2 co.], tem Deus como seu autor [91:1 co.]. Já as leis humanas vigentes numa dada comunidade são instituídas pela autoridade civil competente, facto que, por si só, lhes confere certa força de lei [cf. 93:3 ad 2 e 95:2 co., *in fine*]: à partida, elas devem ser obedecidas. Se exigirem, porém, algo contrário à lei natural, não podem senão ser tidas por leis injustas, o que as esvazia da sua *vis obligandi* [95:2 co.]. À lei humana, para que seja lei em sentido próprio,¹⁰⁴ não restam, portanto, senão duas opções: ou toma como objecto de regulação acções que a lei natural tenha por indiferentes [ἀδιάφορα] (hipótese a que abaixo regressaremos) ou consagra os comportamentos particulares¹⁰⁵ que esta comanda. A lei humana, neste último caso, não tem de assumir necessariamente a forma de uma iteração simples da lei natural, podendo antes consistir numa concretização da mesma: assim, por exemplo, «a lei natural estabelece que aquele que peca seja punido; mas que seja punido com *aquela* pena, isso é uma concretização [*determinatio*] <pela lei humana> da lei natural» [ib., itálico nosso; vd ainda *Sent. Eth.* v.12 §8]. Podemos, pois, distinguir os dois tipos de leis seja em função da autoridade que as promulga seja em função do seu conteúdo, o critério usado produzindo conjuntos diferentes. Tomás faz uso de ambas as classificações, a tempos cruzando-as até: assim, em *STh* I-II 95:2 *arg.* e *ad 2*, o direito positivo é oposto ao direito natural, porque por «direito positivo» se quer significar o conjunto de leis promulgadas por uma autoridade terrena que nem coincidem materialmente com disposições particulares da lei natural nem contradizem esta; já em 91:3 co., a lei humana é definida precisamente como o conjunto positivamente fixado desses preceitos que se deixam deduzir como conclusões dos quase axiomas da lei natural; por último, em II-II 57:2 *ad 3*, com «direito humano» cobre-se tudo o que é estabelecido pelo poder civil, conquanto não seja contrário ao direito natural. Se não se tiver em atenção esta flutuação extrema de sentido a que Tomás submete o conceito de «lei humana», é impossível não acusar de inconsistência o pensamento do santo. Este, aliás, é o primeiro a perder

¹⁰⁴ Podemos questionar a pertinência deste exercício. Parece incorrecto afirmar que pode haver leis que o sejam em sentido impróprio. Se elas recebem o nome de lei em função de certos caracteres que partilham com as leis em sentido próprio, qual a razão para não consagrar esses mesmos caracteres como aqueles que definem o que é a lei, se afinal determinam a possibilidade de uso desse nome? A linguagem, que nunca é inocente, resiste à tentativa de definir a lei de forma não imanente.

¹⁰⁵ Nenhuma ordenamento jurídico consagra explicitamente os primeiros princípios da razão prática, tão gerais que não faz sentido inscrevê-los na lei.

pela sua falta de rigor: o problema da posição do *ius gentium* na tipologia tomasiana do direito e da lei é disso o exemplo quiçá mais eloquente.

6. Tomás aborda a relação entre o *ius gentium* e a lei natural em I-II 95:4. No corpo do artigo, a lei humana, assimilada à lei positiva, é dividida em termos reminiscentes dos que encontramos em II-II 57:2 *ad* 3. O *ius gentium* é aí apresentado como o direito de origem humana que consagra preceitos que se deixem concluir dos princípios primeiros da moral; já o *ius civile*, o direito vigente numa determinada comunidade política, é constituído pelas concretizações (no sentido acima dado ao termo) positivas desses mesmos preceitos.¹⁰⁶ O *ius gentium*, transversal às nações, surge como aquela parte do direito humano que resulta directamente da nossa socialidade natural [I-II 95:4 *co.*]. Estamos perante um direito que não foi formalmente promulgado [II-II 57:3 *arg.* 3], mas que tem como fonte o costume,¹⁰⁷ uma espécie de acto colectivo de promulgação no tempo.¹⁰⁸ A categorização apresentada é, contudo, posta em cheque na resposta à primeira objecção à tese do artigo em discussão: «[h]á que dizer que, de facto, o direito dos povos é, de algum modo, natural ao ser humano, na medida em que este [sc. o Humano] é racional, e isto na medida em que <o *ius gentium*> é derivado da lei natural ao jeito de uma conclusão não muito remota dos princípios. Daí os seres humanos terem convergido nele com facilidade. Distingue-se, porém, da lei natural, sobretudo por isto: o não ser comum a todos os animais». Tomás parece contradizer-se numa só linha: se o *ius gentium* é constituído, como aqui se repete, pelos preceitos positivos que se deixam reconduzir, em termos lógicos, aos princípios fundamentais da lei natural, como pode depois Tomás afirmar que o *ius gentium* não se confunde com esta última? Tal só seria possível se a reduzíssemos a esses mesmos princípios primeiros (à *la* Guerrico de São Quintino [vd. Lottin 1948 84]), hipótese que os textos não favorecem. Em qualquer caso, é necessário postular que algures na frase o conceito de «natural» sofre uma transformação no seu sentido. Já acima se disse que Tomás opera com, e a tempos confunde, duas noções de natureza — e isso o que explica a estranha conclusão que tira em *ad* 1. O *ius gentium* é parte da lei natural se o que é natural for definido em função da natureza do ser humano; o *ius gentium*, porém, será já qualquer coisa de distinto da mesma lei se esta for compreendida como aplicável a todas as criaturas ou, pelo menos, aos animais [cf. §2, *in fine*, e *Sent. Eth.* v.12 §4]. De facto, estes últimos, por exemplo, não negociam entre si para que possa valer entre eles o preceito que exige a justiça nas trocas¹⁰⁹ (o exemplo que Tomás dá de uma norma do *ius gentium* no corpo do artigo). Esta forma mais limitada de encarar a lei natural é o que permite a Tomás comentar em *STh* IaIIae 94:3 *ad* 2, por exemplo, que os actos homossexuais são *particularmente* contra-natura: o que está implícito é que o acto sexual é mais natural do que a busca da verdade ou a vida em sociedade, uma afirmação de que só se pode fazer o mínimo de sentido tomando como referência do que é ou não natural o segundo conceito de natureza discutido em §3.

7. A perplexidade causada por 95:4 *ad* 1 diminui ante o que acabámos de expor, mas o que escrevemos não basta para fazer sentido do passo, onde se afirma não que o *ius gentium* é distinto da lei natural enquanto

¹⁰⁶ É esta visão do *ius gentium* que encontramos na exposição do pensamento jusfilosófico de Tomás por um dos seus mais professos seguidores do século passado, A.-G. Sertillanges [1946 55].

¹⁰⁷ Sobre o costume como fonte de direito em Tomás, vd. *STh* I-II 97:3 *co.*

¹⁰⁸ Cf. *STh* I-II 90:3 *co.*: «fazer [*condere*] a lei é da responsabilidade [*pertinet*] ou de toda a multidão ou da pessoa pública a quem compete cuidar de toda a multidão». Note-se que, no final do corpo do artigo seguinte, quando dá a definição acabada de lei, Tomás deixa cair a referência à *multitudo* como agente legislador. Só atendo-nos a esta definição, limitativa, pode II-II 57:3 *arg.* 3 fazer sentido.

¹⁰⁹ Não quaisquer trocas (fomos imprecisos na perífrase: o latim é claro), mas aquelas que envolvem dinheiro, pois este, como se verá [n. 115], é da ordem do *ius gentium*. O escambo está, pois, excluído — bem como o depósito, que Tomás, contra as *Instituições* [i.2.2 (traduzido em §1)], tem por um instituto do direito natural [*STh* I-II 94:4 *co.* e II-II 57:2 *ad* 1].

aquilo que é «comum a todos os animais», mas que é «especialmente» [*maxime*] distinto desta, ou seja: ele é qualquer coisa de outro mesmo em relação à lei natural entendida tomando o Humano como ponto de partida. A aporia inicial regressa em força. O cuidado de Tomás em salientar que o *ius gentium* é de algum modo natural ao Humano «na medida em que este é racional» oferece-nos uma pista preciosa para contornar o impasse em que nos achamos. Há que introduzir aqui um conceito que Tomás elabora inicialmente em 94:5 *co. e ad 3*: o de alterações à lei natural por adição. Como já acima se deu a entender, para Tomás há um conjunto de actos que podíamos dizer neutros quanto à sua moralidade quando considerados à luz da lei natural: no que toca a certas matérias, a natureza não empurra o Humano para a adopção de nenhuma linha de acção definida. Tomás, porém, não se limita a afirmar que o que se prescreva em relação a como agir nesse domínio moralmente indeterminado constitui um acrescento à lei natural, mas também *que a lei natural compreende a situação humana de partida nessas matérias*. O conceito de lei natural vê-se assim uma vez mais transformado até ao paradoxo, pois se a lei natural preceituar, afinal, a resposta humana primeira àquilo acerca do qual ela é, por assim dizer, omissa, então a adopção de um comportamento diferente tem de contar como uma transformação da lei natural, e uma transformação que não pode ser pensada como uma adição mas enquanto verdadeira violação porque contradição do que a lei natural afirma.¹¹⁰ Como exemplo de um destes comportamentos naturais «porque a natureza não nos induz ao contrário» (!), Tomás fala, primeiro, na nudez: «podemos dizer que o Humano estar nu é coisa do direito natural, porque a natureza não lhe deu roupa, antes foi a arte que a concebeu» [94:5 *ad 3*; cf. *Sent. Eth.* v.12 §11]. Mais importantes, porém, são os dois outros exemplos que Tomás de imediato oferece: a propriedade comum de todas as coisas e a liberdade de todos os seres humanos. Também estas pertencem ao direito natural na medida em que a natureza não nos impele nem à propriedade privada nem à escravatura; a estas instituições nos empurra a razão, porque úteis à vida humana.¹¹¹ É fácil perceber que em jogo está aqui já um terceiro sentido de «natureza»: a natureza como o estado de coisas primeiro sobre o qual a razão e a arte agem.¹¹²

¹¹⁰ Considerar que, nestes casos, o que a lei natural consagra não obriga é, como realça Donnelly [1980 525], privá-la de um dos seus traços marcantes enquanto lei: a *vis obligandi*. É vão tentar evitar um paradoxo incorrendo noutra.

¹¹¹ Cf., para o caso da propriedade, *STh* II-II 66:2 *ad 1*. Note-se que o facto de a propriedade privada ser um instituto consagrado pelo direito dos povos cria um problema a Tomás, que tem a proibição do furto (o sétimo mandamento) por um preceito da lei natural [I-II 94:5 *arg.* 2]. O santo, contudo, não parece ter-se dado conta desta contradição no seio do seu pensamento. Um problema análogo surge em relação à indissolubilidade do casamento, que Tomás tem por da ordem do direito natural [*Supp.* 67:1 *co.*], o que justifica com o facto de o casamento estar orientado ao cuidado dos filhos [vd. 41:1], cuidado esse que, contra o que se poderia pensar [67:1 *arg.* 3], não tem um fim no tempo, pois que compete aos pais acumular para que os filhos herdem [*co. e 67:2 ad 1*]. «Esta forma de apropriação das coisas não é, contudo, conforme à primeira intenção da natureza, segundo a qual todas as coisas são comuns. Assim, não parece ser contra a primeira intenção da natureza o deixar a mulher» [67:2 *co.*]. Em resumo: a indissolubilidade do casamento, supostamente ditada pela lei natural, funda-se afinal num instituto não-natural (ainda que não contra-natura): a propriedade privada. (Esta conclusão desconcertante pode ser contornada apelando para certos parágrafos de SCG III 123, onde se reconhece como um bem a própria relação entre os membros do casal, relação essa que seria ferida pela possibilidade de ruptura legal da mesma).

¹¹² Os três sentidos de natureza que fomos identificando são genericamente convergentes com os individuados por Robiglio [2011], que, sem pretensões de exaustividade, distingue em Tomás entre «natureza 1» (o princípio interno de movimento dos seres), «natureza 2» (a totalidade do cosmos) e «natureza 3» (a matéria da graça). Esta última acepção, aparentemente sem nada que ver com o sentido exposto no final do parágrafo no corpo de texto, é, na verdade, afim a este: em ambos os casos se pensa a natureza como realidade que é suplementada com alguma coisa que não a violenta. O uso que, no contexto da articulação entre a lei natural e o *ius gentium*,

7.1. Esta mesma ideia é desenvolvida em *STh* II-II 57:3, onde Tomás discute a relação entre o direito natural e o *ius gentium*.¹¹³ A linguagem é inicialmente algo diferente: o santo distingue o que é naturalmente justo por adequação das coisas em relação consideradas absolutamente (e.g. por natureza, o homem está apto a procriar com a mulher e o pai (!) a alimentar o filho) e o que o é por uma proporção instituída pela razão após consideração do que se segue da natureza das coisas em relação, como a propriedade fundiária privada, que a razão humana compreende ser uma instituição favorável ao cultivo do campo [cf. *Sent. Pol.* ii.4 §5-6]. Se considerarmos uma qualquer parcela de terra em si mesma, não há razão alguma para que pertença a um determinado ser humano e não a outro, mas «atendendo a uma certa utilidade que daí resulta» [*STh* II-II 57:3 *ad* 2], faz sentido ela ser confiada a um sujeito em particular.¹¹⁴ O mesmo raciocínio vale em relação a outras realidades, como a escravatura [vd. A§3.1].¹¹⁵ Estas invenções da razão humana, na medida em que decorrem dela e a razão é integral à natureza do Humano, *podem* ser ditas naturais e, *sob este ponto de vista*, Tomás dá razão a Gaio, que nas suas *Instituições* identifica *ius gentium* e *ius naturale* [i.1.1 = *Dig.* i.1.9]. Contudo, se definirmos o direito natural como o direito comum a nós e aos animais (a opinião de Ulpiano [*Dig.* i.1.3], partilhada por Boaventura [Boaventura, *In iv Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1, co.]), então o direito dos povos não se confunde com este. Parece ser esta a perspectiva preferida por Tomás, na medida em que (i) o artigo está organizado com vista a infirmar a opinião de que o *ius gentium* é a mesma coisa que o *ius naturale* e (ii) esta é também a opinião que o santo, ainda que de forma diferente e, não raro, confusa, articula nos outros passos que temos vindo a analisar.

Tomás faz do conceito de natureza neste último sentido é o que permite ver no santo, como faz Strauss [1968 143], o antecessor remoto do conceito paradigmaticamente moderno de «estado de natureza».

¹¹³ Não estamos aqui perante uma repetição exacta da discussão de *STh* I-II 95:4, não só porque, desta vez, o assunto é tratado por si mesmo (e não no quadro mais geral das divisões da lei humana), como porque em discussão está não a *lei* natural mas o *direito* natural. Os straussianos insistem muito nesta diferença (e suas consequências: e.g. Fortin 1987 265 e 268), chamando a atenção para o facto de no *corpus* aristotélico a expressão «lei natural» [ὁ νόμος ὁ κατὰ φύσιν] ocorrer apenas uma vez [*Rh.* 1373b4-6], quando é esta que estrutura a reflexão jusfilosófica de Tomás [Jaffa 1952 168-9; cf. Strauss 2009 125]. Entre outras coisas, o conceito de lei natural pressupõe necessariamente o de Providência, de uma figura divina que dirige o mundo e estabelece leis para as criaturas que o habitam, porque preocupado com elas — uma perspectiva estranha a Aristóteles [n. 83]. A moralidade tomasiana, legiforme, oferece, em virtude desse seu carácter, menos espaço ao discernimento, tão central ao discurso aristotélico em torno do justo. Neste ponto, a crítica straussiana não é, pois, de ignorar. Acrescente-se, contudo, que a diferença entre estas duas realidades (a lei e o direito) é bastante diluída no contexto próprio do pensamento tomasiano: a lei é a medida [*ratio*] do justo, estando para este como está para o produto final a imagem [*ratio*] que o artífice tem na sua mente quando se faz ao trabalho [*STh* II-II 57:1 *arg.* e *ad* 2].

¹¹⁴ Vale a pena destacar aqui a visão positiva que Tomás tem da propriedade privada. Ao contrário de outros medievais, esta não tem, para o santo, origem na Queda, não é, *contra* Mourão s/d, uma maneira de lidar com a iniquação para o mal introduzida em nós pelo pecado original. De facto, dos institutos de *ius gentium* que Tomás menciona, só a escravatura surge como intrinsecamente pós-lapsariana [*STh* I 96:4; vd. A§3.1]. O santo manifesta, na sua doutrina da propriedade (bem sintetizada em Teixeira 2012 68-75), um salutar realismo, que bebe em Aristóteles, e lhe permite afirmar sem pejo que cada um olha melhor por aquilo que sabe ser seu *e que este estado de coisas não é fruto do pecado*: o amor-próprio é próprio do Humano, sendo, num certo sentido, a base do amor ao próximo e a Deus [vd. Gallagher 1999].

¹¹⁵ Outras realidades introduzidas pelas sua manifesta conveniência, mas não elencadas no artigo da *Summa* em discussão, são o dinheiro [*Sent. Pol.* i.7 §1 e 5-6] e o poder político [*STh* II-II 12:2 *co.*, *incipit*; cf. I 96:4].

8. É agora possível fazer sentido do que se conclui em *STh* I-II 95:4 *ad* 1: de facto, o *ius gentium* não se confunde com a lei natural, se o «natural» for definido como o próprio ao Humano tal-qual este se acha no Jardim ainda antes de fazer uso da razão e, por meio desta, transformar a sua relação com as coisas e os outros. Permanece, porém, uma contradição. No passo em análise diz-se que o *ius gentium* deriva como conclusão da lei natural: ele não pode, pois, ser constituído por aquilo que, pelo contrário, é acrescentado à lei natural explorando os, por assim dizer, silêncios desta. Assim, por exemplo, dos princípios primeiros da moral, (i) ou se conclui pela necessidade de haver propriedade privada, (ii) ou se conclui pela obrigatoriedade, à luz da lei, da comunidade dos bens — (iii) ou nada se deixa deduzir acerca desta matéria. Se (i), então a comunidade dos bens é oposta ao direito natural, o que Tomás nunca afirma; se (ii), então a propriedade privada é um instituto radicalmente injusto, o que o santo nega [II-II 66:2]. A única solução plausível é assumir a verdade de (iii), mas então o *ius gentium* não pode dizer-se que derive tipo conclusões da lei natural. Ele poderá, contudo, deduzir-se desta quando em combinação com outras premissas, da mesma maneira que há um justo que se manifesta enquanto tal apenas quando se leva em consideração também aquilo que se segue das coisas em relação e não só a natureza em absoluto destas [57:3 *co.*]. Maritain será talvez o principal proponente da solução que aqui avançamos. O neotomista francês define o *ius gentium* como «os direitos¹¹⁶ e os deveres que se seguem do primeiro princípio de uma maneira necessária, mas desta feita [por oposição ao que sucede no caso do direito natural] supondo certas condições de facto, como, por exemplo, o estado de sociedade civil ou as relações entre os povos» [1947 72].¹¹⁷ Assim, por exemplo, o direito à propriedade privada dos bens deriva da lei natural «na medida em que o direito de apropriação privada dos meios de produção pressupõe as condições normalmente necessárias para o trabalho humano e sua gestão» [74; *cf.* 1951 100]. Maritain dá a entender que os institutos do *ius gentium* são não apenas úteis mas verdadeiramente requeridos pela lei natural, uma vez tidas em conta todas as premissas relevantes. Também Tomás, muito embora ponha o mais das vezes a tónica na conveniência, para o Humano, das realidades associadas ao *ius gentium* [e.g. *STh* I-II 94:5 *ad* 3], deixa claro em 95:4 *co.* que sem estas «os humanos não poderiam viver uns com os outros». Porque os institutos do *ius gentium* não se deixam derivar da lei natural em absoluto, eles podem tornar-se pertinentes apenas a partir de certo ponto no tempo. Esse, por exemplo, o caso da escravatura, impensável no Jardim [I 96:4], onde não se reuniam as condições de facto que a tornam qualquer coisa da ordem do justo. Não é crível, porém, que venham a surgir novos institutos ou algum dos existentes a ser abolido, pois o tipo de mudança estrutural que se seguiu à Queda não se repetirá.¹¹⁸

¹¹⁶ Maritain utiliza aqui a linguagem dos direitos subjectivos, que não é certo que fosse conhecida dos medievais (a questão é vivamente discutida entre os medievalistas; por todos, e com um especial enfoque em Tomás, *vd.*, a favor, Cornish 1998 e, contra, Fortin 1999).

¹¹⁷ Num texto mais tardio, Maritain distingue entre a lei natural e o *ius gentium* com base em critérios epistemológicos: a primeira seria conhecida por inclinação [1951 91-2], a segunda por meio da razão [98-9], podendo um mesmo preceito ser conhecido de uma maneira ou de outra [98, n. 13, *in fine*]. Esta noção de um «conhecimento por inclinação» dos princípios primeiros da moral foi alvo de críticas (que, no geral, partilhamos) quer por ser obscura [Nielsen 1991 46], quer por constituir um desvio significativo em relação ao texto tomasiano [Ramsey 1962 cap. 8, sec. iii].

¹¹⁸ Não podemos, por isso, acompanhar Silva Solar no seu raciocínio. Para o chileno, o facto de a propriedade privada ser da ordem do *ius gentium*, útil à vida humana mas não dedutível sem-mais da lei natural, significa que só permanecerá conforme a esta na medida em que a sirva eficazmente. Segundo Silva Solar, nada há, porém, de contraditório em imaginar um tempo em que a propriedade privada deixe de ser o arranjo mais conveniente para cumprir isso que a lei natural determina, devendo então ser abolida, como outrora a escravatura, com que ela surge rotineiramente emparelhada nos escritos de Tomás, como faz notar o autor [*apud* Sigmund 1988 178-180].

9. Não espanta que a doutrina de Tomás sobre o *ius gentium* tenha dividido os seus comentadores na segunda escolástica [vd. Martins 2014 e Calvário e Silva 2012]. «Por muito clara que a teoria de Tomás pareça à primeira vista, torna-se bem mais difícil de compreender quando a examinamos de perto. A sua estrutura taxonómica esconde confusões fundamentais, embora se deva dizer, em abono de Tomás, que são confusões que poderiam surgir naturalmente no seu contexto cultural» [Nielsen 1991 53]. O santo, de facto, nem sempre prima pela consistência ou clareza na exposição do seu pensamento. Qualquer tentativa de pôr ordem neste obriga o intérprete a desrespeitar, pelo menos nalguns pontos, a letra do texto de Tomás. Se aceitarmos quanto acima se escreveu em torno da relação entre o *ius gentium* e a lei natural, mister é concluir que os straussianos têm razão, mas apenas em parte. De facto, o *ius gentium*, mais do que um conjunto de disposições, consagra um grupo de institutos.¹¹⁹ Quanto à lei natural de que este, em grande medida, deriva, os seus princípios não se deixam positivar sem mais: forçoso é que sejam concretizados. As soluções encontradas no quadro de uma determinada comunidade, em resposta à situação particular desta, não se podem exportar para outros agrupamentos humanos [*STh* I-II 95:2 *arg. e ad* 3; vd. ainda 94:4 *arg. e ad* 2], pelo que, *pelo menos na sua materialidade*, os vários ordenamentos jurídicos não convergem. Que coincidam no seu espírito, no sentido de estarem orientados a proteger os mesmos bens jurídicos, é algo expectável a partir do momento em que se assumam ou que o Humano possui uma estrutura antropológica a que a cidade deve responder (*à la* Tomás) ou que a sobrevivência, a longo prazo, da comunidade depende da adopção de um conjunto de leis e práticas (*à la* Espinosa).

¹¹⁹ O *ius gentium* compreende, porém, alguns princípios, como o célebre «os pactos são para cumprir» [*Sent. Eth.* v.12 §4].

iii.α

SPINOZA ETHICUS

*Sujeito muito lógico, o senhor sabe: cega qualquer nó.
E - engraçado dizer - a gente apreciava aquilo. Dava uma esperança forte.
João Guimarães Rosa (1956), Grande sertão: veredas.
José Olympio: Rio de Janeiro; pg. 93.*

A. DEUS ou, A CORNUCÓPIA DO REAL

0. «Espinosa é um pensado do passado». Bartuschat, porventura o maior estudioso alemão de Espinosa, começa com estas palavras retumbantes o seu livro de introdução ao filósofo [2006].¹ O autor é injusto para com o Espinosa político, de quem muitos, ainda hoje, se reivindicam discípulos, com Negri à cabeça [vd. Negri 2006 e 2012]. Bartuschat tem razão, contudo, se nos focarmos na exótica metafísica de Espinosa. Aristóteles e, na medida em que o segue, Tomás oferecem-nos uma metafísica que, se não é uma formulação filosófica das intuições do senso-comum sobre a estrutura do real, acabou, com os séculos, por assumir esse lugar, constituindo um património que se pode pressupor. Diferente é o caso de Espinosa, *unheimlicher Denker* sem discípulos directos — ainda que não sem uma progénie de bastardos (vd. Heine 1836 176: «todos os nossos filósofos de hoje em dia, provavelmente sem que o saibam, vêem <o mundo> pelas lentes que Baruch Espinosa poliu»). A metafísica de Espinosa atordoa, mesmo se também fascina (a parte i da *Ética* será porventura o texto filosófico mais perfeito que conhecemos). É algo a medo que pisamos território tão esquivo, quando dessa incursão não pretendemos colher mais do que o necessário ao nosso próprio inquérito. Mister é, porém, que o façamos, dada a natureza fortemente integrada do sistema do filósofo.² O seu pensamento é como a substância: inconsútil. *Num certo sentido*, ele só se dispõe a ser aceite *in toto*: rejeitar uma das suas partes é negá-lo no seu conjunto. Só quem estivesse convencido de ter encontrado a verdade³ podia apostar tanto.

1. Como é sabido, para Espinosa há apenas uma⁴ substância [1p14], o que não significa que haja apenas um ente, isto é, uma coisa da qual se pode dizer que é (no sentido existencial do verbo).⁵

¹ Cf., entre nós, Pimenta 1930 75: «O interêsse de Espinoza, hoje, é exclusivamente histórico».

² Para uma tentativa de pensar o sistema ético de Espinosa à parte da sua metafísica e epistemologia, vd. Irwin 2008, cap. 37. O capítulo de Irwin é penoso de se ler. Como o próprio é forçado a reconhecer em vários pontos da sua exposição, a doutrina moral de Espinosa é, em muitos aspectos, indefensável se pensada à parte dos seus fundamentos metafísicos: «He [sc. Spinoza] does not seem to have any plausible argument that can be defended independently of his whole system» [185]. Embora admita esta dependência - «[Spinoza's] distinctive ethical recommendations depend directly on some of the elements of his metaphysics that undermine ordinary convictions about agency» [203] -, Irwin recusa-se a rever o seu método, pelo que o seu juízo acerca de Espinosa é profundamente negativo. A teimosia do autor é tanto mais lamentável quanto ele confronta repetidamente o filósofo e Tomás (e, mais pontualmente, Aristóteles), o que, à partida, faria do capítulo de Irwin um dos textos mais úteis ao nosso inquérito. Lamentavelmente, pelas razões apontadas, não é esse o caso.

³ *Ep.* 76 [G 320.3-9]: «Não suponho [*praesumo*] ter descoberto [*invenisse*] a melhor filosofia <de todas>; antes sei que compreendo [*intelligere*] a verdadeira. Se perguntares como é que o sei, responder-te-ei: "do mesmo modo que tu sabes que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois rectos" e isto ninguém negará ser suficiente — ninguém com um cérebro são, que não entressonha [*somniat*] espíritos imundos que nos inspirem ideias falsas semelhantes às verdadeiras. De facto, o verdadeiro é medida [*index*] de si mesmo, bem como do falso».

⁴ Em bom rigor, Espinosa discordaria desta afirmação, uma vez que, na sua opinião, a uma substância está aquém do número [*Ep.* 50 (G 239.5-240.5), com remissão para *CM* i.6 (G 246.3-13)], os números sendo, aliás, um produto da imaginação [*Ep.* 12 (G 58.16-59.1)]. Acerca da unicidade da substância, vd. Lærke 2012.

⁵ Goldstein 2012 281: «Thingness, then, is not the same as substancehood. There are many things, there is only one substance». A questão está, pois, em determinar (i) qual a relação destas coisas com a substância e (ii) como é possível de ambas se poder dizer que são sem se desposar a teoria aristotélica da plurivocidade do ser,

Embora essa tenha sido uma leitura popular de Espinosa, gozando da sanção hegeliana,⁶ quase não há hoje quem a sustente. Interpretar o filósofo nesses termos seria torná-lo um eleata, quando o seu sistema é um protesto contra qualquer visão estacionária do universo (veja-se a crítica à concepção cartesiana da extensão em *Ep.* 81 [G 332.15-21]). Espinosa define famosamente a substância como «aquilo que é em si mesmo [*in se*]⁷ e por si mesmo [*per se*] se concebe, isto é, aquilo cujo conceito não requer o conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado» [1df3]. Do *corpus* aristotélico não se deixa extrair uma definição polida de substância, mas apenas certas linhas-de-força convergentes que a tradição foi incapaz de sintetizar de forma não-problemática.⁸ É, pois, vã a busca por «a» definição clássica de substância, o que explica que seja difícil avaliar o *proprium* da de Espinosa.⁹ Esta tem de ser aceite *prima facie*: a verdade da mesma, a sequência das proposições a trará ao de cima [cf. *TIE* §61]. Tal definição só tem valor se nos permitir ordenar o real, separando os entes entre si. Assim, admitir que há coisas que existem em si, implica reconhecer que outras há que, ao invés, são *em* outro [1ax1]. A estas dá Espinosa o nome de *modos* [1df5], identificando esse «outro» em que estes se dão com a substância, a qual, como se perceberá pelo que se segue, não deve ser tida por uma espécie de substrato (e daí a opção de Espinosa pelo termo «modo» ou «afecção», preterindo o mais clássico «acidente», já em declínio no seu tempo).

2. A substância oferece-se-nos já e sempre modificada.¹⁰ Duas substâncias cuja existência se suponha não podem, porém, distinguir-se pelos seus modos, pois que estes são irrelevantes para a determinação do que a substância é em si mesma [1p1].¹¹ Essa destrição terá, pois, de ser feita com

rejeitada por Espinosa [vd. Lubinu 2003].

⁶ Vd. Hegel, *A ciência da lógica*, livro ii, 3ª secção, cap. i.C, anotação; e *Lições sobre a história da filosofia*, parte iii, 2ª secção, cap. i.A.2. Para um excelente apanhado da leitura hegeliana, vd. Blanc 1996; leia-se ainda Ferrer 2015 e, para uma discussão mais demorada da interpretação de Espinosa pelo filósofo alemão, Aquino 2006. O estudo mais perfeito sobre o tema permanece, porém, Macherey 1990.

⁷ Assumimos desde já o nosso desconforto com esta terminologia, por mais clássica que seja. Efectivamente, a fórmula *in se* é desprovida de qualquer sentido evidente. A preposição *in*, usada com propriedade, significa a relação entre dois entes, a saber, uma substância e um local (para utilizar a terminologia categorial aristotélica). Toda a extensão deste sentido primeiro deixa por necessidade o leitor à deriva. De facto, como pode uma coisa ser *em* si mesma? Que sentido tem esta afirmação? No caso de Espinosa, quer-se dizer que a substância é causalmente independente de qualquer outro ente. Há que convir, porém, que essa não é de todo a interpretação imediata da expressão «*in se*».

⁸ Para uma visão geral do reboliço filosófico em torno do conceito de «substância», vd. *HWPh*, s.v. «Substanz».

⁹ Ainda assim, é difícil não ver na definição de Espinosa uma radicalização de uma das definições cartesianas de substância: «*re[s] quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*» [*Principia* i §51]. Há, porém, diferenças importantes entre as concepções dos dois autores; para Descartes, por exemplo, a substância não é inteligível por si: vd. Curley 1969 15.

¹⁰ Cramer 1966 17-18: «Das, was *in se* ist, und das, was *in alio* ist, ist notwendig miteinander. Die Substanz ist von dem ihr Inhärerenden, welches in ihr und somit *in alio* ist, untrennbar. Mit ihr ist notwendig das Andere ihrer. Dieses Andere nennt Spinoza Modus». Para uma fundamentação desta tese com base no texto de Espinosa, vd. Melamed 2012 207-8.

¹¹ Note-se a radicalidade, sublinhada também por Scribano [2008 16], da ideia aqui formulada: o facto de duas coisas ocuparem locais diferentes (o local sendo um dos acidentes aristotélicos) é insuficiente para as considerar substâncias distintas (cf. o fenómeno do emaranhamento quântico).

base na *essência* das substâncias; a isso «que o intelecto percebe [percepit] da substância como constituindo a essência desta» [1df4] dá Espinosa o nome de *atributo*. Duas substâncias nunca poderão, portanto, partilhar o mesmo atributo [1p5]; de facto, segundo o filósofo, nada há de comum entre elas [1p2]. Esta última conclusão não é à partida evidente: pressupõe a negação da existência de universais ou que os modos em que uma substância se deixa modificar dependem do atributo desta. Espinosa subscreve ambas as teses: dos nominalistas tardo-medievais, herda a rejeição dos universais de toda a espécie [cf. 2p40sc1]; de Descartes [cf. *Principia* i §53 e §56], a concepção do atributo como definidor dos modos a que a substância está aberta: aqueles devem manifestar o que esta é, estando por isso de alguma forma subordinados à essência dela. Se, portanto, duas substâncias nada têm em comum, uma não pode ser a causa da outra [1p6]: aonde iria o efeito buscar aquilo que é, senão à causa [cf. *Ep.* 4 (G 14.8-11)]?¹² De 1ax4 – «o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o» – deixava-se já deduzir a impossibilidade de causalidade inter-substancial (a substância, recorde-se, não só existe por si mesma como é concebida por si mesma). De quanto foi dito, resulta que pertence à natureza da substância existir [1p7], no sentido não só de perseverar no ser, mas de, por assim dizer, se pôr a si mesma no ser: ela é *causa sui*,¹³ algo «cuja essência envolve a existência, ou seja, algo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente» [1df1]. Se as substâncias que existem, existem necessariamente, elas terão de ser infinitas [1p8], uma vez que «uma coisa é dita finita no seu género, se outra da mesma natureza a pode limitar [terminari]» [1df2]. Toda a substância é, porém, única na sua natureza, dotada, como vimos, de uma essência particular – que uma substância seja finita é, pois, inconcebível.

3. Temos até aqui suposto uma pluralidade de substâncias. Em que se funda, contudo, tal hipótese? É por demais claro que as coisas que conhecemos e que, para a tradição aristotélico-medieval, mereciam o nome de substâncias, não podem, à luz de quanto fomos concluindo, receber tal título. De resto, se as substâncias existem por necessidade, então mister é que haja uma, e apenas uma, substância. De facto, em existindo várias, com diferentes atributos, haveria que justificar essa diferença, a qual só à revelia da razão poderia ser aceite como facto-bruto.¹⁴ Explicá-la significaria,

¹² Espinosa parece subscrever o princípio «cartesiano» da adequação causal, ou seja, que nada há no efeito que a causa não contenha [vd. Cottingham 1995, s.v. «causa»; para as raízes (tardo-)escolásticas do princípio, vd. Gilson 1979, s.v. «cause»]. «O efeito nada acrescenta à causa, apenas a explicita tornando visíveis as possibilidades que ela encerra» [Ferreira 1997 287]. Descartes, para evitar a conclusão de que Deus, o criador da matéria, é Ele mesmo *res extensa*, mobiliza a distinção entre causa *formal* e causa *eminente* [vd. Cottingham 1995, s.v. «causa formal/eminente» e a já citada entrada em Gilson 1979]; esta é, contudo, rejeitada por Espinosa (a nosso ver, com toda a razão).

¹³ A locução *causa sui* tem, *prima facie*, o seu quê de paradoxal: vd. Tomás, *STh* I 2:3 co. A expressão só se deixa penetrar se identificarmos *causa* e *ratio* [cf. 1p11d2]. Carraud, a quem devemos o estudo mais aturado e informado sobre o conceito de causa em Espinosa, explica que «l'équivalence de la raison et de la cause, qui n'était introduite chez Descartes que pour le cas particulier de Dieu, se trouve chez Spinoza posée universellement» [2002 316]. É também a Descartes que Espinosa vai buscar o conceito de *causa sui* [vd. Brunschvicg 1904 788-791 e Carvalho et al. 1992 n. compl. 1], sobre cujas raízes vd. André 1998. Para a forma como a ideia é glosada pelo filósofo na sua reelaboração do cartesianismo em *PPC*, vd. Frago e Santiago 2014 61-70.

¹⁴ Espinosa defende a inteligibilidade plena do real (esta uma das premissas do sistema): «Para cada coisa, deve assinalar-se [assignari] a causa, ou razão, por que existe ou não existe» [1p11d2]. Esta versão do que Leibniz

porém, reduzi-la à condição de efeito, o que faria com que as substâncias, afinal, não o fossem, o que é contra a hipótese (para falar como Espinosa). Só há, pois, uma substância, substância a que o filósofo dá o nome de *deus* [1p14]. Espinosa já havia definido deus em 1df6, mas só após quase dezena e meia de proposições a definição se deixa perceber: «Por deus compreendo [*intelligo*] um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência eterna e infinita <daquela>». Onde se lê «a essência», lê-se, na tradução portuguesa de Joaquim de Carvalho, «uma essência», no que o estudioso segue o hábito geral. Parece-nos, contudo, que uma tal tradução suscita a ideia, francamente absurda e contradita em 1p34, de que deus possui várias essências. A confusão é, contudo, um fruto compreensível da sabidamente difícil definição de atributo em 1df4.¹⁵ O atributo não se identifica com a essência, *exprime-a*. Não é, porém, um *registro* indiferente àquilo que por ele assim se exprime; não haveria nesse caso razão para duas hipotéticas substâncias não poderem partilhar o mesmo atributo. Se o conceito de atributo se apresenta tão esquivo, a sua posição ontológica no sistema tão precária, é porque ele é introduzido para dar conta de um fenómeno impossível de ser deduzido *a priori*, a saber, a existência de dois tipos fundamentais de coisas: as físicas e as mentais.¹⁶ Um anjo propenso a especulações filosóficas que procurasse, antes da criação do universo por Deus, perceber a estrutura do real e que, antecipando Espinosa, concluísse pela existência de apenas uma substância, não se lembraria jamais de introduzir no seu sistema os atributos. É a diferença fundamental entre as coisas físicas e as coisas mentais, o facto de umas poderem ser concebidas totalmente à parte das outras [cf. 1p10], que obriga Espinosa a mobilizar um conceito como o de «atributo». Este poderia ainda ser evitado se se assumisse a existência de duas, e apenas duas, substâncias: uma extensa (para usar o termo de Descartes que Espinosa reproduz), outra pensante. Num cenário assim, não haveria à *partida* necessidade de distinguir entre a essência da substância e o atributo. Havendo, porém, apenas uma substância, há que fazer sentido da cisão do conjunto dos modos em dois tipos básicos de coisas. A noção de atributo revela-se essencial a esse desígnio. Espinosa, porém, pondo o problema de pernas para o ar, questiona-se não sobre por que encontramos o real partido em dois campos, mas sim sobre qual a razão para não se observar uma ainda maior variedade de atributos, de formas fundamentais de as coisas serem.¹⁷ Não achando para isso outro motivo senão a nossa

baptizará de «princípio da razão suficiente» é, segundo Della Rocca, a chave para penetrar o sistema de Espinosa [vd. Della Rocca 2008a]. Esta tese conquistou significativa popularidade entre os estudiosos de língua inglesa [vd. Lærke 2014], tornando-se talvez a ideia mais influente nessa comunidade hermenêutica desde a interpretação nomológica de Curley [§6.1].

¹⁵ Aurélio [1998/1985] oferece a mais perfeita introdução de que temos conhecimento ao problema.

¹⁶ Excluímos aqui o Humano por este, pelo menos *prima facie*, surgir como uma substância compósita, a um tempo física e mental. Espinosa subverte este entendimento: vd. B§1-2. Seja-nos permitido, porém, chamar a atenção para o que aqui está em jogo. Em larga medida, a ruptura entre a filosofia moderna e a escolástica pode ser explicada pelos diferentes pontos de partida de cada uma: a segunda arranca do Humano, a primeira, pelo contrário, da matéria. Os escolásticos oferecem uma narrativa metafísica sobre o Humano que, a nosso ver, ainda não foi superada (é significativo que a pedra-de-tropeço [ο σκάνδαλον] do sistema cartesiano seja a sua explicação desse facto tão primitivo na nossa experiência de nós mesmos que é a união corpo-alma); em contrapartida, os modernos forneceram a metafísica que permitiu a ciência tal-qual a conhecemos, facto que tem de pesar quando avaliamos a verdade das suas teorias.

¹⁷ Esta uma glosa possível, breve, do que é um atributo. Este está para a substância como de algum modo um advérbio para o sujeito de uma oração do tipo «x é y», em que y, o predicativo do sujeito, representa, por sua

experiência e considerando esta insatisfatória como fonte de saber [Ep. 10 (G 47.12-5)], o filósofo afirma, com ousadia, a existência de infinitos outros atributos dos quais nada sabemos.¹⁸

3.1 O uso do termo «deus» por Espinosa para designar a uma substância constitui o exemplo porventura mais paradigmático da tendência do filósofo para ocultar a novidade radical do seu pensamento sob o vocabulário da tradição.¹⁹ Bennett [1995 65-66] chama a atenção para como, de facto, a uma substância concentra em si muitos dos atributos tipicamente associados a Deus, ainda que alguns deles reinterpretados. Há nesta apropriação de vocabulário teológico algo de aristotélico, um desejo de trazer-a-lume a verdade em-germe nas doutrinas herdadas, inclusive as de carácter revelado.²⁰ O deus de Espinosa, porém, pouco tem que ver, no que de facto importa, com o Deus abraâmico: só muito ambigualmente aquilo que é dito d'Este último pode ser afirmado do primeiro. A violenta «desantropomorfização» de Deus levada-a-cabo pelo o filósofo impede que possamos pensar a divindade como pessoa, o que a torna qualquer coisa de fundamentalmente outro em relação ao Deus dos três monoteísmos clássicos.²¹ Não partilhamos, por isso, da opinião de quantos²² encontram na *Ética* um substrato místico, apelando nomeadamente para o livro v, cujas teses, a seu tempo, mostraremos privadas de qualquer arroubo religioso, solidamente enxutas. Esta leitura de Espinosa parece-nos fundamentalmente falha; «não há Monte Tabor da substância» [Moreau 1994 293]. Para todos os efeitos,

vez, o modo. A analogia parece inadequada por o advérbio, como o nome indica, qualificar o verbo e não o sujeito; a objecção, porém, cai à luz da doutrina espinosana, introduzida de seguida no corpo de texto, da identidade, em deus, entre ser e agir. (Em CG 33 [G 396.21-397.5] Espinosa exprime a diferença entre substância, atributos e modos noutros termos gramaticais).

¹⁸ Se a uma substância possuí, afinal, vários atributos, é legítimo perguntarmo-nos por que não se considerou antes a possibilidade de as substâncias partilharem atributos, distinguindo-se entre si por combinações diferentes destes. A objecção foi levantada por Leibniz [A vi.4b §337: 1768], mas é facilmente contornável. Se o atributo não é indiferente à essência da substância de que é o atributo, como explicar que duas substâncias partilhem um atributo que seja, se elas são absolutamente singulares? É porque há apenas uma substância que, paradoxalmente, esta pode acumular atributos — e não um grupo qualquer destes, mas necessariamente todos (a sua essência o exige). Se não conhecemos nenhum destes senão o pensamento e a extensão, é em virtude daquilo que somos: precisamente uma mente e um corpo, *a mente não sendo mais do que a ideia do corpo*: B§1.

¹⁹ Vd. Carvalho et al. 1992 n. compl. 2: «uma das peculiaridades do génio de Espinosa consiste precisamente em verter sentido novo em palavras velhas no vocabulário de teólogos e filósofos».

²⁰ Cf. Macherey 1998 202, n. 2: «De ce point de vue, la philosophie de Spinoza prise dans sa perspective d'ensemble peut être interprétée, et cette interprétation serait confirmée par la lecture du *TTP*, comme un effort en vue de repenser le christianisme en le reinscrivant dans l'ordre d'une pensée intégralement rationnelle».

²¹ Por isso, ao contrário do que afirma Karpe [*apud* Carvalho et al. 1992 58] — juízo repetido por Gomes [1999 380-1] —, a *Ética* não é um comentário ao célebre versículo 3:14 do *Êxodo*, pela simples razão de que o Deus que aí se revela o faz como pessoa (ὁ ὄν) e não «coisa» (τὸ ὄν) — e nesta diferença se joga *tudo*.

²² Assim, por exemplo, Schröder 2009 (um precioso artigo sobre o suposto «panteísmo» de Espinosa) ou, entre nós, um pouco por toda a sua obra, Ferreira. A autora defende que Espinosa não pode ser dito ateu, se por ateísmo entendermos, como ela, a tese *filosófica* de que Deus não existe [1997 34]. O argumento não convence, uma vez que a questão é precisamente saber se aquilo a que Espinosa dá o nome de Deus merece esse nome, ou seja, se ele usa a palavra com propriedade, referindo-se com ela à realidade que o termo sói significar. Já em 2008 75, Ferreira identifica os ateus com aqueles que não *acreditam* em Deus, negando-se, uma vez mais, a incluir Espinosa no rol. É-nos difícil, porém, imaginar o filósofo a *acreditar* no que quer que seja, ele que insiste na total legibilidade do real.

o filósofo era ateu e pouco importa que o tenha vigorosamente negado [Ep. 30 (G 166.25-6) e Ep. 43 (G 219.14 ss.)]. É vão tentar apresentá-lo sequer como panteísta, ou panenteísta [e.g. Ferreira 2012]: «É um erro classificar Espinosa como um "panteísta" na medida em que o panteísmo é ainda um tipo de teísmo religioso. [...] E nada podia estar mais longe do espírito da filosofia de Espinosa. Espinosa não acredita que o assombro religioso [*worshipful awe*] ou a reverência sejam atitudes apropriadas ante Deus ou a Natureza» [Nadler 2008 68-9, *contra* Ferreira 1997 44 ou Quinton em Magee 2000 106-7]. Não sem razão o rabi da comunidade sefardita de Amesterdão recusou em 2012 levantar o *herem* que pende sobre Espinosa. Fazendo uso de uma célebre imagem da *Ética*, podemos dizer que o deus do filósofo e o Deus judaico-cristão em nada concorrem senão no nome, como o Cão, constelação celeste, e o cão, o animal [cf. 1p18sc].²³

4. Por que se exprime a substância de forma tão diversa, *rectius*, de *todas* as formas concebíveis e, literalmente, inconcebíveis? E como pode ser o caso que todos esses atributos exprimam, na sua diferença, uma mesma essência? A resposta de Espinosa conduz-nos ao coração do sistema: a essência da uma substância não é senão a sua própria potência [1p34]. A substância dá-se em todos os registos possíveis pelo simples facto de que o pode fazer — e porque pode, tem de.²⁴ Deus não podia ser qualquer coisa de determinado: uma tal determinação requereria uma justificação, ou seja, que existisse qualquer outra coisa que não deus, o que não é o caso. Este tem de ser pura indeterminação, ou seja, pura potência. Esta *potentia*, porém, nada tem que ver com a δύναμις aristotélica, o que aproximaria perigosamente deus da *materia prima* do filósofo grego. A potência aqui em jogo é já e sempre actual;²⁵ o contrário seria supor deus como dotado de livre-arbítrio, perspectiva explicitamente recusada [1p17sc, 1p32 e 2p3sc] e que implicaria a existência de factos em bruto. Deus não escolhe o que quer que seja de entre aquilo que está em seu poder: tudo o que pode, é o caso; de outra forma, o real não se deixaria penetrar integralmente pela razão, hipótese que não é sequer considerada por Espinosa. A potência de deus manifesta-se assim de forma integral a cada instante. Produto dessa manifestação são os modos. Não possuindo deus livre-arbítrio, aqueles que traz-ao-ser mister é que dele procedam necessariamente²⁶ segundo as regras da sua

²³ Para Löwith, essa a glória de Espinosa: «Spinoza *Deus "sive" Natura* steht genau an der Grenze, an der das Vertrauen in Gott erlischt und der kritische Überschritt zur Anerkennung eines gottlosen Weltalls geschieht, das ohne Zweck und also ohne "Sinn" oder "Wert" ist» [1967 250].

²⁴ Embora nos mantenhamos fiéis à opinião acima expressa segundo a qual o conceito de atributo tem uma origem empírica (a constatação da divisão do universo em dois tipos essenciais de coisas) [§3], note-se que a identificação da essência de deus com a sua potência permite, retrospectivamente, deduzir a figura do atributo a partir da substância assim concebida. A linguagem fornece-nos aqui o paradigma para pensar a potência. O verbo *poder* é, o mais das vezes, seguido de um verbo transitivo e do complemento deste: o atributo corresponde ao primeiro, o modo ao segundo. O atributo pode, pois, ser pensado como «a *line of force* in which his [sc. de deus] omnipotence manifests itself» [Joachim 1901 69; itálico nosso].

²⁵ Esta fusão de conceitos tradicionalmente contrários (aqui, potência e actualidade) é recorrente em Espinosa, cuja filosofia, como a dos primeiros modernos, é uma revolta contra o rococó conceptual da escolástica: «Spinoza's zest for unification is isotropic. He is everywhere intent on dissolving disparities, reconciling polarities, denying dualities. Conceptual domains collide, and terms usually assigned to quite distinct categories are fused» [Goldstein 2012 *incipit*]. Cf. ainda Alquié 1981 344 - «Le progrès de l'*Éthique* semble ainsi s'opérer par une suite d'assimilations, et par l'affirmation répétée que ce qui, d'abord, semblait deux n'est, en réalité, qu'une seule et même chose» - e Jaspers 1988 792.

²⁶ Na tradição anglófona, discute-se quão forte é o necessitarismo de Espinosa: é este o único mundo

natureza [1p17].²⁷ Espinosa esclarece, contudo, que deus é causa *imane* e não transitiva destes modos [1p18]. O «in» em «in alio» na sua definição [1df5] deve ser aqui levado à letra: os modos ou, o que é a mesma coisa, tudo o que existe, são «em deus» [1p15] e isto porque são deus, deus *em certa medida* ou, em latim, *quatenus* (o advérbio ocorre quase 450 vezes em toda a *Ética*). O «in» em 1p15 não pode nem ser reduzido a expressão de uma causalidade de tipo nomológico, à la Curley [vd. §6.1],²⁸ nem ser interpretado em termos aristotélicos — ele dá conta de uma relação ontológica de outra ordem: os modos são modelações da substância («ondas no mar ou pregas num tecido», na imagem feliz de Quinton e Magee [2000 104]), formas que a substância se dá e em que, *qua* potência, se dá, i.e. se desdobra em-acto. Há, pois, uma unidade de fundo entre substância e modos que não sabota a diferença entre eles (os segundos não podem ser assimilados *sem-mais* à primeira). Para articular esta intuição a raiar o paradoxo (mas inteligível, confiamos), Espinosa lança mão do binómio escolástico natureza naturante/naturada [1p29sc]: o termo comum, «natureza», aponta para uma realidade una [vd. Delbos 1916 55-6]; a adjectivação reintroduz a noção de uma descontinuidade (que não independência!) ontológica.²⁹

5. Como já se disse, a substância, embora ontologicamente anterior aos seus modos, não existe sem estes — não porque, para ser, os requeira, mas porque não se dá sem estar já e sempre³⁰ modificada

possível, nenhum outro sendo sequer pensável? Para o debate, vd., sobretudo, Curley 1969 cap. 3, Garrett 1991 e Curley et Walski 1999. Da nossa parte, subscrevemos integralmente as palavras de Brunschvicg: «La nécessité est la condition de l'intelligibilité, l'intelligibilité est la condition de la réalité. [...] Donc ce qui n'a pas été n'a pas pu être: d'un côté il y a le réel, et de l'autre il y a l'impossible» [1906 72 e 80; cf. Delbos 1916 69]. Sobre o tema, vd., entre nós, Ferreira 2013/2012, que contrapõe Leibniz e Espinosa, mostrando como «a metafísica do possível» do primeiro é resposta ao necessitarismo extremo do segundo.

²⁷ Este o único tipo de liberdade que Espinosa reconhece: a determinação interna [1df7], à qual opõe a determinação por outrem, própria dos modos finitos. Note-se que o facto de deus estar sujeito às leis da sua natureza não faz com que seja incorrecto tê-lo por absolutamente indeterminado. Se deus é indeterminado, é-o no sentido em que dele não resulta isto ou aquilo; dele, *tudo* resulta. (Assume-se aqui que ser qualquer coisa de determinado comporta ser causa de *x* e não *y*; esta ligação entre o que se é e o que se causa funda-se, em última análise, em 1p36: «nada existe de cuja natureza não se siga algum efeito»).

²⁸ Para as fragilidades desta abordagem popular, vd. Bennett 1991 (resposta a Curley 1991), Nadler 2008 e Melamed 2009.

²⁹ Vd. Borges 1987 188: «Portanto, Deus e o mundo não são duas realidades, mas uma só, a Natureza»; e Jordão 1993 27: «na mesma realidade substancial, a pura produtividade coincide com a infinita produção, formando um ser pleno e complexo, inteligível e objecto de intelecção por si mesmo, uno em si e existente em unidade com tudo numa mesma Natureza que é produtor e é produto». Opõe-se-lhes Ferreira, que um pouco por toda a sua obra insiste em reduzir a Natureza com que Deus se identifica à *Natura naturans* [e.g. 1997 273]. A autora inquieta-se por a assimilação de Deus à Natureza como um todo expor o sistema às críticas de Bayle [1734, s.v. «Spinoza»] [cf. 1993 353-6]; estas, porém, supondo-as válidas, não afligiriam o próprio Espinosa, que as veria como o produto de um leitor incapaz de empreender a conversão mental [μετάνοια] a que o filósofo nos convida [vd. Nadler 2008 60]. Melamed, que partilha da nossa opinião, usa em defesa desta um argumento simples que cremos, contudo, concludente: «If, as Curley suggested, God were identical with *Natura naturans*, but not with *Natura naturata*, God would be limited by *Natura naturata*, and hence, not be infinite». [2009 63; vd., de uma maneira geral, toda a secção 3.1.].

³⁰ Este tipo de linguagem é evidentemente impróprio, quando falamos da substância: o vocabulário de carácter temporal (advérbios como «já» e «sempre») representa uma tentativa falhada de apreender nos nossos termos

de algum modo. Deus, potência que é, exprime a sua essência de todas as formas possíveis, ou seja, em todos os seus infinitos atributos, e isto não à vez (primeiro num atributo, depois noutro) mas simultaneamente. Se assim não fosse, deus estaria limitado na sua acção, algo inaceitável. A substância apresenta-se-nos afectada em todos os registos de uma maneira quantitativamente uniforme: em cada um dos atributos observamos o mesmo número de modificações (imaginar o contrário seria pintar deus mais potente nuns atributos do que noutros, hipótese a rejeitar por também ela implicar importar para o seio da substância uma qualquer espécie de limitação). É de excluir ainda qualquer espécie de relação entre modos em atributos distintos [2p6], se tal é impensável até entre substâncias de atributos diferentes (supondo a existência destas, que sabemos não se verificar). Esta conclusão, embora impecavelmente fundada nos adquiridos do sistema, colide de frente com a nossa experiência humana: pensamos em levantar o braço e o nosso braço ergue-se. O mental e o físico dialogam causalmente. Espinosa, contudo, recusa-se a aceitá-lo pela contradição com o que, pelo exercício ordenado da razão, se conseguiu até aqui estabelecer, mas «salva os fenómenos» graças à sua doutrina dita do «paralelismo»: «A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas» [2p7]. É hoje consensual que Espinosa não defende simplesmente que entre as sequências de modos nos diferentes atributos existe um paralelismo perfeito, mas sim a tese bem mais forte de que os elementos dessas sequências são um e o mesmo modo expresso em registos diversos. Deus sendo um, os seus modos são também um só, mau grado a diversidade de formas que podem assumir consoante os atributos. Se assim não fosse, mister era multiplicar a potência do deus (se cada atributo exprimissem totalmente a potência do deus e essa expressão fosse radicalmente diversa de atributo para atributo, haveria que supor um infinito infinitas vezes multiplicado, o que é, para Espinosa, um absurdo) ou dividi-la (uma parte desta exprimindo-se sob um qualquer atributo, outra sob um outro, etc.). Ambas as soluções são obviamente inaceitáveis.

6. Os primeiros modos abordados na sua individualidade por Espinosa são os chamados modos infinitos imediatos, modos que resultam «da natureza absoluta de um qualquer atributo de deus» [1p21]. Do simples facto de este último existir e existir num certo registo, segue-se já e sempre qualquer coisa, qualquer coisa de anterior a qualquer determinação mais concreta dessa potência que deus (ele mesmo indeterminado) é. Os modos infinitos imediatos são, pois, a forma concreta que a essência divina assume sob um dado atributo. A sua infinitude, devem-na ao atributo de que são uma modificação. Deste assim modificado derivam, por sua vez, outros modos, conhecidos por modos infinitos *mediatos* [1p22], com as mesmas características (também derivadas) dos anteriores. Espinosa é assaz críptico no que diz respeito aos modos infinitos – não obstante a clareza do raciocínio por detrás – e no seu próprio círculo de correspondentes houve quem lhe pedisse esclarecimentos acerca da identidade destes (do que é que estamos verdadeiramente a falar?). Em resposta a Schuller [Ep. 64 (G 278.24-8)], Espinosa identifica, como modos infinitos imediatos, «o movimento e o repouso» [*motus & quies*] (no atributo extensão)³¹ e o «intelecto absolutamente

uma realidade que os supera, porque eterna.

³¹ Donagan [1988 6.3] defende que, uma vez que o movimento não pode ser pensado à parte do tempo, a eternidade dos modos infinitos não pode ser uma atemporalidade. A maior parte dos intérpretes de Espinosa rejeita, porém, uma tal leitura, insistindo em que a eternidade nada tem que ver com a duração. Donagan comete o erro de pensar o movimento *qua* modo infinito imediato à luz do movimento de um corpo em particular. Este é um produto daquele e só se dá num contexto plural: só por referência a um qualquer corpo

infinito» [*intellectus absolute infinitus*] (no atributo pensamento) [cf. KV i.9]. O movimento (por comodidade, invocaremos pelo primeiro termo o par «movimento e repouso») tem uma função essencial na física de Espinosa: ele é o princípio de individuação dos corpos [ExPh ax2' e df]; todos, pois, têm parte nele.³² De um tal princípio, tem necessariamente de resultar aquilo de que ele é o princípio, viz. a multidão dos corpos, não um qualquer conjunto concreto mas a totalidade sempre actual destes em que a cada instante se verte por inteiro a essência operosa de deus, que assim, nesse momento, se esgota. Do movimento vem, em suma, a natureza, tal-qual esta é entendida em ExPh l7sc: «toda a natureza é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras [lit. modos], sem nenhuma mudança do indivíduo como um todo» [cf. l4].³³ A natureza, assim concebida, pode ser pensada como modo infinito *mediato*, sequela que é do produto necessário de um atributo considerado absolutamente. A natureza deixa-se, portanto, dividir em partes, sem que, contudo, possa ser identificada com nenhum somatório destas em particular ou a simples destruição de um corpo e a sua substituição por outro(s) obrigaria a afirmar uma nova natureza, quando, pelo contrário, nos é dito explicitamente que esta mantém a sua identidade mau grado as mudanças que se registam nos seus «componentes». Não se caia, porém, na tentação oposta, de ver na natureza assim pensada um todo *superior* (ou transcendente) às suas partes. «O que permanece igual ao longo de todas as variações, conferindo assim ao universo físico a sua individualidade é, supõe-se, a proporção global de movimento e repouso entre as coisas materiais sempre em mudança» [Nadler 2006 95; cf. Delbos 1916 60 e Ep. 32 (G 173.1-2)].

6.1. É impossível ignorar a interpretação de Curley dos modos infinitos, interpretação que conquistou quase o estatuto de leitura *standard* na tradição anglófona. Curley assume, com Wittgenstein, que «o mundo é a totalidade dos factos, não das coisas» [*Tractatus* 1.1]. Para Curley [1969 cap. 2], há dois tipos de factos: factos singulares e factos gerais, ou *nomológicos*, como aqueles expressos pelas leis da natureza. O atributo extensão é a colecção dos factos nomológicos mais básicos; destes deixam-se extrair outros, constituindo estes o modo infinito imediato do atributo. Desta segunda colecção de factos é possível, por sua vez, deduzir uma terceira, identificada com o modo infinito mediato. A estas três colecções/níveis ontológicos correspondem no atributo pensamento o conjunto das proposições nomológicas, ou leis, que exprimem cada um dos três conjunto de factos. Assim, por exemplo, o modo infinito imediato no atributo pensamento resume-se às leis do movimento, entre as quais o princípio da inércia. Já os modos finitos são, no atributo extensão, os factos singulares e, no pensamento, as proposições que os descrevem [cap. 4]. Não é este o espaço para proceder à crítica demorada que a leitura de Curley merece. O autor teve, de resto, a humildade de apontar ele próprio algumas das fragilidades da sua interpretação. Limitamo-nos a registar o que nos parece ser a principal deficiência

se pode dizer que um outro está em movimento ou repouso. Ora fora de deus não há nada, pelo que o movimento que constitui o modo infinito imediato no atributo extensão é indistinguível do repouso. O raciocínio de Donagan, a ser verdadeiro, obrigaria a dividir a extensão em duas partes, uma em movimento, outra em repouso, o que não tem cabimento.

³² Matheron 2011/1991 589-90: «sans mouvement, l'univers physique ne serait qu'un bloc indifférencié, sans repos, il serait une puré fluidité sans aucune articulation interne».

³³ Este o escólio para que Espinosa remete Schuller na carta acima referida, ao explicitar qual o modo infinito mediato (no atributo extensão, supõe-se): «a face de todo o universo, a qual, ainda que varie de infinitas maneiras [lit. modos], permanece, porém, sempre a mesma» [G 278.26-8]. Note-se a semelhança entre esta frase e o passo citado da *Ética*.

da sua abordagem: o *downsizing* do conteúdo metafísico do sistema espinosano, uma consequência razoavelmente expectável da empresa de reconstruir este com base numa escola filosófica - o atomismo lógico - particularmente avessa à metafísica tradicional. Curley falha ainda, a nosso ver, em oferecer uma interpretação, dentro do seu esquema, do que seja deus *em si mesmo, para lá dos atributos*. Curiosamente, Cassirer pode ser mobilizado para superar esse silêncio. O filósofo alemão, como bom neo-kantiano (também ele, portanto, céptico em relação às pretensões da metafísica clássica), reduz o deus de Espinosa à condição de inteligibilidade do real, àquilo que torna sequer possível a existência de leis da natureza: «Wir müssen von der Substanz die sinnlich-dingliche Individualität abstreifen, um in ihr rein den Charakter der allgemeinen geometrischen Gesetzlichkeit zu erkennen» [1922 112]. Quer Carvalho [Carvalho et al. 1992 69] quer Baptista Pereira [in Jordão 1990 31], ambos por influência directa de Cassirer, adoptam (com pequenas variações) esta perspectiva, satisfatoriamente (a nosso ver) questionada por Aurélio [1998/1985 112-3]. O deus de Espinosa é substância: não pode, pois, ser transformado numa ordem abstracta, «um princípio ou *lex* em vez de um *ens* ou *res*» [Melamed 2009 25]; ele é algo, ainda que não alguém — e o que ele é, é a sua acção, acção sem fronteiras ou condições.

7. Como se disse, Espinosa apresenta como modo infinito imediato no atributo pensamento o «intelecto (absolutamente) infinito», a identificar (com base em certos indícios textuais, e.g. 2p4d) com a «ideia de deus» introduzida como *hipótese* de modo infinito imediato na demonstração de 1p21. Parece estranho assimilar um intelecto a uma ideia: esta, diríamos, é o produto daquele. Espinosa, contudo, rejeita a psicologia aristotélico-escolástica, fundada nas faculdades da alma, procedendo a uma desconstrução nominalista destas: «O intelecto e a vontade estão para esta e aquela ideia ou esta e aquela volição como a “pedridade” para esta ou aquela pedra ou como “o Humano” para Pedro e Paulo» [2p48sc].³⁴ O intelecto infinito não é simples potência de pensar (isso deus sob o atributo pensamento: cf. 2p1), mas potência de pensar concretamente expressa no pensamento de *x*. Este [sc. *x*] tem de reunir duas características aparentemente impossíveis de reconciliar: por um lado, mister é que seja qualquer coisa de definido, já que o que distingue deus do seu intelecto é precisamente este último ser um pensar intencional³⁵; por outro, *x* tem de ser tudo, pois não só nada há que, de fora, determine o intelecto infinito a contemplar um objecto em vez de outro como qualquer que venha a ser este necessariamente reduz o intelecto a ser o pensamento disto e não daquilo — ora o modo infinito imediato deve ser, por definição, *infinito*: não pode haver espaço para um outro pensamento a seu lado [cf. 2p21d]. Há, felizmente, um objecto que satisfaz as duas exigências expostas: deus. O intelecto infinito é, pois, o acto de pensar deus [2p3], ou seja, *tudo*, pois que deus esgota a realidade. Consequentemente, a ideia de deus é a única ideia que existe, compreendendo em si todas as outras [2p4]³⁶ (também os corpos são compostos de outros corpos: o

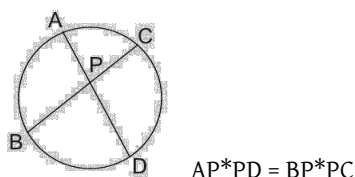
³⁴ Para as dificuldades próprias que esta perspectiva singular coloca à doutrina do intelecto infinito, vd. Landucci 2013 467-8.

³⁵ Por *intencionalidade* entende-se aqui a capacidade da mente de ter ideias que são «acerca-de», o que não implica que isso a que se refere a ideia, esta o represente figurativamente: essa uma confusão fácil que obstrui o entendimento da filosofia de Espinosa.

³⁶ Se em 2p3 nos é dito que há em deus uma ideia quer da essência deste quer de tudo o que desta se segue, em 2p4 esclarece-se que não estamos perante um conjunto diferente de ideias mas uma só, a qual é, por isso, apelidada, com razão, de única, termo que Espinosa utiliza para situar uma qualquer realidade aquém-número [cf. n. 4]. Há, porém, que reconhecer que a fraseologia da proposição induz em erro: concordamos com Bartuschat [1994a 194] que onde se lê *ex qua* se deveria ler *ex quo*.

paralelismo entre os atributos faz-se sentir também aqui). Tal como a natureza-indivíduo, também a ideia de deus não conhece a mudança, apesar dos diferentes modos em que é afectado o seu objecto intencional. De todas essas modificações, dá-se, em deus, uma ideia [2p9c]: a ideia de deus, por necessidade verdadeira, reflecte de forma exacta as transformações na substância [cf. 2p32], mas nisso não se converte ela mesma numa ideia diferente (a ideia de deus não seria nesse caso eterna, contra o que se espera dos modos infinitos). Não apenas a unidade e a unicidade, mas também a idem-tidade da ideia lhe advém do seu objecto.

7.1. Se a ideia de deus compreende todas as ideias, compreende não apenas a ideia de cada uma das coisas existentes em acto³⁷ mas também a ideia da essência de tudo aquilo que se seguiu ou seguirá de e em deus. Não podia deixar de assim ser, se deus é causa tanto da existência quanto da essência das coisas [1p25]. As essências não são apenas da ordem do mental, porém; fora esse o caso, o atributo pensamento teria mais realidade do que todos os outros, como se deus nos restantes não pudesse ser igualmente produtivo, algo evidentemente contrário à sua infinitude. Em deus dá-se pois também nos demais atributos qualquer coisa de equivalente à ideia «essencial» compreendida no intelecto divino [2p8c]; o que tal seja, porém, não o sabemos, tanto mais que é dito estar compreendido nos atributos e não, como sucede no pensamento, num modo infinito.³⁸ Espinosa preocupa-se mais em elucidar a relação entre as ideias das essências e a ideia de deus. Esta compreende aquelas na medida em que as primeiras se deixam deduzir integralmente da segunda.³⁹ De facto, se deus age *necessariamente* e se a sua essência se identifica com a sua operosidade, da ideia adequada de deus deve ser possível extrair as ideias das *essências* de todos os modos (estas distinguem-se das ideias dos modos *simpliciter* na medida em que estas são ideias de modos existentes em-acto). Estas ideias não são nem ideias outras, a somar à ideia de deus (nada existe fora desta ideia), nem ideias que existem apenas em-potência, como objectos possíveis para quem reflecta sobre a ideia de deus: não só em deus nada existe que possa verdadeiramente ser dito em-potência, como o modo infinito imediato no pensamento não é outra coisa senão, como acima escrevemos, o acto de pensar o objecto deus (o que quer, pois, que possa ser derivado da ideia deste está já e sempre a ser pensado). Para falar da relação entre a ideia de deus, as ideias das essências dos modos e as ideias dos modos, Espinosa lança mão de uma ilustração, embora sabendo-a imperfeita. De acordo com o chamado teorema das cordas [Euclides, *Elementa* 3.35], a partir dos segmentos de duas cordas que se cruzem num ponto P no interior de um círculo é possível produzir dois rectângulos de área equivalente:



³⁷ Quando sem mais indicações, a expressão «em acto» é usada por nós no primeiro dos sentidos identificados em 5p29sc: «As coisas são por nós concebidas como actuais [i.e. em-acto] de duas maneiras [lit.: modos], ou enquanto existentes em relação a um certo tempo e lugar, ou na medida em que se acham contidas em deus e as concebemos como seguindo-se por necessidade da natureza divina».

³⁸ Boa parte dos comentadores - Huenemann 1999 merece aqui ser destacado como excepção positiva - opta por silenciosamente contornar o texto e situar os objectos das ideias «essenciais» nos modos infinitos imediatos nos diversos atributos. Assim, por exemplo, na extensão, supõem estar compreendido no todo do movimento, pelo menos de certa forma, o rácio entre movimento e repouso em que consiste cada corpo.

³⁹ O verbo *comprehendere* é usado na *Ética* com pelo menos mais dois sentidos: (i) recolher, reunir, congregar [e.g. 5p20sc], e (ii) perceber, captar [e.g. 2p7sc].

Um qualquer círculo contém, assim, infinitos rectângulos; todavia, até que, num círculo existente em acto, sejam efectivamente traçadas duas cordas cruzadas, nenhum desses rectângulos existe em acto. Seria errado, porém, dizer que o par de rectângulos que resultasse desse desenho não tinha qualquer espécie de realidade antes de as ditas cordas serem traçadas. Os rectângulos, num sentido bem real para Espinosa, já lá estavam, mais: era porque já lá estavam que puderam depois receber existência em acto. Da mesma forma, as ideias das essências já se acham na ideia de deus e por isso podem depois «integrar» [cf. 5p23d e D§7] as ideias das coisas existentes em acto.

8. Na já referida *Ep.* 64, Espinosa, contra o pedido explícito de Schuller, não oferece qualquer exemplo de um modo infinito mediato no atributo pensamento. Os comentadores têm procurado ultrapassar esse silêncio, sugerindo os mais diversos candidatos.⁴⁰ A nossa reflexão até aqui permite afirmar que o modo em questão não pode ser pensado à partir do modelo do modo equivalente no atributo extensão, uma vez que a ideia de deus contém em si todas as demais ideias. Beysade [1994a] parece-nos ter avançado a hipótese mais plausível, de cuja verdade estamos honestamente convencidos: o modo infinito mediato no atributo pensamento é o amor infinito de deus, figura introduzida na parte v da *Ética* e que exploraremos aquando do nosso comentário às proposições relevantes [D§9], pois que pressupõe algumas doutrinas só mais adiante expostas. A grande dificuldade com os modos infinitos não nos parece, pois, a identidade deste último, que Espinosa calou, mas a identidade de todos aqueles, mediatos, que é suposto seguirem-se quer à natureza pensada como indivíduo, quer ao amor infinito de deus, se é verdade que «nada existe, de cuja natureza não se siga um qualquer efeito» [1p36]. Tanto Cramer [1966 71-2], como Yovel [1991 79] e Melamed [2013 119-20] chamam a atenção para a sequência de modos infinitos mediatos que o sistema obriga a postular. Se o seu raciocínio não pode ser atacado, mister é reconhecer que em lado nenhum nos é dada uma indicação, ainda que oblíqua, da existência destes. Confessamos a nossa suspeita de que estamos aqui perante uma das (poucas) pontas soltas do edifício espinosano.

9. Deus, potência pura em acto, e potência sem estribeiras, não pode deixar de produzir tudo quanto lhe seja possível, mesmo aquilo que, aparentemente, contradiz a sua natureza, a saber, modos finitos.⁴¹ Estes, encarados no seu conjunto (conjunto infinito), esgotam a potência do deus: ele não pode nem mais nem menos do que aqueles reunidos. Não fora esse o caso, ficaria algo nele por

⁴⁰ Uma solução frequente [e.g. Gueroult 1968 cap. xi §viii, Giancotti 1991 106, Jordão 1993 41 ou Nadler 2012 228 e 232] é interpretar a *facies totius universi* como modo infinito mediato não apenas no atributo extensão mas também no pensamento, um modo que reuniria as ideias de todas as coisas existentes em acto [cf. *Ep.* 32 (G 173.15-174.2)]. Pelo que dizemos no corpo de texto, não nos parece que essa opção deva ser ponderada. Quanto ao passo do epistolário de Espinosa para que remetemos, sublinhe-se (i) que há nele uma confusão entre o atributo pensamento e o modo infinito imediato deste (cf. o que escrevemos em §7 contra a assimilação deste último a uma qualquer potência de pensar); e (ii) que assumindo a identificação entre ambos, resulta que é a ideia de deus que contém objectivamente a totalidade dos existentes — precisamente o que defendemos.

⁴¹ Isto mesmo é indiciado por Espinosa na última carta que dele possuímos [*Ep.* 83], em que afirma que da extensão tal-qual concebida por Descartes é impossível deduzir a pluralidade dos corpos; tal só se consegue «por meio de um atributo que exprima uma essência eterna e infinita» [G 334.25-6]. Como explica Matheron 2011/1991 582, a extensão tem de ser reconduzida à sua verdade metafísica para que a produção dos modos finitos surja como necessária, ou seja, ela tem de ser encarada como expressão de uma essência que é eficaz [*Wirklichkeit*].

cumprir. Os modos finitos são assim chamados não porque intrinsecamente circunscritos no tempo [3p8], mas porque é sempre possível conceber outro que seja superior a um qualquer deles: «um corpo é dito finito se for possível conceber um que seja mais potente [*puissant*] do que ele [...] Assim, aquilo que é dito "terminado" [cf. 1df2], não é tanto a coisa enquanto superfície ou volume, mas sim a coisa enquanto "força" ou, dito de outro modo, a coisa enquanto causa» [Laveran 2014 18-9]. Os modos finitos são, pois, manifestações *graduadas* da potência de deus [3p7], *quanta* de potência divina.⁴² Eles não são qualquer coisa para lá desta potência [cf. 4p4d] – isso implicaria postular a existência de algo «fora» de deus, o que já se provou suficientemente ser impossível –, embora também não se deixem identificar sem-mais com a essência de deus, a qual não pode ser assimilada a nenhuma colecção de modos finitos. Enquanto determinações da potência daquele, eles não podem senão esforçar-se por produzir os efeitos que devem operar – e nisto se funda toda a doutrina espinosana do *conatus*. Nesse esforço de realização da potência que são encontram, contudo, obstáculos, a saber, outros modos finitos. Estes estão, portanto, num permanente braço-de-ferro, cada um procurando concretizar a sua linha causal própria, mas sendo sistematicamente afectados pelos outros, em sentidos não raro assaz contrários aos ditados pela sua essência. É este jogo de forças entre os modos finitos que explica «a geração e a corrupção» no reino dos fenómenos. Como se diz em 1p28, cada modo finito é determinado por o modo finito que está na sua origem e este, por sua vez, por aquele que o antecedeu – e assim sucessivamente. Da essência de deus não procede, por isso, nenhum modo finito primeiro, pois não haveria como explicar que da infinitude de deus emergisse, em isolamento, um qualquer modo determinado de maneira precisa ou mesmo um conjunto infinito inicial de modos dessa natureza. Qualquer que seja a face do universo dos modos finitos num dado momento ela não pode ser explicada directamente a partir da essência de deus, mas a partir desta e do próprio deus *qua* um certo conjunto de modos finitos anterior.

9.1. Em 2df7 é-nos dito que uma coisa singular [*res singularis*] pode ser composta de diversos indivíduos, conquanto estes sejam causa comum de *um* mesmo efeito. O conceito de indivíduo é desenvolvido no chamado excurso físico: quando, por efeito de outros que os pressionam de fora [ExPh df; cf. Ep. 75 (G 313.16-7)], certos corpos [cf. 2df1], eles mesmos coisas singulares [ExPh l3d], se reúnem mantendo entre si uma mesma proporção [*ratio*] de movimento e repouso, estamos perante um indivíduo [ExPh df]. Este, por sua vez, pode congrega-se com outros e, segundo igual critério, os mesmos podem ser tidos por *um* indivíduo, até ao extremo de o universo como um todo poder ser entendido como tal [ExPh l7sc] (o modo infinito mediato no atributo extensão). O conceito de causa é tão axial para o filósofo que o facto de o que vulgarmente teríamos por uma pluralidade de coisas ser causa comum de um qualquer efeito torna esse agregado *ipso facto* em *uma* coisa, não apenas em termos epistemológicos *mas* ontológicos.⁴³ Um tal agregado é, porém, dotado de *conatus*? Esforça-se por permanecer no ser? A ser esse o caso, comporta isso a supressão do *conatus* das coisas singulares que constituem o indivíduo? Esta última hipótese não é concebível, pois implicaria que essas coisas tivessem deixado de existir como tal, pois que ser se manifesta na actividade de perseverar no ser. Tal cenário é também impensável na

⁴² Vd. Joachim 1901 66: «The force to be and to persist in being which each thing has - the living energy which constitutes each thing's individuality - is but a fragment, as it were, of the omnipotence of God. [...] God is thus the "inner vital force of the world;" but he is more, *for he is also that which the force animates*» [itálico nosso].

⁴³ Laveran 2014 15: «La singularité n'est donc pas définie par la simplicité (puisque'elle ne s'oppose pas à la pluralité), mais plutôt par l'unité d'une force causale, ce qui semble signifier que son principe se situe dans l'efficience elle-même».

medida em que implicaria que o indivíduo afinal já não o fosse, pois que não seria, no fim de contas, um agregado. Há, pois, que concluir que há uma sobreposição de *conatus*: quer as coisas singulares que compõem os indivíduos quer estes se esforçam por continuar no ser, sem que haja um alinhamento necessário entre todos os envolvidos (pense-se, por exemplo, no caso do cancro, em que a célula de ADN defeituoso se recusa a morrer, não obstante isso ser claramente prejudicial para o corpo que integra). Em Espinosa, portanto, não é possível identificar os componentes básicos da realidade: há um indivíduo que não é um corpo singular (o modo infinito mediato no atributo extensão), mas todos os demais o são, ou seja, eles próprios podem formar novas unidades com outros sem com isso deixarem de poder ser pensados como coisas próprias, algo que não é também impedido pelo facto de eles mesmos serem compostos de outras coisas singulares.⁴⁴

B. A MENTE ou, O LAGAR DA IDEIA

1. De tudo quanto procede de deus, nada interessa mais a Espinosa, dado o fim declarado da *Ética*, do que o Humano. Em rigor, mais do que este, é a sua mente e felicidade (ou beatitude) que o filósofo tem explicitamente em vista [2pref].⁴⁵ A mente humana é, segundo este, uma ideia - i.e. um modo no atributo pensamento - que tem por objecto um certo modo no atributo extensão, modo existente em acto e comumente conhecido por *corpo* [2p13]. O corpo é a expressão no atributo extensão de um Modo⁴⁶ de deus, expressão essa ontologicamente idêntica às que se registam nos restantes atributos [vd. A§5]. De cada uma destas há, em deus, uma ideia e a mente é uma de entre estas. Esperaríamos que todas elas estivessem compreendidas numa só, a saber, a ideia do Modo que na extensão acha a sua expressão no corpo; esta deveria envolver as ideias de todas as materializações concretas do dito nos infinitos atributos em que a potência de deus se declina (incluindo a ideia da própria ideia do Modo, em *mise-en-abîme*). A mente humana exprimiria, nesse caso, um *quantum* de potência inferior àquele expresso pelo corpo; ela seria só uma parte do modo equivalente no pensamento ao modo corpo. Uma tal hipótese é, porém, contrária ao projecto espinosano, o qual depende da existência de um paralelismo sem costuras entre o corpo e a mente. Há, pois, que assumir que para cada expressão de um dado Modo há, em deus, uma ideia de potência igual.⁴⁷ Não se segue daqui que haja necessariamente um desequilíbrio entre os atributos no que diz respeito à produtividade de cada um deles; para contornar uma tal conclusão, basta assumirmos que as ideias que têm por objecto as

⁴⁴ Não há termo para esta subdivisão dos corpos: Espinosa rejeita consistentemente qualquer espécie de atomismo [e.g. *PPC* ii.5 sc]. Os *corpora simplicissima* de que se fala na primeira metade de *ExPh* são não física-, mas *conceptualmente* simples: «in calling such object simple, we are saying that there is no physical object that can be described in fewer terms» [Adler 1996 172].

⁴⁵ Vd. Jaquet 2005 241: «Certes, le référence au corps reste toujours présente et fondamentale dans toute l'*Éthique*, néanmoins, Spinoza privilégie l'attribut pensée et écrit un *De mente* plutôt qu'un *De corpore*, comme en témoignent aussi bien le titre de la partie ii, que celui de la partie v. Si cette orientation d'analyse n'est pas l'indice d'un primat ontologique de l'esprit sur le corps, puisqu'ils constituent une seule et même chose exprimée sous deux attributs différents, il n'en demeure pas moins que l'*Éthique* est avant tout une aventure intellectuelle visant la puissance de l'entendement».

⁴⁶ Por Modo (com maiúscula) entendemos qualquer modificação da substância, modificação que se traduz diversamente consoante os atributos; à materialização do Modo num dado atributo damos o nome de modo (com minúscula).

⁴⁷ Cf. 2p13sc [G 96.32-97.3]: «Nem, de resto, podemos negar que as ideias diferem entre si na proporção [ut] dos seus objectos: uma é mais excelente [*praestantior*] do que outra e contém mais realidade na exacta medida em que [*prout*] o seu objecto seja mais excelente do que o da outra e contenha mais realidade».

diferentes expressões de um mesmo Modo são formalmente a mesma, diferindo apenas no seu conteúdo objectivo. Se (i) o corpo é, em última análise, ontologicamente idêntico à ideia que o tem por objecto [2p7sc] e às demais expressões do mesmo Modo nos restantes atributos e (ii) de cada uma destas últimas há em deus uma ideia, sendo também estas ideias, num sentido fundamental, idênticas, na ordem do ser, aos seus objectos, então todas as ideias das diferentes expressões de um qualquer Modo são, na verdade, uma e a mesma ideia. A hipótese é, reconheça-se, estranha, mas também a ideia do corpo (a mente) e a ideia da ideia do corpo (a ideia da mente) serão ditas uma e a mesma coisa em 2p21sc [§5]. Tal como um mesmo Modo se «quebra» numa multiplicidade de expressões, assim um mesmo modo, num mesmo atributo (o pensamento), se «desfaz» numa pluralidade de realidades, conforme o que tenha por objecto. O carácter intencional do pensamento permite-lhe replicar no seu seio o que se observa fora dele, de introduzir a diferença na unidade sem ter de optar entre uma e outra.

2. O facto de o corpo e a mente serem uma e a mesma coisa sem que todavia se confundam, se resolve o problema cartesiano da interacção entre ambos, deixa-nos a braços com uma questão antropológica não menos grave: em que fundar a afirmação de que estas duas expressões de um mesmo Modo constituem uma mesma realidade, o Humano?⁴⁸ Não serve invocar a identidade ontológica que subsiste entre elas, pois essa vale também entre a mente e a expressão do mesmo Modo num qualquer dos muitos atributos que nos são desconhecidos. O que liga a mente ao corpo é tão-só o este ser o objecto da ideia que é o conteúdo primeiro daquela. Não há, porém, qualquer relação causal entre um e outro modo; a ideia do corpo não pressupõe o corpo como antecedente: ela vem-a-ser por necessidade na sequência de outros modos finitos no atributo pensamento [2p5]. Parece, pois, abusivo falar de uma *unidade* entre corpo e mente e *entre estes dois apenas*. Seria porventura possível argumentar que essa unidade existe pelo menos da nossa perspectiva, uma vez que não conhecemos senão os dois atributos relevantes, mas o problema está precisamente em que essa perspectiva não é extrínseca àquilo que somos, antes o denuncia. Não teríamos por humano um ser que acumulasse um corpo, a ideia deste, uma qualquer outra expressão do mesmo Modo mas num atributo diferente e a ideia desta. Um tal ser, com duas mentes, não o podíamos ter pelo menos sem-mais por um de nós.⁴⁹ Em suma: a consciência que temos de nós mesmos como seres de alguma forma duais (e não plurais) não pode ser descartada aquando da elaboração de uma antropologia filosófica. Quando Espinosa diz «Espinosa», falando de si, o que quer significar? Se duas expressões de um Modo da substância sem qualquer relação autêntica entre si, «Espinosa» não passa de um ente fictício.⁵⁰ Incapaz de dar conta de forma satisfatória da união monogâmica entre mente e corpo, não resta ao filósofo senão identificar o Humano com um dos membros do par, se «Espinosa» é suposto

⁴⁸ Contra a perspectiva «platónica» que reduz o Humano à sua alma, a pergunta assume que este é qualquer coisa de compósito, verdade que mesmo Descartes, que rejeita o hilomorfismo que até então tinha servido para dar corpo a essa intuição, admite, no que, pelo menos aparentemente, é seguido por Espinosa: «Daqui se segue que o Humano é composto [*constat*] de mente e corpo» [2p13c].

⁴⁹ O caso de Cristo, o qual, de acordo com a ortodoxia calcedónia, possui duas mentes, não nega, antes confirma o que aqui escrevemos: Ele é simultaneamente Humano e *Deus*. A pessoa Cristo contém em si duas naturezas, não podendo ser explicada apelando para uma delas apenas.

⁵⁰ Justifica-se, ainda que apenas em parte [vd. §2, *in fine*], a ironia de Alquié: «En ce qui concerne l'homme, on pourrait dire que le moniste Spinoza est plus dualiste que Descartes» [1981 268].

referir-se a qualquer coisa de real. A termos de escolher, mister é que optemos pela mente, pois que essa ainda salva algo da unidade que experimentamos ser o Humano, na medida em que nos refere para o corpo, ainda que o faça à *parte* desse e não *a partir* dele. «A essência do Humano é constituída por certos modos dos atributos de deus, a saber [*nempe*], por modos de pensar, a ideia <do corpo> sendo por natureza o primeiro de todos eles» [2p11d].⁵¹ A posição de Espinosa não deve, porém, ser assimilada nem à de Platão (se o corpo não mantém qualquer relação com a alma, não pode ser dito o cárcere desta), nem à de Descartes (se este se descobre como coisa pensante e só mais tarde também extensa, para Espinosa a existência do corpo não pode ser posta em causa a partir do momento em que a mente é afirmada [cf. 2p13c]), constituindo uma alternativa a ambas, mais capaz, apesar de tudo, de fazer justiça à verdade do Humano como ser dual.

3. O sistema de Espinosa implica que haja em deus uma ideia de tudo quanto existe na natureza, o que significa que todos os seres possuem, como nós, uma mente [2p13sc], a mente não sendo mais do que a ideia do corpo. Que distingue, então, a mente humana das demais, *qua* humana? O filósofo reconhece que nem todas as mentes gozam da mesma perfeição⁵²: «quanto mais apto, por comparação com os demais, um corpo é a levar-a-cabo [*agendum*], ou sofrer [*patiendum*], muitas coisas ao mesmo tempo, tanto mais apta, por comparação com as outras, é a sua mente a perceber [*percipiendum*] muitas coisas ao mesmo tempo» [ib.]. A perfeição da mente é aqui indexada à sua capacidade de perceber e (*vide* a continuação da frase citada) inteligir distintamente.⁵³ Realce-se que a perfeição da mente não deriva do corpo, o que violaria o princípio da não interacção entre atributos: a complexidade do corpo é meramente um *indicador* da superioridade da alma, embora o critério que nos é oferecido não seja isento de ambiguidades (é mais importante a capacidade de levar-a-cabo/sofrer *muitas* coisas ou a de o fazer *ao mesmo tempo*?). «A mente humana é apta a perceber muitas coisas» [2p14], como o sinaliza o facto de os modos do atributo extensão que

⁵¹ É certo que, como sublinha Busse [2009 17], Espinosa, ao falar da essência do corpo em 2p30d, remete para 2ax1, axioma que tem por objecto a essência do Humano. Não podemos daí concluir, contudo, que as duas essências devem ser identificadas; fazê-lo implicaria assumir que a ideia do corpo (a mente) é qualquer coisa de alheio ao Humano. Se a perspectiva de que o corpo o seja é igualmente inacreditável, ao menos a mente reencaminha-nos para este, como explicamos no texto. Por «a essência do Humano» em 2ax1, Espinosa quer significar a essência do Modo que acha expressão no corpo (e por isso em 2p30d reenvia para o axioma), *mas também* na mente e noutras realidades em atributos que nos são desconhecidos (e respectivas ideias).

⁵² «Por realidade e perfeição compreendo o mesmo» [2df6]. Se quanto mais atributos um ente possui, tanto maior é a sua realidade [1p10sc], e se deus possui todos os atributos possíveis, em número infinito [1df6], então deus é o ente dotado de maior realidade (ele é, na verdade, a única coisa que existe, como sabemos). O mesmo se conclui de 1p11sc, onde se afirma que uma coisa tem tanto mais realidade quanto mais capacidade tem para se pôr a si mesma em existência; deus, porém, existe necessariamente, ele é *causa sui* [1df1]. Seria incorrecto, todavia, encarar deus como qualquer coisa *dotada* de realidade, como esta última fosse algo que se lhe acrescentasse. Deus é realidade — e por isso é a realidade. Ele é *Wirklichkeit*, também no sentido de «eficácia». De facto, os dois, em deus, são indistinguíveis, uma vez que deus é a sua potência [1p34]. Dizer «perfeição» é, portanto, dizer «actividade». Uma mente menos perfeita será, então, uma mente menos activa, não uma mente de algum modo «defeituosa», como ela devesse ser capaz de mais do que aquilo que leva-a-cabo.

⁵³ Teremos ocasião, mais adiante, de aprofundar esta tese de que a mente tem no acto de inteligir a sua perfeição. À luz do que escrevemos na nota anterior, é fácil concluir que é essa, para Espinosa, a actividade própria da mente, sendo no acto de compreender/penetrar o real que ela se *real-iza* (o verbo não é inocente).

reconhecemos como corpos humanos poderem quer ser dispostos de muitas formas [ib.], quer dispor outros corpos em igual variedade de maneiras [ExPh post7]. Que a mente humana seja, porém, a mais perfeita de todas nunca é afirmado por Espinosa: não é inconcebível que haja alhures no cosmos uma outra espécie cujos corpos superem os nossos nos aspectos aqui relevantes. O grau de capacidade mental que define o Humano nunca é especificado: o filósofo não nos oferece uma maneira límpida de distinguir o Humano do não-Humano. A sua descrição do corpo de que a mente é a ideia é igualmente genérica: salvo a indicação de que o ser humano possui um sistema nervoso [ExPh post5] e partes duras [ExPh post2] (o que exclui que e.g. um glaciário ou uma lesma possam ser tidos por membros da nossa espécie), nada nos é dito de útil.

3.1. Esta resistência de Espinosa a recortar o Humano tem muito que ver com o seu nominalismo. Em CM i.1, o filósofo rotula as espécies e os géneros de *entia rationis*, reduzindo-os a simples modos de pensar (ainda que úteis) e negando-lhes o estatuto de ideia (à ideia «corresponde» alguma coisa fora do atributo pensamento). É sintomático que Espinosa explique a sua posição tomando como exemplo a nossa espécie, censurando Aristóteles por ter acreditado na realidade da sua definição do Humano como ζῷον λόγον ἔχον.⁵⁴ Se o Humano não se deixa definir, é possível, contudo, reconhecê-lo: um Humano é capaz de identificar outro com base na semelhança física entre os dois. Esta aparência dispõe-nos afectivamente mesmo para com aqueles que não conhecemos, se os imaginamos de algum modo afectados emocionalmente [3p27]. Até que ponto, contudo, tem o outro de ser fisicamente semelhante a mim para que eu o considere como meu igual? Dispõe Espinosa de recursos para deslegitimar uma ideologia racial ou machista? A questão é tanto mais importante quanto o filósofo considera que os humanos podem tratar os não-humanos conforme lhes for mais conveniente, as relações entre ambos estando baseadas na força [4p37sc1].⁵⁵ É certo que, quando expõe esta tese, Espinosa pensa nos animais, não nos judeus nem nas mulheres — mas consegue ele evitar que estes últimos sejam assimilados aos primeiros? Lendo com atenção 4p37sc1, vemos que a liberdade de que o Humano dispõe para usar dos animais a seu bel-prazer [*ad libitum*] é justificada não apenas com base na diferença entre os corpos de uns e de outros mas também numa diferença de afectos [cf. 3p57sc]. Poder-se-ia argumentar que judeus e mulheres não podem ser tratados como animais por, ao contrário destes, experimentarem os mesmos afectos que os seus opressores. Esta ideia de que aquilo que define a pertença a uma espécie é a semelhança nas disposições emocionais e a consequente interacção a esse nível entre os membros encontra eco em 4p50sc, onde se diz que um sujeito que se tenha por humano

⁵⁴ Aristóteles erra não apenas porque leva a sério a ideia de uma essência humana (o que da perspectiva nominalista de Espinosa é absurdo: não existem senão essências singulares) mas também por ver a capacidade de pensar como um exclusivo do Humano. Todos os seres são capazes de formar ideias e ideias adequadas (para o conceito, central em Espinosa, vd. §4.1). Como explica Busse [2009 59-60], é impossível um corpo ser reduzido a uma situação de pura passividade, privado de toda a actividade própria: se os modos são expressões da potência divina, têm de poder, i.e. levar-a-cabo (em deus só há actualidade), alguma coisa; ora a esta actividade na ordem da extensão corresponde, no plano mental, a formação de ideias adequadas. Vd. ainda, no mesmo sentido mas com outros argumentos, Wilson 1991 e Matheron 2011/1978a.

⁵⁵ Ante declarações tão explícitas de Espinosa, confessamos ter alguma dificuldade em perceber como é que alguns dos ideólogos da chamada «ecologia profunda» adoptaram o filósofo como padroeiro [vd., sobre a propriedade desta apropriação, Ferreira 2013/2011].

(e.g. o leitor) pode ter por não-humano alguém que, ante ele, se mostre afectivamente indiferente;⁵⁶ este último, com uma tal atitude, revela que tem o leitor como qualquer coisa de fundamentalmente diferente daquilo que ele próprio imagina ser. O problema com esta perspectiva é que, com base nela, é legítimo negar a humanidade de pelo menos certos portadores de deficiências mentais profundas. Por outro lado, seres alienígenas que partilhassem a nossa tessitura afectiva teriam de ser considerados semelhantes a nós, embora radicalmente diferentes em termos físicos (reconheça-se que estamos perante uma situação difícil de conceber à luz do sistema: dado o paralelismo existente entre os atributos, é difícil imaginar que um ser dotado de um corpo tão contrário ao nosso pudesse, apesar disso, convergir connosco em matéria afectiva). Qualquer uma das duas opções sondadas na tentativa de determinar qual a semelhança relevante para que o reconhecimento se dê apresenta, a nosso ver, sérios problemas do ponto de vista moral.⁵⁷

3.2. Há esforços de alguns comentadores no sentido de encontrar um *proprium* do Humano que permitisse, *pelo menos em teoria*, circunscrever os membros da espécie, evitando que a sua determinação ficasse dependente de um reconhecimento por outros. Suhamy, ao cabo de uma leitura minuciosa de 4p36 (incluindo a demonstração e o escólio), sugere a hipótese de que o Humano «se define pela sua capacidade para gozar [*pouvoir de jouir*] em igualdade do sumo bem, isto é, de um sumo bem comum [sc. deus]» [2003 98]. Se, ao arrepio do nominalismo de Espinosa, aceitarmos esta solução (não sem os seus problemas – e.g. o partir de uma *possibilidade* num sistema que parece não conhecer senão a actualidade –, mas talvez a melhor de todas as avançadas por quantos insistem em fabricar uma definição espinosana do Humano), *parte* dos problemas levantados no parágrafo anterior dissolve-se. Assim, por exemplo, as mulheres deverão ser integradas no género humano — assumindo que Ferreira [2003a/1999] tem razão e aquelas são capazes, também elas, de aceder à salvação desenhada no livro v da *Ética*. Como em Aristóteles [*Pol.* iii.9 1280a32-4], o Humano teria o exclusivo do acesso à felicidade, mais: definir-se-ia em função disso. Parece mais difícil sustentar, porém, que portadores de deficiências mentais profundas sejam capazes, até em teoria, de, com base nas ideias adequadas que possam possuir, se salvar, se animais com capacidades mentais aparentemente maiores não são (como aqui se assume).

4. Ideia que é de um determinado corpo existente em acto, a mente humana é, como esse mesmo corpo, compósita, integrando as ideias de todos as coisas singulares que compõem o seu objecto [2p15]. Daqui não se segue que estejamos conscientes de quanto ocorre nos nossos órgãos (sabemos bem não ser esse o caso). Isso implicaria uma fragmentação da consciência contrária à unidade que é própria a esta e permite dizer «eu». A peculiar mereologia espinosana abre espaço a que um todo coexista com as coisas singulares que o compõem sem ofensa à individualidade de nenhuma delas (de onde a possibilidade de conflitos). A mente humana, embora composta das ideias (ou mentes) de

⁵⁶ Na verdade, na medida em que se sente incomodado por não ser reconhecido como humano, o leitor reconhece o outro como seu semelhante: não exigimos esse tipo de respeito senão daqueles que temos por iguais.

⁵⁷ Matheron [2011/1978a 22-4], que se debruça sobre as aporias que aqui nos ocupam, defende que Espinosa teria por seus semelhantes quer os extraterrestres acima imaginados quer os portadores de deficiências mentais profundas, eventualmente até certos mamíferos superiores: a lassitude do conceito de «Humano» permitiria incluí-los a todos, consequência desejada pelo filósofo. Temos dúvidas, porém, de que possamos ler em termos disjuntivos a semelhança necessária ao reconhecimento, como bastasse para este a comunidade a apenas um dos níveis relevantes (o corpo ou os afectos). Espinosa não tende a pensar disjuntivamente, mas cumulativamente: esperamos, pois, que a um tipo de corpo corresponda um tipo de mente, e vice-versa (os dois são, afinal, uma só coisa, ao menos de um certo ponto de vista).

todos os corpos que compõem o corpo que a mente humana tem por objecto intencional, tem uma existência à parte dessas.⁵⁸ O seu objecto é o corpo e só do que afecta este, enquanto indivíduo que também ele é, se dá na mente uma ideia [2p12]. É, aliás, por meio das ideias das afecções do corpo *qua* indivíduo que a mente, embora «ideia, ou *conhecimento*» [2p19d] do corpo, conhece o corpo, inclusive a existência deste [2p19]: «*ser* ideia do corpo não é o mesmo que *ter* uma ideia do corpo» [Ferreira 2003b 188]. Uma tal diferença, central à epistemologia de Espinosa, só se entende à luz da sua metafísica. A essência de deus assume, no atributo pensamento, a forma do acto de pensar. Repita-se que «deus não pensa: é o Pensamento» [Carvalho et al. 1992 74]: não há, pois, um sujeito que tem ideias, mas tão-só o acto de as produzir.⁵⁹ Na ideia de deus dá-se uma ideia de todos os modos da substância, pelo que também uma ideia desse modo que é o corpo humano: isso, como vimos, a mente. Esta ideia vem-a-ser na sequência de uma série de outras [2p9]; deus, sendo acto de pensar, não pode deixar de, a partir dessas outras ideias que tem, produzir a ideia do corpo humano nelas implicada. Estas ideias a partir das quais a ideia do corpo humano é pensada são aquelas que têm por objecto os corpos que, no atributo extensão, estão na origem do corpo humano [cf. 1ax4] e/ou aquelas que têm por objecto os corpos com os quais o nosso se relaciona no seu esforço de perseverar no ser [2p19d]. Esta ideia do corpo humano que se dá em deus não deve ser entendida como uma espécie de imagem muda num quadro (para usar a célebre expressão de Espinosa em 2p49sc); uma imagem assim (e mister é reconhecer que é dessa forma que, em geral, concebemos as ideias) é tudo menos produtiva, em violação explícita de 1p36. Tal representação popular do que é uma ideia não faz caso do que as coisas são na sua verdade: manifestações particulares da essência actuosa de deus. A mente, portanto, é ela própria actividade de pensar, mas é essa actividade (que é o próprio deus no registo pensamento) *condicionada*: ela é a actividade de pensar *a partir* da ideia de um certo corpo (aquele corpo de que ela é a ideia).⁶⁰ A mente pensa (a mente não sendo aqui, insistimos, algo à parte do seu pensamento, mas o acto mesmo de o pensar) as ideias que envolvem a ideia que ela é, isto é, as ideias para cuja génese contribui, as ideias de que ela é causa, total ou parcial. Destas ideias destacam-se, de entre as até agora discutidas, as ideias das afecções do corpo: de facto, uma afecção do corpo não pode ser pensada sem implicar a ideia do corpo de que é a afecção. Dizer que a ideia do corpo participa como causa na ideia de uma qualquer sua afecção, é

⁵⁸ Observamos aqui, no campo das ideias, uma réplica do sucede no âmbito dos corpos: todas as partes do corpo são indivíduos de direito próprio, podendo existir à parte deste, o qual, por sua vez, não necessita (ou assim pensava Espinosa) de nenhuma delas em particular [cf. ExPh 14]. Não havendo, pois, qualquer dependência entre corpo e partes no atributo extensão, não faria sentido que esta se verificasse no atributo pensamento, ao nível das ideias respectivas.

⁵⁹ Se esta é uma noção à primeira vista estranha, é porventura por sermos ainda excessivamente cartesianos. De facto, Lichtenberg, numa crítica que será retomada por Nietzsche [*Para além do bem e do mal*, §16-7], censura Descartes por pressupor que apenas porque há pensamentos, há um «eu» que os tem. Espinosa evita esse erro (bem como outros denunciados por Nietzsche, nomeadamente a postulação de um agente à parte da acção): o seu deus não é sujeito e o nosso «eu» não é senão, também ele, uma ideia [§6].

⁶⁰ Note-se que Espinosa procede a igual revolução no nosso entendimento comum dos corpos, os quais não são senão uma certa proporção de movimento e repouso (este último pensado como uma força activa). Um corpo é a operosidade divina sob o atributo extensão, a qual se expressa nesse enquanto movimento (e repouso), mas um movimento (e repouso) quantificados (essa a forma do seu condicionamento). À luz de tudo isto, é justo dizer que em Espinosa a categoria ontológica chave não é a substância [οὐσία], mas a acção [ποιεῖν].

dizer que deus, na produção desta última, parte da primeira (ainda que não apenas desta). É deus, enquanto potência de pensar, que pensa a ideia da afecção, mas fá-lo por meio (*inter alia*) da ideia do corpo que é a nossa mente e por isso a ideia da afecção se dá em nós, para falar numa linguagem mais simples. A mente ter uma ideia de *x* não significa outra coisa senão que o acto de pensar que deus é no atributo pensamento, enquanto acto de pensar *x*, envolve o acto de pensar o nosso corpo, pois só pensando o nosso corpo (e outros que aqui não interessam) é possível conceber *x*; o acto de pensar *x* tem de incluir o acto de pensar o nosso corpo e por isso a nossa mente tem uma ideia de *x*, porque ela não é senão o acto de pensar *x* na medida em que pensar *x* implica a ideia que ela é.⁶¹ Recapitulando, podemos afirmar que a mente tem as ideias que têm como causa total ou parcial a ideia que ela é e as ideias de tudo o que dessas ideias (tal qual a mente as pensa) se deixa deduzir. Fica claro, portanto, por que é que, sendo ideia, ou conhecimento, do corpo, a mente não tem conhecimento (imediato) deste: isso implicaria que a ideia do corpo fosse formada em deus a partir da própria ideia do corpo, o que não é, nem pode ser, o caso; a ideia do corpo seria, nessa hipótese, *causa sui* — o que é impossível, como sabemos.

4.1. À luz do esquema metafísico apresentado, é mais fácil perceber a diferença entre uma ideia adequada e inadequada, distinção absolutamente crucial em Espinosa. Quando o conceito de adequação é introduzido em 2d4 parece ter um alcance exclusivamente epistemológico: a ideia adequada seria a ideia verdadeira pensada à parte do que faz desta uma ideia *verdadeira*, a saber, o acordo com o seu ideado [1ax6]. O conceito de ideia adequada pode ser interpretado como a tentativa espinosana de, também no campo do conhecimento, abolir toda a transcendência: é a própria ideia, considerada em si mesma, que nos dá a certeza de traduzir o real tal-qual este é, dispensando, para a validação do seu conteúdo, o confronto com o objecto. Este desvio em relação à tradição fora já preparado por Descartes, como bem sublinha Alquié [2003 226]. Para o filósofo francês, as ideias claras e distintas, pelo simples facto de apresentarem essas qualidades (qualidades que nada têm que ver com a relação aos ideados), não podiam não ser verdadeiras (ignoremos por ora a hipótese radical do génio maligno). Espinosa colhe esta sugestão e desenvolve-a, conferindo-lhe uma densidade metafísica insuspeitada (e impossível) em Descartes. Do ponto de vista da mente humana, uma ideia adequada é uma ideia que deus forma por meio da ideia do nosso corpo apenas, sem recurso a outras. Trata-se de uma ideia de que a ideia do corpo é causa suficiente: desta segunda a primeira deixa-se deduzir integralmente. De uma ideia assim podem ser concluídas outras, igualmente adequadas [2p40]. Já «quando dizemos que deus tem esta ou aquela ideia, não só enquanto constitui a natureza da mente humana mas também enquanto tem juntamente [*simul*] com a mente humana a ideia de outra coisa, então dizemos que a mente humana percebe [*percipere*] em [*ex*] parte, ou inadequadamente» [2p11c]. Adiante daremos exemplos de ideias de ambos os tipos. Note-se, porém, que em deus todas as ideias são necessariamente adequadas [3p1d, em glosa de 2p11c], dado que da ideia de deus se pode concluir tudo, uma vez que é uma ideia que tem por objecto a totalidade do real.⁶²

⁶¹ A pergunta mais imediata que se coloca é: se é deus que pensa por meio de mim, como vem-a-ser que eu sinta ser eu a pensar e não experimente outro «eu» a pensar em mim, via mim? A resposta deixa-se deduzir com facilidade de n. 59: não só deus não é um sujeito, pelo que nunca poderíamos sentir na nossa mente um «eu» alienígena, como pensar o que quer que seja não implica dizer eu: isso é um momento segundo, ao nível das ideias das ideias (isto vale também para deus: este conhece-se a si mesmo apenas mediatamente, pela ideia que necessariamente tem do seu modo infinito imediato).

⁶² Se todos os modos finitos no atributo pensamento, i.e. todas as ideias, são partes desse modo infinito imediato no atributo pensamento que é a ideia de deus, e se todas as ideias, em deus, são adequadas, como é

4.1.1. Fica também algo mais claro o que quer Espinosa dizer quando afirma que uma ideia *compreende* outra: se uma ideia pode ser *integralmente* formada a partir de outra, então esta última *compreende* a primeira, como a ideia de triângulo a ideia de que a soma dos ângulos da figura é de 180°: uma coisa *segue-se* da outra. Por outro lado, se uma ideia, para ser concebida, requer outra, pode dizer-se que a *envolve* (ou *implica*) [vd. a glosa do verbo em 2p49d], de onde não se pode concluir, porém, que a primeira (do ponto de vista ontológico) compreende a segunda: pode ser esse o caso, mas não é necessário (qualquer ideia de uma afecção do corpo envolve a ideia do corpo, mas esta não compreende, pelo menos sem-mais, aquela). O filósofo não é sempre consistente no seu uso do vocabulário e os termos têm uma polissemia natural de que ele não abdica [cf. n. 39], mas os dois verbos são utilizados recorrentemente com os significados apresentados.

5. Se em deus há uma ideia de todos os modos em que a sua essência se expressa [2p3], mister é que haja nele não apenas uma ideia do corpo (a mente) mas também uma ideia da própria mente [2p20], ela mesma um modo finito. Esta ideia *não* tem por causa o seu objecto, resultando antes do facto de em deus haver quer as ideias das ideias dos corpos na origem do nosso quer as ideias das ideias daqueles com que o nosso interage no seu esforço de perseverar no ser: deus, enquanto pensamento, não pode deixar de produzir a partir destas ideias de segundo grau (chamemos-lhes assim) uma ideia adequada da nossa mente. Entre as duas ideias (a mente e a ideia da mente) verifica-se uma «união» em tudo semelhante à que afirmámos subsistir entre a mente e o corpo, a «união» própria da relação ideia-ideado. No escólio que acompanha a proposição em que Espinosa o explicita [2p21], o filósofo sugere que estamos perante um caso de paralelismo não já entre dois atributos, mas no seio de um mesmo atributo, o pensamento. Da mesma maneira que o corpo e a sua ideia são um e o mesmo Modo expresso sob formas diferentes, assim também a mente e a sua ideia são uma e a mesma coisa (o Modo acabado de referir) expressa sob duas formas distintas *mas num mesmo atributo*. Já em §1 as ideias das diferentes expressões de um mesmo Modo haviam sido apresentadas como sendo todas, de um certo ponto de vista ontológico, uma e a mesma coisa, distinguindo-se entre si apenas pelos seus objectos intencionais, a intencionalidade funcionando no pensamento como os atributos na

possível que a mente tenha ideias inadequadas? Onde as situar no sistema, em termos ontológicos? Esta pergunta (e suas repercussões) tem inquietado vários comentadores (vd. Malinowski-Charles 2011 8.2 para um levantamento de algumas das soluções ao problema avançadas na tradição interpretativa inglesa, tendencialmente «idealista», i.e. negadora da realidade do pensamento subjectivo). Parece-nos, contudo, que os comentadores laboram num erro, ao suporem estarmos perante dois entes: a ideia adequada de *x* que deus necessariamente tem e a ideia inadequada do mesmo objecto que a mente porventura forme. As duas são, em nosso entender, uma e a mesma coisa, os adjectivos «adequado» e «inadequado» exprimindo tão-só a relação dessa uma ideia à(s) ideia(s) pela(s) qual/quais é pensada. O conhecimento não é senão a forma que a produtividade que é deus assume no atributo pensamento: quando a partir de uma dada ideia outra se produz, a primeira conhece a segunda adequadamente, pois que é causa total dela; quando, pelo contrário, uma dada ideia é apenas uma daquelas pelas quais em deus vem-a-ser uma outra ideia, então a primeira conhece a segunda de forma inadequada, confusa, pois que só parcialmente esteve na sua origem. Esta explicação do que seja a adequação de uma ideia parece contradizer 2df4, onde a ideia adequada é assim caracterizada em virtude das suas propriedades *intrínsecas*; atente-se, porém, na explicação que o próprio Espinosa providencia da definição: a *única* propriedade extrínseca de uma ideia é o seu acordo com o ideado. As relações que uma ideia tem com outras não são qualquer coisa de alheio ao que ela é, bem pelo contrário; a ontologia espinosana é, em larga medida, uma mereologia, excluindo o pensamento solitário das coisas e inserindo-as em teias de relações.

substância. O que Espinosa nos diz em 2p21 é que de cada uma dessas ideias há em deus uma ideia e que todas elas, umas e outras, são todas, num sentido relevante, *a mesma coisa* (bem como as ideias das ideias — e por aí em diante). Não vale a pena disfarçar a estranheza desta perspectiva, por mais bem-fundada na cadeia argumentativa que esteja. Oferecemos uma resistência natural a elevar uma característica do mental (a intencionalidade) ao estatuto de para-atributo (ou endo-atributo); parece difícil, todavia, não trilhar esse caminho. Se os corpos se distinguem uns dos outros por um certo rácio de movimento/repouso, as ideias, contra o que eventualmente teríamos suposto, não se diferenciam entre si pelos seus objectos intencionais, a não ser a um nível muito superficial. Não temos noção, porém, do que seja então que lhes confere identidade, para além do facto (tautológico, à luz do sistema) de cada uma delas expressar um *quantum* próprio de potência divina. De quanto foi dito deduz-se que a intencionalidade *não* é, para Espinosa, o *proprium* do pensamento, ou seja, não está para este como a extensão para o universo físico: se, contra vários autores medievais que separavam a matéria da tridimensionalidade desta [Pasnau 2010 640-1], ser corpo (coisa diferente de ser *um* corpo, ou seja, *este* corpo e não aqueloutro) não é senão ser qualquer coisa de extenso (e por isso o atributo extensão pode, com propriedade, receber esse nome), ser ideia não é só ser ideia de alguma coisa: a ideia é o que é em virtude de algo anterior e é porque é ideia que pode representar objectivamente uma qualquer coisa (caso contrário, aquilo que a fazia ideia fazia-a já *uma* ideia, ou seja, *esta* ideia e não aqueloutra). O próprio, pois, do pensamento, a «matéria» dos modos nesse atributo, é, arriscamos, a *consciência* (a não confundir com a auto-consciência: vd. §6) [cf. PPC 1df1]. Todas as ideias são uma forma de consciência, diferenciando-se entre si em virtude de algo que não sabemos o que seja e, num segundo momento, por meio dos seus objectos intencionais. Dado o carácter secundário da propriedade que é a intencionalidade, não pode senão espantar que todas as ideias existentes sejam, apesar de tudo, ideias de alguma coisa, mesmo se não é essa intencionalidade que as constitui naquilo que são. Como explicar esta «coincidência»? Espinosa nada nos diz.

6. Se a mente e a ideia da mente são, afinal, uma e a mesma ideia, a mente não pode ter uma ideia de si mesma se não mediatemente: ela não se pode produzir a si mesma sem-mais [cf. §4, *in fine*]. É necessário fazermos-nos outros em relação a nós próprios para que dessa forma possamos formar uma ideia de nós mesmos, ainda que inadequada (este, a nosso ver, um dos pensamentos mais belos, e simultaneamente verdadeiros, de Espinosa). A mente ganha consciência de si por via das ideias das afecções do corpo, ideias que testemunham o encontro do Humano com o mundo.⁶³ Estas são uma só coisa com as ideias que as têm por objecto, pelo que a mente, que tem as primeiras, tem também as segundas [2p22]: «de facto, quem sabe o que quer que seja, sabe nesse mesmo <acto> que sabe isso e nesse mesmo instante [*simul*] sabe que sabe que sabe — e assim *in infinitum*» [2p21sc].⁶⁴ A ideia da

⁶³ Cf. Jaquet 2005 115: «[L]a conscience de soi n'est d'abord que le récit des rencontres de chacun avec le monde extérieur».

⁶⁴ Se a mente é capaz de formar a ideia da ideia de uma afecção porque as duas (a ideia da afecção e a ideia que a tem por objecto) são uma e a mesma realidade ontológica, porque não consegue também formar a ideia de todas as outras ideias compreendidas no modo finito no atributo pensamento de que aquelas duas primeiras são apenas duas manifestações intencionais possíveis? Porque não tem a mente, por exemplo, uma ideia da afecção tal-qual esta se deu no atributo *x*, afecção de que certamente há em deus uma ideia, ideia essa que não é ontologicamente distinta, em última análise, da ideia da afecção corporal correspondente, ideia (esta) que a

ideia de uma afecção compreende necessariamente uma ideia, ainda que mutilada, das ideias que a ideia que é o seu objecto envolve, ou seja, da ideia da ideia de uma afecção pode extrair-se uma ideia da ideia do corpo, pois que esta (a ideia do corpo) é causa (embora só parcial) da ideia da afecção. A mente pode, pois, *via* a ideia da ideia da afecção, pensar-se a si mesma [2p23]: isso o movimento que constitui a auto-consciência. Dado que o faz com base em ideias inadequadas [2p28], a ideia que a mente tem de si mesma é, porém, também ela inadequada, por necessidade [2p29]. Isto não significa que não possa ir evoluindo: um bebé [*infans*] ou criança quase não se conhece como sujeito [5p39sc]; outra é a situação do adulto. A perfeição da sua auto-consciência dependerá, contudo, do grau de adequação das suas ideias acerca das suas afecções, dos corpos externos e do seu próprio corpo. Ora estas tendem a ser, como já se disse, maioritariamente⁶⁵ inadequadas.⁶⁶ Importa, portanto, esclarecer cabalmente sobre que fundamento se pode erguer uma ciência minimamente adequada das coisas.

7. Se um corpo afecta outro, fá-lo na medida em que tem qualquer coisa em comum com ele; qualquer relação entre os dois estaria excluída se tal comunidade, por diminuta que seja, não se verificasse. Esta comunidade mínima entre as coisas é estabelecida logo à partida pela sua pertença a um mesmo atributo [cf. ExPh 12d].⁶⁷ A ideia de uma qualquer afecção, na medida em que envolve uma ideia, ainda que inadequada (em mim), do meu corpo e do corpo que me afecta, envolverá também uma ideia disso em que os dois convergem — ideia essa que, garante-nos Espinosa, não poderá senão ser adequada [2p38-9]. Pensando qualquer um dos dois corpos a partir da ideia da afecção é impossível formar uma noção deles que não compreenda aquilo mesmo que permite a interacção entre os dois. Aceite-se, pois, que há na mente uma ideia, e uma ideia adequada, disso em

mente forma? Formulada a pergunta nestes termos, torna-se mais fácil vislumbrar a resposta: se o ser humano apenas pode conhecer os dois atributos em que se situam os modos que o compõem (pouco importa agora que tenhamos algumas reservas quanto ao sucesso de Espinosa em fundar a sua antropologia: vd. §2), é vão supor que possa formar ideias (mesmo de segundo ou terceiro grau) que impliquem outros modos noutros atributos.

⁶⁵ Dizemos «maioritariamente» por duas razões, ligadas entre si [cf. Matheron 2011/1994b 694]: (i) como se percebe pelo parágrafo seguinte, a própria ideia inadequada de uma afecção do corpo carrega no seu seio o material de certas ideias adequadas [cf. 4p1]; (ii) um corpo nunca é completamente passivo: a passividade total equivaleria à destruição do modo [cf. n. 54]: quando o corpo é afectado, ele participa na configuração da afecção (por isso, por exemplo, cada corpo reage diferentemente à mesma bactéria, como os médicos bem sabem).

⁶⁶ A ideia de uma afecção é necessariamente maioritariamente inadequada na medida em que envolve não só a ideia do nosso corpo como a ideia do corpo pelo qual o nosso é afectado [2p16] e ainda a da parte em nós afectada [2p28d]. De nenhuma destas coisas dispomos de uma ideia completamente adequada. A ideia de uma qualquer afecção, portanto, embora adequada em deus, não o será na nossa mente, onde é «como conclusões sem premissas» [ib.]. É impossível termos um conhecimento apropriado dos corpos exteriores [2p25], se apenas os conhecemos na medida em que o nosso próprio corpo é afectado por eles: qualquer noção que deles possamos ter reflecte muito mais a constituição do nosso corpo do que a sua natureza [2p16c2]. Do mesmo modo, é impossível à mente formar uma ideia adequada do corpo de que é a ideia (ou das partes deste) com base nas ideias das afecções deste [2p27]: o corpo pode ser afectado de muitas e variadas maneiras [2p14], cada uma das afecções revelando apenas uma faceta daquele e não o corpo na sua verdade completa.

⁶⁷ Não existe qualquer tipo de comunidade entre dois modos finitos em atributos diferentes; eventualmente haverá *identidade*, se forem expressões de um mesmo Modo. A identidade, porém, impede, por definição, a existência de uma relação.

que o nosso corpo e um qualquer outro que o afecte convergem.⁶⁸ Sobre essa ideia é possível construir um saber sólido: «Quaisquer ideias que na mente se sigam de ideias que nela sejam adequadas são também elas adequadas» [2p40]. Por aplicação da lógica paralelista que nos é já familiar, Espinosa conclui que «a mente é tanto mais apta a perceber muitas coisas de forma adequada quanto mais coisas o corpo tem em comum com outros corpos» [2p39c]. Esta conclusão não pode senão confundir-nos, pelo menos inicialmente; de facto, os raciocínios anteriores assentavam naquilo comum a *todos* os corpos, ignorando a possibilidade de alguns terem com outros mais coisas em comum do que outros (terceiros) corpos. Espinosa parece, porém, reconhecer que, se há certas coisas transversais a todos os corpos (pelo facto de serem todos isso: corpos), existem alguns que partilham certas propriedades com uns mas não com outros.⁶⁹ Não podemos, portanto, assumir que existe um conjunto de noções comuns acessíveis a *todos* os seres humanos; há que levar a sério o *quasdam* em 2p38c.⁷⁰ O facto de um corpo poder ter mais ou menos em comum com o nosso significa que só empiricamente podemos diferenciar entre uma propriedade partilhada com um

⁶⁸ Que tem aqui Espinosa em mente? Gueroult [1974 338 (ou 11, §9)] elenca as propriedades que reconhece aos *corpora simplicissima*, a partir dos quais todos os outros são compostos: extensão, movimento, repouso, velocidade, lentidão [cf. nota pós-ExPh a2']. A sua solução parece-nos, *no geral*, correcta (temos sérias dúvidas de que a extensão possa ser considerada uma *propriedade* dos corpos), mesmo se sabemos hoje que ao nível sub-atómico os corpos apresentam propriedades (e.g. a carga de cor dos *quarks* e dos *glúons*) que os corpos compostos não manifestam.

⁶⁹ Gueroult [1974 339 ss. (ou 11, §10 ss.)] vê nestas propriedades partilhadas por certos corpos a base para pensar o conceito de espécie em termos espinosanos. Suponha-se um dado corpo C: este pode ser afectado por todos os corpos (partilha com todos eles um conjunto de propriedades que permitem isso mesmo), mas há determinados corpos que o afectam mais do que os restantes. Quanto mais um corpo é afectado por outro, mais legítimo será considerá-los como da mesma espécie. Uma tal afecção traduz uma semelhança entre os dois [vd. §3.1], fundada, percebemo-lo agora, na existência de um conjunto de propriedades comuns a ambos.

⁷⁰ Gueroult [1974 328 (ou 11, §5)] defende a mesma tese, mas tem desta um entendimento algo diverso do nosso. O arqui-comentador francês sustenta – fruto de uma leitura paralela, parece-nos, de 2p39c e 2p13sc – que é a diferença de potência entre os corpos dos seres humanos que explica que haja alguns com mais coisas em comum com outros [350-2 e n. 44 (ou 11, §16B)]. Da hipótese, formalmente inatacável, resulta, por exemplo, que o corpo de um adulto tem mais propriedades em comum com o corpo de outro do que com o corpo de uma criança. Se não houver outra maneira de formar uma noção comum senão pela partilha com outro corpo da propriedade que é o objecto dessa noção, forçoso é concluir que Peter Pan nunca terá um conjunto de noções que o Capitão Gancho possui pela comunidade existente entre o seu corpo e o de Smith. Não vemos, porém, por que razão colocar a possibilidade de certas comunidades específicas na dependência exclusiva da potência que os corpos traduzem. Na senda dos esforços de Ferreira no sentido de uma leitura sexuada de Espinosa [2003a/1999], podemos questionar-nos se duas mulheres que tenham empreendido o percurso proposto na *Ética* não têm entre si mais coisas em comum do que qualquer uma delas com o próprio Espinosa (assumindo que também este trilhou o caminho que expõe). De facto, não há motivo aparente para sequer limitar as comunidades possíveis àquelas que possam existir entre grupos: porque não supor que dois gémeos possuem uma noção, a eles limitada, daquilo que lhes é comum? Se estas hipóteses não podem ser afastadas, é porque a ideia, introduzida em 2p39, de propriedades comuns a apenas alguns corpos não é suficientemente desenvolvida por Espinosa, deixando demasiado campo aberto à especulação. (*Em parte*, temos aqui uma reedição do problema que já nos ocupou aquando da tentativa de definir o Humano [vd. §3.1 e cf. nota anterior]).

conjunto de corpos $\{C\}$ e outra que temos em comum com $\{C'\}$, em que $\{C'\} \supset \{C\}$ (nem todos os membros de $\{C'\}$ possuem a propriedade c que define a pertença a $\{C\}$).⁷¹

8. Às ideias das afecções do corpo dá Espinosa o nome de «imaginações» [4p1sc], definindo-as como «ideias que representam corpos externos como presentes» [2p17sc]. De facto, quando afectados de alguma forma, não podemos senão afirmar a realidade e presença disso que sentimos que nos afecta, pois que o temos por causa directa da nossa experiência. Qualquer que seja a ideia que façamos desse corpo, ideia necessariamente inadequada, ela não pode pois deixar de envolver a ideia da essência eterna e infinita de deus [2p45], se «tudo quanto é, é em deus e nada pode ser ou ser concebido sem deus» [1p15], proposição axial da parte i. Esta ideia da essência de deus é, por sua vez, adequada, necessariamente [2p46]; não faria sentido considerar que do que há em comum entre dois corpos que se afectam um ao outro, disso há na mente uma ideia adequada, mas de algo que é comum não apenas a este ou aquele corpo, ou até a todos os corpos, mas a *todas* as coisas (corpos ou não), disso não há na mente uma ideia adequada. Se esse o caso, como vem-a-ser que os seres humanos tenham da essência de deus uma ideia tão diferente da que Espinosa apresenta na *Ética* como a verdadeira? O filósofo procura dar conta do facto no escólio de 2p47, explicando que as diferenças de opinião nesta matéria resultam apenas de as pessoas não exprimirem correctamente o seu pensamento e usarem as palavras impropriamente. Há qualquer coisa de profundamente socrático, diríamos, nesta resposta. Para Espinosa, o pensamento falso aborta-se a si mesmo [TIE §61 e 104]: se as pessoas têm da essência de deus uma ideia falsa é porque (i) não reflectem seriamente sobre o que está implicado nesse seu conceito (se o fizessem, perceberiam não lhes ser possível salvá-lo), e (ii) não meditam sobre o que está implicado nas ideias que já têm. Qualquer um tem em si os recursos para pensar a ideia adequada da essência divina. A partir desta, por sua vez, deixa-se pensar todo o real (pelo menos até um certo nível) adequadamente: a *Ética* é o registo desse exercício.⁷²

C. OS AFFECTOS ou, O CARNAVAL DO DESEJO

1. Os modos finitos não são senão expressões determinadas da potência que deus é. Se deus é eficácia pura, operosidade desbragada, os modos finitos são essa mesma potência mas (i) num determinado registo e (ii) circunscrita, ou seja, determinada à produção de x (o que quer que x seja) [1p36d]. Ao contrário de deus, cuja actuosidade nunca é frustrada, pois que ele esgota toda a realidade, os modos frequentemente não conseguem sem interferências realizar a potência que exprimem⁷³, por se

⁷¹ Daqui não resulta que não possamos ter a certeza de que o que temos por comum a todos os corpos é de facto comum a todos estes e não apenas ao conjunto (limitado) de corpos com que até agora nos cruzámos. A partir do conceito de extensão, correctamente apreendido, deixam-se deduzir todas as propriedades comuns a todos os corpos.

⁷² As proposições da *Ética* que foram objecto de atenção neste parágrafo [2p45-7] fundam, no sistema, um outro género de conhecimento das coisas, superior àquele que se obtém *via* as noções comuns. Temos acerca deste um conjunto de posições heterodoxas, que desenvolvemos em D§3 ss. Ficará então claro por que optámos aqui por uma outra leitura de 2p45-7, não reconhecendo à ideia da essência de deus a amplitude que Espinosa lhe confere e, conseqüentemente, moderando o alcance do conhecimento que dela se pode extrair.

⁷³ Numa leitura rápida, pode parecer que nos contradizemos: tanto afirmamos que os modos são a potência que é deus como os reduzimos a simples expressões desta. Na verdade, com «exprimir» e outros verbos (tais como «re-presentar», «traduzir» ou «manifestar») não queremos senão de forma abreviada dar conta da medida

acharem em relação com uma multidão de outros modos. Qualquer modo, no exercício que é de manifestação da potência divina, confronta-se com outras expressões da substância no mesmo atributo, i.e. outros exemplos de deus a produzir, outros cursos de acção em que a operosidade divina, naquele registo, se desdobra. Num tal cenário, um modo tem de se *esforçar* por que aquilo que se segue do *quantum* de potência que ele, no seu atributo, re-presenta, se siga de facto, num jogo de forças entre as várias formas específicas que deus tem, nesse plano, de agir, i.e. os vários modos. Na medida em que, pelas razões descritas, a parcela de actividade divina que um modo exprime assume necessariamente a forma de um esforço, podemos dizer que este esforço é a essência (tal-qual esta é definida em 2df2) do modo [3p7]: de facto, em sendo dada a potência em questão (potência cuja determinação a situa entre outras [1df2] e a configura como *conatus*), o modo tem de ser posto, pois que ele não é senão a manifestação dela num certo registo. Qualquer modo finito em-acto pode, pois, ser pensado como esforço. Assim, por exemplo, a mente - i.e. deus a pensar a partir da ideia do nosso corpo [B§4] - confronta-se, na sua actividade, com outras ideias (ou seja, deus a pensar a partir de outros pontos de partida) que levantam obstáculos ao desenrolar espontâneo da sua eficácia. A actividade que é a mente pode, pois, ser considerada um movimento de insistência contra toda a resistência aos seus produtos; ela pode, em suma, ser pensada como *conatus*.⁷⁴

2. Dizemos que um modo é activo quando, no esforço de concretizar o que de si decorre, é causa adequada de um qualquer efeito [3df2], i.e. este pode ser integralmente percebido por referência ao modo apenas⁷⁵ [3df1]; um modo será, ao invés, passivo, quando um qualquer efeito seu não possa ser compreendido sem referência a outros modos, seja porque estes contribuíram *no sentido do que* seria o produto natural do modo,⁷⁶ seja porque se opuseram à sua acção. Este último cenário, de

própria em que os modos podem ser identificados com a potência que é deus, medida essa que já esclarecemos no começo do parágrafo, por sua vez uma reiteração de A§9. Acrescente-se que se um modo não se identifica *extensionalmente* com a parcela de potência divina a que dá corpo (uma vez que essa mesma potência se manifesta em infinitos outros atributos que não o do modo), os dois convergem *intensionalmente*: assim como uma cor está integralmente num qualquer objecto, embora possa existir em infinitos outros, assim também um *quantum* de potência divina se manifesta sem-resto na sua eficácia em um qualquer modo que o exprima num dado atributo, muito embora se dê igualmente em infinitos outros. É legítimo, pois, falar de um modo quer como tradução da operosidade divina *qua* condicionada de uma certa maneira, quer como essa actuosidade sob essa determinação. O nosso discurso oscilará entre estas duas formulações.

⁷⁴ Cf. CM i.6 [G 248.4-9]: «[aqueles que insistem na existência de um bem metafísico] distinguem entre a própria coisa e o esforço [*conatus*] desta no sentido de conservar o seu ser (esforço presente no que quer que seja), ignorando o que significam [*intelligent*] por *esforço*. De facto, estes dois [a coisa e o seu *conatus*], embora se distingam pela razão ou, mais correctamente [*potius*], em palavras (e isto o que mais induz em erro aqueles [que insistem na existência de um bem metafísico]), de modo algum se distinguem entre si na ordem do ser [*reipsa*]. [...] A razão, contudo, porque [aqueles] distinguem o esforço da coisa da própria coisa é porque em si mesmos descobrem o desejo de se conservar e o imaginam [projectam?] no que quer que seja».

⁷⁵ O que não quer dizer que no efeito em questão só o modo esteja envolvido. Fora esse o caso, o modo nunca poderia ser activo quando na relação com outros modos; ora a nossa condição é uma condição precisamente de perpétua e contínua interacção com outras manifestações da potência divina.

⁷⁶ Esta possibilidade tem de ser reconhecida, sob pena da paixão que é a alegria [§5], com todas as suas modelações, ser impossível de compreender. Todavia, o efeito que resulta do modo afectado desta maneira só superficialmente coincide com o efeito que tivesse o modo por causa adequada. Assim, por exemplo, a

passividade (positiva ou negativa), é o mais corrente: de facto, dizer que um qualquer modo é, no seu ser, esforço significa reconhecer que ele não pode ser pensado em-acto fora de um contexto que com ele interfere, condicionando a sua actividade espontânea [cf. 4p4, sobre o Humano]. Se um qualquer modo produzisse tudo quanto dele se pode seguir e não encontrasse resistência, não faria sentido defini-lo, na sua essência, como esforço, mas tão-só como acto (o caso de deus). Um qualquer modo será sempre, pois, mais ou menos activo ou mais ou menos passivo, mas nunca completamente uma coisa ou outra (não é possível pensar a passividade total: esta corresponde à destruição do modo, enquanto negação de qualquer produtividade; cf. n. 54). Isto não significa que o seu esforço não vá no sentido de o tornar mais e mais activo, não porque o modo se ponha esse fim ou a ele esteja apontado (Espinosa rejeita qualquer espécie de pensamento teleológico)⁷⁷, mas porque ele é, na sua essência, potência em-acto e tudo o que existe, enquanto existente, afirma o seu ser, nada tendo em si que o contrarie naquilo que é [3p4] (por isso as coisas, consideradas em si mesmas, não podem ser pensadas como tendo um fim no tempo: 3p8)⁷⁸. A capacidade de concretizar aquilo que é não depende apenas, porém, da resistência que o modo encontra à efectivação da operosidade divina que encarna, mas também do seu estado no momento de verter-em-acto a sua essência. De facto, dos encontros com outros modos, uns fortalecem-no, outros enfraquecem-no.⁷⁹ Neste último caso, o modo fica menos capaz para, no instante depois, impor aos outros modos a sua linha causal própria. Em suma: um modo é sempre potência do mesmo, mas não *tem* sempre a mesma potência para isso.

satisfação connosco próprios que deriva do louvor alheio (alegria a que Espinosa dá o nome de *glória*: 3p30sc e AD30) só exteriormente pode ser equiparada à satisfação connosco próprios que resulta da contemplação da nossa potência, satisfação *adequada* na medida em que não requer validação exterior, afecto a que o filósofo dá um lugar central na sua doutrina [D§4].

⁷⁷ Também este ponto aparentemente pacífico da doutrina espinosana é abundantemente discutido no universo de língua inglesa: vd., em particular, Bennett 1983 e 1990, Curley 1990, Garrett 1999 e Sangiacomo 2015. A desmontagem cabal das confusões em que os comentadores se enredaram daria material para um generoso apêndice. Mister é, contudo, que definamos ao menos o que aqui entendemos por explicação teleológica: toda e qualquer forma de explicação de um facto x a partir de factos posteriores a este. Não pode ser acusado disso quem diga e.g. que Romeu colheu uma rosa para a oferecer a Julieta, se com isso nada mais quiser dizer senão que o desejo de Romeu em $t_{(n)}$ de oferecer uma rosa a Julieta o levou a colher em $t_{(n+1)}$ a dita flor. A questão filosoficamente interessante é saber se o desejo de Romeu é incausado (a posição visada por aqueles que criticam o esquema mental teleológico) ou o efeito absolutamente necessário de uma qualquer determinação anterior; Espinosa, como é evidente, subscreve a segunda tese [vd. 4pref (G 207.2-15)].

⁷⁸ Vd. Macherey 1995 76: «Il n'y a rien dans l'essence d'une chose singulière qui puisse faire qu'elle n'existe pas, ce qui appartient à son essence ne suffisant pas néanmoins pour qu'elle existe: et ainsi une telle chose sort de l'existence comme elle y est venue, uniquement par des causes extérieures à son essence».

⁷⁹ É importante sublinhar aqui que a passividade não comporta necessariamente uma diminuição de potência: ela não pode ser feita equivaler à segunda metade da frase no corpo do texto, associada sem-mais aos encontros com outros modos que nos enfraquecem. Um exemplo simples bastará: a afecção que consiste em o estômago estar cheio não se deixa explicar por referência apenas ao nosso corpo: a ideia de uma tal afecção envolve também a ideia dos alimentos ingeridos [cf. 3p59sc (G 189.20-8)]. O nosso corpo é, pois, causa inadequada da sensação de barriga cheia; todavia, é inequívoco que a potência do corpo é maior após uma refeição que sacie a fome, permitindo recuperar energia.

3. Como modos que são, também o corpo humano e a sua ideia (a mente) podem ser pensados como esforço indefinido de afirmação do seu ser, ou seja, como movimento de concretização do *quantum* de actividade divina que re-presentam e, nessa medida, são. A primeira proposição da parte iii da *Ética* esclarece-nos sobre o que significa dizer que a mente é activa: «A nossa mente leva-a-cabo [*agit*] certas coisas e sofre outras, isto é: na medida em que tem [leia-se: forma] ideias adequadas, nessa medida leva por necessidade a cabo certas coisas, e na medida em que tem ideias inadequadas, nessa medida sofre por necessidade certas coisas». ⁸⁰ Já o corpo será tanto mais activo quanto mais independente de outros nas suas acções [2p13sc]. ⁸¹ Corpo e mente, porém, nem sempre apresentam a mesma capacidade de fazer valer estas suas linhas causais próprias, fruto da sua interacção com os outros modos. Às afecções do corpo pelas quais a potência deste é ampliada ou diminuída, juntamente com as ideias dessas afecções, dá Espinosa o nome de *afectos*, conceito absolutamente central em quanto se segue. «Por *afecto* entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, ajudada ou coarctada, e, ao mesmo tempo [*simul*], as ideias dessas afecções. Assim, se podermos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por *afecto* entendo uma acção; de outro modo, <por *afecto* entendo> uma *paixão* [3df3]. Não fica explícito nesta primeira definição se «*afecto*» designa uma afecção do corpo com as características apontadas e a ideia da mesma, as duas coisas pensadas em conjunto, ou se o termo pode ser aplicado quer a uma quer a outra: os *afectos* são uma realidade do Humano apenas ou também do corpo e da mente, considerados cada um por si? Beyssade, num artigo cuidadoso [1999], sustenta a segunda opinião, remetendo para 3p14d e 3p18d, onde Espinosa fala abertamente em *afectos* do corpo. ⁸² Na verdade, o *afecto*, a nosso ver, não é nem do corpo nem da mente, mas da parcela de potência divina de que ambos são, cada um no seu atributo, expressão. Essa parcela, no contacto com as demais, sai

⁸⁰ Se os *afectos* testemunham a nossa inserção no mundo (deus, que é o mundo, não tem *afectos*: 5p17), parece impossível que sejamos activos, pois do contacto com outro corpo resulta sempre uma ideia inadequada [2p25]. Esta uma das teses de Rice 1999. Mister é, contudo, que a repudiamos, pelo que significaria para o projecto ético de Espinosa. Importa, pois, indagar qual o sentido relevante de «inadequado» em 3p1; tal obriga-nos, porém, a mobilizar conceitos e distinções que só mais adiante serão introduzidos (o leitor que nos desculpe — e aqui retorne, depois). A mente sofre (i.e. é «agida» e não agente) na medida em que tem ideias inadequadas acerca do que seja o nosso bem e é activa na medida em que tenha uma ideia adequada daquilo que com certeza nos é útil. Que é esta a diferença em jogo em 3p1 é confirmado por 4p50, onde, com uma clareza porventura sem paralelo na *Ética*, são cotejados dois *afectos* com o mesmo efeito prático, um deles, porém, uma *paixão*, o outro, uma acção. Há outras maneiras de glosar a diferença que aqui nos interessa - as *paixões tendem* a considerar os objectos que as despoletam no que eles têm de individual; as acções, por seu lado, *tendem* ao universal (e.g. não me limito a ignorar a ofensa do outro porque ele é meu amigo, mas porque *sei* que nada se ganha em responder ao ódio com ódio [4p46]) -, mas em última análise deixam-se reconduzir ao que já foi dito.

⁸¹ O que quer que isto signifique, e não é de todo óbvio onde quer Espinosa chegar, tem de traduzir na extensão, de alguma forma, o que escrevemos sobre a actividade da mente na nota anterior.

⁸² Há que reconhecer, porém, que ocorrências mais ou menos solitárias de algum sintagma não bastam, por si só, para validar qualquer conclusão, uma vez que Espinosa apenas *tende* a ser consistente no uso que faz do seu vocabulário: o próprio termo «*afecto*», por exemplo, é usado como sinónimo de «afecção» em 3p15d, embora em 3df3 os *afectos* sejam apresentados como um sub-tipo de afecções. Em qualquer caso, parece razoável, por quanto se diz no corpo de texto, seguir Beyssade, o qual, de resto, não fundamenta a sua posição meramente em argumentos linguísticos.

modificada na sua capacidade de verter-em-acto a potência que é; um afecto não é senão essa modificação. Corpo e mente não podem senão reflectir esta, uma vez que é a própria potência a que dão corpo que é afectada. O afecto, para nós, assume, por isso, a forma quer de uma afecção do corpo quer da ideia da mesma, ideia esta que não tem por objecto a mudança no *quantum* de operosidade divina de que a mente é uma das expressões, mas a afecção do corpo correspondente a essa mudança.⁸³ Esta ideia «constitui a forma do afecto» [AGD exp], expressão a levar à letra: ela é a forma que o afecto assume no atributo pensamento.⁸⁴ Não obstante situarmos o afecto num nível ontológico mais primitivo, é legítimo falar em afectos da alma ou afectos do corpo, conquanto se tenha presente que o que está em jogo são afecções que exprimem um tipo determinado de modificações na potência de que alma e corpo são manifestações.

3.1. Causa necessariamente espanto que Espinosa reduza o afecto, no seu plano mental, a uma ideia. Em 2ax3, de facto, os afectos surgiam como modos de pensar aparentemente distintos das ideias, ainda que dependentes destas. *Prima facie* tenderíamos a considerar que estamos perante dois fenómenos mentais distintos: a intencionalidade própria das ideias parece estar ausente dos afectos (embora o amor pressuponha uma ideia do objecto amado, diríamos que o amor e a ideia são coisas diferentes: vd. Deleuze 1978). Espinosa, contudo, é claro: «um afecto dito paixão da alma⁸⁵ [*animi Pathemata*] é uma *ideia confusa* por meio da qual a mente afirma uma força de existir do seu corpo, ou de uma qualquer parte deste, maior ou menor do que antes e dada a qual a própria mente é determinada a pensar isto mais do que aquilo» [AGD].⁸⁶ O próprio sistema impede que postulamos a existência de duas realidades qualitativamente diferentes num mesmo atributo, neste caso o pensamento. Della Rocca, num autêntico *tour de force*, desenvolve um argumento fortíssimo nesse sentido na quarta secção do seu

⁸³ Como pode uma ideia de uma afecção do corpo ser uma ideia (adequada ou inadequada) acerca do que constitui o meu bem? Para Espinosa, a nossa apreensão do real está frequentemente (mas não necessariamente) afectivamente carregada e isto em virtude quer da nossa memória [cf. §7] quer da nossa capacidade fundacional de estabelecer relações entre as coisas, divisando semelhanças entre elas (a nossa potência metafórica). Assim, quando Pedro vê Inês, vê não apenas uma mulher, mas a sua amada *e esta a forma imediata que a sua percepção assume*. Pedro não percepção o objecto em três momentos, primeiro identificando-o como um corpo, e semelhante ao seu, depois como um certo corpo (corpo com um nome: Inês) e, por último, como o mesmo corpo com quem experimentou um conjunto de alegrias. A ideia, pois, que se forma de Inês na mente de Pedro, quando a vê junto à Fonte dos Amores, é uma ideia *que é um juízo* [cf. 2p49sc], uma ideia que afirma aquele corpo como bom — afirmação cuja correcção só à luz do verdadeiro bem do Humano pode ser avaliada.

⁸⁴ Macherey é o único dos comentadores (de entre aqueles que consultámos) que pára sobre esta curiosa expressão, sobre a qual constrói uma interpretação nos antípodas da nossa. Se há uma ideia que é a forma do afecto, é porque há qualquer coisa neste que não se esgota naquela, diz Macherey. O autor aventura a hipótese da «matéria» do afecto ser, no atributo pensamento, «le retentissement mental de la variation de la puissance d'exister, soit une idée qui se tient en deçà du seuil représentatif» [1995 355, n.1]. Não podíamos estar mais em desacordo com a sua sugestão, que, ao arrepio da tendência que se observa em Espinosa, multiplica os entes.

⁸⁵ Em rigor, «ânimo»: Espinosa usa no original *animus*, não *anima*.

⁸⁶ Contra o que Espinosa declara, não estamos aqui perante uma definição geral dos afectos, mas tão-só uma definição daqueles afectos ditos paixões (para uma convincente explicação da razão para esta aparente discrepância entre o que é anunciado e o que é oferecido, vd. Jaquet 2004 74-82). Tal restrição, contudo, não afecta o nosso argumento.

artigo «The power of an idea» [2003 215-224; cf. 2008b 28-34].⁸⁷ Citando Quaresma, o decifrador pessoano: «contra argumentos, não há factos».

3.2. A ideia «que constitui a forma» do afecto, já o dissemos, é a ideia de uma afecção do corpo que «indica», «exprime» ou «envolve» (os três verbos são usados por Espinosa em AGD exp) uma maior ou menor perfeição do seu objecto, maior ou menor perfeição essa que é tradução directa da maior ou menor capacidade operativa da potência determinada de que o corpo é a expressão no atributo extensão. É fundamental ter claro que o afecto, no plano mental, não se desdobra em duas ideias, a saber, a ideia de uma certa afecção do corpo e a de uma oscilação na capacidade deste em levar-a-cabo a sua essência. É contra os que assim pensam que Espinosa esclarece em AGD exp que a afirmação de uma maior ou menor potência de agir da parte do corpo não implica qualquer comparação entre duas ideias deste em tempos diferentes, o que faria da ideia «que constitui a forma» do afecto uma ideia segunda, não só do ponto de vista lógico mas, sobretudo, cronológico, perspectiva que o filósofo repudia. Um tal confronto entre ideias do corpo em $t_{(n)}$ e $t_{(n+1)}$ seria, de resto, desnecessário, dado que a ideia da afecção só existe em virtude da sua diferença em relação à ideia do corpo tal-qual este se achava antes da afecção, ideia esta que a primeira envolve. Toda a ideia de uma afecção é sempre e já ideia do corpo como outro em relação àquilo que o corpo era.

4.⁸⁸ Espinosa reconhece três afectos como absolutamente primordiais, explicando todos os demais a partir destes: o desejo [*cupiditas*],⁸⁹ a alegria [*laetitia*] e a tristeza [*tristitia*]. O desejo liga-se à ideia que, a partir das ideias das afecções do corpo, o Humano necessariamente forma de si mesmo (ou seja: à ideia na mente que a tem por objecto). O conhecimento que o sujeito tem de si, por essa via [cf. 2p29sc], é forçosamente inadequado [B§6]; para Espinosa, porém, é impossível que a mente, na medida em que se conhece, não se conheça a si mesma como esforço-de [3p9]. O itálico não é irrelevante: a mente não tem (ao menos num primeiro nível) consciência de si como esforço geral de afirmação de uma qualquer linha de produção divina, mas como esforço no sentido de qualquer coisa concreta, na sequência de uma determinação anterior igualmente específica; ela tem consciência de si, em suma, como *vontade*, e vontade de *x*. «Vontade» é o nome espinosano para o esforço que é a mente *qua* necessariamente orientado à produção de *x* por uma determinação anterior. Esse esforço, em conjunção com o esforço simétrico da parte do corpo, recebe o nome de *apetite*, e a ideia deste é o que se designa aqui de *desejo* [3p9sc]. «O desejo é», pois, «a própria

⁸⁷ Vd., no mesmo sentido, Garrett 1995 296. O autor, embora insista também na identificação entre afectos e ideias, fala destas últimas como contendo dois «aspectos», o afectivo e o representacional. Qual o estatuto ontológico destes «aspectos» é algo, porém, nunca definido. O capítulo de Garrett tem a virtude de mostrar como esta posição radical de Espinosa supera elegantemente a oposição entre internalistas e externalistas no debate meta-ético em torno da motivação moral.

⁸⁸ Em toda a sua doutrina dos afectos, que resumimos nos parágrafos que se seguem, Espinosa revela a influência de Descartes, cujo tratado *As paixões da alma* (1649) menciona, ainda que não pelo nome, em 3pref. Para uma comparação assaz completa entre os dois filósofos nesta matéria, vd. André 1999.

⁸⁹ Não obstante a relação etimológica entre as duas palavras, não há razão para reservar «desejo» para a tradução de *desiderium*, um dos outros afectos reconhecidos por Espinosa, abordado por este em 3p36 e AD32. O filósofo quer com o termo significar qualquer coisa de muito diferente do desejo tal-qual este é vulgarmente entendido, a ponto de o tradutor brasileiro ter arriscado verter *desiderium* por *saudade* [vd. Bertini 2014].

essência, ou natureza, do Humano,⁹⁰ na medida em que esta seja concebida como determinada a levar-a-cabo [*agendum*] qualquer coisa em virtude de [*ex*] uma dada afecção sua» [AD1].⁹¹ Espinosa enfatiza que a consciência do apetite nada acresce a este: os apetites de que não estejamos conscientes em nada diferem, seja na sua produção, seja na sua eficácia, daqueles de que estamos cōncios. Assim, por desejo, apetite, vontade ou ímpeto (o equivalente físico da vontade — mas vd., em sentido contrário, 4p37sc1) é uma e a mesma realidade que se designa, ainda que considerada sob prismas diversos: o Humano (ou qualquer outro modo) como tensão à acção ou, o que é o mesmo, tensão ao ser (ser é ser-causa).

5. Acima dissemos que o Humano não apresenta sempre a mesma capacidade para efectivar a sua essência. A potência do corpo (e, conseqüentemente, a da sua ideia: «a superioridade [*praestantia*] de uma ideia e a sua potência actual de pensar avaliam-se a partir da superioridade do seu objecto» [AGD exp (G 204.27-9)]) varia conforme as relações que estabelece com outros corpos: se certas afecções a ampliam, outras, pelo contrário, diminuem-na. A alegria [*laetitia*] é a expressão desse acréscimo de potência ao nível da mente, traduzindo a passagem desta (assim como a do seu objecto e da realidade de que são ambos manifestação) a uma perfeição maior; a tristeza [*tristitia*], como se adivinha, consiste no movimento inverso [3p11sc]. A Alegria⁹², na sua expressão somática,⁹³ recebe o nome de prazer [*hilaritas*] ou excitação [*titillatio*],⁹⁴ consoante o corpo seja afectado de forma

⁹⁰ Sobre esta inesperada identificação entre o desejo (o afecto) e o *conatus* (a coisa afectada), vd., com as adaptações necessárias, a segunda metade de §5. Nas próximas linhas, continuaremos a tratar as duas realidades como diversas, na sequência do que até aqui tínhamos sido levados a crer. Essa forma de articular a doutrina facilita a sua exposição, pelo que não a abandonaremos mesmo depois de §5. Esta opção não põe em cheque as conclusões a que fomos chegando, como se perceberá.

⁹¹ Note-se como a essência do Humano é aqui apresentada como sede de afecções, confirmando indirectamente o que acima escrevemos acerca da natureza desse tipo de afecções que são os afectos: estes não são em primeira análise nem do corpo nem da mente, mas da realidade comum que os dois exprimem. Esclareça-se ainda que o facto de o desejo ser descrito como uma modelação do nosso esforço na sequência de um qualquer afecto não exclui o desejo da lista destes. Todavia, enquanto a alegria e a tristeza (com as suas variações) influem no *conatus* do modo «quantitativamente», na medida em que ampliam ou diminuem a potência daquele, a capacidade de que ele dispõe para ser eficaz, o desejo re-configura a própria direcção desta eficácia. É, pois, de pleno direito que ele é tido por uma afecção do próprio esforço, mesmo se é uma modificação em «marcadores» que não aqueles sobre os quais as demais modificações actuam.

⁹² Para o afecto na sua integridade tal-qual ele se nos apresenta (i.e. o complexo afecção e ideia respectiva), Espinosa serve-se uma vez mais dos termos alegria e tristeza, manifestando o enviesamento do seu discurso antropológico. O filósofo adopta a mesma solução em relação à maioria dos afectos, pelo que, para distinguir entre estes na sua dimensão mental e os mesmos na sua realidade dual (quando a ambiguidade exista), usaremos iniciais minúsculas no primeiro caso (alegria, tristeza, etc.) e maiúsculas no segundo (Alegria, Tristeza, etc.).

⁹³ Seguimos aqui o que é dito em AD2-3 exp, *contra* o que o mesmo Espinosa escreve em 3p11sc, onde os afectos que a seguir discutimos são apresentados como referindo-se ao corpo e à mente «em conjunto» [*simul*]. Não há forma airosa de reconciliar os dois passos.

⁹⁴ As traduções que aqui apresentamos são, sabemo-lo, altamente invulgares. Cremos, todavia, que captam o que Espinosa tem em mente. Registe-se, desde já, que não é nada fácil verter, para que língua seja, os nomes com que o filósofo designa alguns dos afectos. Salvo raros casos, dispensar-nos-emos de justificar as nossas próprias soluções.

uniforme ou uma parte mais do que outras; ao prazer contrapõe-se o mal-estar [*melancholia*] e à excitação, a dor [*dolor*]. Alegria e Tristeza são identificadas por Espinosa com «o desejo, ou apetite, enquanto aumentado ou diminuído, ajudado ou coarctado» [3p57d], ou seja, com o esforço [*conatus*] de uma dada parelha de modos finitos, mas pensado no tempo e quantitativamente. O filósofo parece incorrer aqui numa confusão categorial: Alegria e Tristeza, diríamos, são ou um certo tipo de afecções (os afectos) ou a realidade afectada por estas (a parcela de potência divina de que o corpo e a mente são expressão). Espinosa, esse Ockham *μαινόμενος*, não faz, porém, esta distinção. Veja-se o passo completo de que extraímos a última citação: «A Alegria e a Tristeza são paixões [cf. 3df3] pelas quais a potência, ou esforço de perseverar no seu ser, de cada um é aumentada ou diminuída, ajudada ou coarctada (pela proposição 11 desta parte e seu escólio). Ora por esforço de perseverar no seu ser, na medida em que se refere à mente e, ao mesmo tempo, ao corpo, compreendemos o apetite e o desejo (*vide* escólio da proposição 9 desta parte); portanto, a Alegria e a Tristeza são o próprio desejo, ou apetite,...». É evidente o *non-sequitur* no raciocínio de Espinosa, o qual só se supera se admitirmos que «aquilo pelo qual *x*» é idêntico a *x*. A aporia deixa-se ultrapassar à luz da lógica monista: assim como os modos são a substância modificada, também os afectos não são senão a potência que corpo e mente expressam modificada. Não existe esta potência (um qualquer *quantum* de operosidade divina) e a sua modificação, como dois entes distintos. De facto, o que há numa afecção para lá do corpo disposto de uma maneira diferente daquela em que antes se achava?⁹⁵ E o que é o corpo, senão uma certa expressão da potência de deus determinada de uma forma específica?

6. Como dissemos antes, a Alegria, a Tristeza e o desejo (ou apetite) constituem, segundo Espinosa, os afectos fundamentais, a partir dos quais⁹⁶ todos os outros se deixam explicar. Assim, por exemplo, o Amor não é senão o afecto que é a Alegria acompanhado da ideia da causa desta [3p13sc], ou seja, uma modificação positiva da capacidade operativa de uma certa parcela da potência de deus, expressa [esta modificação] por uma afecção (no atributo extensão) e por uma ideia desta (no atributo pensamento), acompanhada, esta última, da ideia da causa (a real ou outra) deste acréscimo de eficácia.⁹⁷ Como é evidente, este aumento de potência não tem de ser percebido conscientemente

⁹⁵ A afecção *não* é o contacto entre dois corpos, mas o efeito desse contacto sobre qualquer um destes.

⁹⁶ Em AD48 exp, *in fine*, explica-se em que sentido entender este «a partir de»: «Das definições dos afectos que explicámos fica claro que o resto <destes> nasce do desejo, da Alegria e da Tristeza, ou melhor, que nada são senão estes três, cada um deles sendo habitualmente chamado por vários nomes, por causa das suas várias relações e de denominações extrínsecas». O monismo de Espinosa é impecável e implacável: só há uma coisa e tudo deve ser entendido como modificação dessa uma coisa, a própria modificação tendo como causa a coisa (e não o que quer que seja de exterior a esta).

⁹⁷ Mau grado o que o texto, porque reproduz fielmente formulações espinosanas, possa sugerir, não estamos aqui perante duas ideias, a saber, a ideia expressão no pensamento do afecto Alegria e a ideia da causa desta. Trata-se, na verdade, de *uma mesma ideia*, como fica claro a quem revise n. 83. A Alegria nunca sobrevém desancorada (o que a experiência confirma): o aumento de potência que traduz acha-se já e sempre associado na consciência a um qualquer objecto. O Amor é, com o desejo, a relação mais primordial de que somos capazes com o bem (no que Espinosa repete Tomás: cf. ii.α n. 3 e 4). Outros aspectos comumente associados ao Amor, como o desejo de se unir à coisa amada, são, como bem nota o filósofo, efeitos, ou propriedades, deste, mas não a sua essência [AD6 exp]. (Não obstante a Alegria não ser experimentada em estado puro,

pelo sujeito como isso que é: tal seria assumir o espinosismo como grelha inata de leitura das nossas moções interiores. O que importa, para que se possa dizer que um qualquer sujeito ama, é que (i) o seu corpo e mente tenham crescido em capacidade causal e (ii) ele tenha uma ideia de *x* como causa desse crescimento, *como quer que experimente este* (ao nível do corpo, por exemplo, isso manifesta-se numa sensação de prazer). Em tudo idêntico, *na sua estrutura*, ao Amor, é o Ódio, o qual tem como base, porém, o afecto da Tristeza e não, como é evidente, o da Alegria [ib.]. Não nos interessa aqui continuar este exercício de decomposição de cada um dos afectos cobertos por Espinosa, mostrando como o filósofo os reconduz com sucesso aos três que toma por matriciais; centrar-nos-emos antes nas dinâmicas gerais que presidem à formação dos afectos e nalguns destes particularmente relevantes para o nosso propósito último: definir a felicidade de acordo com Espinosa.

7. Das imagens das coisas – o nome dado por Espinosa às afecções do nosso corpo que nos levam a imaginar um outro, exterior, como presente [B88] – ficam vestígios nas nossas «partes moles», ou seja, no cérebro [ExPh post5]. Se o corpo humano for afectado por dois corpos em simultâneo, as imagens de ambos ficarão ordenadas de tal maneira que, daí em diante, no contacto com um dos corpos, a imagem do outro se segue, mesmo que este não esteja presente. Um processo paralelo decorre sob o atributo pensamento: à ideia de uma afecção sucede-se a ideia da outra a que acaso aquela tenha estado associada aquando da sua primeira ocorrência na mente. Isto, no fundo, a memória [2p18]. Seguindo o mesmo padrão, um afecto convoca outro ainda que a causa original deste segundo não se faça presente, a sequência fundando-se no mecanismo de associação descrito [3p14]. Este opera mesmo em casos em que de duas afecções contemporâneas só uma constitua (em conjunto com a ideia que a tem por objecto) um afecto, com o resultado de uma afecção neutra (i.e. que não acresce nem refreia a nossa potência) passar a ser, daí em diante e por acidente, causa de uma afecção afectiva (um processo paralelo ocorrendo ao nível da mente) [3p15]. Esta a origem, por exemplo, das superstições [3p50]: alguém que tenha visto um gato preto mesmo antes de entrar em casa e descobrir que foi assaltado passa a interpretar cada encontro com o animal como um agouro, mesmo se é evidente que o gato não é a causa eficiente do assalto. Esta associação de certos afectos a afecções (e suas ideias) sem relação causal entre si observa-se ainda no contacto com corpos semelhantes a outro corpo que nos tenha provocado um qualquer afecto [3p16]; assim se explicam fenómenos como, por exemplo, o anti-semitismo: «Se alguém foi afectado de alegria ou tristeza por um outro de uma classe ou nação diversa da sua, com a ideia deste, sob o nome genérico de uma classe ou nação, como causa, ele amará ou terá em ódio não apenas aquele, mas todos os da mesma classe ou nação» [3p46]. Este mecanismo associativo esclarece ainda como é possível que alguém experimente afectos diferentes em relação a um mesmo objecto (aquilo a que Espinosa dá o nome de «flutuação de ânimo» [*fluctuatio animi*]): algo que seja para nós causa eficiente de Alegria, acaba, em virtude das suas semelhanças com outra coisa a qual, em geral, é para nós causa de Tristeza, por ser objecto quer de Amor quer de Ódio [3p17]. A *fluctuatio animi* deixa-se explicar também de outra forma, porventura mais comum e certamente mais directa: dada a complexidade do corpo humano, uma qualquer coisa pode perfeitamente suscitar-nos afectos diferentes, afectando positivamente uma das partes do corpo e negativamente outra.

continuaremos, ainda assim, a falar dela e do Amor separadamente, segundo o uso de Espinosa; a opção não prejudica o argumento, conquanto se tenha sempre em mente quanto aqui expusemos).

8. O facto de o Humano ser um ser social que vive em comunidade com os seus semelhantes é tudo menos inconsequente do ponto de vista psicológico: os nossos afectos respondem aos afectos que imaginamos que os outros experimentam. Assim, por exemplo, se supomos que quem amamos experimenta Alegria, i.e. cresce em perfeição, nós próprios nos alegramos, ou seja, a nossa potência é aumentada, pois que o outro é alguém por cuja presença ou existência a nossa capacidade operativa é ampliada, logo um acréscimo na da dele não nos deixa indiferentes [3p21]. Para que a Alegria de outrem nos afecte positivamente não é sequer necessário, na verdade, que amemos previamente a pessoa que imaginamos afectada de Alegria: basta que o outro seja reconhecido como um semelhante (ou seja, como Humano [mas cf. B§3.1]) para que a sua Alegria nos contagie [3p22sc]. O filósofo nota que não existe um nome para este afecto, mas tão-só para o seu simétrico negativo: a Compaixão. Esta propensão a experimentar Tristeza ante a Tristeza alheia (até de desconhecidos) faz com que a Alegria que se prova pela Tristeza que aflige aqueles que odiamos não seja uma alegria sólida e o sujeito se sinta, em maior ou menor grau, em conflito, num estado de flutuação de ânimo [3p23sc]. Este mecanismo mimético que nos leva a sintonizarmo-nos afectivamente com os que reconhecemos como semelhantes [3p27] explica não apenas a Compaixão ou Misericórdia (para a diferença mínima entre os dois, vd. AD18 exp) mas também afectos que teríamos por absolutamente contrários a esses, como a Inveja [3p32sc]. De facto, se alguém deseja alguma coisa, também nós a desejaremos [3p27sc]; se a coisa em questão não pode ser partilhada por ambos e o outro a possui, então necessariamente odiaremos esse outro, Ódio esse que, neste caso concreto, recebe o nome de *Inveja*. Não é possível exagerar a importância da doutrina da imitação dos afectos para a psicologia filosófica de Espinosa. Afectos tão diferentes como a Benevolência [3p27c3] ou o desejo de ser bem visto [*ambitio*] [3p29] derivam, de forma assaz directa, dessa tendência humana, que explica que cada um se esforce por que todos amem o que ama e odeiem o que odeia, em suma, que «a cada um por natureza apeteça que os restantes vivam segundo o seu próprio carácter [*ingenio*]» [3p31sc], apetite que é, necessariamente, fonte de variadíssimos conflitos.

9. O Humano, movimento que é de realização de uma certa linha da causalidade divina, esforçar-se-á por alcançar e conservar junto de si aquilo que aumenta a sua eficácia e afastar-se de, ou até destruir, tudo o que, pelo contrário, o prejudica na actividade que ele é [3p28].⁹⁸ Este esforço assume, a nível mental, a forma de uma tendência à afirmação do poder próprio [3p54] e à negação da potência de tudo quanto se odeia [3p25-6]. Nisto localiza Espinosa a raiz da *Soberba*, «a alegria que nasce do facto de o Humano se ter mais em conta do que o devido» [3p26sc]. Esta tendência à sobrevalorização pessoal pode levar-nos a imaginarmo-nos como causa de Alegria para os outros, o que, por sua vez, em virtude do mecanismo mimético que governa a vida afectiva, aumenta a Alegria que experimentamos connosco próprios, reforçando-nos a *Soberba* [3p30sc]. São múltiplos os efeitos perniciosos desta disposição do Humano: se alguém nos odeia, dificilmente o julgaremos justificado nisso, reconhecendo a nossa eventual culpa [3p40sc]; se alguém, pelo contrário, nos ama sem que nós tenhamos feito o que quer que seja que o justifique, tenderemos ainda assim a considerar-nos merecedores do afecto dessa pessoa, não vendo no Amor que ela nos tem um gesto gratuito, mas

⁹⁸ Observa-se, a este propósito, uma situação quase paradoxal: quanto maior é a Tristeza que afecta o sujeito, com tanto mais empenho este se esforçará por se afastar do que está na base daquela [3p37d]. Se a Tristeza traduz uma diminuição de potência, leva a um recentramento intensivo desta.

algo natural e apropriado [3p41sc]. Porque a consideração da nossa potência nos alegra, i.e. é ela mesma uma ideia por meio da qual a nossa capacidade operativa se expande [3p53], não só temos gosto em narrar os nossos feitos (para aborrecimento dos demais) como somos por natureza invejosos, alegrando-nos com a fraqueza dos outros, pois quanto maior esta mais notória a nossa superioridade [3p55sc]. Pelo princípio absolutamente necessário enunciado no começo do parágrafo, tenderemos, ante as narrativas alheias, a desvalorizá-las e às nossas, a embelezá-las. A educação reforça esta propensão à Inveja: os pais instigam os filhos comparando-os com os colegas [ib.].⁹⁹ Não obstante as consequências sociais negativas do Amor do ser humano por si mesmo, este não tem, como afecto, nada de errado¹⁰⁰. De facto, a *Satisfação consigo mesmo* [*acquiescentia in se ipso*], essa «Alegria que nasce do facto de o Humano se considerar a si mesmo e à sua potência de agir» [AD25; vd. 3p53], é fundamental para Espinosa; a Soberba não é senão esta Alegria mas deturpada, na medida em que o ser humano se compraz não já na sua potência de agir real mas numa capacidade operativa imaginária [AD26 exp]. Há ainda que distinguir entre a Satisfação consigo mesmo a que se opõe a Humildade daquela a que se opõe o Arrependimento [*poenitentia*]. Este último e a Satisfação consigo mesmo que é o seu reverso sobrevêm apenas quando o Humano considera (i) uma acção sua em particular (ii) que tem (erradamente) por fruto de uma sua decisão livre [AD27 e 3p51sc]. A Espinosa interessa muito mais a *Acquiescentia in se ipso* que procede de uma contemplação da potência própria em geral e que representa a nossa posição natural ante nós mesmos: «a relação de cada um consigo próprio é marcada espontaneamente por uma confiança inalterável» [Macherey 1998 211]. Não espanta, pois, que afectos como a Humildade e, mais ainda, a Abjecção «sejam raríssimos; de facto, a natureza humana, considerada em si mesma, luta [*nititur*] tanto quanto lhe é possível contra eles»¹⁰¹ [AD29 exp].

10. «Por nada nos esforçamos, nada queremos, nada apetecemos, nada desejamos, porque julgamos isso <pelo qual nos esforçamos> bom; pelo contrário: julgamo-lo bom porque nos esforçamos por isso, queremos-lo, apetecemos-lo e desejamo-lo». Com esta simples afirmação no termo do escólio de 3p9, Espinosa põe toda a ética clássica de pernas para o ar. Já em 1p33sc2 [G 76.24-34] o filósofo rejeitara a hipótese de Deus agir *sub ratione boni* como mais absurda do que a tese cartesiana segundo a qual Deus é a tal ponto livre que até as verdades que temos por necessárias o são apenas por decreto Seu [vd. Nadler 2011 para uma excelente análise do passo, à primeira vista surpreendente]. Espinosa nega que a razão (classicamente entendida) comande a vontade, perspectiva que as supõe como faculdades autónomas, algo que o filósofo não admite (nem as tem por faculdades [2p48sc], nem por distintas uma da outra [2p49c]). Conceda-se, contudo, que uma volição e um juízo são operações separadas da mente, como a experiência no-lo sugere: mesmo nesse caso, é errado,

⁹⁹ Cf. AD27 exp para outros efeitos da educação na modelação dos afectos. Espinosa reconheceu a necessidade de repensar as práticas pedagógicas do seu tempo [TIE §15], mas nunca se abalçou a semelhante projecto. Para os contornos que uma pedagogia espinosana poderia assumir, vd. a série de artigos publicados nos números 26 a 31 na revista digital *Revue skhole.fr* [<http://skhole.fr/>].

¹⁰⁰ No parágrafo seguinte, damos conta da crítica a que Espinosa sujeitou os conceitos de bem e mal. Veremos, porém, que ele os preserva [D§1] e é à luz do sentido novo que lhes confere que se deve ler o que aqui escrevemos sobre a satisfação consigo mesmo nada ter de *errado*, muito pelo contrário.

¹⁰¹ Em antecipaçaõ descarada de Nietzsche, Espinosa continua: «e por isso, aqueles que mais se crêem abjectos e se acham humildes, esses, na sua maioria, são os mais ambiciosos e invejosos». Cf. 4p57sc (G 252.16-27).

segundo Espinosa, supor que o nosso desejo recebe da razão o seu conteúdo, após um discernimento dos cursos de acção possíveis com que, num dado momento, sejamos confrontados; pelo contrário: é o meu apetite que explica eu tenha *x* por preferível a *y*. O Humano não pode deixar de se esforçar (e recordemos que o desejo é este esforço *quatenus*) no sentido da concretização daquilo que é: isso para que ele tende inelutavelmente, não o pondera nem o escolhe, por mais que pense que sim. O agente pode apresentar a sua acção como fruto do seu livre-arbítrio; essa descrição não tem, contudo, qualquer valor científico, confirmando apenas como os seres humanos ignoram as causas que determinam os seus apetites [1app (G 78.17-21)]. Note-se que Espinosa não nega a existência de um bem objectivo pessoal. Não se julgue que o filósofo transforma o Humano num deus cartesiano: *x* (o que quer que *x* seja) não passa a ser bom para o agente em virtude do desejo deste por *x*; pelo contrário: é porque *x* é, *de alguma forma*, bom para o agente que este não pode senão desejá-lo, sem que para a formação desse desejo seja preciso primeiro o reconhecimento racional de *x* como *qualquer coisa de bom*. «Bom» é tudo aquilo que traz Alegria ao sujeito, ou seja, o que quer que comporte um aumento da sua potência. Daqui resulta que «cada um ajuíza ou avalia com base no [ex] seu afecto o que é bom ou mau, melhor ou pior, óptimo ou péssimo» [3p39sc], com a consequência de as opiniões sobre estas matérias serem necessariamente divergentes. Assim, por exemplo, para o invejoso a Tristeza dos outros é um bem, o que não é o caso para os próprios, obviamente. Os seres humanos variam ainda nos seus juízos sobre o bem e o mal pela razão mais básica de que os seus corpos são diferentes, de onde um mesmo objecto poder provocar neles reacções muito diversas [3p51].¹⁰²

10.1. Acima escrevemos que o agente não pode senão desejar o bom, o que parece contradizer abertamente a nossa experiência. Tenha-se em conta o óbvio: que nem tudo o que seja bom no momento é necessariamente o melhor no médio-longo prazo: vd. D§1. O acrático é disso a ilustração consciente e rápida: embora saiba onde reside o bem verdadeiro, falha em cumprir com este, sucumbindo a um qualquer outro mais imediato que o afasta do primeiro. Não basta, de facto, a consciência do bem - que não é senão a ideia da ideia da afecção que exprime um aumento na capacidade operativa da pessoa, ou seja, a consciência do afecto que é a alegria [4p8d] - para que o sujeito enverede por ele. A força de uma paixão é um produto do confronto entre as duas potências em jogo, a saber, os dois Modos em relação [4p5]; uma paixão, portanto, só pode ser vencida por outro

¹⁰² Esta variedade dos afectos tem que ver com o facto de que um afecto, enquanto produto de um encontro entre dois corpos, recebe destes a sua identidade. Não só, por isso, o mesmo objecto pode estar na base de respostas afectivas opostas (a situação analisada no corpo de texto) como ainda que estas duas se assemelhem, é abusivo considerá-las instâncias de um mesmo afecto, salvo num sentido muito geral (ainda que útil). Os afectos, de facto, não são senão o *conatus* individual pensado sob um certo prisma e este, por sua vez, é a essência de cada um, essência que, num esquema nominalista como o de Espinosa, é absolutamente única [3p57]. A Alegria do pai ante a filha recém-nascida é diversa da Alegria da mãe que a acabou de dar à luz. Precisamente por a essência de um afecto envolver os dois corpos cujo contacto ele testemunha, não só o mesmo objecto está na origem de dois afectos diferentes ainda que concordantes, se dois os corpos com que ele interage, como, para além disso, objectos diversos que provoquem, genericamente, a mesma reacção a um mesmo corpo, não estão na origem, em rigor, do mesmo afecto [3p56]. Em suma, os afectos não podem ser pensados desligados dos corpos envolvidos neles, sob pena de não termos como explicar a diferença entre a libido de um cavalo e a de um ser humano ou entre a Alegria experimentada por um bêbedo e a Alegria (*qualitativamente* diferente) própria ao filósofo [3p57sc].

afecto [4p7], isto é, por uma afecção (e ideia par) de força superior e sentido contrário àquela da afecção (e ideia equivalente) que constitui, na ordem da extensão, a paixão a ultrapassar. Se um afecto só pode ser suplantado por outro afecto, a cons-ciência do bem e do mal só na qualidade de afecto (e não na de ciência) pode influir no curso da acção humana [4p14]. Enquanto afecto, porém, é um entre outros e o desejo que nele tem origem (i.e. a inflexão, num dado sentido, do esforço que constitui a nossa essência) pode bem ser ultrapassado pelo desejo que nasce de um outro afecto, cuja causa parcial (o corpo em relação connosco) nos supere consideravelmente em potência [4p15].¹⁰³

11. Até aqui concentrámo-nos sobre os afectos ditos paixões, que dominam a atenção de Espinosa na parte iii (veja-se a AGD). Sabemos, contudo, desde 3df3 que existem afectos activos, ou seja, afectos que expressam uma modificação auto-provocada no esforço que constitui a essência de um modo finito. No atributo pensamento, estes afectos assumem a forma de uma ideia adequada [3p3], ou seja [vd. n. 80], (i) de um juízo *verdadeiro* acerca do que é o bem do sujeito, (ii) passível de ser concluído da ideia que a mente é (ou de outra que envolva esta) [B§4.1]. A Alegria, enquanto afecto activo, não é senão, no pensamento, a ideia de x como bom, e isto com certeza.¹⁰⁴ Esta alegria é acompanhada de outra [cf. 3p58d]: a alegria que resulta da contemplação pela mente da sua própria potência [3p53]. De facto, quem tem uma ideia adequada não pode deixar de a reconhecer enquanto tal (ou seja: tem uma ideia, ela mesma adequada, dessa ideia) [2p43]; a mente, ao formar uma ideia desse género, não pode, pois, deixar de se considerar a si mesma enquanto a causa desta [cf. 1ax4], no que pondera a sua potência. A Alegria activa descrita condiciona a mente numa dada direcção, i.e. reconfigura o apetite/desejo [cf. 3p9], pelo que também deste podemos reconhecer uma modalidade activa: é o sujeito que aqui dá a si mesmo o seu desejo (mas não por um qualquer acto «livre», salvo no sentido que Espinosa confere ao termo: 1df7). Dos três afectos matriciais, só a Tristeza não possui uma variante activa e isto por razões lógicas: se ela traduz uma diminuição de potência do agente, não

¹⁰³ A descrição que fizemos da situação do acrático leva em consideração apenas as situações que Mele chama de ἀκρασία estrita: «An action A is a strict incontinent action if and only if it is performed intentionally and freely and, at the time at which it is performed, its agent consciously holds a judgment to the effect that there is good and sufficient reason for his not performing an A at that time» [1992 7]. Para uma análise mais demorada de como Espinosa dá conta do problema, vd. Lin [2006], Marschall [2010] e Haas [2015].

¹⁰⁴ É a esta luz que há que entender a expressão «modificação auto-provocada», acima utilizada para descrever os afectos activos. Não se pretende com ela sugerir que estes não têm na base a experiência de um corpo externo (todo o afecto testemunha um encontro com o mundo), mas sim que a variação na potência que é o agente se deve não ao objecto com que ele interage (a não ser na medida em que este fornece o conteúdo intencional bruto da ideia) mas ao próprio agente, da ideia do qual se deixa extrair a afirmação que constitui a ideia adequada que é a forma do afecto activo. Um exemplo basta: da consciência que temos de nós mesmos, imperfeita que seja, é fácil deduzir que nada em nós tende ao nosso fim (aquilo que *somos* não pode ser a causa da nossa destruição) [3p4d]; o que, pois, se acorde com a nossa natureza só nos pode ser benéfico, secundando a nossa eficácia [4p31]; nada há tão semelhante a nós quanto os demais seres humanos, *logo* qualquer ser humano é, à partida, um bem para nós (por isso nos é impossível não sentir pena até daqueles que odiamos, quando a desgraça lhes toca: cf. §8) e sê-lo-á tanto mais quanto mais conforme for à potência que é — daí que se diga que «o ser humano é um deus para o ser humano» [4p35sc]. Se, pois, ao percebermos um outro humano, a ideia que formo assume a forma de uma afirmação da bondade deste, essa afirmação é um juízo do qual posso estar certo, que nada deve ao objecto exterior, mas que se funda inteiramente no que se deixa deduzir da ideia que me constitui no atributo pensamento. Essa ideia, adequada, é a forma de um afecto, e um afecto activo: a Alegria. O desejo que, por sua vez, derive deste, será necessariamente também ele activo.

pode jamais sobrevir quando este, pelo contrário, faz jus ao seu nome e se afirma como propriamente activo [3p59d]. Da acção adequada de um modo finito não pode decorrer uma diminuição da capacidade deste: isso seria contrário ao princípio do *conatus*. A coisa esforça-se por perseverar e afirmar o seu ser: se deixada a si mesma, é isso que fará; só no confronto com outros se vê eventualmente obstaculada nisso.

12. Ao desejo activo dá Espinosa o nome de *fortaleza* [*fortitudo*].¹⁰⁵ Esta assume fundamentalmente duas formas: a força de ânimo [*animositas*] («o desejo por meio do qual cada um se esforça, apenas porque a razão o dita [*ex solo rationis dictamine*], por conservar o seu ser») e a generosidade [*generositas*] («o desejo por meio do qual cada um se esforça, apenas porque a razão o dita, por ajudar os outros seres humanos e os associar a si por <vínculos de> amizade») [3p59sc].¹⁰⁶ A primeira forma compreende todos os afectos activos, modelações do desejo, que «visam [*intendunt*] apenas o que é útil ao agente», ou seja, os afectos que o reforçam na sua eficácia, na concretização da sua essência (assim, por exemplo, a frugalidade [*temperantia*],¹⁰⁷ a sobriedade,¹⁰⁸ a castidade,¹⁰⁹ ou a presença de espírito ante quaisquer perigos¹¹⁰);¹¹¹ a segunda abarca todos os afectos activos que contribuem

¹⁰⁵ Esta designação soa necessariamente estranha: a fortaleza (ou a castidade, a clemência e outras a que a seguir nos referimos) parece ser uma virtude, não um desejo. O desejo, contudo, não é senão, recorde-se, a potência que somos *enquanto* orientada à produção de *x*. A *fortaleza* é essa potência *qua* princípio de acções adequadas. Porque Espinosa não reconhece diferença *real* entre as coisas e as suas qualidades, não sente necessidade de distinguir entre a potência que somos e a força, ou fortaleza, desta, i.e. a sua capacidade de manter o esforço operativo na direcção espontânea do modo. Percebe-se, pois, dada esta sequência de assimilações, que o filósofo não se importe com violar a linguagem e designe um certo tipo de desejo como *fortaleza*.

¹⁰⁶ Temos voluntariamente omitido referências à recepção das doutrinas de Espinosa: a *Rezeptionsgeschichte* do filósofo evoluiu há muito para um campo autónomo de estudos. Seja-nos permitido, porém, chamar a atenção para uma recuperação importante mas praticamente ignorada do ensinamento espinosano acerca dos afectos activos. Na terceira parte de *The myth of the state*, publicada apenas em 2008, no âmbito da edição do espólio do autor, Cassirer afirma que «nunca como no momento presente [1945] foi tão imperativo trazeremos à memória estas máximas espinosanas» [Krois e Möckel 2008 223], sustentando que só com base na força de ânimo e na generosidade a tarefa de reconstrução da civilização poderá ser levada-a-cabo. Com este apelo a obra se fecha. É difícil imaginar uma mais poderosa validação do ensinamento ético espinosano.

¹⁰⁷ A frugalidade (acerca da qual, vd. 3p56sc e AD48 exp) é o afecto activo pelo qual o gosto em comer é moderado. Isto não faz da frugalidade o afecto contrário à gula [*luxuria*]; este, a existir, deveria ser também ele uma paixão.

¹⁰⁸ A sobriedade (acerca da qual, vd. 3p56sc e AD48 exp) é o afecto activo pelo qual o gosto em beber é moderado. Isto não faz da sobriedade o afecto contrário à ebriedade, por razões análogas às expostas na nota anterior a propósito da relação entre frugalidade e gula.

¹⁰⁹ A castidade (acerca da qual, vd. 3p56sc e AD48 exp) é o afecto activo pelo qual o desejo de relações sexuais é moderado. Isto não faz da castidade o afecto contrário à luxúria [*libido*], por razões análogas às expostas em n. 107 a propósito da relação entre frugalidade e gula. Espinosa tem da sexualidade uma visão positiva, mau grado o que as descrições do acto sexual em 3p35sc nos possam levar a pensar: vd. Matheron 2011/1977b.

¹¹⁰ Espinosa tem por perigoso todo o mal, ou seja, tudo o que, de algum modo, possa ser causa de tristeza [4p69sc]. É importante sublinhar, porém, que a presença de espírito não se manifesta apenas no fazer frente aos perigos, mas também, quando apropriado, na fuga [4p69c; cf. 5p10sc (G 288.18-9): «...quomodo animi

também para o bem dos outros, como sejam a clemência¹¹² ou a modéstia¹¹³. «Esta divisão da *fortaleza* não é ocasião de conflitos de dever, pois buscar o útil que nos é próprio é sempre buscar ao mesmo tempo o útil comum. Não pode, pois, haver oposição entre a busca racional da minha conservação e a ajuda a, ou amizade para com, outro» [Jaquet 2003 19]. Mister é, pois, que o bem humano seja qualquer coisa passível de ser partilhada, pois de outra maneira não poderíamos não nos opor a que

praesentia, et fortitudine optime <communia vitae pericula> vitari, et superari possunt» [cf. Martin 1979 214-5].

¹¹¹ Espinosa aborda aqui sob o mesmo cabeçalho (a força de ânimo, ou *animositas*) afectos tipicamente associados a duas virtudes cardeais, a saber, a temperança e a fortaleza. Nisso segue, ainda que não o saiba, a estratégia do Estrangeiro Ateniese no primeiro livro das *Leis* [vd. Loureiro 2016], rejeitando uma divisão que, embora clássica, nos surge como pelo menos questionável.

¹¹² A clemência é «a potência da alma pela qual o ser humano modera a ira e o desejo de vingança» [AD38 exp]. Esta definição é extremamente problemática. De facto, o uso do verbo «moderar» dá a entender que há uma «boa» ira e um desejo de vingança «aceitável»; todavia, em 4p46sc é afirmado explicitamente que «quem quer vingar-se de ofensas retribuindo o ódio <recebido>, leva uma vida verdadeiramente miserável». Mais: a clemência é apresentada como contrária à crueldade, mas não só isso colide com a ideia de que a uma paixão se opõe outra paixão [cf. n. 107], como a benevolência e a gratidão [AD34-5] parecem oferecer um contraponto mais perfeito à crueldade. Diremos, pois, que a clemência é o afecto activo pelo qual «quem vive sob a direcção [ductu] da razão se esforçará por retribuir [contra compensare] com amor o ódio alheio e <os outros sentimentos do género> [e.g. ira, desprezo,...]» [4p46d]. Espinosa, na demonstração citada, define desta maneira a generosidade, mas não podemos aceitar a equivalência, pois que a *generositas* tem outras formas que não a descrita; esta, contudo, coaduna-se excepcionalmente bem com o entendimento comum do que é a clemência. Parece-nos, pois, acertada a nossa identificação (note-se, porém, que Espinosa insiste alhures [e.g. 5p10sc] em usar generosidade no sentido que aqui damos a clemência; trata-se de uma sinédoque comum na *Ética*).

¹¹³ A modéstia aqui em questão não é aquela referida em AD43 e AD48 exp, uma variante da ambição, mas a que é objecto da atenção de Espinosa em 4cap25 e que se pode definir genericamente como o afecto activo que nos leva a fazer o que agrada aos outros e evitar o que lhes desagrade *com o objectivo* de ganhar o seu amor *na medida em que* este é necessário a que os ajudemos (por palavras ou obras). De facto, quem tenha em ódio uma pessoa odiará, por associação, tudo o que esta faça ou diga; há, pois, que evitar, *na medida do razoável*, indispor os outros contra nós, se os desejamos fazer partilhar do bem. Assim, por exemplo, o filósofo evitará publicar sob o seu nome o que tem por a verdade, para que não haja quem repudie esta convencido de que o autor busca apenas aclamação [cf. AD44 exp, *in fine*] e fundar uma escola que imortalize o seu nome (conselho que o próprio Espinosa, coerentemente, pôs em prática: cf. o prefácio da edição latina das *Obras póstumas*). A modéstia, contudo, não tem que ver com um «auto-apagamento», muito menos com uma qualquer espécie de humildade [vd. 4p53], contra o que o nome em português sugere. Ela pode ser pensada como a qualidade daquele que é dito «agradável» (termo hoje raro). Há nela, pois, um importante elemento positivo: não se trata só de evitar o que os outros não apreciam, mas também de atender ao que lhes dá gosto. Assim, o filósofo, ao contrário dos moralistas [3pref], evitará demorar-se na contemplação da impotência humana: um discurso desse género necessariamente enche o outro de tristeza [4cap13]. O filósofo, ao invés, focar-se-á na nossa capacidade para a perfeição, num exercício de pedagogia positiva que estimula a nossa alegria [cf. 3p30]. Este desejo de agradar, orientado ao bem do outro, pode, contudo, colocar aquele que quer viver activamente (ou seja: não reactivamente, mas conforme aos ditames da razão) em situações difíceis, como quando seja objecto de favores da parte daqueles dominados por afectos passionais. Estes esperarão uma recompensa pelo seu favor [3p42] sob formas não necessariamente condizentes com as ditadas pela razão. O Humano activo tentará, pois, evitar receber benefícios dos sob o império das paixões [4p70; cf. *Ep.* 47-8], mas isso nem sempre lhe será possível [4p70sc].

outros o alcançassem [3p32], empenhados que estamos por natureza em promover a nossa alegria [3p28]. Sentir-nos-íamos, nesse cenário, divididos [4p37sc1 (G 236.12-5)], pois esse mesmo movimento «conativo» no sentido do aumento da nossa alegria leva-nos, como se disse antes [§8, *in fine*], a querer que todos os outros amem aquilo que amamos [3p31], o que, porém, torna forçosamente mais difícil que consigamos (ou mantenhamos na nossa posse) o bem almejado. Só se este, efectivamente, for aberto a todos, sem que isso prejudique minimamente o meu gozo dele, é que a *fluctuatio animi* descrita é passível de ultrapassagem.

D. A FELICIDADE É SABER TUDO MENOS AS HORAS

1. Torna-se impossível, neste ponto do inquérito, continuar a adiar a pergunta-chave de toda a ética: o que constitui o bem último do Humano? O que é nos pode trazer a suprema e eterna alegria que o próprio Espinosa, no começo da sua actividade filosófica [cf. Mignini 1979 e 1985], confessa buscar, numa demanda em que se acha existencialmente investido [*TIE* §1]? A resposta do filósofo é assaz clara: «o sumo bem da mente¹¹⁴ é o conhecimento de deus e a suma virtude da mente é conhecer a deus» [4p28]. Um entendimento cabal de 4p28 requer um aprofundamento dos quatro conceitos que jogam na proposição um papel central: bem, conhecimento, deus e virtude. Os três primeiros foram já alvo de atenção, mas forçoso é que de novo a eles regressemos. Acima apelidámos de «bem» tudo quanto traz alegria ao sujeito [C§10]. Quando pela primeira vez explica o conceito, Espinosa acrescenta que é bom «sobretudo aquilo que satisfaz um desejo, seja este qual for» [3p39sc]. De facto, na medida em que o desejo não é senão a essência do Humano enquanto determinada por *y* no sentido da realização de *x*, a concretização de *x* necessariamente confirma a potência do sujeito. Pode dar-se o caso, porém, de aquilo que é conseguido, sendo embora bom no imediato, se revele, a médio ou longo prazo, prejudicial à efectivação da linha causal que constitui o indivíduo.¹¹⁵ Assim, por exemplo, um prato de cogumelos pode mitigar a fome de alguém que não coma há vários dias; se, contudo, os cogumelos forem venenosos, a pessoa acabará por morrer. Não espanta, por isso, que Espinosa no começo da parte iv apure o conceito de bem, definindo este como «aquilo que sabemos *com certeza* ser-nos útil» [4df1; *itálico* nosso]. No final desta definição e da seguinte (de «mal»), somos remetidos para a última parte do prefácio anterior, onde a bondade de uma qualquer coisa é indexada à sua capacidade de nos aproximar do «exemplar da natureza humana» [G 208.16]. Tem-se escrito abundantemente sobre o sentido desta expressão, uma vez que a ideia de um modelo de Humano parece especialmente contrária ao nominalismo de Espinosa e à sua crítica, elaborada ao

¹¹⁴ A referência à mente é mais um testemunho do viés que domina o discurso antropológico do filósofo; não vale a pena, contudo, insistir nesse ponto, tanto mais que, dado o paralelismo entre os atributos, o bem da mente coincide, por necessidade, com o bem daquilo de que ela é a ideia: o corpo. Embora nunca seja cabalmente esclarecida qual a forma *exacta* que o bem do corpo assume (o que é, nele, paralelo ao acto de conhecer adequadamente), falando-se apenas genericamente numa capacidade de acção autónoma, numa independência em relação a outros corpos [2p13sc (G 96.10-3)], é-nos explicado em 4p38-9 o que, no plano do corpo, pode ser tido como bom: é bom o que conserva o rácio de movimento-reposo que constitui a nossa essência no atributo extensão (ou seja: é bom o que favorece a nossa continuação na existência) [4p39] e o que expande a aptidão do corpo a ser afectado e a afectar ele mesmo outros corpos, pois «quanto mais o corpo fica apto a estas coisas, tanto mais a mente fica mais apta a perceber» [4p38d], ou seja, tanto mais a mente fica fornecida de material para ordenar adequadamente [vd. Sévérac 2009 22].

¹¹⁵ O inverso é, obviamente, também possível: vd. e.g. 4p43.

longo de todo o prefácio em questão, à noção de perfeição tal-qual esta é comumente entendida. Parece-nos claro, porém, o que Espinosa quer significar: se ser é ser-causa (pela assimilação entre essência e eficácia), e se por realidade e perfeição devemos entender uma e a mesma coisa [2df6], então *x* será tanto mais perfeito quanto mais causar aquilo de que é, por essência, causa. Isso sucederá tanto mais quanto mais *x* for causa adequada dos efeitos cuja produção constitui a sua essência. O «exemplar da natureza humana» aponta, pois, para uma figura imaginária: a do Humano que fosse sempre causa adequada dos efeitos que dele por necessidade promanam. Sabemos o que isso significaria no atributo pensamento: uma sequência ininterrupta de ideias adequadas. A mente, engajada nisso, tenderá a perseverar nessa actividade [3p9], que recebe o nome de *conhecer* [4p26d]. De facto, na formação de ideias de que é causa adequada, a mente é plenamente activa, real-izando a potência que é e ampliando-a (cf. C§11: uma ideia adequada é sempre acompanhada da ideia que a tem por objecto; esta, por sua vez, remete para a causa da primeira, a saber, o sujeito, o qual se alegra na contemplação da sua potência). Desse modo, a mente, no acto de conhecer, tem por útil aquilo, e apenas isso, que contribui para que continue nessa actividade [4p26]; sabe com certeza que isso é bom, pois a certeza não é senão a ideia de uma ideia adequada [2p43], a qual acompanha esta última por necessidade. O agente (no sentido próprio do termo) conhece a verdade do acto de conhecer no acto mesmo de conhecer adequadamente; tem, pois, a certeza de que aí se cumpre e aumenta a capacidade de se cumprir. De facto, só em relação ao acto de conhecer pode ter esta certeza [4p27]; um qualquer objecto *x* só após formarmos dele (e de nós próprios) uma ideia adequada (o que é francamente difícil, ou mesmo impossível) podemos ter a certeza de que nos seja útil (ou não). Em suma, «as coisas são boas tanto quanto ajudem o Humano a fruir da vida da mente, a qual se define pela inteligência; aquelas, porém, que impeçam que o Humano aperfeiçoe a razão e possa fruir da vida racional, estas <e estas> apenas dizemos serem más» [4cp5].

1.1. Se é bom aquilo que contribui realmente para a nossa alegria, ou seja, para o aumento da nossa potência no sentido da concretização da nossa essência, então nem deus nem o Humano nascido livre¹¹⁶ possuem a noção de bem e de mal [4p68], pois estas só fazem sentido em relação a modos finitos submetidos às paixões, capazes de ver a sua potência ampliada ou diminuída no decorrer da interacção com outros modos (daí, como sublinha Bartuschat [2011 237], a propriedade de ambos os conceitos serem definidos apenas na parte iv, dedicada à *servidão* humana). De facto, uma vez que todo o mal enche de tristeza o sujeito e a tristeza é um afecto que assume no atributo pensamento a forma de uma ideia inadequada [cf. 3p58-9] e isto por necessidade (pois que só por acção de uma causa externa a nossa potência pode ser obstruída: cf. 3p4-5), forçoso é concluir que «se a mente humana não tivesse senão ideias adequadas, não formaria a noção de mal algum» [4p64c]. Bem e mal sendo conceitos siameses, a ausência de um determina a ausência do outro.

1.2. Se Espinosa tem o bem por um *ens rationis* [cf. CM i.6], privado de realidade ontológica, tal deve-se sobretudo ao facto de (i) o encarar como uma relação e (ii) negar às relações o estatuto de entes [cf. KV i.10], contra determinadas interpretações de Aristóteles. Nada disto, porém, faz do bem algo de

¹¹⁶ O Humano livre é uma figura introduzida no final da parte iv, objecto das proposições 67 a 73. Apresentado como «aquele que vive exclusivamente sob a guia da razão» [4p67d; cf. também 4p66sc], ele é o «exemplar da natureza humana» feito concreto, como Espinosa acesse a um desejo análogo ao expresso por Sócrates no começo do *Timeu* a propósito do παράδειγμα político por ele proposto [19b4-c2].

subjectivo,¹¹⁷ como já explicámos [C§10]: embora cada pessoa tenha, para Espinosa, uma essência única, é possível um discurso sobre o Humano, pois que todos somos modos de uma mesma substância cuja essência nos é conhecida. Sabemos, por isso, pelo menos *a forma*¹¹⁸ do acto que somos, para cuja actualização necessariamente nos esforçamos; ora há coisas que *objectivamente* contribuem para isso e outras que, pelo contrário, o impedem. O facto de cada um fazer sempre o melhor de que é capaz não significa que faça sempre o que é realmente bom. Espinosa diz-nos que a única coisa que podemos ter a certeza que favorece a eficácia da nossa essência é o acto de conhecer, *precisamente porque isso a forma da nossa essência* (ou, mais correctamente, da essência da nossa mente).¹¹⁹

2. Dos quatro conceitos de 4p28 que acima sinalizámos como necessário iluminar, sobressaía um até agora inédito no inquérito: *virtude*. Este é definido pela primeira vez no começo da parte iv, em 4df8. Espinosa devolve-lhe, em parte, o seu sentido etimológico, identificando a virtude com a potência de *x* na medida em que esta se verta em efeitos dos quais *x* é causa adequada. O indivíduo perfeito (no sentido acima dado ao termo), ou seja, o Humano livre, será maximamente virtuoso, sem experiência passional. Esta noção de virtude permite a Espinosa um conjunto de afirmações voluntariamente polémicas, como «o esforço de se conservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude» [4p22c], afirmações que perdem muita da sua força de choque quando abordadas à luz do sistema. De facto, em 4p22c apenas se diz que qualquer modo, não sendo senão uma forma concreta de deus operar, esforça-se por realizar aquilo que é, esforço apontado à produção de um conjunto de efeitos com o modo como causa adequada. Nada disto é novo. A introdução do conceito de virtude permite sobretudo formular numa linguagem familiar as teses éticas de Espinosa. Assim, resumindo o parágrafo anterior, poderíamos escrever que a mente age por virtude na medida em que conhece [4p28d]. O Humano, na medida em que a sua acção derive de um desejo resultante de uma ideia adequada (e da afecção corporal correspondente), ou seja, na medida em que um afecto activo determine o seu esforço de conservação no ser num dado sentido e, na sequência disso, o Humano actue — este, nesse caso, agirá por virtude [4p23].

3. No caso da mente, aquele que por ora concentra a nossa atenção, a acção virtuosa daquela assume a forma do conhecer, como já foi dito: uma ideia adequada inflecte a operosidade limitada que é a mente no sentido da produção de mais ideias adequadas; de uma ideia deste género nasce o desejo por outras [4p27d]. Todavia, qualquer acto de compreensão implica um objecto que nesse acto é

¹¹⁷ Vd. Curley 1973 363: «Spinoza's view - as I understand it - is not that normative judgments, including his own, are inevitably subjective. On the contrary, it is only the judgments of the ordinary men that are confused and without solid foundation. The normative judgments of the philosopher are - or can be - solidly and unequivocally established».

¹¹⁸ Para o problema do conteúdo do acto que somos, cf. n. 126.

¹¹⁹ O carácter imanente do conceito espinosano de bem [vd. Macherey 1997 45, Danino 2003 35 ou Della Rocca 2008a 179-181] mostra-o alinhado com as mais sãs concepções cristãs acerca da matéria. Como explica superlativamente Brague [2015 cap. ix], no cristianismo o Humano é chamado a ser aquilo que é: os preceitos morais codificados nos dez mandamentos ou no sermão da montanha não são, no que neles há de mais relevante, comandos heterónomos, mas explicitações da forma que assume a concretização da nossa essência própria. γένοι' οἷος ἑσσι μαθών: o imperativo de Píndaro é transversal à ética espinosana e cristã. Espinosa não pode, pois, ser acusado de incorrer na falácia naturalista, pelo que não é necessário esforçarmo-nos por o resgatar desse erro, à la Curley 1973 366 ss.

percebido. É legítimo, pois, perguntarmo-nos se acaso haverá um objecto para que a mente tenda particularmente ou se todos os actos de conhecer são, para ela, de igual valor, nenhum a potenciando mais do que outro, todos real-izando sem diferença a sua essência, a linha causal que ela é. A potência de uma ideia sendo proporcional à potência do seu objecto [2p13sc (G 96.32-97.3)], é fácil adivinhar que o objecto mais potente será aquele mais útil de conhecer. Esse é, obviamente, deus, infinito que é. Para além do mais, porque qualquer modo só pode ser compreendido por meio da substância de que é um modo [1df5], compreender (em sentido forte) o que quer que seja implica compreender deus. Nada pode haver mais útil, portanto, do que conhecer este. Com toda a tradição, Espinosa pode, pois, afirmar que «o sumo bem da mente é o conhecimento de deus e a suma virtude da mente é conhecer a deus» [4p28]. Continua por determinar, contudo, como interpretar aqui os termos «conhecimento» e «deus». As duas questões estão, na verdade, interligadas. Deus, o objecto do conhecimento em que se cumpre a essência da nossa mente, é aqui entendido no sentido de uma coisa em que o Ser se esgota, aquém da diferença articulada em 1p29sc entre natureza naturante e naturada. Como atesta a experiência de múltiplos intérpretes de Espinosa, a felicidade não consiste em formar uma ideia de deus conforme aos adquiridos da parte i; pouco importa que saibamos que a essência de deus é a sua potência, se ignoramos, em concreto, o que é que ele pode, i.e. quais os modos concretos em que a sua operosidade se materializa. Da ideia de deus que constitui o modo infinito imediato no atributo pensamento é possível, contudo, deduzir *tudo o que é* [2p3]. Não havendo nenhuma diferença *essencial* entre o intelecto divino e o humano («a mente humana é parte do intelecto infinito de deus»: 2p11c), não há motivo algum, *prima facie*, para julgar que não nos seja possível pensar deus como ele se pensa (ao menos em parte: os atributos que não a extensão e o pensamento estão-nos vedados). Da ideia adequada de um que seja dos atributos divinos¹²⁰ é possível chegar ao conhecimento (necessariamente adequado, também ele) da essência das coisas singulares (sob esse atributo). Neste movimento mental consiste o que Espinosa designa em 2p40sc2 de terceiro género de conhecimento ou *ciência intuitiva* [G 122.16-9]: nisso a nossa felicidade.

3.1. Espinosa distingue famosamente entre três géneros de conhecimento em 2p40sc2: o primeiro, «causa única da falsidade» [2p41], é o conhecimento imaginativo, derivado quer das ideias das afecções do corpo (a partir das quais é impossível pensar adequadamente quer o corpo, quer os corpos que o afectam, quer a nossa mente [2p29d]), quer do que ouvimos (e «a fé vem do que se ouve» [Rm 10:17]) ou lemos (todo o conhecimento histórico pertence a este nível, portanto); o segundo, é o conhecimento propriamente racional, fundado nas noções comuns, necessariamente adequadas; o terceiro, por fim, é aquele que acima descrevemos e que recebe de Espinosa o nome de *ciência intuitiva*. Esta doutrina acha-se em todas as obras em que o filósofo expõe a sua epistemologia, embora formulada sempre de maneira diferente.¹²¹ Importa aqui sobretudo detalhar um pouco mais a diferença entre o segundo e terceiro, pois constituem ambas formas de conhecimento adequado. Representam apenas duas maneiras de pensar um mesmo objecto ou os seus objectos diferem? Não há consenso entre os

¹²⁰ Espinosa não distingue suficientemente entre a essência dos atributos e a de deus: se em 2p40sc2 [G 122.16-9], passo que parafraseamos no corpo de texto, o conhecimento do terceiro grau é apresentado como partindo «da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de deus», em 5p20sc [G 294.7-8] é-nos dito que aquele tem o seu «fundamento» no «próprio conhecimento de deus».

¹²¹ Escusamo-nos a proceder a uma comparação entre as diversas apresentações da mesma, dado o nosso foco explícito na *Ética*. O leitor interessado poderá consultar Gueroult 1974 593-608 (ou App. xvi), Matheron 2011/2011 467-81 e Abreu 1993 131-150.

comentadores nesta matéria. Tendemos, porém, a subscrever a opinião de Ferreira [1997 iii.6.1-2], que defende que a razão (no sentido de conhecimento de segundo grau) não alcança o singular senão no que ele tem em comum com outros modos, subsumindo-o sob um qualquer traço se não universal pelo menos partilhado. Trata-se no fundo de pensar o objecto a partir das noções comuns, que são o terreno próprio da *ratio*, de o estudar por meio das leis universais que regem os fenómenos. Em contrapartida, a intuição «ultrapassa a lei geral e coloca-se no coração do singular» [593] que é captado no que tem de próprio. Matheron [2011/2011 469-481] explica com pormenor o que está envolvido em cada uma das operações epistemológicas em discussão, mas subscreve a distinção de Gueroult [1974 462] entre essência das coisas singulares e essência singular das coisas (distinção a que Ferreira, com razão, objecta: 1997 590, n. 10), o que torna a sua [sc. de Matheron] exposição não perfeitamente conforme às nossas ideias; ainda assim, muito se pode com proveito colher dela. Saliente-se ainda que o terceiro género de conhecimento é suposto ter em nós um impacto que o segundo não alcança [5p36sc], o que é compreensível, por a ele estar associada, como se explica em seguida, a mais alta alegria de que somos capazes.

4. Pelo conhecimento das coisas singulares na sua essência o nosso conhecimento de deus expande-se [5p24], pois que elas *também são deus*, ainda que sejam deus *quatenus*: «a suprema virtude da mente é conhecer a deus (por 4p28), ou seja, inteligir *as coisas* pelo terceiro género de conhecimento (por 5p25)» [5p27d]. Porque o esforço no sentido de perseverar no ser consiste, no caso da mente, neste movimento intelectual (que é o que ela é, a saber, o pensamento pelo qual deus se pensa partindo da ideia de um certo corpo), ela não pode senão desejar continuar engajada nele [5p26]. Ao formar uma ideia adequada da essência de uma coisa singular a partir da ideia de certos atributos de deus, a mente alcança a perfeição maior que lhe é possível, pois que nisso o acto que leva-a-cabo coincide sem desvios com o acto que ela é. A transição para essa perfeição não pode senão gerar alegria, a maior que o sujeito pode experimentar. A ideia que constitui a forma de uma tal alegria é, por definição, adequada e, como tal [2p43], há dela na mente uma ideia, também ela adequada. Esta, enquanto tal, dá conta da causa da ideia de que é a ideia; o sujeito, portanto, é levado a considerar a sua própria potência (se *scientia potentia est*¹²² e eu sei que sei, então eu sei que posso). Da contemplação da sua virtude nasce esse tipo específico de alegria que é a *satisfação consigo mesmo* [3p53]; nasce, de facto, a maior satisfação desse género alcançável [5p27d], sendo esta «a coisa mais alta [*summum*] que podemos esperar¹²³» [4p52sc].

¹²² A equivalência hobbesiana tem em Espinosa, evidentemente, um sentido muito diferente, mas, bem interpretada, é absolutamente válida e uma formulação feliz de um ponto relevante do sistema.

¹²³ Espinosa parece aqui responder antecipadamente à questão de Kant: «was darf ich hoffen?». Note-se, contudo, que a esperança é, em Espinosa, um afecto passivo [AD22-3]. De facto, só tem esperança quem não tem a certeza de que aquilo que espera se vai concretizar; a esperança é, pois, indissociável do medo e este, enquanto uma espécie de tristeza, implica uma diminuição da potência do sujeito, pelo que o Humano livre, por definição, não o conhece (o que não significa que se precipite nos perigos estupidamente: 4p69). Ele não conhecerá, por isso, também a esperança, o que se prova ainda por outra via: o Humano livre forma apenas ideias adequadas, mas estas, produto que são da razão, contemplam as coisas sob a figura da eternidade, ou seja, enquanto necessárias [2p44]; o que, porém, sabemos ser necessário, não podemos dizer que o esperemos [cf. Rm 8:24 e 4p62].

5. Embora seja possível extrair da ideia adequada dos atributos divinos a essência das coisas singulares, não é possível concluir a existência «aqui e agora» destas, uma vez que a sua inscrição num tempo e num lugar resulta da cadeia de modos finitos que está na sua origem [1p28], cadeia essa que nunca podia ser ponto de partida epistemológico para um intelecto finito, incapaz de a abarcar. O terceiro género de conhecimento consiste, portanto, num conhecimento das coisas singulares *à parte da sua relação com a duração*. Considerá-las sob esse ponto de vista não equivale a as pensar como não-existentes, mas existentes no mesmo sentido em que os infinitos rectângulos contidos num qualquer círculo [A§7.1]. Trata-se de as conhecer, em suma, «sob a figura [ou *forma*; lat.: *specie*] da eternidade» [5p29sc], para usar a célebre expressão de Espinosa. Deus, que tem forçosamente uma ideia de tudo quanto deriva da sua essência [2p3], tem as ideias das essências de todas as coisas singulares contidas nos seus atributos [cf. 5p22]. Uma ideia dessas é por definição eterna, ainda que derivadamente, ou seja, ela existe necessariamente [cf. 1df8], mas não ao jeito dos modos infinitos [cf. A§6], mas, repetimos, como os rectângulos contidos num qualquer círculo: também estes existem «sempre», mas apenas em virtude do círculo que os contém, ainda que não inscritos. Há, pois, na ideia de deus uma ideia da essência do nosso corpo, uma vez que a existência deste está implicada na essência daquele. Essa ideia da essência do nosso corpo *não é* qualquer coisa de diferente da nossa mente, mas esta pensada enquanto necessária, ou seja, sob a figura da eternidade.¹²⁴ Porque ser, em Espinosa, é agir - de onde nada haver do qual alguma coisa não decorra: 1p36 -, a ideia da essência do nosso corpo, que é eterna, tem forçosamente de produzir algum efeito. Não estando essa ideia determinada de modo algum (*pace* 5p40sc), em lhe sendo possível, ela formará a ideia do maior objecto que for possível pensar a partir da ideia que ela é. Visto que ela própria é deus (*quatenus*), dela seguir-se-á *uma* [cf. n. 126] ideia de deus, da qual, por sua vez, se deixam deduzir as essências de todas as outras coisas individuais. Porque na base desta procissão de ideias está uma ideia eterna, a própria procissão, ou seja, o conhecimento do terceiro género, também o será [5p33d]: a sua existência é necessitada pela simples essência de deus.

6. Semelhante conclusão força-nos a repensar a própria natureza do terceiro género de conhecimento. Fica mais claro porque se serve o filósofo da expressão «ciência *intuitiva*» para falar dele: um conhecimento assim, sem relação com a duração, não pode proceder dedutivamente, de A para B, mas apreende o nexó entre ambos «num olhar só» [2p40sc2 (G 122.30)].¹²⁵ Todo o progresso

¹²⁴ A existência na duração e a eternidade são duas «propriedades» (perdoe-se-nos o termo, absolutamente impróprio) de uma mesma coisa, «propriedades» não alternativas *mas cumulativas*. De facto, o que existe eternamente não pode, por definição, deixar de existir; todavia, o que quer que exista dessa forma, necessariamente virá a existir na duração, pois em deus não há possibilidades não realizadas. A quem entenda correctamente a relação entre existência na duração e eternidade, não se colocará a questão de como vem-a-ser que não tenhamos memórias da nossa existência eterna. A pergunta pressupõe erradamente que a existência eterna da mente é qualquer coisa de (i) anterior à existência na duração e (ii) não cumulativo com esta segunda (de facto, só faz sentido falar em memórias em relação a qualquer coisa que não é porque já foi, no passado). De resto, como esclarece Espinosa [5p23sc], a memória exige um suporte corporal [cf. 2p18sc], em falta no caso da mente *qua* eterna.

¹²⁵ O objecto do conhecimento não é aqui o nexó entre A e B considerado (supondo isso possível, o que não cremos) *à parte* de A e B, *qua* pura relação, mas A, B e a relação entre os dois, relação que os constitui, não sendo qualquer coisa que lhes sobrevém. Na medida em que esta os constitui no que são, não se pode dizer que

neste género de conhecimento só é pensável do ponto de vista de quem na duração; a mente *qua* eterna, ou seja, enquanto modalidade a-temporal da eficácia divina na ordem do pensamento, não cresce no conhecimento do terceiro género: ela é o acto (termo que deve aqui ser esvaziado de todas as suas ressonâncias duracionais) de pensar a ideia de deus a partir¹²⁶ da ideia da essência de uma das coisas que decorre da essência daquele, a saber, o nosso corpo. Por «pensar a ideia de deus» entende-se aqui a contemplação simultânea da natureza naturante e naturada (no que esta, claro, tem de eterno) e do *nexo necessário entre elas* ou, o que é a mesma coisa, a apreensão imediata da natureza *como unidade* mas sem o sacrifício das coisas que a constituem (e estas na sua diferença) — «movimento» mental que a nós, reféns de um conhecimento de tipo discursivo, incapazes de considerar intelectualmente sequer dois objectos em simultâneo, nos surge como impossível e até contraditório. É importante, pois, perceber que, contra o que a formulação inicial de Espinosa (e o final do último parágrafo) nos possa sugerir, a mente *qua* eterna não está engajada numa sucessão de deduções de essências individuais a partir das ideias adequadas de certos atributos de deus: ela conhece-as todas (e a si mesma)¹²⁷ «num olhar só».^{128 129}

o sujeito conhece (no sentido próprio do termo) A e B de antemão; isso, de resto, reintroduziria no conhecimento do terceiro género uma distinção temporal que ele, enquanto eterno, repudia. Nisto nos diferenciamos da leitura cartesiana [cf. *Regulae* iii] do conceito de intuição em Espinosa, leitura advogada por e.g. Matheron [2011/2011 476], Alquié [1981 229-30] e, entre nós, Abreu [1993 143], o qual praticamente reproduz o anterior nas suas considerações. Para além de *As regras para a direcção do espírito* só terem aparecido, e em tradução holandesa, em 1684, a concepção cartesiana de intuição é incompatível com a noção espinosana de eternidade, como bem insiste D'Anna [2002 iii.1]. Afastada a influência cartesiana, coloca-se a questão: aonde colheu Espinosa o seu conceito de intuição? O filósofo *parece* tê-lo herdado dos escolásticos [vd. Manzini 2011]. Na Escola o termo tinha sido introduzido por Escoto para falar da experiência de apreensão *intelectual* dos singulares enquanto existentes. *Em parte*, é também isso que Espinosa tem em mente ao falar do terceiro género de conhecimento. Tal genealogia confirma a nossa tese [§11] acerca da (im)possibilidade deste tipo de cognição; de facto, muitos (a começar pelo próprio Escoto: vd. Pasnau 2003 299) alimentam fundadas dúvidas sobre se a intuição tal-qual o Doutor Subtil a pensa é possível *in via*.

¹²⁶ Tal como «acto», também esta expressão deve ser despida de todo e qualquer sentido temporal. Pretende-se com ela expressar somente o que Espinosa escreve em 5p31: que «o terceiro género de conhecimento depende da mente, *como causa formal*, enquanto a mente ela própria é eterna». Mister é, de facto, que haja uma diferença entre o acto de pensar a ideia de deus que é a minha mente *qua* eterna e o acto semelhante da mente do leitor; se não houvera entre os dois distinção alguma, seriam um e o mesmo, o que sabemos não ser o caso. No que exactamente se traduz, no acto em si, a diferença em questão, não conseguimos concretizar; çporventura - mas especulamos sem rede - na consciência de que (i) todos os demais modos tinham de ter a essência que têm (ou seja: tinham de ser aquilo que são) para que a essência do corpo de que a nossa mente é a ideia fosse/existisse e, *simultaneamente*, (ii) a essência deste é não apenas necessária em função das outras coisas serem o que são mas é-*o intrinsecamente*, enquanto modo de uma substância que é potência? Que, porém, o terceiro género de conhecimento ter a mente por causa formal não é inocente prova-o, com toda a certeza, o facto de aquele, como quer que seja entendido, não envolver o conhecimento das essências dos modos nos atributos que não o pensamento e a extensão.

¹²⁷ Alinhamo-nos, pois, com os comentadores que reconhecem à eternidade da mente um carácter pessoal. A essência do nosso corpo, na medida em que pensa deus, pensa tudo o que este contém e, portanto, pensa-se a si mesma. A consciência que tem de si, por esta via mediata, nada tem que ver, porém, com a consciência que agora possuímos de nós próprios, a qual está irremediavelmente ligada ao corpo e ao tempo.

7. Se, contudo, o conhecimento do terceiro género é eterno e a mente, pelo menos *qua* ela mesma eterna, é um atemporal acto de conhecer nesse registo, como é possível aceder a esse conhecimento enquanto existentes na duração? É-nos dito em 5p23 que a ideia da essência do corpo «pertence» (o verbo é de Espinosa) à essência da mente humana, sendo o leitor remetido para 2p13. À luz dos adquiridos da parte v é fácil perceber a ambiguidade da definição aí apresentada. De facto, é-nos dito em 2p13d que a mente tem por objecto um corpo existente *em acto* (leia-se: na duração), o que é justificado com base em 2p11, em cuja demonstração se explica que a ideia que é a mente não podia ser «a ideia de uma coisa não existente; pois então (por 2p8c) a própria ideia não podia ser tida por existente». Todavia, no corolário para que somos reencaminhados nunca se diz que uma ideia que não existe na duração não existe *simpliciter*, mas apenas que ela só existe «na medida em que existe na ideia infinita de deus». Há, pois, uma fissura (propositada, estamos em querer) na argumentação, que abre espaço a que a mente possa ser definida quer como a ideia em deus da essência do nosso corpo, quer como a ideia nele desse mesmo corpo na duração, ideia, esta última, que não exclui a primeira, antes se lhe sobrepõe (o corpo existente na duração não deixa de ter uma essência). Da ideia adequada do nosso corpo existente no tempo deixa-se extrair a ideia da sua essência, «na medida em que <a nossa mente> *envolve* a essência do corpo sob a figura da eternidade» [5p23sc]. De facto, ambas as maneiras de conceber o corpo «pertencem» à essência da mente, e nada mais [5p29d].

8. Como nos é possível, porém, a nós, que não temos do nosso corpo existente em acto uma ideia adequada, formular uma ideia da sua essência?¹³⁰ Isso é imprescindível para que tenhamos acesso ao conhecimento do terceiro género [5p29]; não se vislumbra, contudo, como possa isso ser. Em 2p45-7 explica-se a génese da ciência intuitiva. O ponto de partida é aí não a ideia reflexa que a ideia do corpo tem de si *qua* ideia da essência deste mas a ideia do que quer que seja [2p47d]. Em qualquer caso, pressupõe-se sempre que, para se chegar à ideia da essência de deus a partir da qual é possível deduzir as essências das coisas singulares, se arranca de uma ideia adequada de uma qualquer coisa, ou seja, de uma ideia não só da coisa (o que quer que esta seja) como existente em acto mas também do que ela é, i.e. da sua essência [cf. 2p45d]. Ora precisamente o conhecimento do terceiro género é

¹²⁸ D'Anna, que não nos segue neste ponto, usa uma imagem feliz para descrever a essência da intuição em Espinosa [2002 151]: é impossível pensar o conceito de «pai» sem, nesse mesmo acto, afirmar o de «filho» e apreender a relação entre os dois. Num certo sentido, o que afirmamos no corpo de texto é que dizer «deus» é, de facto, como dizer «pai», mas com uma diferença fundamental: é como dizer «pai» estando já implicado no conceito deste não apenas o de «filho», *mas o de todos os seus filhos*, o que implica que nem «pai» nem «filho» sejam aqui conceitos gerais, sem referentes concretos, *mas como que* os nomes próprios dos entes que se significa.

¹²⁹ Quanto aqui ficou dito é suficiente para concluir que não podemos concordar com quantos pensam a *Ética* como escrita no terceiro género de conhecimento [e.g. Gueroult 1974 456-8 ou Abreu 1993 150]. Fora esse o caso, o livro não conteria mais do que uma palavra: *deus*. Mesmo a proposição «deus é» constituiria já um resvalar para o conhecimento do segundo género, pois implica a distinção entre deus e a existência/realidade e a articulação, *num momento segundo*, entre os dois conceitos. Aquele, porém, que apreenda intuitivamente a noção de «deus» sabe, nesse mesmo instante, que «deus é» e mais, que «só deus é», e mais, que... (imagine-se aqui o resto da *Ética*).

¹³⁰ Cf. Alquié 1981 325: «Or quel est l'homme, fût-il le plus savant des médecins, qui pourrait se vanter d'avoir de son corps une telle connaissance? Il m'est donc impossible d'avoir de mon corps l'idée qu'en a Dieu».

aquele que no-lo desvela. Estamos, pois, perante um círculo vicioso, mas absolutamente concordante com o que se disse acima sobre a natureza deste tipo de conhecimento: ele é como a substância: um, não se deixando fraccionar. Porque nem nos conhecemos a nós (mente e corpo), nem às coisas com que interagimos, na sua essência, apenas podemos pensar deus e formar um conceito da sua essência a partir da reflexão sobre o facto de nós e as coisas existirmos. Daí podemos concluir que «a potência de deus é a sua própria essência» [1p43], mas não aquilo em concreto de que essa potência é capaz. Um tal saber, da ordem do conhecimento do terceiro género, só é possível à mente *qua* eterna, ou seja, à parte da duração.

9. No conhecimento do terceiro género atingimos¹³¹ a perfeição maior que nos é possível alcançar; a alegria em que isso se traduz é acompanhada da ideia de nós próprios como causa, mas de nós próprios na verdade do que somos, ou seja, modos da uma substância. A consideração de nós mesmos remete-nos para o outro que somos sem esgotarmos: deus. Paralelamente, pois, à satisfação conosco próprios, outro afecto nos invade, resultado da associação da alegria experimentada a uma causa que não nós. Esse afecto será, por necessidade, uma forma de amor [AD6]; Espinosa dá-lhe o nome de *amor intelectual a deus* [5p32]. Porque procede do conhecimento do terceiro género, é, como este, eterno [5p33 e 34c]. Na medida em que a ideia da essência do corpo é deus, ainda que deus *quatenus*, o amor em questão, que acompanha a eficácia dessa ideia, pode ser legitimamente pensado como o amor com que deus se ama a si mesmo [5p36], nisso, por sua vez, amando os seres humanos (na medida em que estes são deus) [5p36c]. A este amor de deus por si mesmo dá Espinosa o nome de *amor intelectual infinito* [5p35] e ele constitui, segundo Beyssade [1994a; cf. também Garrett 1995 283, não tão explícito], que seguimos, o modo infinito mediato no atributo pensamento. Deus, de facto, goza da maior perfeição e «alegra-se» (o próprio Espinosa reconhece a impropriedade do termo em 5p36sc [G 303.9])¹³² com a sua potência e isto juntamente com uma ideia de si mesmo como causa (a ideia de deus). O amor intelectual a deus experimentado por cada mente *qua* eterna é parte deste

¹³¹ O verbo «atingir», bem como outros neste parágrafo, pressupõem uma temporalidade por definição imprópria para falar do que é eterno. Seja-nos, todavia, permitido o seu uso, a exemplo de Espinosa, cuja desculpa para isso fazemos nossa [vd. 5p31sc].

¹³² Não é certo que Espinosa possa legitimamente projectar assim afectos em deus. A justificação esboçada em 5p33sc não nos parece suficientemente convincente. Matheron [2011/1997] desenvolve aquela que será, quiçá, a tentativa mais acabada de vindicar o filósofo, argumentando que qualquer afecto comporta dois «aspectos» (o estatuto ontológico dos quais nunca é esclarecido): «un aspect "passage" et un aspect "résultat du passage", et le second peut subsister indépendamment du premier dans la mesure où il continue d'exprimer quelque chose de réel» [723]. O nosso entendimento do que seja a ideia que constitui a forma do afecto [C§3.1] impede-nos de partilhar a opinião de Matheron, que faz de AGD uma leitura necessariamente diferente. Cremos que o facto de deus ser incapaz de formar os conceitos de bem e de mal [§1.1] é mais um testemunho de que só por uma analogia inadequada é possível projectar nele afectos, se a ideia que constitui a forma destes é já e sempre um juízo pelo qual se afirma precisamente que *x* (o que quer que *x* seja) é bom ou mau [n. 83]. A nossa tese, a ser verdade, levanta graves e sérios problemas à doutrina espinosana da felicidade, mas não maiores do que outros tantos já identificados por diversos intérpretes, igualmente confundidos com o conteúdo da «outra parte da *Ética*» [5pref].

amor intelectual infinito [5p36],¹³³ da mesma maneira que cada mente é parte do intelecto infinito. «E a partir destas coisas compreendemos [*intelligimus*] com clareza no que consiste a nossa salvação ou beatitude ou liberdade, a saber, no amor constante e eterno para com deus, ou no amor de deus para com os seres humanos» [5p36sc].

10. A súbita identificação da beatitude com o amor a deus (ou, o que é o mesmo, o amor que este nos tem), reafirmada em 5p42d, surpreende, após a clareza com que o conhecimento de deus havia sido afirmado como o nosso sumo bem. Espinosa parece confrontar-se também ele com o problema medieval de saber se a felicidade consiste num acto da vontade ou do intelecto, muito embora a questão, no seu caso, não possa ser formulada neste termos, visto o filósofo não reconhecer nenhuma das duas faculdades (nem como faculdades, nem como duas). A tensão era já detectável nas primeiras, mesmo que breves, definições de felicidade ou beatitude (Espinosa não distingue entre os dois termos, como se vê por algumas instâncias em que ocorrem a par) oferecidas ainda antes da parte v. Assim, em 2p49sc [G 135.38-136.1] encontramos a posição intelectualista que predomina até 5p36sc, mas em 4cp4 a beatitude é identificada com a satisfação anímica que nasce do conhecimento de deus. O problema é, porém, *relativamente* fácil de contornar em Espinosa, à luz da sua doutrina dos modos infinitos. De facto, o modo infinito mediato não é uma coisa outra lado a lado o modo infinito imediato, mas *este* modificado [cf. 1p22]. O que escrevemos acerca dos afectos [C§3] pode também ser para aqui *transposto* com proveito: o amor intelectual infinito (de que o nosso amor intelectual a deus é parte) não é senão o afecto (tanto quanto a palavra faz sentido neste contexto: cf. n. 132) de que a ideia de deus é a forma. Não podia, de resto, ser de outro modo: se os afectos não constituem um modo de pensar distinto das ideias (pois isso constituiria um facto bruto sem explicação: C§3.1) e se a ideia de deus é única [2p4], mister é que os dois modos não se distingam genuinamente entre si, tal como sucede na extensão (não há o par movimento-reposo e, como coisa outra, a natureza-indivíduo: esta é aquele modificado).

11. Se, portanto, a felicidade se identifica com o conhecimento intuitivo de deus e o amor a este (e deste por nós), e se quer uma coisa quer a outra dependem da mente *qua* eterna, e se nos é impossível, na duração, conceber a essência do nosso corpo (a ideia que é a mente *qua* eterna), então forçoso é concluir que a felicidade nos é inacessível no tempo. Ainda que de uma outra maneira, tal havia já sido antecipado em 4p4: «não pode acontecer que o Humano não seja parte da Natureza e que não possa sofrer mudanças algumas senão aquelas que se possam compreender [*intelligi*] pela sua natureza apenas e das quais seja causa adequada». O que se diz é que o Humano livre é, de facto, um *exemplar* e não a descrição de uma pessoa de carne e osso. A beatitude consiste no facto de a mente ser dotada de perfeição [5p33sc, *in fine*], ou seja, de ser plenamente eficaz, de cumprir sem resíduo a potência que é a sua essência — ora isso está-nos barrado pela nossa inscrição na ordem da natureza. Espinosa desvela, uma vez mais, o fundo de verdade na tradição religiosa: a felicidade, pelo

¹³³ Com esta afirmação Espinosa, com consciência disso ou não, assume posição no debate medieval em torno da relação entre o amor que Deus se tem e o amor que os bem-aventurados experimentam por Este, repetindo o essencial da tese de Henrique de Gand: vd. Scribano 2006 284, n. 114.

menos a felicidade acabada, não nos é acessível na duração.¹³⁴ O conhecimento que lhe corresponde é-nos impossível aqui — o que não significa que não possamos crescer em conhecimento e, por isso, *num certo sentido*, em eternidade. A equivalência é imperfeita e não a introduziríamos se Espinosa não escrevesse ele próprio que «quanto mais coisas a mente conhece <pele> segundo [cf. 2p44c2] e terceiro géneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece» [5p38d]. Há algo de evidentemente paradoxal na afirmação de que é possível eternizar o que quer que seja,¹³⁵ se por eternidade se entender a existência enquanto necessária. As sugestões de Espinosa nesse sentido têm, pois, de ser interpretadas como querendo sinalizar que quanto mais na duração uma pessoa conhecer racionalmente mais a sua mente se conforma ao que ela é à parte da duração.¹³⁶

11.1. Estamos obviamente conscientes da radicalidade da interpretação que aqui sugerimos de 5p21-40. Para boa parte dos comentadores, a hipótese de que na duração não nos seja possível sequer participar da beatitude (i.e. ter pelo menos certas ideias da ordem do terceiro género de conhecimento) configura uma sabotagem de todo o projecto da *Ética*. Sabemos bem que a leitura que aqui esboçámos apresenta algumas fraquezas, prestando-se até a alguns ataques fáceis (que sentido fazer do famoso «sentimus, experimurque, nos aeternos esse» [5p23sc] ou como afirmar, *contra* 5p29, que conseguimos ter acesso ao segundo género de conhecimento, se também este, como o terceiro, depende aparentemente da nossa capacidade em pensar a essência eterna do nosso corpo?). É discutível, contudo, se é possível uma interpretação plausível, coerente e fiel (ao texto) da segunda metade da parte v: a sucessão de esforços hermenêuticos nesse sentido atesta ao menos a dificuldade em o conseguir.¹³⁷ Da nossa parte, ativemo-nos violentamente à noção espinosana de eternidade, acreditando que só firmados nesta poderíamos esperar conseguir fazer algum sentido das doutrinas da parte v. A insistência em pensar o terceiro género de conhecimento e o amor intelectual a deus sem relação alguma ao tempo explicam, em larga

¹³⁴ Comenta com razão Alquié que «[o]n doit cependant reconnaitre que la compréhension du système n'a jamais assuré le salut de personne, et que le plus pénétrant des commentateurs, le plus fidèle des disciples demeurent privés de la béatitude» [1981 345].

¹³⁵ Curley 1969 143: «But Spinoza's language suggests that an increase in our understanding involves, not merely an increase in our consciousness of the eternity of the mind, but an increase in the eternity of the mind itself. And this is a doctrine which, at present, I find completely unintelligible». Vd. o sagaz comentário de Leibniz: «[Espinosa ensina] qu'il faut tacher à se perfectionner en toute sorte de vertus, pour laisser après soy en mourant une essence éternelle ou idée platonique d'autant plus parfaite. Comme si cette idée n'estoit deja dans la nature soit que je tache de luy ressembler ou non» [A ii.1 §241: 844, l. 11-4].

¹³⁶ Concebemos uma, e uma só maneira, de fazer algum sentido simultaneamente razoável e literal das palavras de Espinosa. Se (i) a mente for concebida enquanto um agregado de ideias, como sugerido em 3p3d (uma incompreensão descarada de 2p15 em que o próprio filósofo incorre e muitos comentadores repetem), e se (ii) uma ideia adequada for um e um só modo no atributo pensamento, pouco importando as ideias a partir das quais ela foi pensada (ou seja: se a ideia que eu formo e.g. de uma noção comum for ontologicamente a mesma ideia que Pedro ou Paulo formam da mesma noção comum), então, quando eu penso uma qualquer ideia adequada, entro em relação com um modo no atributo pensamento que é eterno (enquanto parte necessária que é do intelecto infinito); ora como pela hipótese (i) a minha mente é, pelo menos em parte, o conjunto de ideias com que se relaciona, então eu, ao pensar uma ideia adequada, efectivamente cresço em eternidade [cf. Yovel 1990 171, cuja interpretação desta tese espinosana apresenta pontos de contacto com a nossa].

¹³⁷ É célebre o juízo implacável de Bennett: «After three centuries of failure to profit from it, the time has come to admit that this part of the *Ethics* has nothing to teach us and is pretty certainly worthless [...] Spinoza is talking nonsense and there is no reason for us to put up with it» [1984 372-3].

medida, as conclusões improváveis a que chegámos. Elas satisfazem-nos, porém, também do ponto de vista empírico. De facto, forçoso é reconhecer que ninguém parece ter algum dia tido uma experiência de conhecimento do terceiro género. Efectivamente, nunca ouvimos falar de quem tenha penetrado a essência de uma qualquer coisa singular. Matheron afirma com razão, *contra* Jaquet [2005 54-5] ou Yovel [1990 167], que «se partirmos de propriedades comuns, jamais chegaremos a outra coisa que não outras propriedades comuns» [2011/2011 471]; a ciência parece estar condenada a esse conhecimento «superficial» das coisas (daí hipóteses como a de J. Wheeler, de que há apenas um electrão no universo, dado que estes são absolutamente indistinguíveis uns dos outros). É de resto difícil imaginar como se articularia um saber do terceiro género, dado que a linguagem assenta em abstracções (a palavra «cão» não designa nenhum cão em particular). O facto de ninguém conhecer essências individuais, nem sequer a sua, tem de pesar no nosso discurso acerca do terceiro género de conhecimento: significa que nunca ninguém o alcançou, facto tão marcante que nos convida a buscar uma desculpa para ele, a mais provável sendo que ele não é alcançável na duração.

CODA: «BENE AGERE ET LAETARI» [4p50sc]¹³⁸

1. Embora a beatitude, o acto de eficácia máxima da potência que somos (no atributo pensamento, o conhecimento intuitivo de deus), não seja alcançável na duração, onde só nos é possível conhecer as coisas como que de fora, $\delta\iota'$ ἑσόπτρου [1 Cor 13:12] (que Espinosa que nos pula esta lente?), podemos crescer em actividade, ou seja, desenvolver a nossa virtude e, com isso, alcançar um grau superior de liberdade. O facto de a real-ização completa da parcela de potência divina de que somos expressão nos estar barrada não pode ser motivo de tristeza para aquele que, com sucesso, tenha percorrido o caminho esboçado na *Ética*. Não só eternamente nós somos já e sempre aquilo que somos, como tudo o que sucede, sucede necessariamente, pelo que não faz qualquer espécie de sentido lamentarmos por causa do que não podia ser de outro modo (seria como lamentar o facto de não voarmos e deixar-se deprimir por isso). De resto, o nosso próprio mecanismo anímico leva a que repudiemos quanto envolva uma diminuição de potência da nossa parte [3p13], pois que isso apenas nos afastaria ainda mais da concretização da operosidade que constitui a nossa essência. Aquele que insiste na contemplação da sua impotência (o humilde: AD26) apenas agrava a sua condição (ou procura por esse meio, de forma pervertida, afirmar a sua própria potência: cf. n. 101). Os «sequazes da virtude» [*-ei-*, *qui virtutem sectantur*: 4p36], o estatuto mais elevado a que podemos credivelmente aspirar (já que o Humano livre é, como vimos, apenas um $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$, algo para que se aponta), esforçam-se por ser crescentemente activos, ou seja, causa adequada do que deles procede (todo o seu ser é, no seu íntimo, tensão a isso). Um tal movimento implica a domesticação das paixões, o que só é possível contrapondo a estas outros afectos, mais poderosos [4p7].

2. Ao longo da primeira metade do livro v (até 5p20, inclusive) Espinosa elenca algumas estratégias com vista à moderação do poder das paixões. Não nos interessa sublinhar aqui senão a última que é exposta, até pela proximidade evidente que mantém com alguns particulares da felicidade tal-qual acima descrita. O filósofo explica em 5p8 que um afecto será tanto mais forte quanto mais coisas o suscitem. O mesmo raciocínio vale para qualquer ideia: quanto mais forem as realidades a que a tenhamos associado no espírito, tanto mais frequentemente este nos reencaminhará para ela, pelo

¹³⁸ Acerca desta expressão que com tanta sagesa condensa o cerne da doutrina ética espinosana, expressão popular nos Países Baixos e que Espinosa reclama para si, vd. Tak 1921.

mecanismo associativo que preside à nossa vida psicológica [5p13]. Sucede que a mente pode fazer com que todas as coisas remetam para deus [5p14], bastando para tanto que os objectos com que entra em relação por meio do corpo ela os reconheça naquilo que são: modos da uma substância. Concebê-los desse ponto de vista é pensá-los adequadamente (ainda que ao nível do segundo género de conhecimento); a mente, assim, ao transformar os seus afectos (os testemunhos da sua interacção com o mundo) em ideias adequadas é levada a contemplar a sua própria potência, o que a enche de satisfação, e reconhece deus como a causa dessa sua alegria, pois que ele o que está por detrás quer dos seus afectos quer dela mesma (esta e aqueles são ambos manifestações de deus, modificações dos seus atributos). É impossível, pois, que a mente não ame a deus [5p15] e que este amor não a ocupe superiormente [5p16], associado que está a tudo o que é. Quem assim conceba deus não pode odiá-lo, pois que o ódio é um afecto que traduz uma diminuição da nossa potência, e deus está aqui a ser concebido adequadamente *qua* causa eficiente da existência e da essência das coisas [1p25]; ora todas as ideias adequadas são em nós causa de alegria [5p17]. Daqui resulta que não haja amor nem maior nem mais estável do que o amor para com deus [*amor erga Deum*]¹³⁹: «este amor para com deus é o sumo bem que podemos apetecer segundo [ex] os ditames da razão (pela proposição 28 da parte iv); comum a todos os seres humanos (pela proposição 36 da parte 4), desejamos que todos gozem [*gaudeant*] dele» [5p20d].¹⁴⁰

3. O amor para com deus, quando se afirma no espírito, é um afecto forte o bastante para moderar as paixões. Aos desejos e acções que têm por causa esta ideia de deus em nós dá Espinosa o nome de *religião* [4p37sc1 (G 236.19)]; tais desejos constituem por necessidade afectos activos, fruto que são de um afecto igual. A religião é dividida por Espinosa em *pietas* («o desejo, nascido de vivermos sob a guia da razão, de fazer o bem») e *nobreza* [*honestas*] («o desejo pelo qual o ser humano que vive sob a guia da razão se esforça [*tenetur*] por unir os outros a si com laços de amizade»), a que se opõe a *torpeza*¹⁴¹. Há uma relação evidente entre estes afectos e a modéstia tal-qual a definimos acima [n. 113]. Não espanta, por isso, que em 4cap25 esta surja associada à *pietas*. Não parece prudente, contudo, assimilar as duas *tout court*. O mais que podemos afirmar é que a religião é por certo parte da generosidade e, desse modo, uma expressão de fortaleza; isso mesmo se confirma em 4p73sc (e em 4cap15, onde de novo o leitor é remetido, a propósito da religião, para 4p46, proposição onde se fala da generosidade). Destes afectos activos há certas imitações passivas, enganadoras: assim, a

¹³⁹ Excluimos, obviamente, o amor intelectual a deus, supondo que seja legítimo tratá-lo como um afecto, pelo menos analogicamente.

¹⁴⁰ O amor para com deus *pode* ser pensado como um afecto de alegria ante a realidade (a nossa glosa pessoal para o deus de Espinosa) na forma em que esta se dá, um reconhecimento de que tudo o que é, é perfeito, pois não podia ser de outro modo [vd. 4p73sc: «o homem [*vir*] forte reflecte [*consideret*] acima de tudo nisto: em como todas as coisas se seguem da necessidade da natureza divina»; cf. 4p50sc, *incipit*]. Estamos aqui próximos do Nietzsche que ante o demónio que anuncia o eterno retorno do mesmo o saúda como um deus, afirmando a positividade de tudo o que é [*Die fröhliche Wissenschaft* §341]. Paradoxalmente, esta também uma atitude possível para o cristão, atitude que atingirá a sua expressão filosófica máxima na filosofia de Leibniz. O cristão, contudo, separa-se de Espinosa nisto: em que a sua alegria se extravasa em agradecimento, o que não é possível ao filósofo (há que rejeitar todas as leituras misticizantes do amor para com deus de 5p15: o deus de Espinosa não é uma pessoa).

¹⁴¹ Uma das formas curiosas que esta assume é a do desprezo pelos costumes ou usos recebidos [4cap15].

abjecção [AD29], uma variante extrema da humildade, pode, *nalguns pontos*, parecer-se com a religião e a *pietas* [4cap22]; também a compaixão, pelo menos numa das suas manifestações, coincide externamente com esta última [4cap16; cf. 4p50] e o mesmo vale para a vergonha em relação à nobreza [4p58sc (G 253.27-254.2)]. Na verdade, «podemos ser determinados pela razão a todas as acções às quais sejamos determinados por um afecto que seja uma paixão» [4p54] pelo que de fora não é fácil discriminar, ante um acto isolado, se este procede de uma ideia adequada no sujeito ou não.¹⁴² Para o agente, contudo, a diferença é clara: a ideia que é a forma de um afecto activo, ideia necessariamente adequada, é sempre acompanhada, por definição, da consciência de si mesma, pelo que é impossível passar despercebida ao sujeito, que dela retira a certeza da correcção da sua acção, certeza de que, por sua vez, haure uma evidente satisfação consigo mesmo.

4. É por demais evidente, à luz do que escrevemos, que o valor dos afectos activos - e pensamos não só nos elencados em 4p37sc1, mas também nos introduzidos antes, em 3p59sc - em nada depende, segundo Espinosa, da eternidade de mente, como quer que entendamos esta. A prova maior disso é que o fio do inquérito já nos levava a afirmá-los ainda antes de nos debruçarmos sobre essa outra questão [5p41]. O filósofo sabe bem que não é esta a perspectiva do comum dos mortais, para quem as atitudes que recomenda são um ónus suportável apenas com vista a um prémio *post-mortem*. Um tal comportamento remete-nos, uma vez mais, para a passividade: fazer o bem para conseguir o céu é fundar as nossas acções nalgo que não nós próprios. Aqueles que agem (se o verbo se pode aplicar com propriedade no seu caso, o que Espinosa negaria) assim motivados agiriam de maneira muito diversa não fora por medo de um imaginário castigo eterno (e por isso a importância da religião em sentido tradicional, a que o filósofo vai reservar um lugar importante na sua reflexão política). Ao contrário do que pensa a maioria, «não só a beatitude não é o prémio da virtude, mas sim a própria virtude, como se gozamos [*gaudemus*] desta não é por coarctarmos os <nossos> apetites [*libides*], bem pelo contrário: é porque gozamos daquela que podemos coarctar estes» [5p42]. Esta ideia, com que a *Ética* se fecha, havia já sido articulada em 2p49sc [G 136.5-6], onde a felicidade e a liberdade são assimiladas à virtude e ao serviço a deus¹⁴³ [*Dei servitus*; cf. τὸν θεὸν θεραπεύειν: Arist. *EE* viii.3 1249b20]¹⁴⁴, termos cujo sentido espinosano próprio era então impossível ao leitor adivinhar.

¹⁴² Recorde-se aqui que, excepção feita ao acto de conhecer, não há acções boas ou más em absoluto, i.e. à parte um certo tempo e lugar. Espinosa está aqui perfeitamente em linha com Aristóteles e Tomás; ao contrário destes, porém, não teoriza explicitamente a prudência, a virtude moral a que caberia ajuizar qual a acção justa atendendo às circunstâncias. Esta aparece subsumida nos demais afectos activos: veja-se o caso nítido da presença de espírito ante os perigos [4p69]. O Humano livre discerne quando é chamado a enfrentar estes e quando, pelo contrário, é recomendável que fuja. Note-se como cada um destes cursos de acção pode ser ditado também por paixões: o primeiro, pela soberba, o segundo, pelo medo.

¹⁴³ Num exemplo acabado da abordagem tantas vezes quase-aristotélica de Espinosa aos φαινόμενα [cf. A§3.1] (ou da violenta reciclagem pelo filósofo da linguagem comum: o leitor escolha a hipótese hermenêutica mais justa), somos levados à conclusão de que, tal como o vulgo crê [1app (G 81.34-5)], o bem consiste, de facto, no que conduz à nossa saúde [4p39] (ao nível do corpo) e no «culto de deus» (i.e. no cultivo da razão).

¹⁴⁴ Não é este o único eco aristotélico na *Ética*: em 4cap32, por exemplo, Espinosa identifica o intelecto como «a nossa melhor parte», no que reproduz *EN* x.7 1177a19-20. Sabemos que na biblioteca do filósofo se achavam dois volumes com as obras de Aristóteles [Musschenga e Sluis 2009 21-2]. Para um estudo da relação entre os dois filósofos (fecunda, não obstante o comentário de Espinosa em *Ep.* 56 [G 261.30-1]: «A autoridade de Platão, Aristóteles ou Sócrates não tem grande peso junto de mim»), vd. Manzini 2009.

Postular uma recompensa pela virtude seria contrário à lógica imanentista que governa o sistema e, ousamos acrescentar, a qualquer ética sã [cf. Pl. R. ii 358a-b7]. O verdadeiramente novo em Espinosa não é, pois, isso, mas a ideia de que a domesticação das paixões não resulta de um qualquer acto de vontade, mas da experiência desse «afecto mais poderoso de entre todos»¹⁴⁵: o conhecimento. Em Espinosa, este é não só o (perdoe-se-nos a linguagem teleológica) «fim» do Humano como a condição de possibilidade da própria prossecução deste. *Só a experiência do bom nos abre a ele.*

4.1. Espinosa repete-o sistematicamente: é de toda a utilidade para o Humano que outros partilhem do bem, ou seja, que o máximo de pessoas passe de um regime de passividade a um regime de actividade. De facto, nada há mais útil ao ser humano do que outro ser humano que se governe segundo os ditames da razão, cujas acções tenham na base afectos activos e, portanto, ideias adequadas, já que «na medida em que os seres humanos se achem submetidos às paixões, não se pode dizer que convirjam por natureza» [4p32]. «Da minha felicidade faz também parte que me esforce por que muitos outros compreendam [*intelligent*] o mesmo que eu, por forma a que o seu intelecto e desejo convirjam em tudo com o meu intelecto e desejo» [TIE §14]. Vimos em n. 113, *in fine*, como viver entre pessoas escravas das paixões pode pôr a própria racionalidade da acção dos sequazes da virtude em xeque. A teoria ética espinosana tem, pois, de desembocar necessariamente numa teoria política: «o espinosismo surge como uma filosofia militante, não por causa da personalidade do seu autor, mas pela sua lógica intrínseca» [Moreau 2009 103].

¹⁴⁵ A expressão é de Nietzsche, do postal de 30 de Julho de 1881 enviado a Franz Overbeck, postal em que fala entusiasmado da sua descoberta do pensamento de Espinosa, que assume como seu único predecessor.

iii.β

SPINOZA POLITICUS



imagem: pormenor do retrato-gravura de Tommaso Aniello, por Pieter de Jode II (1628-1670)ⁱ @ Rijksmuseum, Amesterdão.

Também aprendeu desenho consigo, de modo que podia retratar qualquer pessoa a tinta ou a carvão. Está em meu poder um livrinho desta sua arte, onde se encontram imagens de diferentes personagens notáveis, com quem tinha conhecimento e que ocasionalmente o visitavam. Entre outras, acho desenhado na quarta folha um pescador, vestido de camisola, com a rede marinha ao ombro direito, exactamente como aparece o famoso caudilho napolitano Masaniello nas estampas históricas. O senhor Hendrik van den Spijk, seu último hospedeiro, disse-me parecer-se muito a figura com o próprio Espinosa, e que sem dúvida reproduzira ele no desenho as suas feições.

João Colerus (Johann Köhler) ([1705] 1934), *Vida de Bento de Espinosa*.
Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra: 26. Trad.: J. Azevedo.

ⁱ De Jode casou com Clara van den Enden, irmã ou sobrinha de Franciscus van den Enden, o professor de Espinosa.

A. DIREITO E POTÊNCIA ou, PARA LÁ DO BEM E DO MAL

Para o deus, belas são todas as coisas, e boas, e justas — já os seres humanos supõem injustas umas, justas outras.

Heraclito, DK B102 [cf. Espinosa, *TTP* xvi, G 191.4-10]

α. Os vários sentidos de «direito»

1. «[O] direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada» [*TTP* xvi, G 189.24-5; cf. *TP* ii.3 e *Eth.* 4p37sc1, G 237.4-5].* É sobre este axioma que Espinosa ergue o edifício do seu pensamento político. Se o conceito de potência já recebeu a atenção devida em iii.α A§4, dado o papel metafísico cardeal que desempenha no sistema, o de direito carece ainda de densificação. O termo apresenta na linguagem comum vários sentidos. Assim, é costume distinguir-se entre direito objectivo [*law*] e subjectivo [*right*], a relação entre os dois sendo objecto de disputa. Por «direito objectivo» entende-se, em geral, a ordem jurídica vigente; ainda que esta não se constitua/manifeste exclusivamente por meio da lei,¹ usaremos frequentemente «lei» como seu sinónimo, à semelhança de Espinosa (e, diga-se, da maioria dos falantes). Com «direito subjectivo» quer-se significar o que Grócio (que não opera com o termo) descreve como uma «qualidade moral da pessoa que a habilita a, com justiça, fazer ou ter qualquer coisa» [*De jure belli ac pacis* i.1 §4].² A questão que tal definição de imediato coloca é a de saber o que determina a justiça da pretensa titularidade do sujeito. O juspositivista subordina o direito subjectivo ao objectivo; já o jusnaturalista, não negando que parte dos direitos de que o sujeito goza lhe são conferidos pelo direito objectivo, insiste que outros há que antecedem este, fundando-os sobre «o justo» [τὸ δίκαιον]: tais direitos [*rights*], o sujeito dispõe deles porque é (cor)recto [*right*] que assim seja. O conceito de direito subjectivo (aquele em jogo na frase com que abrimos o parágrafo) revela-se, pois, um conceito segundo, cujo verdadeiro alcance só é possível esclarecer à luz da realidade de que se faça depender a sua determinação, o justo/a justiça ou o direito objectivo/a lei. Por fim, aos dois sentidos de «direito» já recensados, há que acrescentar o do direito como ciência, caso em que a palavra é vulgarmente escrita com maiúscula inicial. Este é, de todos os seus sentidos, aquele que menos nos interessa.

β. O conceito de «justiça»/«o justo»

2. Não teremos definido cabalmente «direito» enquanto a natureza do direito subjectivo não tiver sido devidamente esclarecida. Tal não implica necessariamente uma decisão acerca de qual a realidade que o determina, mas mais uma elaboração do conceito de lei e, sobretudo, do de justiça. Começemos por este último. «A justiça, [...] tal como é vulgarmente definida, é a constante e perpétua vontade de dar a cada um o que lhe é devido» [*TTP* iv, G 59.18-9; cf. *Ep.* 23, G 150.16-151.3]. Espinosa, como o próprio reconhece, limita-se a repetir a definição clássica, que remonta já a Platão [*R.* i 332c2 ou *Lg.* vi 757c5-6], o qual pensa a justiça como virtude. Podemos, contudo, usar «justiça»

* Ao longo do presente capítulo, o *TTP* e o *TP* serão sempre citados na tradução de Aurélio (respectivamente, Aurélio 2004 e 2008). Ante a qualidade do trabalho deste, seria vão, ou arrogante, apresentar a nossa própria versão dos textos de Espinosa.

¹ Vd. Amaral s/d ii.1. Para uma exposição mais aturada do tema, leia-se Neves 1982.

² Não é por acidente que nos servimos aqui de Grócio. Matheron demonstrou que é a teoria deste que subjaz às reflexões de Espinosa (e Hobbes) em torno do conceito de «direito»: vd. Matheron 2011/1984.

também para o princípio à luz do qual o justo age; assim o fizeram os juristas romanos, consagrando como um dos «*juris praecepta*» o «*suum cuique tribuere*» [*Inst.* i.1.3].³ Talvez seja possível definir de outra forma o justo [τὸ δίκαιον]; aqui, porém, assumiremos, como Espinosa, a tradição, para a qual a justiça se confunde com o «devido» [τὸ προσήκον], aquilo que é apropriado/próprio porque de algum modo «propriedade» do sujeito (o grego sublinha esta noção de pertença). O que cabe a cada um ou bem que é definido por uma autoridade reconhecida por todas as partes ou bem que é determinado pelo sujeito, que actuará em conformidade com o seu juízo sobre a matéria, um juízo que se pretende conforme ao ser das coisas. A primeira alternativa subsume o justo sob o legal e é a subscrita por Espinosa [*Eth.* 4p37sc2, *in fine*, e *TP* ii.23];⁴ já a segunda opção pressupõe a existência de uma ordem objectiva em que certos factos se acham emparelhados com outros segundo uma lógica de merecimento⁵.

3. Qual seja o fundamento de uma tal relação não é, porém, fácil de discernir: por que é que o trabalhador, por exemplo, *merece* o seu salário [Lc 10:7]? De pouco serve argumentar que, não fora a expectativa de ser remunerado, aquele não poria ao dispor de outro a sua força: isso nada nos diz acerca da justiça ou não do pagamento.⁶ Do mesmo modo, pouco adianta sublinhar que, se não for pago, o trabalhador, incapaz de adquirir o necessário à sua sobrevivência, morrerá: isso será *incómodo* para o empregador, que terá de contratar outra pessoa, e seguramente *mau*, por razões muito distintas, para o trabalhador — mas daqui não se conclui que seja *injusto* o primeiro não pagar ao último, a não ser que reduzamos o justo a uma variedade do útil: seria injusta a acção contrária ao que é útil a outrem. Uma tal definição é, porém, insatisfatória: o juiz que condenasse um réu teria de ser dito injusto, por exemplo. A única maneira de contornar semelhante conclusão seria defender que a pena é um bem para aquele que a recebe [cf. *Pl. Lg.* ix 854d5-e1]; o juiz podia então ser tido por justo, o justo sendo redefinido como aquele que promove o que é útil ao outro. Uma tal concepção

³ Ulpiano (o autor do passo citado) reconhece ainda outros dois preceitos, negando, portanto, que o direito - aqui entendido como equivalente a o justo [cf. Grócio, *De jure belli...* i.1 §3] - se esgote no dar a cada um o seu (algo que não se resume à «justiça distributiva» de Aristóteles [*EN* v.2 1130b30 ss.]). Ulpiano considera que a justiça obriga ainda a não causar dano a outro [«*alterum non lædere*»] e a viver de forma honesta [«*honeste vivere*»]. O primeiro destes preceitos deixa-se, na verdade, subsumir sob o imperativo de dar a cada um o seu: se a alguém não é devido qualquer mal, infligir-lho constitui por necessidade uma violação do princípio «*suum cuique tribuere*». Quanto a «viver honrosamente», parece-nos que, pelo seu carácter privado, só abusivamente pode ser integrado entre os «*juris praecepta*», opinião corroborada por Espinosa, que distingue claramente, noutros termos embora, entre o justo (e o equitativo) e o honroso [*Eth.* 4cap15].

⁴ Confronte-se a definição de justiça transcrita acima com a que Espinosa oferece mais adiante no *TTP*, já inteiramente conforme ao seu pensamento: «A justiça é a disponibilidade constante para atribuir a cada um aquilo que, *de acordo com o direito civil*, lhe é devido» [xvi, G 196.16-7; itálico nosso].

⁵ Preferimos «merecimento» a «mérito» por este último ter um sentido eminentemente positivo, inadequado quando em jogo estão situações como a de um criminoso que mereça ser punido. A noção de merecimento tem sido nas últimas décadas alvo de alguma atenção filosófica, muito em particular na tradição anglófona: vd., à laia de introdução, McLeod 2008, Feldman 2015 ou Celesello s/d.

⁶ Nesta linha de redução do justo ao eficaz na promoção dos fins perseguidos, cf. Sidgwick 1907 284, n. 1: «When a man is said to deserve reward for any services to society, the meaning is that it is expedient to reward him, in order that he and others may be induced to render similar services by the expectation of similar rewards».

torna, contudo, impossível distinguir entre actos de justiça e actos de generosidade. O conceito central à noção clássica, e mesmo popular [vd. Mill 1863 65], de justiça, o de merecimento, parece oferecer singular resistência a ser analisado; ou, pois, o aceitamos como primitivo (algo que deve ser sempre a última opção para um filósofo) ou, percebendo ser possível uma descrição do fenómeno moral (em que se enquadra a questão da justiça) que o dispense, descartamo-lo. Esta última a hipótese que favorecemos.⁷ Embora ela nos obrigue a aceitar a identificação entre o justo e o legal, não nos força a abraçar uma qualquer forma de juspositivismo (tal-qual este é tipicamente entendido), pois a lei que define o que a cada um cabe não tem de ser necessariamente a lei dita civil. Assim, por exemplo, os três monoteísmos clássicos e, muito em particular, o Islão e o judaísmo, reconhecem a existência de uma lei divina, revelada aos humanos, em que se acha plasmada a vontade de um Deus pessoa.⁸ Pode até dar-se o caso de à luz desta o sujeito gozar de um direito subjectivo que o ordenamento jurídico vigente não lhe concede. O Deus aqui pressuposto é, para Espinosa, uma ficção, como sabemos, de onde a redução do justo ao legal assumir nele claros contornos juspositivistas.⁹ Importa, pois, compreender bem o que é a lei para o filósofo: aí a chave para penetrar o seu entendimento do direito.

3.1. A redução do justo ao legal permite contornar o problema do merecimento: o trabalhador recebe o seu salário não porque o mereça (o que quer que com isso queiramos significar), mas porque a lei dita que assim seja. Que a lei o dite não tem necessariamente que ver com o facto de o legislador querer assim atender às exigências da «justiça», podendo dever-se tão somente a qualquer uma das razões que aventámos acima: aumentar a produtividade do trabalhador, garantir a sua continuação em vida, ser o que é bom para ele, etc.

γ. O conceito de «lei» em Espinosa

4. A principal reflexão de Espinosa em torno da lei encontramos-la nas primeiras páginas do capítulo iv do *TTP*. «A palavra "lei"», assim começa o capítulo, «tomada em sentido absoluto, significa aquilo em conformidade com o qual cada indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agem de uma certa e determinada maneira» [G 57.23-6]. A correcção da definição pode ser questionada: parece difícil considerar a lei *causa* do que quer que seja, dado que ela carece de realidade ontológica para tanto¹⁰ ou até de todo¹¹. São três os tipos fundamentais de leis, segundo o filósofo: (i) leis *físicas*,

⁷ Há, na nossa abordagem, *algumas* semelhanças com o célebre raciocínio que Moore elabora nos *Principia ethica* §13 a propósito do conceito de «bom»; divergimos principalmente do filósofo em não estarmos tão certos de que o conceito cujo significado indagamos possui, de facto, um significado.

⁸ Contra o que se possa eventualmente retirar do texto, não pretendemos aqui defender a tese de que o justo só o é porque Deus o quer. O nosso objectivo é tão só mostrar como pôr o justo na dependência do legal não tem que equivaler à adopção da posição juspositivista tal-qual esta é normalmente apresentada.

⁹ A propósito do juspositivismo de Espinosa, vd. Walther 1982, em que se compara proveitosamente a doutrina do filósofo com a de Kelsen. Aproveitamos para registar a nossa dívida para com outro texto do mesmo autor, Walther 1986, porventura a introdução mais bem-conseguida ao pensamento político de Espinosa a partir da filosofia do direito deste.

¹⁰ Este o caso das leis que «dependem de uma decisão humana», as quais possuem realidade ontológica (seja como enunciados verbais, seja como enunciados escritos), mas não de molde a fazer delas causas dos efeitos que lhes são atribuídos.

¹¹ Pressupomos aqui o acerto da crítica feita à leitura de Curley em iii.α A§6.1.

que determinam (ou, se vale a nossa crítica, *descrevem*) o comportamento dos modos finitos no atributo extensão, deixando-se deduzir da própria definição das coisas;¹² (ii) leis *lógico-/psicológicas*, que determinam/descrevem o comportamento dos modos finitos no atributo pensamento (e.g. *Eth.* 2p18); e (iii) leis que «depende[m] de uma decisão humana»,¹³ «aquela[s] que os homens, para viver mais segura e comodamente¹⁴, ou por outro motivo qualquer, prescrevem a si mesmos e aos outros» [*TTP* iv, G 57.28-31]. Esta última definição é repetida logo na página seguinte, mas com uma cambiante de monta: as leis em questão são aí apresentadas como uma «regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de algum fim» [G 58.34-5; *italico* nosso]. Surpreende a aparente irrelevância da diferença entre lei privada (aquela que o sujeito dá a si mesmo: cf. *Eth.* 4p45sc2) e pública; o facto de ambas terem o Humano como causa próxima parece ao filósofo bastante, e suficientemente importante, para as reunir sob um mesmo cabeçalho. O verdadeiro alcance desse gesto só vem ao de cima quando Espinosa divide a lei que «depende de uma decisão humana» em lei humana e — lei divina: «por lei humana», a que, para não alimentar confusões, chamaremos de aqui em diante lei *positiva*, «entendo uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da colectividade; por lei divina, entendo uma regra que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus» [*TTP* iv, G 59.23-6]. Muito embora neste ponto da nossa exposição não o possamos ainda demonstrar (isso o que procuraremos fazer ao longo deste capítulo), a lei positiva esgota a lei pública e a lei divina (que, contra o que o seu nome sugere, não vem de Deus — este mais um dos ataques de Espinosa no *TTP* à religião revelada) é a perfeição da lei privada. De facto, o Estado é, para o filósofo, incapaz de contribuir de forma substantiva para que os cidadãos alcancem o seu bem [vd. C55, *in fine*]; cabe-lhe tão-só proporcionar aquelas condições, necessárias para isso, que apenas em comunidade podem ser asseguradas (e que mesmo aqueles que erram quanto ao que constitui a felicidade do Humano agradecem).¹⁵

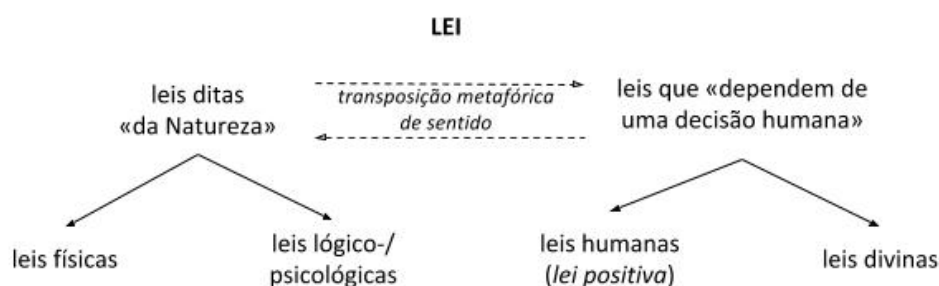
¹² É aquilo que a coisa é que a leva a agir como age, algo que faz especialmente sentido no quadro de uma ontologia que identifica «ser» com «ser-causa-de». A definição de *lei* oferecida por Espinosa pode, pois, evadir a crítica que lhe dirigimos se aceitarmos que «lei» não seja senão um outro nome para a essência das coisas. Uma tal sinonímia é, porém, impossível de manter no caso das leis que têm o Humano como causa próxima, pelo que não pode ser esse o sentido de «lei» na definição sob análise, *se a quisermos geral*. Talvez seja melhor, contudo, abandonar uma tal pretensão e pensar «lei» como um termo que cobre duas realidades distintas: as leis que poderíamos apelidar de «da Natureza» (leis (i) e (ii) na tipologia desenvolvida no corpo de texto) e as leis «que dependem de uma decisão humana». Qualquer um dos dois sentidos pode ser tido por paradigmático e o outro como uma extensão metafórica do primeiro; mesmo Espinosa oscila entre as duas atitudes [vd. Belaief 1971 9-10].

¹³ Obviamente, esta «decisão» não pode ser concebida como procedendo de uma qualquer vontade livre. Espinosa esclarece isso mesmo: se estas leis são ditas depender de uma decisão humana é apenas porque esta é a causa próxima do seu ser; a decisão, porém, é absolutamente necessária de acordo com as leis da natureza, de que o ser humano é parte.

¹⁴ Aurélio, em nota à sua tradução [*ad TTP* v, G 73.24 (cap. v, n. 5)], interpreta «comodidade» como «economia de esforços na aquisição de bens». A glosa é arguta e acertada: Espinosa fala várias vezes nas vantagens da divisão de trabalho; já sobre o bem-estar material pouco diz.

¹⁵ É sempre possível supor uma lei pública que esteja orientada ao sumo bem dos indivíduos; tal, porém, extravasa o direito da cidade [cf. *TP* iii.8], podendo dizer-se que é uma lei apenas *év λόγῳ*, já que é literalmente impossível que seja eficaz.

4.1. A lei privada, enquanto regra de vida que o sujeito dá a si mesmo, visa, directa- ou indirectamente, o bem deste, ou seja, a sua real-ização, o desdobrar em acto da potência que constitui a sua essência. Vimos em iii.α D§1 como esse bem último que em todas as suas acções o Humano busca [cf. *TTP* iv, G 60.29-30] - a felicidade, em suma - reside no verdadeiro conhecimento e amor de deus. A lei divina, atendendo à definição que dela se deu, representa, pois, a verdade da lei privada. Poderá parecer estranho que ela seja descrita como produto de uma decisão humana, como se as condições para alcançar a felicidade pudessem ser estipuladas por nós. Convém recordar, contudo, que em Espinosa a felicidade não é qualquer coisa que sobrevenha na sequência de um determinado conjunto de acções: «a felicidade não é o prémio da virtude, mas a própria virtude» [*Eth.* 5p42; cf. *TTP* iv, G 62.17-9], sendo esta última, na demonstração da proposição que antecede a citada, identificada precisamente com «a recta regra de vida» que, imposta pelo sujeito a si mesmo, constitui o que aqui se designa de lei divina. De facto, a felicidade, tanto quanto possa ser concebida como efeito (num sentido necessariamente lasso do termo), sê-lo-á enquanto efeito desse acto pelo qual o sujeito se dá como lei uma sã regra de vida, articulada em princípios [vd. *Eth.* 5p10sc]. Tem, por isso, todo o cabimento apresentar a lei divina como dependente de uma decisão humana.



5. Na definição de lei positiva que acima reproduzimos, nada se diz sobre o que acontece àqueles que a desrespeitem.¹⁶ Para o filósofo, os meios pelos quais o legislador se esforça por conduzir a multidão à obediência são qualquer coisa de extrínseco à lei.¹⁷ Se o legislador sente necessidade de lançar mão

¹⁶ Uma definição de lei que integrasse uma referência às consequências, positivas ou negativas, que o cumprimento desta ou a desobediência à mesma pudessem ter para o sujeito tornaria ainda mais difícil aquilo que o próprio Espinosa falha em conseguir: uma definição de lei que cubra as duas realidades a que o termo é aplicado, as leis «da Natureza» e aqueles que «dependem de uma decisão humana».

¹⁷ Cf. *Eth.* 4p37sc2 [G 238.13-5]: «...legesque ferendi, easque non ratione [...] sed minis firmandi» (atente-se na segunda copulativa, que atesta a diferença entre isso mesmo que associa). Nem todos os comentadores se apercebem da diferença de Espinosa neste ponto [e.g. Belaief 1971 14], afogando-o no caudal do discurso de senso-comum sobre esta matéria, o qual tem porventura em Austin [1832 6-11] a sua formulação filosófica *standard*. Ainda que Espinosa concordasse com o jurista inglês acerca da natureza da lei positiva, admitindo que pertence à essência desta o ser acompanhada de uma sanção, recusaria, *contra* Austin [1832 9-11], reconhecer à sanção uma relação especial com o conceito de lei, pondo a recompensa, para todos os efeitos, ao mesmo nível que aquela. De facto, a haver privilégio de alguma sobre a outra, esse caberia à segunda. Para o filósofo, o povo «não suporta ser obrigado unicamente pela força» [*TTP* v, G 75.15]; por isso, «as leis, qualquer que seja o Estado, devem ser instituídas de forma a que os homens se sintam constringidos, não tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejem acima de tudo. Só assim é que cada um cumprirá de boa vontade a sua obrigação» [G 74.18-21; itálico nosso]. Espinosa vai aqui muito para lá de Séneca, o qual também já havia concluído que «os poderes violentos, ninguém os aguenta por muito tempo» [G 74.4-5]. Se o filósofo romano o afirma, fá-lo com base na história de Roma e de outras nações; o seu conhecimento é, portanto, do primeiro género, fundado que está na experiência. Espinosa, se concorda que a força não basta para submeter

de tais expedientes é porque o vulgo «rege a sua vida por tudo menos pela razão» [TTP iv, G 59.2], não apreendendo o sentido das leis, de onde ter de ser convencido a submeter-se-lhes por meio de recompensas¹⁸ e punições. Poder-se-ia ler Espinosa como estando aqui a assumir que as leis apresentam, por defeito, um conteúdo racional, pressuposto improvável. Será mais consonante com o que sabemos da sua filosofia política supor que o filósofo imagina aqui o melhor cenário possível (uma ordem jurídica enformada, tanto quanto é legítimo esperar, pela razão) com vista a sublinhar que até aí seria indispensável associar às prescrições castigos e recompensas, estes nada nos dizendo da racionalidade ou não das leis, mas sim da racionalidade daqueles a quem elas se aplicam.¹⁹ A maior parte das pessoas experimentará sempre a lei como «uma maneira de viver imposta a alguns homens pelo poder de outros» [G 59.9-10], uma servidão — mas permitida, «voluntária», na medida em que a multidão, se cumpre com o que lhe é pedido, é porque considera que isso é mais vantajoso para si [cf. *Eth.* 4p65 e, ainda mais, TTP xvi, G 191.34-192.7]. Espinosa não partilha da esperança aristotélica de que, pela repetição, legalmente imposta, de gestos virtuosos, o sujeito venha a desenvolver qualquer virtude [EN ii.1 1103b1-6; cf. v.1 1129b19-25]. Atendendo à doutrina dos afectos exposta no livro iii da *Ética*, não se vê, de facto, como possam o medo ou a esperança, os afectos passivos na base da obediência à lei, afectos que revestem no atributo pensamento a forma de ideias inadequadas, produzir a ideia adequada que é a forma da fortaleza [vd. iii.α C§12].²⁰

5.1. Numa formulação sintética, poderíamos dizer que a lei positiva é o oposto da beatitude, se assumirmos aquela como uma realidade intrinsecamente produtora de heteronomia. De facto, quem obedeça à lei positiva, ou civil, por reconhecer a racionalidade do conteúdo desta não se pode dizer que lhe obedeça: «a obediência consiste em executar ordens devido apenas à autoridade de quem manda» [TTP v, G 74.21-2]. A beatitude, pelo contrário, identifica-se, como sabemos, com a liberdade; ora a coisa livre é aquela «que é a partir de si mesma que é determinada a agir» [*Eth.* 1df7]. Não só, portanto, a lei divina é a verdade da lei privada como *a lei privada é a verdade da lei divina*.

δ. O sentido de «direito» na equação *direito = potência*

6. Vimos em §1 os vários sentidos de «direito», tendo ficado clara a natureza derivativa do conceito de «direito subjectivo», o direito que Espinosa tem em mente quando escreve que «o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada». Uma vez reduzido o justo ao legal [§3], tornou-se evidente que o direito que aqui nos interessa não pode ser pensado senão a partir da lei. Uma vez recenseados os sentidos que, para o filósofo, «lei» pode assumir, só resta determinar

a multidão, sendo até contra-protutiva, fá-lo porque sabe as leis que descrevem o funcionamento afectivo da mente humana: cf. G 74.8-10 e *Eth.* 3p13, 20 e 26.

¹⁸ Aqui, bem como no resto do capítulo, por «recompensa» não queremos significar necessariamente qualquer coisa de concreto, e.g. um prémio monetário (vd. o sorteio Factura da Sorte: portaria n.º 44-A/2014), a receber por quem obedeça à lei, mas todo o bem, material ou não, que advenha do cumprimento desta, e.g., no caso do art.º 82 do código da estrada, a preservação da vida do condutor do veículo automóvel (e passageiros).

¹⁹ Outra forma possível de interpretar o passo - menos óbvia - é assumir que a racionalidade de que o texto parece carregar as leis não tem como objecto o conteúdo destas, mas a sua existência, i.e. o que é já e sempre racional é a existência de uma ordem jurídica. Para uma boa explicação espinosana de como uma tal ordem satisfaz uma necessidade profunda da natureza humana, vd. Campos 2010 117-22.

²⁰ Registe-se que um dos avatares da fortaleza de ânimo é, precisamente, a obediência [TP v.4]. Trata-se, porém, de uma obediência de natureza muito diversa daquela de que falamos no corpo de texto: cf. n. 55.

qual aquele operativo no caso do direito que ele faz equivaler à potência. Para o fazermos com acerto, forçoso será seguir o próprio raciocínio por meio do qual Espinosa justifica a sua tese. Esta, na verdade, deixa-se derivar sem sobressaltos da doutrina da substância única; no *TP*, contudo, a pretexto de nos poupar à consulta da *Ética* (e do *TTP*)²¹, o filósofo deduz essa identidade de um par de hipóteses que imagina partilhadas pelo leitor, evitando assim pôr a doutrina do tratado na dependência explícita do seu monismo, algo que aumentaria a resistência da maioria às ideias contidas na obra. Espinosa parte, como dissemos, de duas premissas: (i) que a existência de algo não se pode concluir da sua essência [*Eth.* 1p24] (deus constituindo a única exceção a esta regra), e (ii) que o acto pelo qual uma qualquer coisa é trazida à existência é, na sua espécie, fundamentalmente idêntico ao acto pelo qual ela é conservada nesta [*KV* ii.16, *G* 82.24-6, e *CM* x, *G* 269.20-4].²² «De onde se segue que a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual conseqüentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus [que em primeiro lugar as trouxe ao ser; só ele, de facto, tem potência para tanto]» [*TP* ii.2; cf. *Eth.* 1p24c e 2p10sc2]. O raciocínio, na verdade, assume ainda essa trave-mestra do sistema de Espinosa que é a identidade entre «ser» e «ser-causa-de»; por isso se exclui a possibilidade de deus assegurar, pela sua acção, a continuação na existência de um qualquer modo finito sem, porém, interferir nas operações deste (i.e. sem ser causa da existência também destas). Mesmo intuitivamente, sem apelar para o sistema, faz sentido negar a hipótese: tudo o que existe está já e sempre engajado numa qualquer acção, *rectius*, inter-acção com os demais modos finitos (é, aliás, o jogo entre estes que, segundo a *Ética* [1p28], determina o vir-a-ser e operação concreta de qualquer modo finito). Ora, se (i) a potência pela qual as coisas operam e a potência de deus são uma e a mesma, e (ii) deus tem direito a tudo, então mister é concluir que «qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver» [*TP* ii.3]. Tudo o que acontece na natureza (i.e. na substância que esgota o real), acontece, pois, «legitimamente»: «o direito natural é a ordem a que obedece o acontecer das coisas, pelo que nada há de facto que não seja de direito» [Aurélio 2000a 209].

²¹ Nas páginas iniciais do capítulo xvi do *TTP*, Espinosa apresenta, quase pela mesma ordem, o grosso dos argumentos que desenvolve na primeira metade do capítulo ii do *TP*. Dada a convergência a este nível entre as duas obras, convocaremos algumas vezes, no que se segue, o *TTP*, muito embora o *TP* assuma para nós o papel de exposição paradigmática do raciocínio que queremos estudar. Mister é reconhecer aqui quanto Hindrichs 2014, com a sua reconstituição paciente do argumento de *TP* ii, nos ajudou na compreensão do capítulo.

²² Esta segunda doutrina, chamada da «criação contínua», Espinosa colhe-a em Descartes [cf. *Meditações* iii (AT vii 48.25-49.11)], o qual, por sua vez, ecoa uma ideia da tradição, que se acha, por exemplo, em Tomás [e.g. *SCG* III 65] ou Suárez [*Disputationes metaphysicae* xxi.1§6] [vd. ainda *vox «création» in* Gilson 1979]. A forma, porém, que Descartes lhe dá levará alguns dos seus discípulos a abraçar o ocasionalismo, com destaque para Malebranche. Espinosa, vincando a sua posição única na história da filosofia, não se alinha nem com os escolásticos nem com os ocasionistas. Ambas as escolas pressupõem que Deus (i) é dotado de livre-arbítrio e (ii) nada tem que ver, ontologicamente falando, com as criaturas, teses que o filósofo rejeita, pelo que só com violência pode ser inserido em qualquer uma das tradições. Espinosa acha-se na situação paradoxal de poder afirmar, com os ocasionistas, que deus é causa única de tudo quanto se observa e, *ao mesmo tempo*, que as coisas (os modos finitos) agem genuinamente umas sobre as outras, nisso repetindo os teólogos medievais. Sobre o entendimento espinosano da causalidade e a distância ou proximidade deste ao ocasionalismo, vd. Huenemann 2000 e Koistinen 2002. Para um juízo sobre os méritos filosóficos e teológicos do ocasionalismo, leia-se, com proveito, Freddoso 1988.

7. Que significa, porém, afirmar que deus tem direito a tudo? Se aquilo a que se tem direito é sempre determinado em função de uma qualquer lei que se toma como referência para aferir isso a que o agente está autorizado, deus, para que dele se diga que tem direito a tudo, ou bem que está submetido a uma lei tão generosa que se dissolve enquanto lei (seria já impossível reconhecê-la enquanto uma *regra* de vida), ou bem que é ele mesmo quem dita a outros leis: sendo o soberano, nenhuma outra autoridade o constrange. Na verdade, qualquer uma destas duas opções é inaceitável à luz do sistema espinosano, ambas pressupondo um deus pessoa e, conseqüentemente (ignore-se a doutrina cristã da Trindade), que deus não esgota o real (teria de existir, pelo menos, outra pessoa). Poderíamos sentir-nos tentados a considerar que Espinosa, afinal, põe aqui o conceito de «direito» na dependência do de «justiça»: deus teria direito a tudo na medida em que tudo quanto deus faz é conforme ao justo (não porque deus configure a sua acção a um padrão de justiça que lhe seja exterior, mas porque ele aquele que define, pelo seu agir, o que conta como justo [cf. *Eth.* 1p33sc2, *in fine*]). Seria, porém, deveras surpreendente que Espinosa recorresse a este sentido de «direito» no curso do argumento pelo qual este mesmo sentido é esvaziado do seu conteúdo.²³ Cremos mais inteligente assumir que o filósofo pensa aqui o direito *em relação com a lei entendida como essência*, o sentido que efectivamente resulta de uma leitura literal da primeira frase do cap. iv do *TTP*.²⁴ Deus teria direito a tudo no sentido em que o que faz, o faz na real-ização da sua essência, o mesmo podendo ser dito de qualquer modo finito. A afirmação «o direito de Deus não é senão a própria potência de Deus» não é senão, afinal, a repetição dessa proposição axial da *Ética*: «a potência de deus é a própria essência deste» [1p34]. Que esta é a boa leitura de «direito» em *TP* ii.3 confirma-o o parágrafo seguinte: «por direito da natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza».²⁵

7.1.«O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela recta razão, mas pelo desejo [cupiditate] e a potência» [*TTP* xvi, G 190.13-4]. Se a lei à luz da qual se define o direito subjectivo do agente é a essência deste, ele terá direito a tudo quanto o seu desejo o empurre a fazer, já que «o desejo

²³ Nada impede, porém, que Espinosa tenha construído o seu argumento por forma a capitalizar o que sabia serem as ideias dos seus leitores. Na verdade, o raciocínio em discussão funciona mesmo que se assuma que o direito subjectivo de Deus se define por referência ao justo e não à lei. Nenhum leitor estaria disposto a acusar Deus de injustiça, admitindo sem hesitar a correcção de todas as aplicações que Este fizesse da Sua potência.

²⁴ Vd. n. 12. Campos será talvez o autor, de entre aqueles a que tivemos acesso, que mais trabalhou esta ideia da confluência, em Espinosa, dos conceitos de lei e essência. Todavia, não é muito claro se os identifica; no geral, porém, parece enveredar pela solução oposta, apostando em formulações que traduzam uma diferença entre as duas realidades, e.g. «a lei da natureza de uma coisa [...] é sobretudo aquilo de tal maneira próprio à coisa que lhe permite dar-se enquanto coisa que é» [2010 138], ou «a lei da natureza em Spinoza é em especial o como do afirmar-se da coisa mesma» [2010 138], ou ainda «a lei da natureza de cada coisa é portanto o registo da expressão da auto-productividade de Deus na essência dessa coisa» [2010 147] (a continuação imediata deste último passo oferece um exemplo de uma das frases em que Campos parece identificar lei e essência). A lei aparenta ser qualquer coisa *em* a essência («inscrita» nela, para usar uma expressão central para o autor) das coisas, mas qual seja exactamente o seu estatuto ontológico, particularmente no quadro do sistema, é algo que, confessamos, não conseguimos alcançar com certeza.

²⁵ Cf. *TTP* xvi, G 189.12-5: «Por direito e instituição da natureza entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais nós concebemos cada um como determinado naturalmente a existir e a agir de uma certa maneira». Poder-se-ia pensar que Espinosa confunde aqui «direito» e «lei», mas estes são, de facto, uma e a mesma coisa, se por «direito» se estiver a significar o direito objectivo.

é o apetite com consciência de si mesmo» e o apetite «não é senão a própria essência do Humano» [Eth. 3p9sc]. O desejo não deve aqui ser contraposto à razão (muito embora o próprio Espinosa às vezes o faça, para confusão do leitor: e.g. TP ii.5, *in fine*), já que o próprio agir conforme à razão é uma manifestação do desejo em acção. Quer o sábio quer o insensato, quanto fazem, fazem-no de pleno direito: «a cada um é absolutamente lícito [*licet*] fazer, por direito supremo da natureza, o que julga ser de utilidade para si» [Eth. 4cap8; vd. 4p19]. A única coisa que não é conforme à lei é aquilo que é física- e/ou psicologicamente impossível ao sujeito levar-a-cabo.

ε. O sentido de «direito» na expressão «*esse sui juris*»

8. Para penetrar o verdadeiro alcance da identificação entre direito e potência, temos que nos debruçar sobre outro dos eixos em torno dos quais o pensamento político de Espinosa se estrutura: a distinção, introduzida em TP ii.9, entre *esse sui juris* e *esse alterius juris*. Aurélio, com sensibilidade, traduz neste contexto *jus* por «jurisdição», o que faz de imediato o leitor atento suspeitar que o termo sofre aqui uma inflexão semântica. Uma pessoa é dita *sui juris* «na medida em que [*quatenus*] pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho». O simples facto de se poder estar mais, ou menos, sob jurisdição de si próprio faz com que *jus*, «direito», se revista aqui de um sentido algo diferente daquele que antes lhe reconhecemos. A equivalência acima estabelecida entre direito e potência não significa apenas que o sujeito tem direito a tudo o que faz; significa também que o direito do sujeito se *esgota* nisso que ele faz, tal qual a sua potência, que a cada momento se verte inteiramente em acto. Como reconciliar isto com a ideia de um direito que se dá em graus? Há que relembrar aqui a distinção feita em iii.α C\$2 entre a potência que o sujeito *tem* e a potência que o sujeito *é*. Esta última, ao contrário da primeira, nem sempre se materializa integralmente, dado que o modo se confronta com outros que, o mais das vezes, se opõem à linha de operosidade divina que constitui a sua essência. Se na identificação entre direito e potência, por «potência» entendermos não já a potência que o sujeito *tem* mas aquela ele *é*, poder-se-á dizer que este estará tanto mais sob a sua jurisdição (i.e. agirá tanto mais à sombra do seu direito) quanto mais for causa adequada das suas (justamente chamadas) acções. Por isso Espinosa conclui que «estão maximamente sob a sua própria jurisdição aqueles que maximamente se distinguem pela razão e que maximamente são por ela conduzidos» [ii.11; cf. v.1]. Só o Humano livre pode, portanto, com toda a justiça, ser dito *sui juris*. Se «o homem, quer se conduza pela razão ou só pelo desejo, não age senão [...] por direito de natureza» [ii.5], ao agir conduzido pelo desejo (tal-qual este é aqui concebido: cf. §7.1) estará menos sob a sua própria jurisdição. Não há aqui oposição entre o direito que Aurélio traduz por «jurisdição» e o direito como o definimos em §7; o segundo, de facto, funda-se no primeiro, assim como a potência que qualquer modo *tenha* é sempre potência para aquilo que o modo *é*. É porque é do direito do sujeito cumprir-se que tudo o que ele faz tem direito a fazer, pois isso que faz é já e sempre o verter-em-acto possível da causalidade que constitui a sua essência e que é de seu direito real-izar.

9. Há, contudo, uma nítida tensão entre o conceito de direito avançado e aquele pressuposto em ii.9, muito embora o primeiro tenha sido articulado com vista a dar conta do sentido de *jus* nesse parágrafo do TP. Se, como se diz explicitamente em ii.11, o sujeito está tanto mais sob a sua jurisdição quanto mais é conduzido pela razão, então ele jamais cederá ao desejo de vingança, dado que este provém do ódio [Eth. 4p45c1]. Estamos perante um afecto que não tem lugar na vida do

Humano livre [3p54]: «aquele que quer vingar as injúrias <sofridas>, retribuindo <com ódio> o ódio <de outrem>, leva uma vida verdadeiramente miserável» [4p46sc]. Como compatibilizar isto com a afirmação, em *TP* ii.9, de que o sujeito está tanto mais sob a sua jurisdição quanto mais capaz de «vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito»? Da mesma forma, «viver segundo o seu próprio engenho» [cf. *Eth.* 3p31sc] é o oposto de levar uma vida conforme à razão. «Estar sob a jurisdição de si próprio» parece em *TP* ii.9 não significar nada mais do que (i) poder fazer quanto se queira sem que isso acarrete consequências e (ii) poder impor essas mesmas consequências de que estamos isentos a quem nos prejudique. «Direito» parece aqui difícil de distinguir de licença e força — e todavia, é possível reconciliar uma tal concepção de *jus* com aquela presente em ii.11. Em ambos os casos, considera-se que o sujeito será tanto mais *sui juris* quanto mais causa adequada dos seus actos (ou seja, em linguagem metafísica, quanto mais sem obstruções a potência que o modo é se verter-em-acto). Simplesmente, em ii.9 este conceito de direito é interpretado à luz de um dos mais fortes preconceitos que domina os seres humanos: a ideia de que o Humano é dotado de livre-arbítrio. Fora esse o caso, o Humano seria de facto tanto mais *sui juris* quanto mais levasse-a-cabo o que lhe aprouvesse e seria tanto mais livre de o fazer quanto menos tivesse a temer, para o que muito contribuiria o poder vingar com sucesso qualquer ofensa. Sabemos, porém, não ser esse o caso:²⁶ tudo quanto o Humano faz, fá-lo de forma absolutamente necessária, submetido que está, como tudo o mais, às leis da natureza. Uma qualquer acção não pode ser tida por um efeito adequado do agente só porque querida por este; tal seria supor que o sujeito é, por defeito, causa adequada do seu desejo, algo duplamente falso: nem esse é o caso, nem sujeito e desejo se deixam distinguir, este constituindo a essência do primeiro, ao menos quando perspectivada sob um certo ângulo [*Eth.* 3p9sc]. Os desejos propriamente activos são aqueles que nascem da razão [3p58], de onde um entendimento correcto do que significa ser *sui juris* nos remeter para as conclusões de Espinosa em *TP* ii.11, exploradas no parágrafo anterior.²⁷

10. Que há desejos que só se deixam explicar por referência a realidades exteriores ao sujeito é o que funda a possibilidade de se ser *alterius juris*: esse o caso daquele que prefere viver de acordo com a vontade de outrem a viver de acordo com a sua,²⁸ por o outro o ter «vinculado» a si pelo medo ou pela esperança [*TP* ii.10]. Se é do direito de uma pessoa tudo por meio do qual esta se realiza

²⁶ Cf. *TTP* xvi, G 194.26-31: «considera[-se] que é [...] livre o que se comporta como muito bem entende, coisa que, todavia, não é absolutamente verdadeiro. Porque, na realidade, o mais escravo é aquele que se deixa assim arrastar pelo prazer e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; só é livre aquele que vive, com toda a sinceridade, conduzido unicamente pela razão».

²⁷ A tensão entre o sentido de «esse *sui juris*» em ii.9 e ii.11 foi obviamente notada pelos intérpretes, a começar por Menzel, num artigo pioneiro sobre a expressão [Menzel 1904]. O autor, contudo, resigna-se a identificar os dois sentidos da mesma sem os procurar reconciliar, desvalorizando o mais «intelectualista» sob o pretexto (verdadeiro) de que Espinosa pouco se serve dele no resto do *TP* [82-3].

²⁸ Esta formulação, que segue de perto o texto espinosano na tradução de Aurélio, é bastante enganadora, quer à luz da psicologia filosófica clássica (tudo o que o sujeito faz, fá-lo por meio dessa faculdade da alma que é a vontade; em rigor, é impossível fazer o que quer que seja contra-vontade, salvo se uma força exterior move os nossos membros: vd. Arist. *EN* iii.1 1109b30-10b17), quer à luz da propriamente espinosana (que não distingue a vontade como faculdade autónoma: *Eth.* 2p48-9). «Vontade» traduz o muito mais neutro «*animi sententia*», qualquer coisa como «a opinião do seu espírito».

enquanto linha de produtividade divina (ou seja: tudo o que ela faz), «estar sob a jurisdição de outrem» significa colaborar na real-ização deste outro, directa- ou indirectamente. Paradoxalmente, nesse mesmo acto pelo qual o sujeito vincula outro e, portanto, aumenta a potência de que dispõe para verter-em-acto isso que é, reduz também a jurisdição sobre si próprio (o que não implica que os dois movimentos se anulem). Ele vê-se obrigado, para ter o outro vinculado a si, a alimentar o medo ou a esperança em que se funda a sua jurisdição sobre esse, pois se neste tais afectos vêm-a-ser superados por outros mais fortes de sentido contrário [cf. *Eth.* 4p7] ele deixa de ter motivos para obedecer ao sujeito. Espinosa extrai daqui a conclusão, revoltante para Hobbes, de que alguém assim solto do medo ou esperança que antigamente o colocavam sob a jurisdição de outrem está no direito de não cumprir aquilo a que se tenha comprometido [TP ii.12]. Esta «aquisição» de direitos não traduz, como é evidente, uma transformação da potência que o sujeito é, mas uma reconfiguração vectorial (i.e. de direcção e magnitude) da potência de que ele *dispõe*. Incapacitado antes pelo medo ou pela esperança, o indivíduo, tendo ultrapassado o afecto que o tolhia, pode agora o que antes lhe era genuinamente impossível; *rectius*: *tem de* fazer isso para que antes não tinha potência (o futuro do indicativo de *solvet* em G 280.35 tem uma clara carga determinista).

10.1. Um observador externo é incapaz de conhecer a extensão exacta do direito de que um qualquer sujeito goze. Nada sabemos do intrincado jogo entre modos que configura, a cada momento, o verter-em-acto da potência que cada um é, dado «ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas» [TTP iv, G 58.23-5]. Não conseguimos, por isso, dispensar o conceito do possível (vd. a continuação imediata da última citação), embora este careça de realidade ontológica. Nunca podemos ter certezas sobre até onde chega a potência alheia; tal faz com que *imaginemos* os outros capazes sempre de uma coisa e do seu contrário, quando, de um ponto de vista absoluto, eles estão necessariamente determinados a uma e uma só coisa. É precisamente esta incerteza acerca de até onde se estende a potência - ou, o que é o mesmo, o direito - alheio que explica que aquele que tem outro sob a sua jurisdição invista na renovação dos afectos que obrigam este a manter-se sob a sua alçada: para aquele que tem o outro sob o seu *jus*, o rompimento, por este último, do acordado é *sempre uma possibilidade*, algo de que o leitor da *Ética* está agudamente consciente, familiarizado que está com a estrutura do medo e da esperança, afectos siameses que se convocam mutuamente [*Eth.* AD13exp], assim minando-se reciprocamente, algo que reforça a incerteza quanto à direcção da potência daquele que é *alterius juris*. O sujeito pode procurar fortalecer a sua jurisdição sobre este procurando que o medo se aproxime do desespero ou a esperança da confiança [3p18sc2], mas estes são afectos limite, que dificilmente podemos estar certos de ter inculcado no outro.

B. A GÊNESE DA CIDADE ou, O DIREITO FAZ-SE CARNE

1. Vimos acima como a equivalência entre direito e potência pode ser lida em dois sentidos, consoante se pense a potência em questão como a potência que o sujeito *tem* ou aquela que ele *é*. Neste último caso, algo será tanto mais do direito do sujeito quanto mais o tiver como causa adequada. Esta relação, quando treslida à luz dos preconceitos comuns, leva a que se tenha o sujeito por tanto mais autó-nomo (i.e. sob o seu direito) quanto mais capaz de, *sem obstrução*, concretizar o que lhe apeteça. Não é difícil perceber que, no estado de natureza tal-qual Hobbes o concebe - e que Espinosa toma de empréstimo em TP ii.15 como ponto de partida para a sua reflexão em torno da

origem da comunidade política -²⁹, aí onde «um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos»,³⁰ o direito do sujeito, no sentido popular acabado de explicitar, «é nulo e consiste mais numa opinião do que numa realidade» [TP ii.15]: será quase impossível fazermos o que quer que seja se todos os outros se nos opuserem e, em acaso conseguindo fazer x, não teremos forças para evitar as represálias que venhamos a sofrer na sequência do acto.³¹ «Aqueles condições sob as quais é possível falar de forma materialmente substantiva de um *jus naturale* do indivíduo não estão, por definição, reunidas no *status naturalis*» [Walther 1986 65]. Dado o desajuste numérico entre as partes (o sujeito e todos os outros), o medo que a mais fraca sente em relação à outra resvala perigosamente para o terreno do desespero, o que se traduz, na prática, na quase imobilização da primeira, por circunscrição extrema do alcance da sua potência [TP ii.15, G 281.19-21]. (Se Espinosa desenvolve o argumento com base numa interpretação imaginativa do que constitui o direito do sujeito, fá-lo para melhor explicar a emergência da comunidade politicamente organizada, assumindo como ponto de partida o ponto de vista dos que nela se congregam).³²

1.1. Fundamental ao argumento elaborado em ii.15 é a noção de que a auto-nomia (tal-qual concebida pela imaginação) do sujeito é uma realidade que só existe na medida em que seja previsível que continue a existir [vd. G 281.18-9]: não é dito *sui juris* o sujeito que, num qualquer momento, faça o que lhe apetecer (todos são disso capazes); é-o, sim, aquele que guarde eficazmente a possibilidade de o

²⁹ Da mesma maneira que a metafísica, epistemologia e *Affektenlehre* espinosanas resultam, em larga medida, de um diálogo crítico com a filosofia de Descartes, ponto de partida para todos os modernos, assim também o pensamento político do filósofo testemunha o seu engajamento com as doutrinas do fundador da filosofia política moderna, Hobbes (muito embora Espinosa tenha sido igualmente leitor atento de Maquiavel: o TP é disso mesmo a prova).

³⁰ A frase é curiosa porque sugere que é possível a um sujeito isolado precaver-se contra pelo menos algumas pessoas, embora não certamente se estas se associarem [cf. Hobbes, *Lev.* xiii, pg. 109: «o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo»], hipótese que Hobbes aparentemente não reconhece [cf. ib.: «o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação,...»]. Espinosa parece insinuar que o medo que no estado de natureza aflige o sujeito só tem por objecto todos os outros seres humanos se houver já pelo menos alguns de entre estes que tenham ultrapassado esse estado e actuem como grupo. Na verdade, até Hobbes o sugere *en passant*: «se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas» [pg. 110]. Se, porém, esta noção quadra mal com o que o filósofo inglês repete acerca do estado de natureza («uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens»: pg. 111), revela-se absolutamente coerente com a ideia espinosana de que estado de natureza e estado civil não se opõem, *interpenetram-se* [§5]. O estado de natureza só existe, tanto quanto pode ser dito existir, para aquele que se auto-exclui (ou seja excluído) da comunidade, não precedendo esta.

³¹ No TTP, esta capacidade de «repelir toda a força» [TP ii.9] (não apenas a violência de que o sujeito seja alvo na sequência de uma qualquer sua acção, mas também qualquer ataque não motivado) é a essência (no sentido espinosano) do direito natural tal-qual a imaginação o concebe: vd. TTP xvi, G 193.29-30 e G 195.28-32. Sobre esta identificação em que se joga o destino do pensamento político de Espinosa, vd. C§10.

³² De entre os comentadores, Aurélio é dos que mais tem insistido sobre o facto de a política, em Espinosa, partir do (e se mover no) plano da imaginação e não (no) do entendimento; daí a importância acentuada que confere nos seus textos à epistemologia do filósofo, aonde busca pistas para a justa compreensão do fenómeno político: vd. e.g. Aurélio 1998/1988.

fazer também no horizonte próximo. Alguns dos elementos na própria definição de *esse sui juris* em ii.9 remetem especificamente para o futuro, como a ideia de que o sujeito que está sob a sua jurisdição tem forças para repelir quantos o queiram prejudicar ou para se vingar de quantos o tenham conseguido fazer. Consequência desta orientação temporal da expressão é que o juízo sobre o grau de auto-nomia do sujeito é necessariamente falível, dada a nossa ignorância acerca da ordem das coisas/causas [cf. A§10.1]. Faz sentido, porém, que um direito articulado no quadro do primeiro género de conhecimento seja estimado igualmente nesse nível epistemológico. Já o direito do sujeito *sui juris* em sentido próprio (o Humano livre) não levanta questões quanto à sua continuação, não havendo que indagar acerca da capacidade do indivíduo em o manter, pois isso em que ele cumpre a sua potência depende dele só. Relembre-se, contudo, que não há quem seja plenamente *sui juris* neste sentido: só há quem o seja *mais* ou *menos*, de onde haver espaço para pensar também este direito a partir da sua manifestação no tempo, levando em conta a capacidade afectiva do sujeito para se ater à regra de vida que a razão recomende.

2. De onde vem, contudo, esta inimizade natural entre os humanos [TP ii.14], que faz com que estes, aquém-comunidade, vivam no temor uns dos outros? A razão última para esse estado de coisas está no mecanismo mimético que governa a nossa vida afectiva e nos leva a experimentar o que quer que o outro experimente [Eth. 3p27].³³ Se, pois, alguém deseja algo, também nós o desejaremos [3p27sc]; se a coisa em questão não se deixar partilhar, forçoso é que nos esforcemos por a conseguir para nós [3p32]. Se acaso ela cai nas mãos do outro, não deixaremos de o invejar [3p32sc], a inveja constituindo uma forma de ódio [3p24sc]. Este dinamismo afectivo seria por si só bastante para opor os seres humanos uns aos outros, mas essa oposição é agravada pelo facto de necessariamente trabalharmos por que os outros amem o que amamos e odeiam o que odiamos, em suma, «que os restantes vivam segundo o [nosso] próprio carácter [ingenio]» [3p31sc; cf. TTP xvii, G 203.21-2] e isto por dois motivos: por um lado, (i) se os outros não amarem aquilo que amamos, a nossa alegria ficará tingida pela dúvida (sobrevém o que Espinosa chama de «flutuação de ânimo») e, por isso, severamente diminuída (o objecto do nosso amor é posto em cheque enquanto objecto digno de amor) [3p31]; por outro lado, (ii) procuramos o louvor dos outros (i.e. somos ambiciosos), pois isso aumenta a satisfação connosco próprios (reproduz-se mimeticamente em nós a alegria dos outros, a qual nos tem a nós mesmos por causa) [3p29]; para que os outros, contudo, nos louvem, forçoso é que, como se disse, «vivam segundo o nosso carácter». O esforço de todos os seres humanos nesse sentido só pode, porém, fomentar o ódio e oposição entre eles [TP i.5; cf. ii.14].

2.1. Subentende-se de uma leitura atenta do parágrafo precedente que na raiz da divisão dos humanos está o tomarem por objecto do seu amor um bem que não é passível de ser partilhado. Na sequência de proposições da *Ética* que culmina em 4p37sc2 (onde a génese do Estado é explicitamente abordada), esta ideia é vinculada pelo menos três vezes, em 4p34sc, p35d e, em especial, p36. Só há comum-nidade aí onde há algo em comum, não no sentido de um qualquer traço partilhado mas de um bem usufruído em igual medida. É-nos dito que «o sumo bem daqueles que [per]seguem a virtude», ou seja, o conhecimento de deus, «é comum a todos e todos podem em igual medida gozar dele» [4p36], mas, contra o esperado, não se vê como possa um bem assim reunir os seres humanos que dele usufruam, dado o carácter individual

³³ No que se segue, desenvolvemos ligeiramente ideias já adiantadas em iii.α C§8, no contexto da exposição da doutrina dos afectos da parte iii da *Ética*.

da experiência que constitui o terceiro género de conhecimento.³⁴ Um tal horizonte parece, contudo, capaz de congrega quantos para ele *tendam*, isto é, não tanto os humanos livres mas mais «aqueles que [per]seguem a virtude». A correcção desta intuição parece-nos confirmada pela formulação cuidada de 4p37, em que se afirma que «aqueles que [per]seguem a virtude» podem estar mais ou menos avançados no conhecimento de deus. Em qualquer caso, a felicidade, ou salvação, do Humano não pode ser o fim do Estado, pois «todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer a verdadeira regra de vida e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da vida, ainda que tenham sido bem educados» [TTP xvi, G 190.16-7]. Se a comum-nidade pressupõe um bem de que todos podem igualmente participar, o seu vir-a-ser requer uma comunidade antecedente ao nível dos meios necessários ao conseguimento desse bem. Ora embora todos os seres humanos sejam dotados de razão, poucos são os que por ela se deixam conduzir. O grosso da humanidade move-se no registo da passividade; é, pois, aí que temos de buscar «as causas e fundamentos naturais do estado» [TP i.7]. Em suma: o bem comum que os sujeitos perseguem tem de ser um bem sustentado por aquilo que há já e sempre de comum entre eles. Esse o caso da segurança [vd. C§], alicerçada seja sobre o medo, seja sobre a esperança (ambos afectos passivos), um bem comum que o é não apenas porque aberto à participação de todos mas também porque só *colectivamente* pode ser preservado.

3. Dado o medo fundado que a todos tolhe no estado de natureza, não espanta que Espinosa conclua que aí os humanos «dificilmente podem estar sob jurisdição de si próprios» [TP ii.15]. Daqui resulta que, num certo sentido, os escolásticos tinham razão e o Humano pode ser dito um «animal social», conquanto entendamos a expressão correctamente, a saber, como forma de sublinhar que o direito de natureza significado pelo termo «direito» na expressão *sui juris* tal-qual esta é entendida em ii.9 só se concretiza, ainda que parcialmente apenas, aí onde, paradoxalmente, o Humano se associa a outros. Se, isolado, o sujeito se vê assombrado pela sua extrema impotência, forçoso é que se esforce com vista a reparar a sua situação [Eth. 3p12]. Uma qualquer coisa ser-nos-á tanto mais útil nisso quanto mais convirja com a nossa natureza [4p31]; nada há, porém, de mais semelhante a nós do que outro ser humano. Se é verdade que só o acordo entre os que vivam conforme à razão é estável [4p35], também é possível àqueles sob o domínio das paixões associarem-se,³⁵ embora tal associação só subsista enquanto perseverarem os afectos que levaram os seus membros a reunir-se (pelo menos num primeiro momento; outros afectos, igualmente eficazes, poderão depois tomar o lugar dos originais). «Quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos» [TP ii.13]. Note-se que titular do direito (o termo tem aqui o mesmo sentido que em ii.15) é o grupo e só secundariamente aqueles que o integram *e apenas nessa medida*. Uma pergunta de imediato se ergue: como é determinada a direcção em que a potência do grupo se vaza? Se é fácil imaginar que este

³⁴ Este carácter individual é indissociável da natureza adequada deste tipo de conhecimento. Suhamy [2012, em particular 146-7] argumenta, com base em TIE §13, que a felicidade não se resume à intelecção das coisas *sub specie aeternitatis* mas incorpora o esforço no sentido de fazer outros aceder a esse género superior de conhecimento (vd., na mesma linha, mas servindo-se, para fundamentar a sua posição, da *Ética* apenas, Drieux 2003). Porém, mesmo o sumo bem assim entendido revela-se incapaz de fundar a comunidade, pois só quantos reconhecessem já o valor do cultivo do conhecimento de deus se associariam entre si com vista a promover o crescimento (alheio ou próprio) neste (cf. o cenário a seguir discutido no corpo de texto); os humanos sob o domínio das paixões não veriam nisso qualquer utilidade.

³⁵ Este movimento não é absolutamente isento de problemas do ponto de vista da psicologia da *Ética*. A esse propósito, vd. o sólido artigo de Sévérac: Sévérac 2012.

surja inicialmente com um objectivo concreto e que seja o acordo em relação a este que funde o grupo enquanto tal, não é de todo evidente como é que a partir de uma associação deste tipo, efémera ou, pelo menos, muito limitada nos seus propósitos, se evolui para uma comunidade razoavelmente estável cujos membros cooperam com vista aos mais diversos fins. Não é óbvio como é que de um acordo pontual em torno de um fim se passa aos sistemas complexos de decisão política que conhecemos do estado civil.³⁶ Sobre esta matéria o filósofo nada adianta, no que se mostra sensato mas, sobretudo, coerente, dado que, para ele, como veremos [§5], não há propriamente passagem do estado de natureza ao estado civil, pelo que o problema da emergência do direito que apelida de comum é um falso problema, uma questão «em boa parte ociosa» [Aurélio 2008 20; cf. id. 2014 287].

3.1. À primeira vista, parece haver, neste ponto, uma divergência, abundantemente assinalada pelos comentadores, entre a lição do *TP* e a do *TTP*. Neste último, a passagem do estado de natureza para o civil é operada por meio de um pacto pelo qual os contraentes abdicam do seu direito natural em favor do soberano. Espinosa imprime um cunho muito próprio a esta tese de Hobbes, empurrando-a em aspectos importantes no sentido da doutrina que acha expressão no *TP*. Assim, por exemplo, o filósofo manifesta grande preocupação com as condições de eficácia do pacto; para ele, a palavra dada não obriga automaticamente as partes. Espinosa, a esse propósito, pega até num exemplo de Hobbes [*Lev.* xiv, pg. 121] e põe-no de pernas para o ar [*TTP* xvi, G 192.10-6], insistindo em que qualquer promessa só é mantida enquanto cada uma das partes tiver por útil aquilo que foi acordado [G .25-7]. Espinosa tem o cuidado de esclarecer que o importante aqui é o que os contraentes *pensam* acerca da utilidade do que estabeleceram entre si e não a utilidade *objectiva* daquilo a que se comprometeram [G .21-5]. Se os seres humanos se guiassem pela razão, saberiam o que lhes convém; esse não é, porém, o caso e o comum dos mortais é regido pelas paixões. Por isso, só a expectativa de um grande bem ou um medo forte (como o de ser morto: cf. G 193.14) podem garantir que o pacto é respeitado. O soberano manterá a sua posição *tão-só e apenas* enquanto se mostrar capaz de reatualizar as paixões que fundam o seu poder [G .15-8; cf. 192.27-30]. Este é o caso porque, contra o que pretende Hobbes, é impossível aos sujeitos transferir para o soberano o seu direito natural *na íntegra*; pudesse isso suceder, no momento em que tal transferência se desse os súbditos ficariam absolutamente nas mãos do Estado: ser-lhes-ia impossível não cumprir com o que este lhes exigisse [xvii, G 201.26-9]. Os poderes vigentes não teriam que trabalhar no sentido de garantir a fidelidade dos governados. Não é isso, contudo, que se verifica; de facto, «nunca se chegou a uma solução em que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos do que pelos inimigos» [G 203.34]. Forçoso é «reconhecer que cada um reserva para si uma boa parte do seu direito, a qual, deste modo, não fica dependente das decisões de ninguém a não ser dele próprio» [G 201.30-1]. Não é difícil reconhecer, em quanto temos exposto, alguns dos ensinamentos principais do *TP*. Todavia, persiste no *TTP* a ideia de que a emergência do Estado não dispensa a intervenção da razão (vd., em particular, xvi, G 191.26-30), ainda que se insista que esta não tem força para garantir a obediência ao pacto que institui o soberano. A existência ou não de uma decisão consciente no sentido da fundação de uma comunidade politicamente organizada é precisamente o ponto em que se joga a diferença entre o *TP* e o *TTP*, como Matheron impecavelmente explica no começo do seu artigo dedicado à questão [1990 258]. A coerência de fundo do pensamento espinosano não fica, contudo, posta em questão por esta divergência. O *TTP*

³⁶ Note-se a distância a que estamos de Hobbes: na filosofia política deste, o acordo inicial pelo qual um qualquer agrupamento humano se constitui não visa um qualquer fim (e.g. a protecção contra os animais da região), mas precisamente a instituição de uma instância (o soberano) com o monopólio da decisão (nos mais diversos campos).

não oferece uma teoria acabada que se possa contrapor à do *TP*, pelo contrário: nessa primeira obra, o que se observa é um esforço radical de pensar o contratualismo sem medo de acusar as suas deficiências *mesmo não conseguindo ainda articular plenamente uma alternativa ao mesmo*, o que só sucederá no *TP*, para que de algum modo o *TTP* tende (*pace* Balibar 1997 171). Em suma, «não é entre os dois tratados que há conflito, é antes no interior do próprio *TTP*» [den Uyl *apud* Aurélio 2000a 142].³⁷

4. Espinosa esclarece que se os seres humanos se associam, o fazem (tanto quanto é possível reconstruir racionalmente o fenómeno) *não apenas* com vista a ultrapassar o medo de todos que, no estado de natureza, todos domina, *mas também*³⁸ em resposta ao próprio esforço que constitui a essência do Humano. De facto, o filósofo tem o cuidado de sublinhar que a ajuda dos outros não é apenas requerida para a manutenção da vida [*TTP* v, G 73.15-9 e *Eth.* 4p35sc] (um argumento clássico: vd. Pl. R. ii 369b5-c5), mas também para «cultivar a mente» [*TP* ii.15; cf. *TTP* v, G 73.22-4]. Que os humanos se associem também com vista a isto não significa que percebam que nisso reside a sua felicidade; trata-se tão só de um reconhecimento de que o saber capacita o sujeito para lidar melhor com o mundo, tornando-o mais apto a agir sobre este, a superar a condição maioritariamente passiva em que, de outro modo, se acharia face aos demais modos. Por si só, seria impossível ao Humano aprender, no curso da sua existência, quanto há até de mais imediatamente útil; ele precisa, pois, dos outros, não apenas para colher deles o que é necessário ao dia-a-dia mas para beneficiar de um saber socialmente acumulado e repartido [cf. Tomás, *De reg.* i.1]. Se o Humano é um animal social, é-o também por causa disto.³⁹ Esta inter-dependência antropológico-política aqui afirmada tem paralelos evidentes e lógicos com aquela que se observa ao nível metafísico entre os modos finitos, que não se deixam pensar à parte dos outros modos finitos que os trazem-ao-ser e aqueles que os condicionam no verter-em-acto da parcela de operosidade divina que constitui a sua essência.

5. Se já em Hobbes o estado de natureza era fundamentalmente uma ficção, em Espinosa é-o ainda mais: não apenas carece de realidade histórica como é um experimento mental que parte de uma

³⁷ Nesta parágrafo confrontámos apenas o *TTP* e o *TP*; contudo, a *Ética* aborda também a questão da origem do estado civil, no segundo escólio à proposição 37 da parte iv. Não dispomos aqui do espaço para um cotejo aprofundado entre o que aí se diz e o que lemos quer no *TTP*, quer no *TP*. O leitor poderá consultar Matheron 1988 314-8, Moreau 2003 e Campos 2010 263-7. Não queremos, porém, deixar de registar que no passo indicado (i) não há qualquer referência a um pacto, (ii) se fala numa *cedência* de direitos naturais [G 238.1], (iii) não se reserva qualquer papel para a razão no vir-a-ser do Estado, bem pelo contrário.

³⁸ É importante sublinhar que não se trata aqui de fazer uma opção: ou Hobbes ou a escolástica. Pelo contrário, ambas as perspectivas pecam por desconsiderar algum aspecto do Humano. Hobbes pensa este atomisticamente, tapando os olhos ao óbvio: a nossa interdependência extrema; os escolásticos, por seu lado, embora levem a sério o carácter relacional do Humano, sobrevalorizam o elemento racional neste, desconsiderando as tensões afectivas que condicionam negativamente a nossa interação com outros [cf. ii.β A§4.1, *in fine*].

³⁹ É, portanto, algo hipócrita da parte de Espinosa, que reconhece a verdade dos argumentos clássicos em favor da tese da sociabilidade natural do Humano, consentir em *TP* ii.15 no uso da expressão aristotélica apenas na medida em que esta exprima uma ideia com a qual sabe que os escolásticos não poderiam concordar [vd. §3].

antropologia falsa, na medida em que pensa o Humano aquém relação.⁴⁰ Campos di-lo de forma inultrapassável: «O homem que preceda em existência a socialidade é no fundo um contra-senso, pelo que explicar um "estado de sociedade" por uma *transição* a partir de um "estado de natureza" que admite em termos existenciais a presença inicial de um homem isolado destituído de um "outro", é como explicar uma concretização do ser por uma *transição* a partir de uma abstracção do não ser» [2010 254]. O cenário hipotético de um estado de natureza tem, quando muito, um valor heurístico, ao iluminar, por oposição, a necessidade do estado civil, *o qual é já e sempre uma realidade*. A suposta passagem de um estado ao outro, para que conserve alguma ancoragem na realidade das coisas, tem de ser reinterpretada como uma passagem «não já da independência à dependência mas da interdependência flutuante do estado de natureza à *interdependência consolidada* pela qual a sociedade política pode ser definida» [Matheron 1988 327]. A posição radical de Espinosa tem duas consequências de monta, facilmente adivinháveis: (i) o movimento inverso ao até agora discutido, a saber, a regressão do estado civil para o de natureza, é tão in-acreditável quanto o seu contrário:⁴¹ «porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e obter o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo» [TP vi.1];⁴² (ii) o estado de natureza *nunca* é ultrapassado: «em que cidade seja, o magistrado supremo não dispõe, sobre os súbditos, de mais direito [*juris*] senão na medida em que o seu poder [*potestatis*] supere o destes, como sempre sucede no estado de natureza» [Ep. 50]. Esta segunda conclusão colide aparentemente com quanto se afirmou antes, mas não é senão a verdade que constitui a novidade de Espinosa enunciada nos termos exactamente opostos, sem mudança de conteúdo. A distância em relação a Hobbes - sobre a qual J. Jelles, o destinatário da carta 50, acima citada, interrogara Espinosa - não podia ser mais gritante: «pensar a política como um espaço em que, no fundo, se repete aquilo que sempre acontece no estado de natureza é refutar o mais decisivo da solução contratualista e encarar de novo o poder soberano em toda a sua problematicidade» [Aurélio 2000a 247]. Poucos filósofos se empenharam em pensar assim, sem artifícios ou passagens secretas, o fenómeno central da filosofia política.

⁴⁰ Vd. Aurélio 2000b 232: «Pensar o homem à margem da *pólis* é pura ficção, exercício frequente mas não só inútil quanto equivocado do ponto de vista ontológico».

⁴¹ Hobbes parece ter disso consciência. Quando defende a ficção do estado de natureza, sugere que este pode ser facilmente imaginado *com base em* [«by», no inglês] o tipo de vida para que se resvala quando estala uma guerra civil [Lev. xiv]. A palavra-chave aqui é «by»: Hobbes admite que mesmo esse cenário radical, por ele experimentado em primeira mão, não oferece uma imagem do estado de natureza, constituindo apenas uma *aproximação* a este. Até quando o corpo político se rasga em dois os humanos não abandonam (ao menos completamente) o estado civil.

⁴² Desenvolvendo esta ideia, Espinosa esclarece que, quando se dá uma revolução, ainda que o regime se transforme, a cidade não se dissolve, apenas muda de «forma» ou «face» [TP vi.2]. É nítida, embora dificilmente consciente, a distância em relação a Aristóteles, para quem a *πόλις* recebe da forma-de-vida em-comum a sua identidade [Pol. iii.3 1276b1-13]. Aurélio [2008 *ad loc.*], em nota ao passo em discussão, chama a atenção para o facto de Espinosa se servir aqui do mesmo termo, «*facies*», de que lança mão em Ep. 64 (G 278.26) para falar do modo infinito imediato no atributo extensão [vd. iii.α A§6]. Há, contudo, uma diferença de monta entre as duas ocorrências, que nos deixa dúvidas sobre a pertinência em as associar: se em Ep. 64 temos uma face, a face do universo, que conhece variações mas permanece, não obstante, idêntica (como a face de qualquer um de nós), em TP vi.2 a face não é tanto o sujeito em que as mudanças se dão mas o próprio objecto da transformação, como se a cidade tirasse uma máscara e pusesse outra.

5.1. «Com efeito, os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem direito comum» [TP i.3]. É este, de facto, o caso? Em *TTP* v [G 73.24-7], Espinosa admite a existência de bárbaros que não conhecem qualquer «organização política», *politia*, um decalque latino do grego πολιτεία, conceito a que na anotação 16 ao *TTP* [ad G 132.12] se opõem «anarquia» e «servidão». Tais bárbaros levam uma vida a roçar o animalesco; o pouco que têm é, porém, fruto de alguma espécie de entre-ajuda, o que parece sugerir que o estatuto do Humano enquanto animal social é qualquer coisa de mais primitivo do que o seu estatuto como animal político. Somos aqui remetidos para esse estágio da evolução humana para falar do qual Platão [*Lg.* iii 679d2-80e5] e Aristóteles [*Pol.* i.2 1252b12-25] lançavam mão da figura mítica dos ciclopes, para os quais «não há assembleias deliberativas nem leis», «vivem nos píncaros das altas montanhas/ em grutas escavadas, e cada um dá as leis à mulher/ e aos filhos. Ignoram-se uns aos outros» [*Od.* 9.112-5; trad. Lourenço 2003]. Espinosa parece assumir que um «direito comum» é indissociável da agricultura [TP ii.15], no que repete uma vez mais os antigos [vd. Pl. *Lg.* iii 680e6-81d6 e Loureiro 2015 283, n. 5 e 6]. Os bárbaros seriam caçadores-recolectores, sem necessidade de tomar conta de uma «determinada região do mundo» [TTP iii.5, G 47.11] e a fortificar⁴³ [TP ii.15] (a existência de muralhas sendo outro marcador clássico da evolução para o estado civil: vd. o último passo de Platão para que remetemos). Esta ideia dos bárbaros como carecendo de qualquer forma política, ideia que pode ter sido inspirada pelos comentários de Hobbes em relação aos índios americanos,⁴⁴ é, porém, posta em questão no final do primeiro capítulo do *TP*, onde se declara explicitamente que «todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil». Que os bárbaros são capazes de constituir estados deduz-se da referência a «estados [*imperii*] [subentende-se no contexto: monárquicos] não bárbaros» em *TP* vii.30 [G 321.12]. Parece claro que Espinosa opera com dois sentidos do termo, um político (o bárbaro como aquele que permanece aquém do estado civil — o que não significa que viva isolado, mas tão-só que ainda não transitou para a esfera propriamente política), outro moral (o bárbaro como o humano rude, sem inteligência: vd. *TP* x.4). Há, obviamente, uma convergência entre os dois sentidos - a cidade é condição para o cultivo da mente [§4] -, mas esta não deve obscurecer a diferença fundamental entre eles. Sobre a existência de bárbaros no primeiro sentido, não há certezas: o *TTP* e o *TP* contradizem-se, em mais um sinal de como o primeiro nos mostra Espinosa ainda a tentar dar forma ao seu pensamento político. Porque aí a ideia hobbesiana de uma evolução do estado de natureza para o civil ainda não se acha satisfatoriamente ultrapassada, há espaço para pensar a figura do bárbaro como aquele que ainda não completou esse salto. No *TP*, pelo contrário, é ponto assente que os dois estados se interpenetram, não havendo propriamente passagem de um para outro, mas uma imbricação recíproca, pelo que não é pensável nem o Humano à parte da comunidade nem uma associação que não apresente já e sempre um «direito comum», juntamente com o que lhe anda associado: um ópido e campos agrícolas. A única pergunta que subsiste, e à qual Espinosa nos deixa sem resposta, é como pensar então, no quadro do *TP*, uma comunidade de direito comum *nómada*, e.g. os mongóis, os ciganos — ou certos ameríndios.

6. O sujeito, portanto, está já *e sempre* em contexto civil, associado a outros com os quais tem potência para aquilo de que antes (um «antes» fictício) não era capaz. Esta potência comum funda um direito comum (no sentido que «direito» recebe na expressão *sui juris* tal-qual esta é explicada em ii.9) que só existe em grupo. O direito do sujeito é uma realidade segunda em relação a essoutro, só existindo por *participação* nele; o Humano «não tem realmente sobre a natureza nenhum direito

⁴³ Aurélio é dos pouquíssimos tradutores que verte correctamente *munire* em G 281.26.

⁴⁴ Vd. *Lev.* xiii, pg. 112: «os povos selvagens de muitos lugares da América, com excepção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira selvagem que acima referi».

para além daquele que o direito comum lhe concede» [TP ii.16]. Ele só pode levar-a-cabo sem receio (é nisso que, no fim de contas, se resume a auto-nomia imaginária que é a contrafacção da autêntica sui-juricidade) isso em que pode contar com a força da comunidade para conferir permanência à sua acção por/ou o proteger contra as represálias que sofreria se a potência do grupo não desincentivasse aquele que ressentia a acção do sujeito. Ele só pode pretender possuir aquilo que os outros aceitem não lhe tirar e cuja posse por ele se comprometam a guardar. «Cada cidadão não faz ou possui por direito nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade» [iii.2; cf. *Eth.* 4p37sc2, G 238.35-239.1]. O sujeito, porém, enquanto parte da cidade, não tem apenas direitos; ele tem igualmente «de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado» [TP ii.16]. A mesma potência comum que lhe dá segurança para fazer x ou y, por se saber protegido por ela, inspira-lhe um justificado medo quando o ameaça, conseguindo dobra-lo até à obediência [cf. §8]. Poderíamos daqui concluir, precipitadamente, que o Humano terá tanto mais direito próprio quanto menor o número de pessoas com que se tenha associado, pois quanto mais reduzido este mais diminuta a potência que lhe exige x ou y, o que mais lhe dá folga para arriscar desobedecer e, portanto, afirmar a sua falsa sui-juricidade, dando livre curso ao seu apetite [cf. TP iii.2, G 285.3-5]. Uma tal opinião, porém, é tão errónea como a ideia que um tal sujeito faz do que seja o ser causa adequada dos seus gestos. Como já se demonstrou, fora do estado civil ninguém possui que direito seja, incapaz que é quer de manter em seu poder o que quer que seja, quer de fazer algo sem que isso seja no instante seguinte anulado sem consequências ou sem que sofra represálias por essa sua acção. É precisamente na submissão a um direito comum⁴⁵ que o sujeito conquista um espaço para o exercício da sua (falsa) auto-nomia: é na medida em que o sujeito é *alterius juris* (ele acha-se na dependência psicológica de todos os outros que constituem a comunidade, e que ele teme, na sua potência reunida) que se torna, ao menos minimamente, *sui juris* e isto por *participação* na sui-juricidade da cidade. Como resume Campos, «muito embora à primeira vista possa parecer paradoxal, um homem potencia-se quando a potência se faz múltipla, ou seja, quando o direito de um é validado por validar o direito de outrem, submetendo-se-lhe» [2010 301].

7. Como se constitui este direito comum é algo que, como referido antes, Espinosa não aborda: se o estado civil é já e sempre uma realidade, não faz sentido especular sobre como vem-a-ser que aqueles que, num hipotético estado de natureza, se congregam sob o impulso do desejo convirjam, de forma mais do que esporádica, na aplicação da sua potência comum, «conduzidos como que por uma só mente» [TP ii.16], na célebre expressão do filósofo.⁴⁶ Este insiste apenas em que é mister que haja quem opere uma tal condução, alguém que configure as manifestações concretas dessa potência, alguém a quem caiba, no fundo, fixar a forma que o direito comum, *qua* sui-juricidade

⁴⁵ Por «direito comum» já não se quer aqui significar a capacidade do grupo para levar-a-cabo o que quer que os seus membros, em conjunto, desejem e isto sem temor de outros seres humanos (ou seja, a sui-juricidade imaginária descrita em ii.9), mas sim o direito *objectivo* comum, isto é, a lei, isso que regista aquilo para que o grupo decide canalizar a capacidade acabada de descrever.

⁴⁶ Quem mais tem trabalhado no sentido de determinar como se possa dar este processo é Matheron, numa série de escritos que vale a pena ler com cuidado: 1988 321-7; 2011/1992 (quicá a melhor introdução ao TP que conhecemos) e 2011/1994a. Parece-nos, contudo, que a forma exaustiva com que o comentador dá conta de todos os movimentos conducentes ao estabelecimento de um direito comum indicia, paradoxalmente, o carácter especulativo da reconstituição que propõe desse processo.

imaginária, assume, ou seja, que determine o direito objectivo *qua* lei positiva. Tem de haver quem detenha [*tenet*] esse «direito que se define pela potência da multidão» [ii.17] e defina a sua direcção. O sujeito desse direito a que se chama *imperium* tem, «por consenso comum» (expressão que mais do que apontar para um acordo explícito de vontades traduz o consentimento dos subordinados manifestado na obediência ao soberano), «a incumbência da república» [ib.], ou seja, muito literalmente, das *res publicae*, as «coisas comuns». Este alguém não é necessariamente uma pessoa só: esse o caso apenas quando falamos numa monarquia. Sabemos, porém, existirem dois outros tipos de regime: a aristocracia, em que essa tarefa cabe a um pequeno grupo de eleitos, e a democracia, em que a multidão (ou parte desta: xi.1) decide ela mesma que uso fazer do seu direito. É importante sublinhar, *contra* Negri e a tradição interpretativa por ele inaugurada, que também neste último caso a *potentia* da multidão não prescinde, para que seja provida de eficácia, de um «operador» que «materializ[e] a vontade dispersa na unidade permanente de uma lei» [Aurélio 2008 56]. Ainda que involuntariamente, Negri, ao imaginar uma democracia radical que abdicasse de uma *potestas* coordenadora da *potentia* da multidão, esvazia esta última [sc. a multidão] do que ela tem de mais próprio, a saber, a pluralidade que a constitui e permite pensá-la como qualquer coisa aquém da unidade que, na esteira de Hobbes, se denomina na filosofia política de «povo». Da mesma maneira que só na comunidade o direito natural do sujeito ganha corpo, na submissão a um direito comum, assim também o direito que se define pela potência da multidão só não se nega enquanto direito a *x* se houver quem defina esse *x*. Uma multidão que espontaneamente convergisse em *x* teria perdido, como dissemos, o que lhe é próprio: a sua multiplicidade (por isso, *inter alia*, nunca se pensa uma multidão de seres humanos livres: a ideia em si é contraditória, não tanto porque, na prática, a virtude seja apanágio de poucos, mas porque, como vimos, a razão re-une).

8. Em todas as formas-de-vida em-comum se observa, portanto, um desnível entre a multidão sobre cuja potência se funda esse direito que é o *imperium* e aqueles que o detêm — *também no caso da democracia* (o corpo político está já e sempre cindido). Os seres humanos reunidos em comunidade não são apenas cidadãos, mas também súbditos, na medida em que pelo menos formalmente (e, o mais das vezes, efectivamente, a isso determinados pelas leis psicológicas que governam as nossas reacções afectivas) têm de agir conforme o que é ditado pelos «poderes soberanos» [TP iii.1], nome genérico pelo qual se designa os que detêm o *imperium* (o próprio termo significa, por vezes, estes: vd. a primeira ocorrência em iii.2). À multidão negada enquanto tal e pensada como uma sob uma como que mente comum dá Espinosa genericamente o nome de *cidade*. A cidade é, em suma, a ficção que só a razão poderia operar (a convergência de todos) [C§4]; o facto, porém, de ser uma ficção em nada a tolhe na sua eficácia: a imaginação, em Espinosa, é tão causa quanto a verdade [vd. *Eth.* 2p36] e a política é testemunho privilegiado disso mesmo [cf. n. 32].⁴⁷ A entidade fantástica que é a cidade é percebida enquanto realmente existente por aquele que a integra: ela é a forma que a multidão assume, aí onde existe um direito comum, para aquele que a compõe. No discurso deste, a cidade ocupa, por isso, um lugar estranho: ele não a pode representar como algo de radicalmente outro em

⁴⁷ Cf., para uma retoma moderna do mesmo motivo, Bourdieu 2014 26-7: «O Estado é essa ilusão bem fundada, esse lugar que existe essencialmente porque acreditamos que existe. [...] Esta realidade misteriosa existe pelos seus efeitos e pela crença colectiva na sua existência, que é o princípio desses efeitos. [...] [T]odas as frases que têm por sujeito o Estado são frases teológicas - o que não significa que sejam falsas, na medida em que o Estado é uma entidade teológica, ou seja, uma entendida que existe pela crença».

relação a si mesmo - e por isso a cidade não pode ser confundida com essa ficção, própria do estado de natureza, que é o colectivo dos outros seres humanos circunvizinhos [§1] -, mas ela é diferente o suficiente do sujeito e dos sujeitos para que se possa pensar a situação, na fronteira do paradoxo, de a cidade provocar a indignação da maioria [TP iii.9]. A cidade não pode, pois, ser reduzida à multidão, nem identificada aos poderes soberanos: ela é, quando muito, a multidão *ficticiamente* unificada por estes.⁴⁸

9. Embora o sujeito usufrua do seu direito natural, *qua* sui-juridicidade imaginária, apenas em contexto civil, isto é, na medida em que, paradoxalmente, é *alterius juris*, ele pode agir contra o que o direito comum prescreve (contra o que a cidade comanda) — isto por que, ao invés do que pretendia o contratualismo hobbesiano, não é possível ao sujeito desembaraçar-se do seu direito, se por «direito» entendermos aqui o direito subjectivo que se define pelo direito objectivo que é idêntico à essência de cada modo finito. É certo que o próprio Hobbes reconhecia haver um *quantum* de direito intransmissível: o Humano não podia abdicar do direito a conservar-se na existência [Lev. xiv, pg. 117]. Espinosa, alicerçado na doutrina do *conatus*, reinterpreta esta excepção, despindo-a de toda a sua carga passiva: a existência não é um estado, *mas uma actividade*, o desfiar possível da linha de causalidade que constitui a essência do sujeito; mais: a actividade em jogo não é uma entre outras, *mas a forma de toda e qualquer acção do Humano*. A excepção hobbesiana vê-se, neste quadro metafísico, privada desse seu estatuto: o sujeito reserva afinal para si como inalienável tudo quanto pode, *rectius*, tem de fazer: «o homem, tanto no estado natural, como no civil, age segundo as leis da sua natureza e atende ao seu interesse» [TP iii.3]. O poder, se é obedecido, é-o tão-só enquanto capaz de predispor afectivamente o cidadão a isso, inculcando nele seja o medo seja a esperança; se as suas tentativas nesse sentido não forem eficazes, o sujeito pode obviamente agir contra o prescrito pelo direito objectivo. Espinosa despe a lei de uma qualquer operatividade mágica. Tal como o Humano dotado de *φρόνησις* na cidade «conforme às nossas preces» é pela sua sensatez que abdica de fazer um uso activo desta no discernimento da bondade das leis (e agir em conformidade com este) [Loureiro 2016b §10], assim o súbdito em Espinosa, se cumpre com o ordenado, fá-lo não pela força-de-lei disso que lhe é comandado, mas porque submeter-se-lhe é, nas circunstâncias, o mais conducente à real-ização da parcela de potência divina que constitui a sua essência [TP iii.3, *in fine*]. Na verdade, os súbditos estão engajados num cálculo permanente, ainda que em larga medida inconsciente, acerca da vantagem ou desvantagem em obedecer à lei.

10. Seria, todavia, ingénuo esperar que a cidade reconhecesse o direito subjectivo do sujeito a cumprir o seu direito (no sentido daquilo a que o pôr-em-acto da sua potência o determina necessariamente a fazer) quando este colide com o consagrado no direito objectivo. É impossível,

⁴⁸ Se insistimos em negar realidade objectiva à cidade é como forma de nos posicionarmos num debate que tem dividido os comentadores de Espinosa. Os intérpretes têm-se questionado sobre se o Estado pode ser pensado como um indivíduo no quadro da ontologia do filósofo. A discussão não parece ter termo, o que se explica, pelo menos em parte, pela ambiguidade dos indícios textuais convocados quer num sentido, quer noutra (que força exacta dar, por exemplo, ao *veluti* em TP iii.2, G 284.33?). Enfrentar aqui o problema desviar-nos-ia em excesso do que é o foco da nossa investigação. Para uma revisão completa do debate, vd. Campos 2010 325 ss., o qual é bastante crítico da interpretação chamada realista, que tem em Matheron o seu campeão [vd. e.g. 2011/2003]. Vale a pena também ler Aurélio [1999 33 ss. e 2000a 298-304], que tem uma resposta própria ao problema.

sem que a cidade atente contra si mesma, que «seja lícito a cada cidadão, por instituição da cidade, viver segundo o seu engenho» [iii.3] (o argumento de Espinosa para o demonstrar é particularmente tortuoso). Ao sujeito é negada igualmente a faculdade de interpretar as leis, para que a disciplina destas não seja frustrada [iii.4]. Em contrapartida, a cidade, pelo menos formalmente, não conhece limites à sua actividade legislativa: «os direitos civis dependem unicamente do decreto da cidade, e esta, para se manter livre, não tem de fazer a vontade a ninguém senão a si, nem de ter por bom ou por mau senão aquilo que ela mesma decide ser bom ou mau» [iv.5]. Na prática, porém, há limites muito objectivos ao poder, dado que este não pode contar *a priori* com a obediência dos cidadãos; assim, «tudo aquilo que ninguém pode ser induzido a fazer, por recompensas ou ameaças, não pertence aos direitos da cidade» [iii.8]. Em Espinosa, a acção estatal não se vê circunscrita por uma qualquer norma extrínseca à mesma (e.g. a lei natural ou divina), norma impotente para conter os detentores do *imperium*, necessariamente empurrados pela paixão no sentido da expansão do seu poder, como a História abundantemente confirma. De pouco serve afirmar que os seres humanos possuem, por natureza, um conjunto de direitos que cabe ao Estado respeitar; este fá-lo-á tão-só e apenas se os governados manifestarem eficazmente a sua indignação ante qualquer tentativa do poder no sentido de os privar desses mesmos direitos (ou os reclamarem, em nunca tendo existido). Quanto suscita a revolta da multidão está, na prática, vedado ao Estado [iii.9]; de facto, o «poder não se deve definir só pela potência do agente, mas também pela aptidão do próprio paciente» [iv.4].⁴⁹ Como resume Aurélio, com acerto: «a *potestas* trava permanentemente uma luta sem quartel pela obtenção do assentimento às suas normas, que o mesmo é dizer contra a sempre latente resistência que elas possam gerar» [2011 42]. A paz, pois, só será conseguida aí onde a ordem jurídica vigente seja de tal espécie que não haja por que lhe oferecer resistência: é essa mesma hipótese e o seu lugar no sistema que importa agora explorar demoradamente.

C. DO MEDO À LIBERDADE

1. Se o medo que, num hipotético estado de natureza, o Humano experimenta em relação a todos os outros, quando imagina a potência combinada destes, é um dos móveis principais que o leva a associar-se, não espanta que, no capítulo v do *TP*, em que Espinosa expõe a finalidade do estado civil, o filósofo o apresente como orientado para a paz, a segurança e a concórdia [v.2]. Estas, como sugerimos acima, serão tanto mais uma realidade quanto menos os poderes soberanos, a quem cabe determinar a forma em que se verte o direito definido pela potência da multidão, oferecerem aos súbditos causas, ou espaço, para não se submeterem ao direito da cidade. Por sua vez, esse será tanto menos o caso quanto mais «a cidade se oriente maximamente para o que a *sã* razão ensina ser útil a todos os homens» [iii.7]: só apontada a esse horizonte poderá obrar a «união de ânimos» [ib.] que é o oposto acabado de quanto se quer ultrapassar pela «passagem» ao estado civil. O fim para que este tende não é, pois, qualquer coisa de exterior a si mesmo (o que constituiria um estranho atropelo do imanentismo que preside ao sistema), *mas ele próprio*: o fim do estado civil é o estado civil, a sua

⁴⁹ Num artigo famoso, Curley [1995 34-5] interroga-se sobre se Espinosa dispõe de recursos teóricos suficientes para condenar as tiranias, comentando, com razão, que o mais que o filósofo consegue fazer é prometer-nos que regimes desse género estão destinados a ruína: a violência que exercem sobre a população é tal que é inevitável que esta se revolte, mais tarde ou mais cedo. O comentador americano lembra, porém, que, mesmo admitindo que esse o caso [mas cf. n. 90], as tiranias podem durar muito anos e precisam de pouco tempo para produzir efeitos nocivos (também de um ponto de vista espinosano) no corpo social e nas pessoas singulares.

manutenção e afirmação. Se em Hobbes a oposição entre estado de natureza e estado civil é tão radical que cada um constitui uma unidade perfeita (pelo menos na formulação *standard* da teoria), em Espinosa, em que não há uma transição de um para o outro e o direito natural do sujeito coexiste (*rectius*: vem-a-ser) com o direito da cidade, é possível a este último ser mais ou menos «absoluto» [v.2], i.e. mais ou menos eficaz (leia-se: obedecido) por não encontrar oposição. O estado civil pode, por isso, ser uma realidade maior ou menor, o que se deixa aferir, *inter alia*, pelo número de violações das leis (sublinhe-se este critério, cuja natureza matemática permite comparar com algum rigor um Estado a outro).

1.1. Se o estado civil se cumpre ou fica aquém do que é, é algo da exclusiva responsabilidade da cidade. Cabe a esta «civil-izar» os membros do corpo político, i.e. provocar neles, por via do que nas leis se ameaça ou promete, o conjunto de reacções afectivas conducentes à absolutização *possível* do estado civil [ib.].⁵⁰ A malícia, a licença e contumácia (em sentido jurídico) dos súbditos são todas de atribuir à cidade ou, mais correctamente, àqueles que canalizaram o direito que se define pela potência da multidão na direcção consagrada no direito objectivo vigente. Que deve haver uma personalização da culpa parece *sugerido* pelo facto de Espinosa, quando aborda o caso oposto, o do sucesso de quem detém o *imperium* em gerar obediência («a vontade *constante* de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito» [v.4; itálico nosso]), referir pelo nome Aníbal, cuja *virtù* elogia [v.3]. Daqui não se conclua, porém, que a saúde do regime depende da excelência de quem detém a soberania. Logo em *TP* i.6 Espinosa dá a entender o oposto: «um estado [...] cujos assuntos só podem ser correctamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente não terá a mínima estabilidade». Embora a *virtù* de Aníbal pouco tenha que ver com a virtude moral que o filósofo, no passo transcrito, tem em mente [cf. Suhamy 2002], tanto não basta para invalidar o aviso espinosano: «é estultícia exigir a outro o que ninguém pode conseguir de si mesmo» [vi.3] e fazer assentar o bom funcionamento do arranjo na posse, por parte do soberano, de uma qualquer qualidade. Este o erro de toda a filosofia política clássica pré-hobbesiana [vd. Matheron 2011/1978 e, em jeito de glosa alargada, Aurélio 2000a 31-57]. Ao invés do que defendia a tradição aristotélico-tomista, «não é a virtude dos cidadãos que produz a qualidade do Estado, mas a qualidade do Estado que produz indirectamente a virtude dos cidadãos» [Moreau 2003 140]. Palpita, nesta posição de Espinosa, o compromisso do filósofo com o imanentismo que é sua imagem de marca; também na política é de excluir toda a suspeita de transcendência. Esta uma razão adicional pela qual explicações para a emergência do Estado assentes em figuras remissivas do legislador clássico não devem merecer crédito.⁵¹ Que peso e sentido atribuir, então, ao louvor de Aníbal em *TP* v.3? Note-se que o exemplo do Cartaginês só imperfeitamente serve Espinosa, dado que Aníbal é

⁵⁰ Há, na verdade, uma excepção ao que aqui escrevemos: numa comunidade política composta por humanos livres apenas (cenário fantástico), a concórdia aí prevalecente pouco teria que ver com o ordenamento jurídico vigente, qualquer que seja a forma que este, numa república tão peculiar, possa assumir. O estado civil, que atinge aí a sua perfeição [§4], manter-se-ia não em consequência de uma inteligente gestão, por via da lei, dos afectos dos governados (e governantes), mas em resultado da virtude dos cidadãos, virtude para que o Estado pode, quanto muito, criar condições, mas não promover.

⁵¹ Esta interpretação das origens do Estado erige em paradigma o caso particular da república dos hebreus, assumindo que, por detrás de cada comunidade politicamente organizada, há que imaginar uma figura como Moisés, isto é, alguém dotado de *Wille zur Macht* e uma profunda capacidade para impor ordem às paixões da multidão. Esta hipótese exegética, com raízes em Strauss [1965 236], tem em McShea (a cuja obra, infelizmente, não tivemos acesso) o seu mais destacado apologista. Para uma crítica robusta desta tese, leia-se Aurélio 2000a 258-61; para a figura do legislador clássico, para que ela claramente remete, vd. Rodrigues 2014.

destacado não enquanto soberano mas no papel de chefe militar. Ora «é sobretudo na guerra que <o monarca> pode mostrar a sua virtude e aquilo que todos só nele próprio têm» [vii.5]; quiçá, pois, em tempos de paz, Aníbal não se mostraria assim tão «virtuoso» (o próprio ter ido para a guerra *pode* até ser testemunho disso mesmo). Parece, portanto, que da alusão a Aníbal não se deve extrair senão a conclusão geral de que aí onde os súbditos se revelam obedientes, isso se deve à bondade (o termo é usado aqui despidido de todo o sentido moral) das leis e, portanto, à *prudência de experiência feita* do poder — dizemos «do poder» e não «de quem detém o *imperium*», para indicar que, salvo casos excepcionais (de que Aníbal, como vimos, não será provavelmente exemplo), irrelevantes para a teoria, a prudência referida não é uma qualidade de um sujeito singular, mas a herança institucional, de origem passional, de gerações de detentores do *imperium*: cf. App. 2 §7.1).

2. O simples cumprimento das leis por parte dos súbditos não pode, contudo, ser tido sem mais como sinal de uma república bem-ordenada. Assim, por exemplo, o filósofo descarta como «solidões» (expressão colhida muito provavelmente em Tac. Agr. 30) os regimes que reduzem os cidadãos a ovelhas⁵²; estes, mais do que obedientes, revelam-se aí *servis* [v.4].⁵³ Noutros casos, a submissão ao poder nada mais indica do que a força do terror que este inspira; seria, porém, hipócrita considerar que aqui se conseguiu a paz que é a essência - e, por isso, a finalidade - do estado civil [vd. Espinosa 2014 i]: «quando os homens agem apenas por medo, [...] é impossível que não se alegrem com o mal e os danos daquele que tem o poder, ainda que isto signifique também o seu próprio mal, e que não lhe desejem e causem todos os danos que puderem» [TTP v, G 74.5-10]. Não reina, aqui, qualquer espécie de concórdia; estamos longe do que apresentámos como critério de eficácia do poder soberano na configuração do estado civil: a não concessão de motivos para a não submissão ao direito da cidade. Se é certo que o medo que domina os cidadãos oferece razões suficientes para que estes se verguem ante o poder, a experiência desse afecto, uma modalidade da tristeza [Eth. AD13] (e, portanto, um marcador da impotência do sujeito), leva a que odeiem aquele(s) que detém/êm o *imperium* e, por isso, *necessariamente* se esforcem «por recordar as coisas que excluam a existência» desse(s) [3p13]. Aquilo, pois, que força à submissão é também o que fomenta o pensamento acerca de como lhe pôr termo. Daqui resulta que o estado civil será tanto mais real (i.e. mais aquilo que é) quanto menos se mantiver por apelo ao afecto que precisamente o Humano quis ultrapassar ao associar-se a outros. Estamos perante uma tese radicalmente anti-hobbesiana: não se trata já de como que corrigir o objecto do medo, numa substituição do medo dos outros pelo medo do soberano, mas sim de, tanto quanto possível, *superar* o medo. Se, efectivamente, é no estado civil que o direito natural do sujeito ganha conteúdo [B§6], se o estado civil é, pois, uma instância de *potenciação* do indivíduo, como poderia ele, sem, a prazo, se pôr em risco, estar assente num afecto, o medo, que traduz uma *diminuição* de potência? Aí onde o medo impera, o estado civil permanece

⁵² A metáfora homérica do político como pastor surge aqui desprovida de qualquer conteúdo positivo, graças a uma simples inversão de perspectiva: se o político é um pastor, a multidão é um rebanho — mas quem quer ser uma ovelha?

⁵³ Vd., para este tipo de regimes, o App. 1, onde se sugere que este carácter servil dos súbditos se traduz na inexistência do espaço psicológico para o pôr-em-questão do poder e suas exigências, no que estes súbditos se distinguem daqueles (de quem a seguir, no corpo de texto, falamos) que, muito embora silenciosamente obedientes por causa do medo que o soberano lhes inspira, conspiram nos seus corações contra ele. Para por que é que, contra todas as aparências, as «solidões» (como o filósofo lhes chama) não podem ser tidas por realizações maximamente eficazes do estado civil, vd. n. 66.

largamente aquém da sua promessa ou, o que é o mesmo, da sua essência. O estado de natureza λέγεται πολλαχῶς.

3. Para Espinosa, o mando de um príncipe sobre a população de um território adquirido em contexto de guerra estará inevitavelmente alicerçado no medo [TP v.6]. A discórdia que achou expressão na oposição militar entre os dois poderes que se enfrentaram não cessa com a derrota de um pelo outro, mas transita para a relação entre o vencedor e os vencidos. O estado de natureza em que as nações se acham [TP iii.11] como que é incorporado, em versão diminuída, no seio da nação triunfante. O filósofo condena aqui implicitamente, mas de forma radical, as práticas internacionais de todas as grandes potências de então, que vê empenhadas apenas em «dominar e ter servos em vez de súbditos» [v.6], tese que teria a sua confirmação mais explícita na escravização dos habitantes nativos dos territórios coloniais dos Estados europeus (inclusive das Províncias Unidas). O contraste não poderia ser maior com o *imperium* «que a multidão livre institui» [ib.], conduzida (e este o ponto que aqui nos interessa) pela esperança de «cultivar a vida» mais do que pelo medo da morte. É inevitável, ao ler este passo, recordar a célebre proposição 67 da parte iv da *Ética*: «O Humano livre nada há em que pense menos do que na morte e a sua sabedoria é uma meditação não sobre a morte mas a vida». Não obstante o diálogo entre os dois passos, seria abusivo considerar *sem-mais* que a multidão livre de TP v.6 é uma multidão de seres humanos livres no sentido que o adjectivo recebe na *Ética*. O próprio Espinosa, no parágrafo em causa do TP, esclarece que «livre» se deve entender aqui como sinónimo de «sob a sua jurisdição».⁵⁴ De facto, o Humano livre não conhece a esperança, pois que esta é indissociável do medo: o espírito balança entre um e outro afecto, numa indefinição estranha à liberdade ética tal-qual pensada pelo filósofo — e todavia, é este quem, de forma até algo contraditória com o que escreve depois, acaba por sobrecarregar eticamente o adjectivo «livre», ao explicar como interpretar «vida» na expressão «cultivar a vida» (o encadeamento do raciocínio obriga a esta leitura): «entendo por vida humana a que não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, *mas acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente*» [v.5; itálico nosso].⁵⁵

4. A multidão livre de v.6 é dita livre não apenas porque politicamente independente, mas porque aqueles que a compõem são *mais* causa adequada do que inadequada das suas (por isso merecedoras do nome) acções (o sentido ético de «livre»). O Humano livre é, sabemo-lo, um personagem que só existe na teoria [iii.α D§1], mas são possíveis aproximações a este, figuras reais que necessariamente experienciarão paixões, mas mais positivas, que reforçam a potência do sujeito, do que negativas

⁵⁴ Note-se, porém, que não basta que a multidão seja livre neste sentido para que se congregue mais com base na esperança do que no medo: Hobbes oferece um exemplo famoso do oposto [cf. n. 56].

⁵⁵ Cf. ainda, corroborando a recuperação neste capítulo - TP v - do vocabulário e ideário da *Ética*, a definição de «paz» oferecida em v.4: «a paz não é a ausência de guerra [contra Hobbes, de *Cive* i.12; cf. ainda TTP xvii, G 219.20-1], mas [um]a virtude que nasce da fortaleza de ânimo [cf. *Eth.* 3p59sc]», a saber, a obediência. Já na sua primeira ocorrência no TP num sentido que não aquele que é, apesar de tudo, o maioritário (o do contrário da guerra: e.g. iii.13, vi.25 ou ix.6), *pax* surge associada à obediência às leis. Noutras ocasiões (não só vi.6, onde, significativamente, se glosa v.4, mas também, *inter alia*, iii.10 ou v.2), sugere-se a confluência, se não mesmo coincidência, das noções de «paz» e «concordia». O facto de em v.4 se assumir a paz, *qua* obediência, como virtude do Humano livre corrobora a ideia de que a concordia acabada só entre os sábios se observa.

(mais, pois, esperança do que medo). É importante não entender em sentido literal, cronológico, os verbos *instituit* ou *creatur* em v.6, como se houvesse uma multidão de humanos mais ou menos livres em sentido ético que operasse a transição do estado de natureza para o civil:⁵⁶ não só esta última é uma ficção, como, ainda que o não fosse, seria contrário ao pensamento de Espinosa supor que os seres humanos se pudessem ter associado sob a direcção da razão: esse o cerne da sua crítica a *toda* a filosofia política que o antecede.⁵⁷ Da mesma maneira que a multidão que é submetida por um príncipe estrangeiro existia já como cidade, assim também a multidão livre que lhe é contraposta tem uma história — embora não um lugar na História: que não haja dúvidas acerca do carácter até algo utópico⁵⁸ da comunidade de humanos livres que aqui o filósofo imagina (cf. a linha de despedida da *Ética*). Na cidade por eles constituída, o estado civil teria a sua maior perfeição ou, o que é o mesmo, realidade.⁵⁹ De facto, este materializa-se maximamente aí onde a concórdia que reina no corpo político é fruto não apenas de uma condução eficaz dos afectos de todas as partes operada por meio da legislação ou sequer de uma condução alicerçada quase exclusivamente nessa modalidade da alegria que é a esperança, mas aí onde a concórdia advém do reconhecimento *racional* da bondade do estado civil [*Eth.* 4p73]. Se os humanos, sob as paixões, não é certo que convirjam [4p32-4], já sob a guia da razão, é impossível que isso não suceda [4p35], pelo que onde «a cidade se orient[a] maximamente para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens» [*TP* iii.7], aí a maior «união de ânimos» [ib.], a concórdia superior, a paz acabada, em suma: o estado civil em toda a sua verdade.^{60 61}

⁵⁶ Esta uma das razões porque é de importância secundária para a compreensão do passo a divisão que Hobbes estabelece no *Leviatã* xviii-xx entre Estados [*common-wealth*] instituídos e adquiridos, divisão que Espinosa recupera aqui bastante transformada. De facto, para Hobbes, a grande diferença entre os dois tipos de Estado estava em que num «os homens que escolhem o seu soberano fazem-no por medo uns dos outros», no outro «submetem-se àquele de quem têm medo» [xx, pg. 167]. Estamos muito longe dos termos em que Espinosa os opõe, com o *imperium* instituído a alicerçar-se na esperança.

⁵⁷ Vd. Matheron 2011/1978b (um *tour de force* no que toca à interpretação do primeiro capítulo do *TP*), ecoado em Aurélio 2000a 56-7, 79 e 123-4.

⁵⁸ Que é legítimo achar em Espinosa um traço utópico é a tese de Abreu 1993 [e.g. 291], resumida, com especial enfoque na política, em Abreu 1999. Não concordando com tudo quanto, no esforço de construir o argumento, o autor diz, a reivindicação por ele operada, contra toda a expectativa (pense-se em *TP* i.1!), da existência de um lastro de algum modo utópico no pensamento de Espinosa é justa.

⁵⁹ Espinosa 2011 136: «De cette manière, nous pourrions dire que la raison est l'expression de la puissance de la multitude. Il semble qu'il y ait une espèce de "cercle vertueux" entre communauté et raison. Sans aide mutuelle et sans un certain degré de communauté, les hommes ne peuvent pas cultiver la raison (*TTP* 16: 191) et la raison, à son tour, renforce la communauté».

⁶⁰ Em rigor, há uma outra forma que o estado civil, na sua perfeição, pode assumir: a de uma ordem em que os governados, *mas não os governantes*, vivem sob a condução da razão. Os primeiros, porque valorizam a lei *qua* lei, enquanto instituição de uma *ordo* [vd. *TP* iii.6], submeter-se-ão sempre ao soberano, pouco importa a racionalidade do que este decreta. Do estrito ponto de vista da realização do estado civil, não se vê, pois, em que é que este cenário (imaginário) difere daquele discutido no corpo de texto. Poder-se-ia afirmar que o grau de concórdia não é o mesmo nos dois regimes, mas a concórdia só secundariamente pode ser tida por o fim do estado civil. Ela tem um valor instrumental: vale tanto quanto promova a segurança. Regra geral, as duas realidades andam de mãos dadas e daí na nossa reflexão termos usado os termos como intercambiáveis; o caso em discussão aqui em nota alerta, todavia, para que não há nessa convergência nenhuma inevitabilidade.

⁶¹ É legítimo interrogarmo-nos sobre que espaço haveria para a política num regime em que o soberano ditasse aquilo que os súbditos espontaneamente cumprissem (é, aliás, discutível se seria possível falar neste contexto

4.1. Vale a pena chamar aqui à colação o que Aristóteles escreveu sobre a concórdia; observa-se no pensamento do filósofo grego a mesma tensão que se regista em Espinosa entre o plano da utopia e o da realidade. Para Aristóteles, a concórdia [ὁμό-voia: se o termo latino remete para a unidade dos corações, o grego aponta para o alinhamento das inteligências], ou amizade política, manifesta-se no consenso entre cidadãos quanto às matérias importantes úteis à vida-em-comum, como seja a forma da constituição, a política externa da cidade ou quem deve governar [EN ix.6]. O corpo político é aqui pensado como já e sempre dividido em partes [μέρη] com interesses potencialmente diversos (e.g. o povo [δῆμος] e os ricos [εὐποροί]); numa situação de concórdia, todos alcançam, porém, «aquilo a que aspiram» [1167b2]. Os legisladores orientam toda a sua actividade nesse sentido, mais preocupados com manter unidas as cidades do que com a justiça [viii.1 1155a22-6]. As suas leis estarão, por isso, apontadas à promoção da virtude dos cidadãos, já que, para o filósofo, só entre os bons [ἐπιεικεῖς] é possível a concórdia: só eles são firmes no seu desejo do que é justo e útil, convergindo nas suas opiniões sobre o assunto. Os maus [φάυλους], pelo contrário, querendo, daquilo que é vantajoso, mais do que lhes compete, procuram impedir os outros de ter a parte que lhes é devida. É inevitável, pois, que entre eles «se instale o conflito [στρασιάζειν, verbo violento, que evoca o espectro da guerra civil]» [ix.6 1167b14]. Dado que os muitos [οἱ πολλοί] são, do ponto de vista moral, gravemente deficientes [vd. Garrett 1993] - talvez seja excessivo rotulá-los de «maus», mas é sem dúvida irrealista esperar que concordem entre si [sed vd. Pol. v.1 1302a12-3] ou com outras partes da cidade nas matérias maiores que a esta dizem respeito -, será legítimo temer pelas cidades existentes e tanto mais quanto a reeducação para a virtude por via legal é de sucesso duvidoso. De facto, se Aristóteles acredita na possibilidade de um arranjo constitucional genericamente eficaz na promoção da virtude dos cidadãos, sabe que a possibilidade de reforma das cidades existentes é limitada [cf. Pol. iv.1 1289a1-5]. Mais significativo ainda, a este propósito, é que as reformas propostas pelo filósofo em Pol. v.11, vi.5 e 7 em ordem à preservação dos regimes transviados não visam a reeducação na excelência dos cidadãos destes, mas a instauração de um equilíbrio de forças entre as diferentes partes da comunidade, equilíbrio que dissuade qualquer uma delas de se revoltar contra a constituição. Aristóteles, em suma, como que aí reconhece que o seu juízo na *Ética* foi, pelo menos, precipitado: se e.g. numa democracia nunca se observará a concórdia que reina na cidade «conforme às nossas orações», alguma concórdia se consegue produzir, pois de outra forma seria vão aspirar sequer a que uma democracia pudesse ser preservada. Para tanto, há apenas que garantir que todas as partes obtêm suficientemente «aquilo a que aspiram» e que quanto é feito é do interesse de todas elas (ou, pelo menos, não onera em demasia uma em detrimento das outras). Haverá concórdia numa cidade se «todos os cidadãos tiverem apreço [εὐνοῦς εἶναι] pela constituição ou, pelo menos, não tiverem os governantes [τοὺς κυρίους] por inimigos» [vi.5 1320a14-7]. Em suma: nunca articulados enquanto tal pelo filósofo, há que distinguir entre dois sentidos de ὁμόνοια: (i) concórdia *qua* a união, em matérias políticas, operada pela virtude e (ii) concórdia *qua*, essencialmente, a ausência de disposições no sentido da revolta. Tal como em Espinosa, que reproduz, nos seus termos, esta divisão, (i) é a projecção da plenitude de (ii).

5. O facto de o estado civil atingir a sua plenitude aí onde o direito objectivo se conforma aos imperativos da razão não significa que basta modelar as leis sobre estes para que o estado civil se dê em toda a sua extensão. Tal seria sinal de uma tremenda insensatez. «[A] verdadeira finalidade das

em *obediência* da parte destes). Tendemos a considerar que aí não teríamos já um «governo dos seres humanos» mas uma «administração das coisas»; se a política for de identificar com o primeiro termo desta contraposição, mister é concluir que, nessa cidade fantasiada, não haveria política [vd. *TTP* v, G 73.27-31]. Subsistiriam, porém, um conjunto de questões a tratar em comum, e.g. o cuidado pelos pobres [*Eth.* 4cap17; cf. Hobbes, *Lev.* xxx, pg. 334].

leis [a saber, a consumação do estado civil] não costuma ser clara senão para um pequeno número, ao passo que a maioria dos homens é praticamente incapaz de a perceber e rege a sua vida por tudo menos pela razão» [TTP iv.2, G 58.35-59.2]. Em suma, a concórdia que se diz acompanhar a lei enformada pela razão só se dá aí onde aqueles a quem a lei se aplica se orientam já pela razão, ou seja, aí onde, em virtude dessa vida *activa* (no sentido que Espinosa dá ao termo), os seres humanos já convergem por necessidade entre si. Daqui não se conclua, porém, que o Estado, em nome da sua própria preservação, tem a incumbência de trabalhar no sentido da racionalização dos membros da multidão. Para que tal fosse o caso, seria necessário que a cidade fosse um indivíduo em termos espinosanos, dotado de um *conatus*. Ora a cidade não pode ser pensada nesse esquema [vd. n. 48], o seu desenvolvimento sendo de explicar principalmente com base nos esforços de afirmação da potência quer de quem detém o *imperium*, quer dos súbditos, afirmação essa que, o mais das vezes, assume para os sujeitos a forma de uma sui-juridicidade entendida imaginativamente. Do embate que resulta desses dois movimentos, contrários entre si enquanto os agentes não superarem a esfera da passionalidade, *pode* emergir, com o tempo, uma configuração do jogo de forças entre todas as partes particularmente feliz, ou seja, um estado civil robusto, em que todos os envolvidos têm fortes incentivos afectivos para respeitar os direitos de uns e de outros. Para que, porém, este respeito (ao menos da parte dos súbditos) assentasse já não sobre os afectos mas na razão, seria preciso que se verificasse um de três cenários: (i) que se assistisse a uma racionalização espontânea da multidão; (ii) que aqueles que detém o *imperium*, embora sujeitos passionais, compreendessem ser do seu interesse que a multidão fosse livre (obedeceria a todas as suas leis); (iii) que aqueles que detém o *imperium*, sabendo, porque racionais, que a perfeição do estado civil depende da racionalidade do corpo político, procurassem estimular esta. No primeiro cenário (absolutamente utópico — mas isso não importa para o argumento), a racionalização da multidão em nada se ficaria a dever ao estado civil, pelo que não poderia ser tida como uma *ex-plicação* deste. As outras hipóteses pressupõem que é possível ao poder, pelas leis, educar na virtude os cidadãos, perspectiva aristotélica que Espinosa rejeita explicitamente: a «aquisição» do «hábito da virtude» «depende apenas da nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana» [TTP iii, G 46.31-5]. Se o estado civil é fundamental ao «cultivo da mente» [B§4], se o Humano livre prefere viver sob a lei a sob a sua jurisdição (imaginariamente compreendida) [Eth. 4p73], se a cidade tem algum papel, imprescindível [vd. TP ii.21, G 283.13-5], na criação de condições para o desenvolvimento do Humano [cf. TP x.4 e, até mais explicitamente, TIE §14, *in fine*], ela não pode, porém, ser tida por causa próxima e eficiente do crescimento deste na virtude, contribuindo para isso apenas de forma muito oblíqua.⁶²

5.1. A distância de Espinosa em relação à tradição clássica fica aqui particularmente patente e explica a «institutional turn» que muitos autores detectam no filósofo [e.g. Aurélio 1999 (em particular 31-2) e Field 2015]. Se os antigos também tinham os muitos por fundamentalmente faltos do ponto de vista

⁶² O Estado, sintetizando, é «condição de liberdade» mas não «meio de libertação» e menos ainda «elemento imprescindível da realização mesma da liberdade» [Campos 2010 372; vd. sobretudo 399-400]. Aurélio [2000a 151, n. 64] é da mesma opinião, a única que os textos autorizam. De forma muito clara, Espinosa, na anotação 33 *ad TTP xvi*, G 195.4, afirma que o Humano pode alcançar a liberdade pouco importa qual o regime de que seja cidadão [G 263.20]. O silêncio do KV, um tratado expressamente sobre o bem do Humano, a propósito de τὰ πολιτικά nada tem, por isso, de escandaloso, *pace* Abreu 1993 177. Cf., sobre este mesmo tópico, Beyssade 1994b.

moral, não deixavam de sonhar com uma forma-de-vida em-comum eficaz na sua capacidade de produzir um corpo político eticamente habilitado (vd. a cidade «conforme às nossas orações» de Aristóteles, que ecoa repetidamente o ambicioso projecto das *Leis* de Platão). Para Espinosa, tal esperança é vã; o que há que indagar é como configurar os regimes por forma a que os seres humanos, *tal como são*, actuem mais ou menos em linha com o que a razão recomendaria. Não só o bom regime não está orientado à produção de cidadãos virtuosos, como o seu funcionamento não depende da existência destes [vd. §1.1]. Espinosa insiste, pelo contrário, na necessidade de o poder estar distribuído de tal maneira que todos aqueles dotados, em maior ou menor grau, de *potestas* sejam, pela arquitectura do regime, por um jogo de poderes e contra-poderes, levados a, movidos pelos afectos, agir *como se* conduzidos pela razão. Uma estratégia nesse sentido é, por exemplo, a multiplicação do número daqueles que integram os órgãos de soberania [TP viii.6 e TTP xvi, G 194.16-8].

6. Se o TP destaca, como fins da comunidade politicamente organizada, a segurança, a paz e a concórdia, o TTP privilegia a liberdade - «O verdadeiro fim da república é, de facto, a liberdade» [xx, G 241.7-8] -, diferença de foco que, para muitos comentadores, introduz uma tensão no pensamento espinosano. Estaremos aqui perante uma mudança de opinião da parte do filósofo? Se sim, qual a mais consistente com o resto do sistema? Se não, como conciliar os dois discursos? Ainda antes de analisar cuidadosamente o passo de que se extraiu a frase acima transcrita, é importante sublinhar que o TTP apresenta passagens igualmente claras em que o propósito reconhecido ao Estado é absolutamente coincidente com aquele identificado no TP: «o fim de qualquer sociedade ou Estado [...] é viver em segurança e em comodidade» [TTP iii, G 48.13-5]. A mesma ideia é *sugerida* pouco antes, em G 47.9-12: «não há processo mais seguro para atingir tais fins [i.e. «viver em segurança e evitar os ataques de outros homens, ou até das feras⁶³»: 7-8]⁶⁴ do que fundar uma sociedade com leis fixas». A haver contradição no pensamento político de Espinosa a respeito da matéria aqui em discussão, ela está inscrita no corpo do próprio texto do TTP.

7. Esta impressão é reforçada pela leitura atenta das linhas que antecedem a frase, acima citada, em que se afirma a liberdade como o fim autêntico do Estado. Transcrevemos *in toto* o passo, que comentaremos exaustivamente:

Dos fundamentos da república acima expostos resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que ele preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e agir. O fim da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autómatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídias, nem sejam intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim da república é, de facto, a liberdade. [G 240.33-241.8]

⁶³ A natureza superveniente desta referência às feras acusa, de maneira compacta, a distância entre Espinosa e a tradição política clássica. Nesta, como se vê com nitidez em Platão, os animais surgem como os inimigos primeiros dos humanos primitivos [*Plt.* 274b5-c1], explicando até o vir-a-ser da comunidade política [*Prt.* 322a8-b6; cf. *Lg.* iii 681a1-3]. Não há qualquer menção, *pelo menos explícita*, a uma inimizade natural entre os próprios humanos, que se crê serem solidários uns com os outros.

⁶⁴ Alternativamente, «viver em segurança» e «conserva[r] o corpo» [G 47.3].

Como se vê, na primeira enunciação positiva de qual o fim do Estado, este surge apontado, em última análise, à segurança. Reduzir o excerto a esta lição seria, porém, não lhe fazer justiça; há que seguir o argumento em toda a sua complexidade e riqueza. Espinosa começa por esclarecer o que *não* é o fim da cidade, para depois o anunciar catafaticamente. Assim, o Estado existe não para «dominar» ou «conter os homens pelo medo», mas para «libertar o indivíduo» desse afecto negativo que explica a submissão a um «direito alheio». A liberdade que aqui se visa não é tanto a *sui-juridicidade* real, descrita em *TP* ii.11, mas a imaginária, de que se fala em ii.9. De facto, em jogo não está a libertação do jugo das paixões, mas a superação daquela de entre estas que leva o sujeito a, por assim dizer, dobrar-se à vontade de outrem, ferindo o seu «direito natural a existir e agir», aqui pensado, como já se disse, não como o direito que decorre da potência que o sujeito é mas a paródia dessa auto-nomia em que o sujeito passional se tem por causa adequada do que faz. Que assim é, prova-o o facto de Espinosa ter de esclarecer que este «direito natural a existir e agir» o Estado o limita na medida em que dele possam tirar prejuízo outros (ou o próprio agente — nota que mereceria mais atenção). Esta limitação pode ser operada por via de dois afectos, o medo e a esperança. O primeiro não pode aqui ser convocado, se se espera do Estado, como vimos, o «libertar o indivíduo do medo»; há, pois, que supor que se consegue instituir uma ordem tal que cada um, meramente em vista das recompensas que lhe estão prometidas, se abstém de violar o direito alheio tanto quanto (e apenas na medida em que) a manutenção do estado civil o exija. Note-se, porém, que mesmo aquele que age movido pela esperança se acha sob o jurisdição de outrem, tanto quanto o dominado pelo medo [vd. *TP* ii.10]. Não há, porém, uma oposição crassa entre *ser-se alterius juris* e *sui juris*, pelo que o «direito natural a existir e agir» do sujeito não fica anulado pela conformação da sua acção ao legislado, bem pelo contrário: não estivera submetido a um direito comum, o seu direito seria nulo [B§6]. Há, portanto, que concluir que Espinosa não espera do Estado a abolição da experiência da obediência, mas sim a correcção das causas psicológicas desta.

8. Não é evidente, contudo, a articulação entre os dois fins aqui reconhecidos à comunidade política, a ultrapassagem do medo como afecto configurador da vida-em-comum e a promoção da liberdade *qua* auto-nomia imaginária. De facto, parece possível separá-los: assim, por exemplo, o espaço legal oferecido ao sujeito para o exercício da sua «liberdade» pode, como vimos, ser assegurado por meio quer do medo quer da esperança — porquê então a preferência por esta última? Está Espinosa aqui a insinuar que um regime alicerçado no medo oferece por necessidade menos «liberdade» aos cidadãos do que um baseado na esperança? Se esse o caso, a superação do medo estaria subordinada, como fim do Estado, ao «verdadeiro fim» deste, a liberdade (no sentido menor que o termo aqui tem recebido). É inevitável trazer à colação *TP* v.6, onde se opõe a multidão conduzida mais pela esperança do que pelo medo àquela que age mais com base no segundo destes afectos do que no primeiro. O passo, já antes discutido [§3-4], reitera a associação entre liberdade e esperança, mas adianta pouco; diz-se apenas que aqueles cuja comunidade se funda na esperança procuram «cultivar a vida» e, significativamente, «viver para si». Podemos talvez extrapolar daqui que o sujeito, quando na base da sua subordinação a uma jurisdição alheia está a esperança, sente não tanto que se submete a uma vontade outra mas que procura algo que lhe é útil e que, nessa medida, quer. Dada a natureza imaginária, ou seja, essencialmente subjectiva, da auto-nomia que aqui se discute como fim do Estado, um regime alicerçado na esperança, em que o agente se pensa como

perseguindo *motu proprio* aquilo que o legislador quer que ele leve-a-cabo, aumenta *objectivamente* a «liberdade» (falsa) dos sujeitos.

9. Há, porém, uma outra forma, a nosso ver mais sã e fecunda, de ligar liberdade e esperança. Em passos importantes do *TTP*, Espinosa regista a maior solidez dos regimes que se alicerçam na esperança mais do que no medo, indicando as razões disso [vd. n. 17]. Se assim é, o sujeito estará mais seguro aí onde o respeito pelas leis assenta não no temor da sanção mas na expectativa de um bem; o estado civil está aí sob menor pressão porque a ordem política vigente enfrentará menos contestação, quer manifesta quer interior. Esta segurança superior é tudo menos irrelevante para a liberdade do agente: convém lembrar que a *sui-juridicidade* imaginária se define, antes de mais nada, pela capacidade do sujeito em «repelir toda a força» e «vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito», as condições para que possa «viver segundo o seu próprio engenho» [*TP* ii.9]. Estas são asseguradas, no estado civil, pelo Estado, que concentra em si a potência da multidão, potência que secunda o indivíduo singular cumpridor da lei contra aquele que pense em, à revelia da mesma lei, o prejudicar. Em suma: o sujeito será tanto mais «livre» quanto mais seguro estiver e está-lo-á tanto mais quanto mais firme o arranjo político, algo para que a edificação deste último sobre um afecto como a esperança muito contribui. Este encadeamento de ideias ajuda a explicar por que é que, no excerto do *TTP* que temos vindo a comentar, Espinosa glosa «viver em segurança» como «manter o direito natural a existir e agir», dissolvendo assim, em larga medida, a oposição entre o fim do Estado no *TP* e o suposto fim deste no *TTP*.⁶⁵

10. Nesta sequência, importa esclarecer qual, afinal, a relação entre liberdade e segurança. Por «liberdade» entendemos aqui, como nos parágrafos anteriores, não tanto a qualidade de que se pensa dotado aquele que se crê causa necessariamente adequada da sua acção (em outras palavras, a faculdade supostamente absoluta de fazer *x* ou *y*, *vulgo* o livre-arbítrio), mas mais a possibilidade do exercício desimpedido de consequências, pelo menos físicas, dessa mesma qualidade. A liberdade *qua* livre-arbítrio não tem espaço na discussão pois não pode ser nem ampliada nem cerceada (ela é alegadamente absoluta), pelo que o Estado nunca poderia ter por seu fim promovê-la. O que aqui conta é antes a capacidade do sujeito para agir sem receio de represálias corporais ou materiais, a expectativa que ele possa ter de, na linguagem de Espinosa, *manter* [vd. *o retineat* em G 241.3] o seu direito natural *qua* falsa *sui-juridicidade*. Que ligação existe entre a liberdade assim entendida e a segurança? Se por «segurança» entendermos a qualidade de um estado-de-coisas em que o risco de o sujeito sofrer *gratuitamente* (por oposição a retributivamente) danos corporais ou materiais é diminuto, então a segurança surge como pré-condição da liberdade na medida em que é, mais em geral, pré-condição da acção *humana*. De facto, quanto mais alguém receie ser morto ou ver a sua propriedade roubada ou destruída mais dificilmente empreenderá o que quer que seja, salvo o estritamente necessário à sua manutenção em vida [vd. B§1]. Este estado-de-coisas está por definição ultrapassado no estado civil. Todavia, que o fim deste não é a simples preservação da vida

⁶⁵ Aurélio [2000b 232-3], comentando a carta de N. Stensen a Espinosa [*Ep.* 67], dá conta da originalidade do filósofo em articular deste modo segurança e liberdade, contra toda a tradição que fizera a primeira depender do sacrifício da segunda. A carta de Stensen dá também testemunho de que os primeiros leitores do *TTP*, ao contrário dos intérpretes actuais, leram a obra como propondo como fim do Estado a segurança.

resulta da condenação dos regimes que reduzem os seus cidadãos à condição de servos [App. 1]; aí, a segurança dos súbditos, tal-qual a definimos, está salvaguardada, mas não essoutra segurança que mais interessa ao nosso argumento, a segurança que consiste na certeza ou, pelo menos, expectativa bem-fundada, de que a acção do sujeito não acarretará para este consequências físicas.⁶⁶ Falamos aqui, por outras palavras, da segurança *qua* a «garantia [*securitas*] de manter» o direito natural, garantia sem a qual este é «nulo» [TP ii.15]. Uma tal segurança não é senão a *essência* (no sentido que o termo recebe em *Eth.* 2df2) da liberdade tal-qual acima a articulámos, como se pode ver pelo cotejo das definições oferecidas. Se esta convergência conceptual operada por Espinosa (e tão ao seu gosto: vd. iii.α n. 25) nos parece, a início, estranha, é tão-só porque «segurança» tem para nós, regra geral, o primeiro sentido acima recenseado, o qual, como vimos, não implica a liberdade que aqui nos ocupa. Diferente é o caso com a «segurança» pensada como a qualidade de um estado-de-coisas em que o risco de o sujeito sofrer *retributivamente* (por oposição a *gratuitamente*) danos corporais ou materiais é diminuto. Este segundo sentido do termo não é um atentado ao seu significado original, como se apercebe pela proximidade extrema entre as glosas que de ambos demos e que permitem ao leitor visualizar o comum a ambas e a realidade base que se quer nomear quando se diz, sem-mais, «segurança». É esta realidade transversal aos dois sentidos acima que constitui o fim do Estado; na medida em que ela compreende isso que é a *essência* da liberdade enquanto *sui-juridicidade* imaginária, torna-se ocioso estabelecer uma falsa tensão entre segurança e liberdade no que toca ao fim da comunidade politicamente organizada.⁶⁷

10.1. Mister é que nos voltemos ainda para a segunda metade do passo que temos vindo a dissecar. Se no começo da primeira frase do nosso excerto Espinosa condena os regimes que reduzem os cidadãos à submissão, no princípio da que agora concentra a nossa atenção o filósofo censura aqueles arranjos que os diminuem até à servidão, fazendo-os iguais a «bestas ou autómatos». Uma vez mais, a uma enunciação pela negativa do fim do Estado, segue-se uma afirmação da sua missão, a saber, que o corpo e a mente possam operar⁶⁸ sem receio. Seria incongruente com quanto se disse antes imaginar que o

⁶⁶ Poder-se-ia contrapor que também a segurança neste sentido segundo se acha protegida no Estado total: há, afinal, uma série de coisas que o sujeito pode fazer sem ter de temer represálias. O argumento é, contudo, falacioso, pois o sujeito não *as pode fazer, tem de*. Na versão acabada de um arranjo assim (um regime tão utópico quanto a comunidade dos sábios livres), a segurança contra a violência gratuita é conseguida pela eliminação da categoria do gratuito do âmbito do agir humano, regulado na íntegra pela lei. O Estado total, de facto, será tanto mais perfeito quanto menos espaço deixar à deliberação dos súbditos [App. 1 §6]; qualquer experiência de liberdade por estes tem, para a ordem vigente, um efeito destabilizador que sabota a segurança alardeada.

⁶⁷ Muito embora poucos ousem confundir, como nós, liberdade e segurança, os melhores intérpretes insistem, cada um ao seu jeito, no abraço apertado entre as duas realidades; veja-se, e.g. Soromenho-Marques [1999 420], que descreve a doutrina política espinosana como «um realismo político da segurança ao serviço da liberdade e da liberdade como reforço da segurança».

⁶⁸ É tão-só isto que Espinosa quer significar quando fala nas «funções» do corpo e da mente, como se percebe das outras duas ocorrências do termo no *corpus*. Em *Eth.* 3p2sc (G 142.9) confessa-se que a nossa ignorância acerca da estrutura do corpo não nos permite explicar todas as suas «funções», i.e. aquilo que ele pode (note-se como estamos longe da noção aristotélica de função/ἔργον, que repudia o potencial no que ele tem de caleidoscópico, apresentando-se antes como foco de convergência do múltiplo). Por sua vez, em CM ii.12 [G

filósofo reivindica aqui uma liberdade sem-limites para os sujeitos: a segurança que se espera da cidade estende-se «tanto quanto possível», a saber, tanto quanto o permita a própria preservação da comunidade. Como pode o Estado, contudo, segurar o pensar, a operação própria da mente?; *rectius*: em que é que esta, solitária, pode precisar de o ser? Para fazer sentido do passo, há que postular que o que aqui interessa a Espinosa é reclamar um espaço livre de perigo não tanto para o pensamento mas para a expressão pública do mesmo. Só a mesma lógica permite resgatar do paradoxo a ideia de um «uso livre da razão»⁶⁹, que caberia ao Estado favorecer: o que seria um uso não-livre disso cujo exercício constitui precisamente a marca da liberdade, segundo a *Ética*? O que o filósofo defende, uma vez mais, é que a comunidade política tem a incumbência de assegurar a «liberdade de filosofar», i.e. que eu possa afirmar ou negar algo sem ter medo de vir a sofrer represálias. Também esta segurança tem limites [App. 2 §7.1]. Estes são, de algum modo, pré-anunciados na sequência imediata da frase: a liberdade de expressão não deverá servir para articular pontos de vista que têm a sua raiz em afectos negativos, contrários à concórdia essencial à manutenção do estado civil. Note-se que Espinosa não encarrega aqui o Estado de abolir o «ódio, cólera ou insídia», o que seria impossível; apenas se lhe pede que não ofereça espaço às querelas assentes em tais paixões, assim como a outras manifestações de má-vontade [*animo iniquo*] entre cidadãos. De facto, «não há, efectivamente, ninguém que, no meio de inimizades, ódios, cólera e dolos, não viva em ansiedade e não tente, por isso, fazer tudo o que esteja em si para o evitar» [TTP xvi, G 191.17-9]. A comunidade deve, pois, zelar, tanto quanto possível, pela salubridade afectiva do espaço público, sob pena de fragilização do estado civil, o que minaria a segurança que é a essência da liberdade e, portanto, também da liberdade de expressão.⁷⁰

CODA: DEMOCRACIA, A FORMA POLÍTICA DA AUTO-NOMIA

1. Determinado qual o fim da comunidade politicamente organizada, uma última questão se ergue: qual a forma-de-vida em-comum mais capaz de o atingir, se alguma há mais perfeita que as restantes nisso? Os comentadores reconheceram há muito a preferência de Espinosa pela democracia, que ele classifica de «o mais natural» dos regimes, apresentando-o como aquele «que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um» [TTP xvi, G 195.16-7]. Se a democracia é o arranjo em que as vantagens da liberdade para o Estado mais sobressaem [G 195.21-3], tal não será certamente por ser o regime que mais precisa, para ultrapassar as suas fragilidades, que os cidadãos sejam livres — isso não constituiria um argumento em favor da liberdade, mas tão-só da necessidade desta para

277.8] alude-se às «funções» da mente, que se percebe depois não serem mais que a afirmação e a negação ou, o que é o mesmo, o pensar, *scilicet*, o formar ideias [cf. *Eth.* 2p48sc].

⁶⁹ No original lê-se «que usem da razão livre»; cremos, porém, estar perante uma hipálage: a razão enquanto tal não é livre nem serva. Isso mesmo parece ser reconhecido por vários dos tradutores, e.g. Aurélio 2008, Israel 2007 ou Shirley 2002.

⁷⁰ Note-se como o conceito de segurança sofreu aqui uma significativa expansão, remetendo agora não apenas para a protecção do sujeito em relação a represálias físicas mas também de outra ordem. O que aqui se sugere é que num arranjo bem-ordenado o sujeito goza de maior liberdade de expressão precisamente porque, pelas limitações postas a este direito, não tem de temer que a publicitação da sua opinião o torne objecto de discursos ofensivos da parte daqueles que dele discordam ou se tenham sentido visados pelas suas palavras; mais: dado que também as manifestações de má-vontade não seriam permitidas (tanto quanto o Estado fosse capaz disso), o sujeito sentir-se-ia verdadeiramente seguro para, sem receio de, por exemplo, vir a ser prejudicado na sua carreira, expressar o seu pensamento. Em App. 2 §7.1, damos brevemente conta do carácter utópico destas restrições impostas à liberdade de expressão em nome dela própria, carácter esse que em nada afecta a solidez do argumento que temos vindo a comentar.

uma democracia forte. Se em democracia a utilidade da liberdade para a coisa comum, *qualquer que seja a forma de que esta última se revista*, se torna particularmente manifesta, será porque (i) aí o Estado consegue melhor o seu fim e (ii) isso se deve a os cidadãos gozarem de uma liberdade superior àquela que usufruem nos demais regimes. O primeiro ponto resulta directamente do segundo, sendo, pois, a verdade deste que se impõe demonstrar.

2. A necessária liberdade superior do cidadão democrata tem fundamentalmente que ver com o facto de ele integrar o corpo soberano, o que faz com que a sua opinião nunca possa ser absolutamente desconsiderada: ele pode votar vencido, mas é chamado a votar. A democracia preserva a igualdade original entre os humanos na medida em que todos se acham identicamente submetidos ao soberano e isto porque todos (em grupo) constituem o soberano [G 195.17-21]: não há quem pertença à multidão cuja potência define o *imperium* e não tome parte na determinação da direcção em que essa mesma potência se há-de verter. O cidadão democrata, por isso, «não actua por submissão à autoridade de outrem, mas ao seu próprio consentimento» [v, G 74.26-7] e nisto - e não, contra o que insinuava a tradição (vd., por todos, Pl. R. viii 557a9 ss.), na existência de menos limitações à acção do sujeito (uma monarquia pode muito bem sobrecarregar menos os seus súbditos com proibições) - se funda a sua maior liberdade *qua* auto-nomia. De facto, aí onde a maioria da assembleia de cidadãos decida uma determinada questão no sentido favorecido pelo sujeito, este sentirá a lei como sua; no caso em que vote vencido, muito embora a possa ressentir como qualquer coisa que lhe é imposta, nunca a experimentará como algo que é imposto *de fora* [cf. B§8]. Ele sabe ter participado no processo que culminou na lei, o que o implica nela: num conselho, «tudo é feito por força da decisão comum de todos, tanto dos que votaram *contra*, como dos que votaram *a favor*» [xx, G 242.16-8]. Se, pois, é possível argumentar (muito embora Espinosa não o faça) que o que sai derrotado numa votação não se reconhece tão autó-nomo quanto os vencedores, é desonesto negar que ele é, *malgré tout*, mais *sui juris* (no sentido de TP ii.9) do que quem recebe de outro a lei a que tem de obedecer, sem ser sequer consultado.

3. O indivíduo, experimentando a lei, em maior ou menor grau, como expressão da sua sui-juricidade, tende muito mais a respeitá-la, cumprindo-a, não movido pelo medo, mas na *esperança* do bem que a lei serve. Todos têm, pois, menos razão para temer que os seus actos, se dentro do espaço que a ordem jurídica lhes oferece para o exercício dos seus direitos, os ponham em risco. Sentir-se-ão, em suma, mais seguros. Não só, porém, os indivíduos, mas a própria ordem civil se acha, nas democracias, mais salvaguardada. De facto, o risco de uma insurreição é aí muito mais reduzido. As revoltas são uma reacção a qualquer atitude da parte do soberano que suscita a indignação da multidão, a qual no acto de rebelar se manifesta como aquilo que é, a saber, a possuidora da soberania de que o soberano não é senão o detentor: «ele detém-na na exacta medida em que a multidão aceita meter-se à sua disposição» [Matheron 2011/1985 164]. Uma das razões que pode despoletar um levantamento popular é a imposição de uma qualquer lei particularmente absurda; ora a probabilidade de isso ocorrer em democracia é francamente baixa «por ser quase impossível que a maior parte de um conjunto, se este for numeroso, se ponha de acordo sobre um absurdo» [TTP xvi, G 194.17-8]. Espinosa talvez peque aqui por optimismo, esquecendo as dúvidas

que ele próprio exprime alhures [e.g. xvii, G 203.19] em relação à virtude das massas,⁷¹ mas ainda que admitamos que a democracia não está mais imune que os restantes regimes à promulgação de leis absurdas, ela continua a ser, de todos, o menos exposto a revoluções. De facto, uma lei absurda só o é aos olhos dos que se lhe opõem; estes, derrotados na votação, saber-se-ão em minoria, pelo que *difícilmente* avançarão contra os outros. A situação repete-se se estivermos perante uma lei não absurda mas violenta (outra causa comum de insurreições). Em suma: porque em democracia se observa a coincidência entre aqueles cuja potência reunida define esse direito que é o *imperium* e os detentores deste ela tem mais sucesso em cumprir isso que é o fim de qualquer Estado: «evitar os absurdos do apetite e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz»^{72 73} [G 194.18-22].

3.1. Para alguns comentadores, o entusiasmo de Espinosa com a democracia esmorece no *TP*, onde não há uma preferência tão evidente por uma qualquer forma-de-vida em-comum.⁷⁴ Francès vê no subtítulo ao capítulo viii uma confissão de apoio à aristocracia,⁷⁵ mas aí nada se sugere senão que a aristocracia se aproxima, mais do que a monarquia, do *imperium* absoluto, estando *consequentemente* mais apta «a conservar a liberdade». Deste apontamento duas coisas se concluem: (i) que a liberdade é o fim - ou, pelo menos, um fim importante - do Estado (de outro modo, qual o interesse da informação acerca da superioridade da aristocracia na sua preservação?), o que alinha o *TP* com o *TTP*, e (ii) que, aparentemente, quanto mais absoluto o *imperium*, tanto mais segura se acha a liberdade dos cidadãos. Se assim é, forçoso é reconhecer que o *TP* secunda o *TTP* no que diz respeito à excelência da democracia, pois esta é anunciada em xi.1 como o *imperium* «totalmente absoluto». É certo que, logo no

⁷¹ Espinosa tem, contudo, motivos para esperar que, em democracia, a potência da multidão seja inflectida em sentidos tendencialmente racionais: «na medida em que os seres humanos vivam sob a condução da razão, forçoso é que, por natureza, convirjam — e sempre» [*Eth.* 4p35]. Se assim é, será sempre mais fácil à proposta mais afim ao que a razão comanda reunir numa assembleia uma maioria de votos, dado que as paixões, pelo contrário, *podem* separar as pessoas [cf. 4p34] («podem», não «têm de»: a comunidade política emerge de uma paixão comum, o medo dos outros).

⁷² Em rigor, estes são ditos, no passo que citamos, os fins da democracia e não os de toda e qualquer comunidade politicamente organizada. Não há, porém, nenhuma boa razão para restringir a um só regime o que é, como outros passos do *TTP* sugerem e o *TP* confirma, o fim do Estado, pouco importa a forma política que apresente.

⁷³ Não deixa de ser significativo o reaparecimento aqui dessas duas palavras de ordem tão centrais no capítulo v do *TP*: «concórdia» e «paz». Esta citação deveria ser bastante para dissipar as dúvidas que ainda haja acerca da convergência perfeita da lição do *TTP* com a do *TP* no que toca ao fim do Estado.

⁷⁴ Francès, responsável pela edição do *TP* para a famosa colecção Pléiade, vê no subtítulo da obra uma tomada de partido em favor da aristocracia, algo que considera tão contrário ao espírito de Espinosa que descarta o subtítulo como um acrescento dos editores das obras póstumas [via Aurélio 2008, n. 1]. Uma tal tese parece-nos sobrevalorizar excessivamente a referência à aristocracia como o governo dos «melhores», esquecendo o que de imediato se acrescenta e põe essa mesma articulação clássica em questão: que se trata de um regime que pode objectivamente resvalar para a tirania, assim como a monarquia. O único dos arranjos políticos que parece isento desse perigo é, significativamente, a democracia, muito embora o silêncio em torno desta possa ser usado para reforçar a tese de que o subtítulo se trata de uma adenda dos editores do espólio, que não teriam querido oferecer mais do que uma síntese da obra tal-qual ela chegava às mãos do leitor.

⁷⁵ Não espanta, pois, que, tal como o subtítulo da obra [vd. nota anterior], Francès tenha o subtítulo do capítulo viii por espúrio.

parágrafo seguinte, Espinosa escreve que «se as coisas com os patrícios se passassem de modo a que eles escolhessem os colegas independentemente de qualquer afecto e movidos apenas por zelo pela salvação pública, nenhum estado seria comparável ao aristocrático», mas prontamente esclarece que é infantil esperar que isso se verifique. O filósofo continua aqui a sua crítica ao pensamento político clássico, pondo-a-nu os pressupostos utópicos da tradicional apologia da aristocracia.⁷⁶

3.1.1. Há, contudo, que ser honesto e reconhecer que a definição de democracia que Espinosa oferece no *TP* («[chamam-se democráticos os estados em que] os seus cidadãos que são designados para governar a república não são escolhidos pelo conselho supremo, como os melhores, mas estão destinados a isso por lei»: xi.2) não coincide com aquela que lemos no *TTP* («a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o supremo direito a tudo o que estiver em seu poder»: xvi, G 193.25-7). A definição «institucionalista» do *TP* permite que num estado democrático o corpo soberano seja mais reduzido (em número de pessoas) do que numa aristocracia [xi.2]; uma democracia assim *difícilmente* se pode ter por mais segura e promotora da liberdade dos seus cidadãos do que uma aristocracia.⁷⁷ Todavia, da mesma forma que a definição de democracia no *TP* autoriza este cenário, permite também pensar um regime que convirja materialmente com a democracia tal-qual esta é apresentada no *TTP*; de facto, seria esse tipo de democracia que concentraria a atenção de Espinosa [xi.3], tivera o filósofo tido o tempo de concluir o *TP*.⁷⁸

⁷⁶ — e todavia, é legítimo perguntarmo-nos se a comunidade de sábios em que o estado civil atingiria a sua perfeição deveria então assumir a forma de uma aristocracia. Se esse o caso, a democracia seria simplesmente o melhor regime à luz da natureza passional do grosso dos seres humanos, mas não o melhor regime em absoluto. Uma tal conclusão parece-nos, contudo, precipitada, ignorando o facto de que, na cidade maximamente racional, todos são, por definição, igualmente racionais, pelo que não há «melhores» para escolher (o método mais justo de alocação dos cargos existentes seria talvez o sorteio). Quando muito, uma tal eleição poderia fazer sentido se fosse necessário quem especialista numa determinada matéria, mas um regime estruturado em comités técnicos já não pode receber o nome de aristocracia sem-mais.

⁷⁷ Um juízo definitivo só pode ser feito no confronto entre duas ordens concretas. De resto, há uma grande diferença entre uma democracia em que a lei determina que integrem o corpo soberano os cidadãos que atinjam uma certa idade (cf. a πόλις «conforme às nossas orações» de Aristóteles), uma democracia que reserve esse privilégio para aqueles que contribuam para o erário público a partir de um certo montante e, por fim, uma democracia em que só os primogénitos participem na condução da coisa pública (as três hipóteses, devemo-las a Espinosa: *TP* xi.2). De facto, a sensação de alienação dos excluídos do corpo soberano é muito menor no primeiro dos regimes imaginados do que no último: se no primeiro caso é razoável esperar vir a participar no poder, no outro isso está à partida vedado a todos que não o morgado. A democracia censitária é inclusive preferível a esta última, pois o sujeito, que se esforça por imaginar aquilo que amplia a sua potência [*Eth.* 3p12], alimentará, com maior ou menor força, a esperança de enriquecer e, com isso, aceder ao poder.

⁷⁸ Seria incorrecto não sinalizar que mesmo esta democracia *não* inclui todos os que habitam a cidade. Espinosa exclui os estrangeiros, os assalariados (que é este o sentido bom a dar a «servi» parece-nos ter sido conclusivamente demonstrado por Matheron em Matheron 2011/1977a, que oferece também a melhor defesa da posição do filósofo), as mulheres (cuja exclusão já fez correr rios de tinta: vd. e.g. o mesmo artigo de Matheron e, entre nós, Ferreira 2003a/1999) e os com má-fama [xi.3]. Esta última categoria é francamente problemática: quem define aqueles que levam um «género torpe [vd. *Eth.* 4p15] de vida»? A decisão teria de ficar nas mãos da assembleia, o que importa para a democracia algo do carácter electivo da aristocracia.

APÊNDICE I: O ESTADO TOTAL

1. Em B§5.1 distinguimos entre dois sentidos de «bárbaro» nos escritos políticos de Espinosa (esses os únicos onde o termo é usado). Por «bárbaro» tanto se pode entender quem não fez a transição para o estado civil (i.e. aquele que, segundo o *TTP*, não vive nesse forma de comunidade política organizada a que damos o nome clássico de cidade), como alguém de carácter rude, meio-bruto (sentido que prevalece no *TP*). Há, todavia, um terceiro sentido da palavra. De facto, aquilo por cuja falta o bárbaro é definido em *TTP* v [G 73.24-7], a *politia*, é oposta na anotação xvi (*ad G 132.12*) quer à anarquia quer à servidão. Há, pois, espaço para pensar o bárbaro como conhecendo um direito comum, mas vivendo como quase escravo sob aquele que o detém. Um tal figura lembra o bárbaro asiático de Aristóteles, sujeito, também ele, a um poder despótico, mas que, carente de θυμός, se submete sem resistência [Pol. vii.7 1327b27-9; vd. i.β B§8.2 e A§8.1.1]. Espinosa parece recuperar o mito do despotismo oriental, quiçá sob a influência de Maquiavel [*Príncipe* iv.1] ou, a fazer fé em Bartuschat [1994b *ad vi.4*], de de La Court (não há, porém, que procurar a fonte exacta: estamos perante um *topos* da literatura político-filosófica ocidental); vai, porém, mais longe do que Aristóteles. Este reconhecia aos asiáticos uma certa inteligência [διάνοια]; Espinosa, pelo contrário, associa a sua condição de bárbaros *qua* sujeitos a um poder despótico à sua suposta bruteza intelectual, misturando assim o segundo e o terceiro sentidos de «bárbaro», algo que é particularmente claro em *TTP* xvii.6 [G 204.32-205.7]: os persas surgem aí como um povo passível de ser enganado «abertamente», capazes de acreditar, por exemplo, que o rei é, de facto, divino. Tal é a diferença entre bárbaros e não-bárbaros (os «esclarecidos») que quanto se escreve no *TP* acerca de como assegurar a estabilidade do estado monárquico é dito descartável, se em questão estiver um reino bárbaro [vii.30, *incipit*]: supõe-se que aí, dado o carácter dos súbditos, seja muito mais fácil ao rei preservar o seu poder sem alienar parte alguma dele. Note-se que, ao contrário do que sucede em relação aos bárbaros num regime de anarquia, acerca de cuja existência se observa uma oscilação entre o *TTP* e o *TP* [B§5.1, *in fine*], no que diz respeito aos bárbaros asiáticos aristotélicos a opinião de Espinosa não conhece hesitações ou desenvolvimentos, mudando apenas o exemplo histórico que oferece: os persas do *TTP* são substituídos no *TP* pelos turcos/otomanos [vi.4].

2. O bárbaro asiático aristotélico é uma figura que exige ser explicada no quadro do sistema. Há algo de aparentemente incompreensível na sua subordinação sossegada ao déspota, como se o mecanismo afectivo dos orientais não coincidissem inteiramente com o dos restantes seres humanos, que, crê-se, se revoltariam contra um poder do género [cf. *TP* vii.25, *in fine*]. Na ausência de qualquer indício nesse sentido, há que rejeitar toda e qualquer explicação do fenómeno que introduza uma divisão psico-ontológica entre os seres humanos (não há populações inteiras que sejam por natureza menos dotadas de inteligência ou aristotelicamente talhadas para a servidão); o ser asiático será, portanto, um traço absolutamente acidental da figura que aqui, às cavalitas da tradição, designamos pelo seu etnónimo. Há, pois, que qualificar quanto acima se disse acerca da adesão de Espinosa ao mito do despotismo oriental: seria falso acusá-lo de querer insinuar que os orientais, por serem orientais, são incapazes de um governo «do tipo europeu»; para ele, dá-se simplesmente o caso de a Oriente prevalecer uma certa forma política que lhe interessa explorar,⁷⁹ não havendo qualquer relação essencial

⁷⁹ Seria difícil que Espinosa tivesse outra ideia da história «constitucional» de persas e turcos: os materiais em circulação na Europa acerca destes povos (e dos asiáticos em geral) denunciavam todos os preconceitos herdados dos gregos, agravados, no caso dos turcos, pelo facto de estes serem o grande inimigo militar e religioso da Europa cristã. É significativo que, em 1778, mais de cem anos depois da morte de Espinosa, Antequil-Duperon, um dos primeiros grandes estudiosos do Oriente, tenha ainda sentido necessidade de publicar um livro cujo título (que não reproduzimos na íntegra) é todo um programa: *Législation orientale. Ouvrage dans lequel, en montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l'Indoustan, les principes fondamentaux du gouvernement, on prouve: I. Que la manière dont jusqu'ici on a représenté le Despotisme, qui passe pour être absolu dans*

entre esta e a sua distribuição geográfica (o filósofo nunca sugere qualquer espécie de influência do terreno e clima sobre as pessoas). Subsiste, contudo, a questão: o que torna possível um regime desta natureza? Como se consegue um poder tão total sobre os súbditos?

3. Uma resposta cabal à pergunta força-nos a mergulhar de cabeça no problema teológico-político. A abolição da diferença entre o político e o religioso (ou, ao menos, uma aliança estreita entre os dois) é o meio mais eficaz para conseguir a submissão total do povo a quem detenha o poder: «não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão» [TTP Pref., G 6.31-2]. Aí onde se eliminam as fronteiras entre as duas esferas, o rei é adorado como deus (Alexandre na Ásia: xvii.6, G 204.22-205.7), filho de deuses (Augusto entre os romanos: G 204.18-21)⁸⁰ ou o representante, de algum modo, de Deus na terra (caso dos sultões otomanos ou do Papa)⁸¹; onde os dois campos permaneçam separados, mas, dada a eficácia da religião na promoção da obediência, colaborem, nota-se um grande cuidado quer em investir o culto e tudo o que a ele anda associado da máxima solenidade (por forma a reforçar o seu impacto afectivo), quer em garantir - e aqui o poder político entra explicitamente em acção - que a fé oficial é universalmente observada.⁸² Neste último aspecto, os turcos foram tão bem sucedidos «que até o simples discutir eles consideram crime [*nefas*; lit.: «contrário à vontade divina»], ocupando o juízo de cada um com tantos preconceitos que não deixam mais lugar na mente para a recta razão, nem sequer para duvidar» [Pref., G 7.2-5]. Na *Ep.* 76 [G 322.7-12], Espinosa reafirma que a disciplina [*ordo*] imposta pelo Islão é a mais eficaz que conhece, tendo evitado qualquer cisma;⁸³ mesmo a Igreja Católica lhe fica atrás, nesse ponto. Um povo assim educado no não-questionamento de todo um conjunto de verdades e, sobretudo, práticas é o material humano perfeito para o exercício de um poder que se queira sem-freios. Não surpreende a ausência de revoltas no império otomano ante a servidão a que a multidão foi reduzida [TP vi.4] por meio do imbricamento entre Estado e igreja.⁸⁴ Sintetizando a posição do filósofo em relação ao Islão, escreve com acerto Laux: «a igreja muçulmana domina os fiéis, o regime político interdita o juízo e o debate. A palavra é recusada ao sujeito político como ao sujeito crente. [...] Em alguns traços, pouco numerosos mas convergentes, o Islão torna-se o arquétipo religioso da servidão» [1994 239].

4. De onde vem, porém, a capacidade extraordinária da religião em despertar afectos de invulgar intensidade,⁸⁵ capacidade que o poder se esforça por canalizar em seu favor? Tal força e influência têm a sua raiz nessa que é

ces trois Etats, ne peut qu'en donner une idée absolument fausse. II. Qu'en Turquie, en Perse & dans l'Indoustan, il y a une code de loix écrites, qui obligent le prince ainsi que les sujets.

⁸⁰ Note-se como os romanos são aqui postos ao mesmo nível de barbárie (*qua* brutidão intelectual) dos persas. Confirma-se, portanto, o que acima se disse, sobre nada haver de propriamente asiático naquilo sobre o qual se funda o despotismo dito oriental.

⁸¹ O Papa, como é sabido, apresenta-se como o «vigário de Cristo»; os sultões otomanos, por seu lado, reivindicavam para si o título de *califas* (palavra que significa precisamente «vigário»), entendendo-se como delegados do Mensageiro de Alá, o Profeta.

⁸² Isto que se observa aí onde o político e o religioso não coincidem verifica-se também, por maioria de razão, aí onde os dois âmbitos se confundem.

⁸³ Espinosa denuncia a sua ignorância (porventura desculpável) no que diz respeito ao Islão, ao fazer tábua rasa da distinção entre sunitas e xiitas (e poderíamos falar de outros grupos).

⁸⁴ A História desmente Espinosa, que parece desconhecer por completo as chamadas insurreições Jelali, que se estenderam da década final do século xvi até meados do século xvii (falamos, pois, de um evento da época do filósofo).

⁸⁵ Assim, o «pior ódio» é, normalmente, «o ódio teológico» [TTP xvii, G 212.29-30]. Veja-se ainda o que Espinosa escreve no cap. xix [G 235.9-12]: «Todos sabemos, efectivamente, quanta importância o povo atribui ao direito

dita a mais eficiente de todas as paixões [TTP Pref., G 6.24],⁸⁶ o medo: «o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição» [G 5.34-6.1]. No começo do *TTP* lemos que, se fosse possível ao Humano conduzir com segurança a sua vida ou se, em sendo disso incapaz, a fortuna o acompanhasse sempre, ele não cederia à superstição. Não é esse, evidentemente, o caso e sobre o desenlace de tudo aquilo em que o Humano se empenha para uma imensa incerteza que justifica a sua apreensão em relação ao futuro. Este um afecto que ele procurará necessariamente ultrapassar, reforçando a esperança que sempre acompanha o medo. Convencido de que há um Deus pessoa que criou o mundo para nós e que ordena o curso dos eventos (ideia cuja genealogia Espinosa expõe em *Eth.* 1app), o Humano procura, cultuando-O ao seu jeito, persuadi-Lo a que «dirija toda a natureza para uso do seu [sc. do suplicante] desejo [*cupiditatis*] cego e da sua insaciável avareza» [1app, G 79.10-2]. Ao crente, porém, interessa não só conquistar o favor divino para as empresas a que se abalança, mas também, e até sobretudo, garantir que evita o castigo que Deus tem preparado para aqueles que não cumpram com a Sua vontade. O medo do inferno é apresentado como o baluarte mais poderoso da moralidade das massas em *Eth.* 5p41sc, bem como no *TTP*, onde a salvação dos obedientes e a danação dos restantes constitui um dos artigos de fé do chamado «credo mínimo» [xiv, G 177.35-178.3].

5. O poder daqueles que constituem, em matéria religiosa, autoridade é minado *em parte* pelo facto de, controlando a multidão por via do medo, incorrerem no ódio das pessoas [*Eth.* 4p63sc1; cf. *TTP* xviii, G 223.23-5]: o Humano rejeita quanto o leve a aperceber-se da sua impotência [*Eth.* 3p13]. Não é, porém, inevitável que a experiência religiosa se baseie no medo. No já referido «credo mínimo» (o catálogo de dogmas de cuja profissão depende a obediência a Deus), Espinosa introduz um artigo («Deus é único») com vista especificamente a suscitar «a máxima devoção, admiração e amor» [*TTP* xiv, G 177.24-5] pela divindade. A devoção é uma modalidade do amor: trata-se de um amor que tem por objecto alguém que admiramos [*Eth.* 3p52sc], ou seja, algo que, dada a sua singularidade, não conseguimos associar a outras realidades [AD4]. O Deus dos monoteísmos, radicalmente outro em relação às criaturas e infinitamente superior a estas, não pode deixar de despertar no fiel a máxima admiração; responsável que Ele é por tudo quanto de bom sobrevém ao sujeito, este não pode senão amá-Lo, mais: o sujeito, confiante que *tudo* quanto lhe acontece é manifestação do amor de Deus por ele, em tudo acha razão para mais O amar [vd. Matheron 1971 184-5]. Todas as coisas lhe falam d'Ele⁸⁷ e o amor para com Deus ocupa-lhe a mente ao máximo, o que, se aceitarmos, malandros, não definir «Deus», permite dizer dele o que se afirma do Humano livre em *Eth.* 5p14 e 16. Da mesma forma que um Estado, podendo ser edificado sobre o medo, ganha em apelar para o afecto oposto, assim também a religião

e à autoridade em matérias sagradas e quanto cada um está dependente da palavra de quem a possui. Pode mesmo afirmar-se que aquele a quem compete essa autoridade é quem mais poder tem sobre os ânimos».

⁸⁶ Não se conclua com base nesta observação que, afinal, a lei é mais respeitada aí onde imposta pelo medo. O medo pode ter uma capacidade mais imediata de mobilização, em particular quando em jogo está a vida do sujeito e este a pressente tangivelmente ameaçada. Daí a importância de o soberano poder dar a morte e o perigo que constitui para este aquele que não a teme [*TP* iii.8; cf. *TTP* xix, G 232.34-233.4]. Todavia, não é nada fácil ao Estado reactualizar repetidamente - mais: quotidianamente - essa experiência de um perigo iminente, a ponto de instilar já não tanto o medo mas o desespero [*Eth.* 3p18sc2], levando os súbditos a perder toda e qualquer esperança de diminuir a potência de, se não mesmo eliminar o, objecto do seu ódio (um desejo que, atendendo à nossa constituição psicológica [3p13], só se tomados por esse afecto extremo eles podem deixar de alimentar). Um Estado, pois, que opte por se impor pela força semeia as condições da sua própria destruição [cf. *TTP* v, G 74.4-5]; as suas leis são respeitadas, mas apenas enquanto a ordem jurídica não é radicalmente posta-em-questão. Já as leis que são obedecidas em função dos bens que se espera colher do seu cumprimento, são leis prenhes de futuro.

⁸⁷ Espinosa dá conta do hábito devocional dos judeus de ter Deus por causa de tudo quanto sucede, até dos próprios pensamentos: *TTP* i, G 16.33-17.4.

beneficia de ao medo substituir a devoção: «não há nada que arrebate mais os ânimos que a alegria nascida da devoção» [TTP xvii, G 216.34-217.1].

6. Não espanta, pois, que Moisés tenha lançado mão da religião aquando da fundação do Estado dos hebreus,⁸⁸ «a fim de que o povo cumprisse o seu dever, não tanto por medo, quanto por devoção» [v, G 75.20-1]. Para Espinosa, os judeus são mais um exemplo de um povo asiático sujeito ao despotismo. Porque o filósofo se debruça longamente sobre eles, estes acabam por se constituir como um caso de estudo, permitindo perceber como opera, na prática, um regime do género. Se a força de um Estado assim resulta de poder invocar Deus para induzir os súbditos à obediência, o seu carácter despótico manifesta-se sobretudo na sua pretensão a regular integralmente a vida daqueles. Tal, contudo, não é um objectivo em si mesmo (o déspota dificilmente colhe algum benefício de determinar como devem os homens fazer a barba [Lv 19:27] ou, como na Coreia do Norte, o corte de cabelo destes); o que se pretende é reforçar nos súbditos a consciência de que eles não pertencem a si mesmos, antes estão sob a jurisdição de outrem [TTP v, G 76.1-4]. O poder despótico esforça-se por produzir seres humanos que, em suma, «não acreditem, não amem, não odeiem, não desprezem nem sejam arrebatados por nenhum outro afecto a não ser em virtude do direito do Estado» [TTP xvii, G 202.34-5], que tenham desistido de formular um juízo próprio sobre o pôr-em-acto da sua potência [xx, G 239.19-22; cf. TP ii.11]. A população é assim educada para uma obediência incondicional, até ao ponto em que «de tão habituados a ela, a obediência já nem devia parecer-lhes [sc. aos judeus] escravidão, mas liberdade» [G 216.24-5 – mas cf. xx, G 239.22-5, em que se insinua que o discernimento humano autónomo conhece sempre um *comeback*⁸⁹].

⁸⁸ Curiosamente, porém, segundo Espinosa, os judeus, se não edificam novo Estado, é porque os «fundamentos da sua religião» os deixam «efeminados» (Aurélio, para nossa estranheza, opta por uma tradução sem carga de género) [TTP iii, G 57.3-6]. Strauss, comentando o passo, explica, contra quantos exprimiam a sua indignação por Espinosa aparentemente desvalorizar a força de ânimo dos judeus ante as perseguições da Inquisição, que «die Stärke im Ertragen von Leiden nicht diejenige Stärke ist, deren man zur Errichtung und Erhaltung eines Staates bedarf» [1932 326]. Espinosa, no fundo, não faz senão aplicar ao judaísmo quanto sobre o cristianismo havia escrito Maquiavel nos *Discorsi*, em particular no cap. 2 do livro ii, onde o Florentino acusa a religião cristã de ter «effeminato il mondo» e de trabalhar mais a fortaleza (i.e. a capacidade para sofrer) do que a força, necessária às coisas grandes. Se a ideia de Espinosa continua ainda hoje a ter eco [vd. Netanyahu 2012 304-6], deve ser questionada. O Deus de Israel possui um lado violento que não pode ser apagado, capaz de instigar à acção decisiva, como foi brilhantemente lembrado, na ficção, por Kowitz: «it seems to me that there is a fundamental difference between our God and the God in whom the nations of Europe believe. Our God is a God of vengeance» [Kowitz 1995 18].

⁸⁹ Seja-nos permitido especular um pouco acerca da origem deste *aparentemente* [vd. nota seguinte] inevitável regresso do livre-pensamento, mesmo entre os humanos submetidos ao poder mais total. Tal pode ter que ver com uma propriedade da linguagem, a saber, o facto de as palavras, património colectivo de uma comunidade linguística, não poderem ter o seu sentido alterado por decreto [TTP vii, G 105.27-106.7]. Espinosa não elaborou uma filosofia da linguagem sistemática [vd. Pombo 2011]; se, porém, assumirmos a existência de, ao menos, uma relação solidária entre pensamento e linguagem e aceitarmos que esta última, em virtude do seu carácter referencial [Eth. 2p18sc], possui um «preconceito realista», temos quanto é necessário para explicar o porquê de o discernimento autónomo não poder ser sufocado nem mesmo no Estado total. A conclusão só vale, porém, admitindo que «nunca passou pela cabeça de ninguém corromper uma língua» [TTP vii, G 106.6-7]; o filósofo não teve imaginação para antecipar o trabalho dos totalitarismos sobre a linguagem, magnificamente descrito por Klemperer no seu *TLI* e ficcionalizado até à perfeição por Orwell em 1984.

7. Se é preciso «educar» a multidão para esta tipo de submissão radical, tal significa que, à partida, os humanos resistem a ser despossados do «seu direito ao ponto de deixarem de ser homens e serem tratados como gado» [TP vii.25, *in fine*]. Como pôde, pois, Moisés impor a sua disciplina total ao povo? *Pace TTP* v [G 75.8-11], é duvidoso que o seu estatuto como profeta bastasse para tanto, uma vez que este apenas tem força se reconhecido. Ora por mais que Moisés, por meio de sinais, atestasse ter sido escolhido por Deus, a multidão (ou pelo menos parte dela), ressentindo-se das leis supostamente promulgadas em nome de YHWH, não tardou a suspeitar que o profeta agia não por mandato divino mas por sua própria iniciativa. Seguiu-se uma insurreição popular, que foi suprimida com tal violência que se lhe seguiu novo levantamento, também ele esmagado. Exausto, o povo aquiesceu no mando de Moisés [xviii, G 219.8-21; cf. xx, G 239.28]. Os eventos passados em revista parecem infirmar o que Espinosa escreve em *TTP* v: que os judeus saídos do Egipto «eram quase todos de natureza rude e estavam alquebrados da penosa escravidão» [G 75.4-5], de onde a necessidade de concentração do poder nas mãos de um só. Esta hipótese é, aliás, contradita no cap. xvii, onde Espinosa declara que, pelo menos num primeiro momento, os hebreus firmaram um pacto directamente com Deus, ficando todos «igualmente detentores de toda a administração do Estado» [G 206.28-9]; só depois nomearam Moisés como intérprete único da vontade divina. De quanto se disse, parece legítimo concluir que, muito embora a religião possa contribuir grandemente para o reforço da ordem política, não basta para fundar um poder total. O Humano resiste-lhe, por necessidade.⁹⁰

8. É importante observar que um despotismo, se requer, para se implantar, a convergência entre o político e o sagrado (maximamente exemplificada em Moisés), pode sobreviver ao afrouxamento das relações entre Estado e igreja (não é isso, repetimos, que constitui o *proprium* do despotismo). Assim, por exemplo, em Israel, no período da monarquia, reis e levitas esforçavam-se por ampliar, à custa uns dos outros, o seu poder [xvii, G 219.33-220.30]. Espinosa opõe-se à divisão de poderes exemplificada nesse arranjo, favorecendo uma soberania indivisa que tenha as *sacra* sob a sua alçada [cap. xix]. Para o filósofo, é a religião que deve estar subordinada à política, e não o inverso (essa a desgraça do segundo Estado hebraico, após o regresso do exílio: xviii, G 222.14-223.22 e 225.12-7). Tal não significa, contudo, que o rei deva impor uma qualquer fé aos seus súbditos, perseguindo hereges, infiéis, apóstatas e ateus — essa a perspectiva que Espinosa combate repetidamente na obra, expondo as consequências negativas que decorrem da adopção de uma tal política. As autoridades não deverão exigir dos cidadãos senão que subscrevam o credo mínimo da *religio catholica*, dada a adesão aos artigos de fé desta ser essencial à obediência a Deus [xiv, G 178.10-3], cabendo ao Estado determinar a forma concreta que deve assumir isso em que se resume a vontade d'Aquele [cap. xix], a saber, a prática da justiça e da caridade para com o próximo [vd. o art. 5 do «credo mínimo»]. Ao contrário dos levitas quando assumiram o poder [xix, G 222.28-30], o soberano, numa república bem-ordenada, não apresenta as leis que promulga como reveladas por Deus. Se ele pode afirmar que os seus decretos são conformes à vontade d'Aquele, não é

⁹⁰ — e todavia, o exemplo do império otomano parece infirmar esta esperança de que já no final do parágrafo anterior fazíamos eco. Se levarmos a sério o que nos é dito sobre os turcos, mister é admitir que, neste ponto, Espinosa não apresenta uma doutrina coerente, o que explica que, contra quanto defendemos, um comentador como Strauss possa escrever que «[h]istorical experience shows that an enduring and mighty empire may be founded and maintained by enslaving the minds of the multitude in superstition», pelo que «a certain degree of inner freedom must already be present before the rights of man can be claimed at all, and can become a power» [1965 243]. Na verdade, Strauss tem um entendimento da teocracia em Espinosa muito distante do nosso, chegando a afirmar que se trata de um regime tão natural quanto a democracia [ib.; cf. 237]. É precisamente este tipo de conclusões que nos leva a preferir desvalorizar as observações do filósofo em relação ao Islão, tanto mais que, como Strauss, também nós podemos, em favor da nossa interpretação, convocar um conjunto de factos históricos que atestam a impossibilidade de o Estado colonizar por completo as mentes dos cidadãos.

em função do conteúdo destes, *mas da sua forma*: a vontade de Deus é simplesmente que se faça a vontade do soberano. Como disse Salomão, «meu filho, teme a Deus e ao rei» [Pr 24:21]. O filósofo, que cita a frase [xix, G 234.3], confere ao «e» um sentido explicativo («teme a Deus ou, o que é, na prática, o mesmo, teme ao rei») e não copulativo («teme, por um lado, a Deus e, por outro, ao rei»), sentido, este último, que permitiria pensar um desacordo entre as realidades emparelhadas. O *são* arranjo político distingue-se, pois, do despotismo não tanto por não apelar para a transcendência (Espinosa nunca desvaloriza a importância da religião no conseguimento da obediência popular)⁹¹ mas por os detentores do *imperium* não sucumbirem ao desejo de tudo regular. Tal pouco tem que ver com a sua virtude, mas com a arquitectura institucional do regime e as leis do mesmo [vd. TP i.6], suficientemente bem-desenhadas para evitar que o poder se aproveite da indistinção entre o sagrado e político. O Estado que é igreja está, de facto, extraordinariamente bem posicionado para resvalar para um despotismo, pois não há nenhuma instância igualmente dotada de autoridade capaz de se lhe contrapor. É precisamente a existência de uma instância assim que Espinosa quer prevenir com a sua doutrina em favor do direito estatal *circa sacra*. A urgência de uma tal posição só se apreende, porém, no contexto do ensinamento do filósofo acerca da (i)legitimidade da resistência ao poder.

*
**

APÊNDICE II: SOBRE A RESISTÊNCIA AO PODER

1. Um discurso que reconheça um qualquer fim à comunidade politicamente organizada abre espaço para a pergunta, difícil, acerca do que sucede quando o *τέλος* daquela é incumprido: até que ponto é legítimo, nessas circunstâncias, desobedecer ou até mesmo rebelar-se contra aqueles que detenham o *imperium*? A questão pode ser abordada de três ângulos distintos: o legal, o factual e o racional. Do primeiro ponto de vista, Espinosa, de forma assaz razoável, nega que no estado civil se possa reconhecer ao cidadão, na lei positiva, um direito a desobedecer.⁹² Em TTP xvi (G 197.25-30), o filósofo deixa bastante claro que um acto de desobediência deve ser punido mesmo se deste resultar qualquer coisa de positivo (pelo menos no imediato) para a cidade [cf. também TP iv.3]. A autoridade do poder soberano fica posta em questão e isso é, no longo curso, mais nocivo do que o que quer que de bom se tenha conseguido. A comunidade, de facto, desintegrar-se-ia se cada um dos seus membros pudesse definir o justo e o injusto, o bom e o mau [TTP ii, G 48.15-8; vii, G 116.24-9; e xx, G 242.5-6]; mais: tais termos só na cidade significam [TP ii.18-9 e 23; vd. ainda TTP xix, G 229.32-230.3], pelo que é im-pensável uma bitola moral, anterior à lei, em função da qual a submissão, ou não, a esta possa ser decidida.⁹³

⁹¹ Vd. Soromenho-Marques 1999 418: «contra o radicalismo anticlerical, Espinosa não autorizaria qualquer entusiasmo anti-religioso, qualquer redução da fé à órbita de um preconceito que deveria ser combatido até à transparência total... [...]. As causas motoras da necessidade religiosa não seriam removíveis pela simples enunciação da verdade da revelação como autoprodução da imaginação».

⁹² A possibilidade de se declarar objector de consciência é ela mesma oferecida pela lei, pelo que não constitui um exemplo de genuína desobediência a esta última. Não se conclua daqui que Espinosa seria favorável a uma deferência deste género da lei para com as sensibilidades dos cidadãos: seria interessante ter a sua opinião explícita acerca da escusa concedida por Guilherme III de Inglaterra aos menonitas, dispensados por decreto de 15 de Maio de 1673 de ingressar no exército [Thiessen e Zijpp 2007].

⁹³ Na verdade, uma tal bitola existe, se a «bom» e «mau» dermos o sentido que os termos recebem em *Eth.* 4df1-2. Porque, porém, como veremos, é impossível a desobediência ser pensada como algo de positivo nesse sentido, seja em que circunstância for, torna-se vão apelar para um critério externo à lei para ajuizar da bondade de a cumprir.

2. Já do ponto de vista dos factos, a coisa é bem diferente. Pode dar-se perfeitamente o caso de a teia de afectos que mantém a integridade da comunidade política se romper e de parte da multidão (nunca a multidão como um todo: o corpo político, repetimos, está já e sempre dividido — e com isto não nos referimos à divisão entre quem manda e quem obedece) se rebelar contra os governantes.⁹⁴ Espinosa elenca alguns casos em que isso quase certamente sucederá (tanto quanto é possível prever, na ausência de um conhecimento detalhado das circunstâncias), num catálogo dos limites efectivos do poder, oficialmente sem-fronteiras, dos detentores do *imperium*. Assim, por exemplo, a tentativa, por parte destes, de controlar as ideias em circulação encontrará, o mais das vezes, oposição e oposição feroz: «os homens, na sua maior parte, são constituídos de tal maneira que não há nada que eles menos pacientemente suportem do que verem tidas por crime as opiniões que julgam verdadeiras» [TTP xx, G 244.3-6]. Se os que possuem o poder supremo têm, formalmente, um «direito», pretensamente consagrado pelo direito objectivo (na interpretação que este recebe às mãos daqueles), «a reinar por meio da violência e a condenar cidadãos à morte pelos motivos mais fúteis» [G 240.8-9],⁹⁵ na prática, não dispõem dele, na medida em que o seu direito é, na realidade, determinado pela potência da multidão, a qual, se se⁹⁶ rebela contra os poderes instituídos, nesse momento os esvazia da sua autoridade. As revoltas, note-se, não têm de ser apenas resposta a atitudes violentas da parte do poder: o soberano tem também de se dar ao respeito, sob pena de virar contra si a população. «[P]ara aqueles ou aquele que detém o estado, é tão impossível correr ébrio ou nu com rameiras pelas praças, fazer de palhaço, violar ou desprezar abertamente as leis por ele próprio ditadas e, com isto, conservar a majestade⁹⁷, como é impossível ser e não ser ao mesmo tempo» [TP iv.4].

3. Espinosa não tem dúvidas de que a cidade, como multidão politicamente configurada de uma determinada maneira, tem mais a temer da parte dos cidadãos do que da parte de inimigos externos [TTP xvii, G 203.34-204.1, e TP vi.6]. A relação entre governados e governantes é comparada pelo filósofo à entre pais e filhos, pejada de violentas discussões [TP vi.4] — que a imagem é para levar a sério prova-o o facto de o tiranicídio ser apresentado por Espinosa como um «parricídio» [v.7], termo que, de resto, sintetiza bem o seu juízo de valor sobre o facto. A analogia familiar - maximamente desenvolvida em TTP xvi (G 194.31-195.14) - tem, contudo, os seus limites, não devendo ser interpretada como sugerindo, ao jeito aristotélico, a existência de um desnível «natural» entre as duas partes; pelo contrário: se os governados estão sempre prontos a jogar fora o jugo do poder, é «porque aquilo que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus *semelhantes* e ser dirigidos por eles» [TTP v, G 74.10-2; itálico nosso].⁹⁸ O comum dos mortais, vivendo maioritariamente no plano

⁹⁴ Espinosa pensa pouco a guerra civil enquanto divisão, no seio da comunidade, a propósito de qual o sentido em que conduzir a coisa comum (e.g. o Cisma Nacional, na Grécia, o qual, todavia, não atingiu, apesar de tudo, dimensão militar, exceptuando o incidente das «Vésperas gregas»), concentrando-se na *στάσις* *qua* revolta dos governados contra os governantes. Os primeiros tendem na filosofia política clássica a ser considerados como uma unidade, preconceito a que também Espinosa aqui sucumbe.

⁹⁵ Não deverá ser necessário explicar que obviamente o poder não representa nestes termos as suas acções [vd. TTP xvii, G 212.8-13]; se admitir recorrer à violência, exagerará aquela a que procura responder.

⁹⁶ O reflexivo é aqui enganador: como dissemos, a multidão nunca age como um todo uno.

⁹⁷ Espinosa, infelizmente, não teoriza o conceito de «majestade», nem sequer o de «reverência», que lhe surge associado. Fica assim por explorar um dos reflexos mais significativos do teológico no político, investigado exaustivamente em Agamben 2009. O soberano não tem de se fazer passar por um deus, mas não pode sacudir a sombra deste por completo, sob pena de se ver posto em questão.

⁹⁸ A comparação não é feita explicitamente por Espinosa, mas o desagrado dos governados com a obediência devida aos governantes pode ser aproximada da má-vontade com que os adolescentes, crendo-se já autónomos, suportam as ordens dos pais. O filósofo conhece esta figura e censura os jovens que, para se «libertarem» do jugo paterno, se alistam no exército, onde acabam por ficar sob «o comando [*imperium*] de um

imaginativo, identifica a liberdade com a sui-juridicidade de TP iii.9 e confunde a realização do seu desejo (i.e. da sua essência) com a satisfação dos seus apetites, quando «o mais escravo é aquele que se deixa assim arrastar pelo prazer» [TTP xvi, G 194.28-30]. Uma tal liberdade, contudo, só se deixa experimentar, e parcialmente, aí onde o sujeito, impelido seja pelo medo ou pela esperança, se submeta a um direito comum [B§6]. Só a reactualização de tais afectos preserva o estado civil. Quando este é posto em questão, e de forma radical, mister é que um outro afecto se tenha sobreposto àqueles [vd. *Eth.* 4p7], capaz de levar alguns de entre multidão, ou até a maioria, a minar a ordem que é, apesar de tudo, o baluarte da falsa liberdade de que lhes é dado dispor. Esse afecto, possante, é a *indignação*.

4. Na economia da *Ética*, a indignação ocupa um lugar menor. Definida em 3p22sc como «o ódio para com aquele que faz mal a outrem» (definição quase textualmente repetida em AD20), a indignação surge como o oposto do apreço [*favor*] e algo *necessariamente* negativo [4p51sc], enquanto forma que é do ódio, modalidade da tristeza. Note-se que a indignação *não* é suscitada pelo mal que o sujeito sofra da parte de um outro; isso apenas desperta o ódio a este último, do ódio emergindo depois o desejo de retribuir o mal sofrido, desejo que, consoante as circunstâncias, recebe o nome ou de ira ou de vingança [3p40sc]. O que, pois, move membros singulares da multidão a rebelarem-se contra o poder instituído não é tanto o mal que eles próprios possam ter sofrido às mãos deste, pelo menos sem-mais (*vide infra*), mas sim a consciência das violências cometidas contra outros a mando dos detentores do *imperium* (ou até directamente por estes: vd. a queda da monarquia romana). Mesmo quando o sujeito, achando-se oprimido, reage, fá-lo apenas se imagina que a sua situação é capaz de suscitar noutros indignação contra aqueles que o oprimem e a indignação suficiente para os levar a o apoiar materialmente. Ele conta, em suma, com um capital de ira. Um mal que seja imposto a todos (e que como tal seja percebido pela maioria) tem, por isso, uma forte capacidade de unir, contra o poder, os governados, dado que não só cada um quer vingar o dano por si sofrido, retirando forças para isso da indignação que imagina que os outros experimentam ante aquilo de que ele é vítima, como ele mesmo se indigna com a situação de todos estes, objecto também eles da violência dos detentores do *imperium*. O mecanismo de imitação dos afectos garante a exponenciação destas paixões, magnificando o «desejo de vingar algum dano comumente sofrido», par, na força, do medo, pelo menos segundo TP iii.9, onde os dois afectos surgem como igualmente capazes de levar os humanos a coligar-se.⁹⁹ Não obstante isso, ambos pressupõem a existência de um agrupamento anterior, ou seja, só são possíveis aí onde o estado civil é já e sempre, de algum modo, realidade [cf. n. 30]. Operam, todavia, de modo radicalmente distinto: se o medo agrega na submissão, a indignação junta para a sublevação. Em qualquer caso, lidamos com comportamentos reactivos, segundos, e, nessa medida, não-rationais e, portanto, não-livres.

5. A indignação transporta-nos, de facto, para a ordem da passividade, e da passividade negativa: dada a diminuição de potência que ela traduz, é impossível a Espinosa valorá-la positivamente, bem como ao que dela decorre. O filósofo, embora reconhecendo que, em certas situações, dada a constituição psicológica do Humano, é inevitável que os súbditos se ergam contra o soberano, nega que isso seja do interesse destes, um tal gesto não podendo ser sancionado pela razão, mesmo aí onde os factos legitimem a insurreição, ou seja,

tirano» [*Eth.* 4cap13; itálico nosso]. Não é difícil proceder a uma leitura política do passo, em tudo relevante para a matéria que nos ocupa.

⁹⁹ Matheron 2011/1994a faz deste passo uma interpretação diferente, fundando na indignação não apenas o «desejo de vingar algum dano comumente sofrido» mas também o medo, que pensa como o medo de cada um em relação a todos, próprio do estado de natureza. Na verdade, o comentador francês defende no texto para que remetemos que a indignação é o afecto na base da emergência do estado civil. Embora os seus argumentos nesse sentido sejam, como é próprio de Matheron, assaz engenhosos e cuidados, não nos convencem suficientemente.

também nos casos em que esta é bem-sucedida e, como tal, o direito dos cidadãos a destituírem o soberano tenha sido confirmado pela única instância em que o direito a fazer *x* se afirma: a realidade. Espinosa, porém, não se satisfaz com a demonstração geométrica de que a indignação diminui a potência do sujeito, sendo, portanto, de evitar; ele esforça-se por expor a sua opinião de tal forma que até quem não esteja por dentro do sistema possa ao menos captar a razoabilidade do seu argumento, mostrando que o questionar em-actos da ordem instituída é um erro não só do ponto de vista ético, mas também de uma perspectiva estritamente política. Assim, o filósofo esclarece que se é «perigoso afastar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano» [TTP xviii, G 226.25-7], tal tem que ver com a dinâmica que rege as relações entre governantes e governados: o rei que substitua o tirano tentará, como todos os monarcas, ampliar o seu poder e garantir a obediência da multidão; sabendo, contudo, do que esta é capaz, terá de se empenhar em quebrar-lhe o ânimo, «de modo a que o povo não ouse cometer de novo tal façanha [sc. o tiranicídio]» [G 227.1-2]. Uma multidão assim não pode senão inspirar medo ao monarca que, para a subordinar, terá de lançar mão de todos os expedientes de que o seu antecessor se servia. A revolução revela-se, pois, inútil. A história hebraica confirma Espinosa nesta sua convicção: sempre que os reis, desejosos de se independentizarem da classe sacerdotal, procuravam, por vários meios, diminuir o poder desta, os levitas contra-atacavam, aproveitando a ascensão ao trono de um novo monarca (período de inevitável fragilidade da coroa) para o substituir por um inimigo deste, mais favorável à sua causa. Em vão, porém: o novo rei, confrontado com os mesmos obstáculos ao seu poder, prontamente retomava as práticas do anterior. Em suma, os levitas, com os seus golpes, «a única coisa que faziam era comprar, a preço de muito sangue de cidadãos, um novo tirano» [xvii, G 220.26-8].

6. «[I]mprudentemente muitos se esforçam por remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas» [TP v.7]. Parece subentender-se da frase que *talvez* possa ser possível legitimar¹⁰⁰ o gesto revolucionário se este visar não a destituição daquele que detém o *imperium* mas a configuração institucional que permite a este governar violentamente. Todavia, até esta esperança Espinosa parece barrar, ao discutir um conjunto de exemplos históricos em que a transformação do regime não pôs cobro aos abusos do poder: em Inglaterra, aponta o filósofo, à execução de Carlos I seguiu-se (ainda que não de forma imediata) o protectorado unipessoal de Cromwell e em Roma, depois da expulsão de Tarquínio, o poder régio foi dividido por dois cônsules, que Espinosa vê como dois tiranos [TTP xviii, G 227.8-32].¹⁰¹ O filósofo tem, confirma-se, uma perspectiva abertamente negativa em relação à rebelião e, de uma maneira mais geral, à mudança de regime: «o regime próprio de cada Estado deve manter-se e não pode sequer ser alterado sem se correr o risco de total ruína do mesmo Estado» [G 228.12-4]. Isto vale em qualquer sentido: uma monarquia, por exemplo, não deve ser instituída aí onde não existe (caso de Israel [G 224.7-10] e das Províncias Unidas [G 227.33-228.10]: Espinosa toma aqui claramente partido por um dos lados no debate em curso em torno do futuro político do seu país), mas, em existindo, não deve ser dissolvida e instaurado um regime onde o

¹⁰⁰ Em nota à sua tradução do TTP [n. 4 do cap. xviii], Aurélio defende que os termos em que Espinosa elabora o seu pensamento político fazem com que neste não se coloque o «problema da legitimação político-moral do assassinio do soberano». Não podemos neste ponto acompanhar Aurélio, que nos parece que considera a questão do direito ao tiranicídio arrumada por o filósofo identificar direito e potência, como se esta equivalência fosse unívoca e aquilo que é feito segundo o direito fosse, *ipso facto*, o melhor que o sujeito pode fazer [cf. TP v.1].

¹⁰¹ Esta visão da república romana surpreende, atendendo a quanto de positivo Maquiavel, nos *Discorsi*, diz sobre ela e sabendo nós o quanto Espinosa foi influenciado pelo Florentino. A posição do filósofo reflecte, todavia, ideias correntes no discurso político contemporâneo dos pensadores republicanos radicais holandeses, como os irmãos de la Court [Gelderen 2002 215] e Van den Enden [Mertens 2017 73], o professor de Espinosa.

soberano deterá sempre menos autoridade, pelo que a multidão não o respeitará [G 226.27-9]¹⁰². Daqui não se pode concluir que todos os regimes sejam igualmente bons [vd. Coda]: simplesmente, se todos eles têm por fim o estado civil, não faz sentido que, em nome deste, este seja perturbado, e de forma radical.

7. «[T]emos de seguir absolutamente todas as ordens do soberano, por mais absurdas que elas sejam, porque também estas a razão manda que cumpramos, escolhendo assim o menor de entre dois males» [TTP xvi, G 194.3-5]; de facto, «não se pode fazer nada contra os decretos e os ditames da própria razão enquanto se agir de acordo com o que decreta o soberano» [xx, G 242.9-11]. É hoje difícil subscrever esta tese do filósofo, mesmo após o *débâcle* da insurreição síria e a guerra civil que se seguiu aos protestos de 15 de Março de 2011: os regimes totalitários do século xx ilustram grotescamente a falsidade da posição espinosana. O sistema, porém, é extraordinariamente coeso, pelo que de pouco serve clamar, ofendido, contra o que dele decorre; há sim que denunciar o erro no raciocínio (o que provavelmente nos obrigaria a rejeitar o sistema *in toto*, com excepção talvez da metafísica e epistemologia) — ou mostrar como o pensamento do filósofo autoriza, afinal, o pôr-em-questão da ordem vigente. Note-se que para isso não basta fundar o gesto revolucionário num afecto positivo (e.g. a esperança), mas num afecto *activo*: é preciso mostrar que é *racional* enfrentar o poder, que essa uma acção própria, em certas circunstâncias, do Humano livre. Espinosa não nos dá qualquer pista sobre como montar um argumento nesse sentido e, sinceramente, não se vê que recursos possua para o fazer.¹⁰³

7.1. A racionalidade sem-costuras da obediência devida ao poder coloca importantes limites à liberdade de expressão. O filósofo é particularmente claro: cada um «pode pensar, julgar e, por conseguinte, dizer absolutamente tudo, desde que [...] defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraude, cólera, ódio [cf. G 241.6] ou intenção de introduzir, por sua exclusiva decisão, qualquer alteração na república¹⁰⁴» [TTP xx, G 241.17-21]. Cabe ao Estado, por necessidade, avaliar se estas condições estão reunidas. Escusado será dizer que um poder não enformado pela razão tenderá a considerar como subversivas muito mais posições do que aquelas que o filósofo assim rotula [G 242.32-243.1], a saber, «aquelas, evidentemente, cuja aceitação implica a imediata cessação do pacto pelo qual cada um renunciou ao direito de agir a seu próprio arbítrio» [G 242.22-3], que forneçam pretextos para «introduzir como direito algo de novo na república ou fazer algo que vá contra as leis estabelecidas» [G 246.30-1]. Quem tenha algo a objectar a estas, deve expor a sua opinião e sugestões de reforma às autoridades, para que estas as avaliem [G 241.21 ss.].¹⁰⁵ Uma vez confirmado que as críticas não põem

¹⁰² É assaz curiosa esta noção de Espinosa de que o rei usufrui de uma autoridade superior àquela de que um conselho ou a multidão democrática gozam [TTP xviii, G 226.16-20]: a autoridade máxima, o soberano tem-na no regime menos absoluto. Embora não possamos afirmar com certeza que subsiste uma relação inversa entre estes dois factores, não parece descabido sugeri-lo. O filósofo como que parece sussurrar-nos que só uma certa qualidade para-moral (a autoridade) pode ajudar um poder não-absoluto a ser suportado com mais facilidade; ela tem uma função catechónica: aí onde não se reconhece autoridade ao soberano, a indignação desponta muito mais facilmente.

¹⁰³ Em sentido inverso, não há nada de intrinsecamente irracional em os detentores do *imperium* declararem o estado de excepção e, assim soltos, violarem as leis mais básicas do Estado, conquanto não suscitem com isso, claro, a indignação da multidão: TP iv.6.

¹⁰⁴ Espinosa pensa aqui em quem tenta «subversivamente revogar [uma] lei ao arrepio da vontade do magistrado» [TTP xx, G 241.27-8], uma referência, cremos, a quem apele ao desrespeito a uma qualquer lei que tenha por iníqua ou, mais genericamente, a quem defenda posições *aparentemente* teóricas [vd. G 243.1-3] de onde se deixe deduzir, na ordem da πράξις, um direito a, ou até dever de, desobedecer.

¹⁰⁵ Também Espinosa adopta esta atitude, mostrando-se disponível para submeter o TTP ao exame do poderes públicos (vd. o último parágrafo da obra); sabemos, porém, não ter sido esse o caso, bem pelo contrário: a folha

em questão a obediência devida ao soberano,¹⁰⁶ o cidadão, supõe-se, será livre de as partilhar com os demais. Não é difícil adivinhar o carácter ilusório de uma tal liberdade de expressão. Todavia, o Estado que escolha, nesta matéria, ser apenas formalmente espinosano arrisca a sua sobrevivência, ao promover a adulação e a perfídia [G 243.25-32]. A situação será ainda mais grave se o Estado proibir a expressão de certas opiniões «não-políticas»¹⁰⁷, tomando partido por uma qualquer facção em disputas teológicas ou filosóficas: não só fica nas mãos desta [G 244.16-32], como aliena bons cidadãos que, porque «sabem que são honestos, não têm, como os criminosos, medo de morrer»¹⁰⁸ [G 245.9-10] e, por isso, mesmo cientes da pena que os espera, optam por professar publicamente aquilo que defendem. De um modo geral, aos seres humanos repugna que as suas opiniões (e daqui não se excluem as explicitamente políticas) sejam condenadas como criminosas [G 244.3-5]; que o sejam apenas os estimula a mais violentamente resistirem [G 243.33-5]. Em suma: «leis destas são de todo inúteis» [G 244.14] — e todavia, Espinosa, como começámos por ver, insiste na impossibilidade de conceder rédea-livre à língua dos súbditos. Que fazer desta tensão no texto? H. Laux, num artigo sábio, defende que o poder é chamado a adoptar aqui uma atitude *prudencial* [Laux 2002 ii],¹⁰⁹ aprendendo pela experiência

do rosto apresentava o livro como tendo sido impresso em Hamburgo, para melhor proteger o editor de um texto que se adivinhava polémico. Este facto coloca necessariamente em questão a honestidade das palavras do filósofo no cap. xx. Num interessante artigo sobre o tema, Garber reconhece que Espinosa, pelos seus próprios critérios, não devia ter publicado a sua filosofia; salienta, porém, que isso também não significa que a devesse ter suprimido, pois que cria genuinamente que ela poderia contribuir para uma sociedade mais racional e o Humano livre não pode deixar de se esforçar nesse sentido [Garber 2008 185, remetendo para *Eth.* 4p37d]. *Maybe* não lhe restasse senão a opção de um Sócrates: em círculos fechados, na intimidade, ir espalhando as suas ideias, sem nunca as confiar ao papel.

¹⁰⁶ Esta obediência pode ser questionada quer em termos teóricos, por meio de proposições como «ninguém está obrigado a manter os juramentos» [*TTP* xx, G 242.24-5] (precisamente a tese defendida por Espinosa em *TTP* xvi [G 191.34-192.30] e *TP* ii.12!), quer em termos menos universais, quando alvo de crítica é já não tanto o soberano enquanto instituição mas a pessoa concreta que, num determinado momento, detém a soberania [*TTP* xx, G 241.26-7].

¹⁰⁷ O que é, ou não é, do âmbito do político não é um dado, mas objecto de discussão. Espinosa traça a diferença de acordo com a sua própria visão: para ele, e dizendo-o de forma quiçá abusivamente sintética, o campo do político esgota-se naquilo que diz respeito à existência da comunidade (ou do estado civil), o termo «existência» devendo aqui ser entendido em sentido espinosano: movimento de afirmação da essência própria. Assim, para Espinosa, qual a verdade, por exemplo, acerca da expiação operada por Cristo (se esta é universal ou limitada) é um tópico sem relevância alguma para a preservação do estado civil, possuindo, pelo contrário, o potencial para enfraquecer a comunidade se o poder favorecer qualquer posição nesse debate que, segundo o filósofo, não lhe diz respeito [vd. *TP* xx, G 246.11-9]. Outros, contudo, discordariam desse juízo, argumentando que há um dever do Estado em conduzir os cidadãos à sua salvação e que esta implica a profissão da verdadeira fé. A desconstrução de tal pretensão exigiria um debate prolongado. Em suma: só assumindo a verdade das traves-mestras do pensamento político de Espinosa (o que por sua vez nos obriga a subscrever o essencial do sistema) é possível concordar com a divisão *concreta* que o filósofo mobiliza entre assuntos políticos e não-políticos.

¹⁰⁸ Rosen [2003 739] chama a atenção para como este bom cidadão (como lhe chamámos) é idêntico ao «inimigo do Estado» descrito em *TP* iii.9, na medida em que, nada esperando nem temendo (inclusive a morte), ele está fora da alçada do poder. Esta a única referência a um desafio do Humano livre à ordem vigente, justificado pela incapacidade deste em dissimular [*TTP* xx, G 245.3] (Descartes, o mascarado, não está, portanto, autorizado a enfrentar o soberano): será bastante para, afinal, construir uma teoria da resistência *racional*?

¹⁰⁹ Para uma boa análise do lugar da prudência no pensamento político espinosano, vd. Aurélio 2000a 77-80.

qual o campo de expressão a conceder aos súbditos por forma a que o soberano não seja posto em cheque nem pelas intervenções no espaço público dos governados nem pelas atitudes, já recenseadas, que estes assumem quando censurados. Note-se que não há aqui possibilidade de esse «campo de expressão» ser fixado, pelo menos sem ângulos-mortos, pelas leis, pois estas podem ser sempre dobradas para convir ao poder. Os detentores do *imperium*, se não o querem perder, terão de exhibir alguma «inteligência», uma capacidade apurada de discriminação entre o que pode ser expresso não obstante os inconvenientes que acarreta [vd. *TP* xx, G 243.10-21] e o que mister é calar e punir. Como vimos no começo do parágrafo, nesta segunda categoria incluir-se-iam apenas, idealmente (i.e. se os detentores do *imperium* fossem não apenas «inteligentes» mas genuinamente virtuosos), as sugestões de transformação da ordem vigente que pusessem a obediência ao soberano em causa ou tivessem na sua base afectos negativos. No fundo, seriam admitidas críticas conquanto articuladas tal-qual um Humano livre o faria. Seria, contudo, estultícia se os governantes, virtuosos, resolvessem aplicar sem-mais tal critério numa comunidade cujos membros permanecessem muito aquém da liberdade:¹¹⁰ os cidadãos dificilmente compreenderiam esse esforço estatal de «pôr o discurso [*parole*] à altura da liberdade» [Laux 2002 149], irando-se por supostamente terem as suas opiniões censuradas, sem perceberem que não estas mas a forma da sua expressão aquilo que merece a condenação do poder (esta consideração não se aplica às teses tidas por subversivas por «implica[rem] a imediata cessação do pacto»). Não podemos, por isso, subscrever a tese de Rosen, de sabor straussiano, segundo a qual o *TTP* seria um manifesto em favor da liberdade de expressão *para os filósofos*, numa leitura literal do subtítulo do tratado [Rosen 2003 730-1]. Se Espinosa está agudamente consciente da urgência de reclamar para a empresa filosófica um espaço imune a pressões (teológicas e políticas) e o *TTP* quer ajudar ao estabelecimento desse espaço, há razões, intrínsecas à própria ordem política, sublinhadas no subtítulo da obra, para defender a liberdade de expressão, a qual, para bem do Estado, não pode ser circunscrita aos filósofos.

¹¹⁰ Vd. Balibar 2008 27: «only in a healthy State can this rule [sc. «exclude those opinions which [...] tend to dissolve the social covenant»] [...] be unequivocally applied». Para a necessidade do sábio acomodar a sua acção àqueles ainda sob o jugo das paixões, vd. *Eth.* 4p70sc.

CAPELAS IMPERFEITAS ou, CONCLUSÃO

I

Quem quer que não seja anarquista, tem de conceder forçosamente que algo de bom resulta do facto de integrar uma comunidade politicamente organizada, ou seja, a sua vida é melhor por ser cidadão de um qualquer Estado. Isto significa que, consciente- ou inconscientemente, reconhece que essa pertença a um corpo político contribui para a sua felicidade. A questão interessante não é, pois, se a comunidade política promove, ou não, a felicidade dos seus membros, mas sim até que ponto o deve/pode fazer. Uma resposta cabal a esta pergunta implica a definição antecedente do que há aqui a entender por «vida boa».

São três, fundamentalmente, as posições filosóficas possíveis no que diz respeito à vida boa ou, o que é o mesmo, à felicidade: ou (i) este é um conceito vazio, nada significando, ou (ii) ele tem um conteúdo eminentemente subjectivo, ou (iii) a vida boa existe, é uma realidade transversal a todos os seres humanos e estes são capazes de a conhecer, pelo menos nos seus traços mais importantes. No primeiro caso, a ética clássica tem de ser abandonada e ou (a) é possível refundar a disciplina sobre outras bases ou (b) há que desistir dela e procurar perceber, já no âmbito da filosofia política, como articular as diferentes liberdades dos sujeitos que integram uma mesma comunidade, fixar os direitos e deveres recíprocos capazes de garantir a paz e unidade do corpo político. Já no segundo dos cenários acima considerados, ou (a) se constata empiricamente uma convergência, parcial ou (mais improvavelmente) total, quanto ao conteúdo da ideia de felicidade dos agentes, caso em que esta poderá ter alguma repercussão na configuração da vida-em-comum, ou (b) essa convergência não é significativa e não resta senão, como já se disse, assegurar, tanto quanto possível, a máxima liberdade aos cidadãos por forma a que cada um persiga o seu bem. Por fim, na última das hipóteses elencadas a início, parece razoável esperar que o poder, se isso estiver ao seu alcance, se empenhe em favorecer a vida boa dos que lhe estão sujeitos — e é difícil que estes últimos não alimentem essa expectativa.

De facto, em supondo que os membros de uma dada comunidade politicamente organizada partilham a mesma concepção do que seja a felicidade, não se vê por que razão não conduziram a coisa pública no sentido mais favorável à concretização colectiva desse ideal de vida boa, admitindo a eficácia disso — isto, claro, num regime recto, orientado ao bem dos nele envolvidos e não apenas ao de uma das suas partes. A situação complica-se, porém, se imaginarmos que quem no poder tem uma ideia do bem do Humano que não colhe a adesão de todos aqueles sobre os quais ele governa. Deverá este, ainda assim, impor, pela lei, a sua concepção de vida boa? Deverá, em suma, adoptar uma política perfeccionista? Forçoso é que assim seja, se ele acreditar que (i) a vida boa é uma e a mesma para todos os seres humanos (premissa que estamos a assumir) e (ii) as pessoas acabam, mais tarde ou mais cedo, por reconhecer o seu próprio bem. Neste caso, o governante perfeccionista não se importará de impor um certo ideal de felicidade mesmo àqueles que tenham acerca da vida boa ideias muito diferentes; ele confia que estes virão a perceber como ele os forçou ao seu bem. Que isto seja tratar os governados como crianças nada tem de mal: essa a atitude subjacente a uma caterva de leis que não nos indignam. O respeito pela autonomia alheia pressupõe um reconhecimento do valor dessa mesma autonomia; ora esta só de forma falsa pode ser erigida em valor absoluto: a liberdade vale enquanto liberdade-para. O sujeito convencido de saber o que constitui a vida boa não pode não procurar por todos os meios empurrar os demais para o que pensa ser a felicidade, que é aquilo para

o qual se quer a liberdade. Esse só não será o caso se, por alguma razão, o sujeito temer que, ao fazê-lo, aliene - ou, pelo menos, afaste - o outro do seu bem.

Na situação política hipotética que estamos a analisar, um factor importante a ponderar é o tempo que leva até os governados se aperceberem de que os governantes, ao forçá-los a agir de forma contrária ao que acreditavam (falsamente) ser o seu bem, têm, na verdade, o interesse deles em mente. Se este reconhecimento for muito tardio, quantos se sentem violentados por aquilo a que a lei obriga poderão reagir, eventualmente pondo em causa os poderes vigentes. Resvalamos aqui para um cenário mais próximo da realidade, onde o corpo político se acha já *e sempre* dividido. Não é minimamente crível a fantasia acima esboçada: qualquer que seja a concepção de vida boa imposta pelo poder, uma parte dos governados não concordará com ela, mesmo supondo a verdade desta. Na arena política, a verdade não tem como se afirmar enquanto tal: ela é mais uma opinião [δόξα] entre outras [cf. Arendt 2007 16-7]. A parte do corpo político que recuse a ideia de felicidade que subjaz à acção do poder oferecerá necessariamente resistência a este. Esta resistência pode assumir duas grandes formas: o protesto ou a rebelião. Estas distinguem-se entre si por a primeira não ferir as leis na sua eficácia, enquanto a segunda visa activamente boicotar o sucesso do programa governativo, seja através de actos de desobediência civil, seja - este o caso mais extremo - por actos de insurreição armada com vista ao afastamento daqueles que detêm o poder. O protesto não é, em última análise, fatal para o político perfeccionista, a não ser que este assuma (e é razoável que o faça) que o pôr-em-questão público sistemático dos fins perseguidos pelo poder mina a própria eficácia da acção deste. A censura e a limitação da liberdade de reunião e associação afiguram-se como soluções possíveis para lidar com o problema tão-só e apenas se (i) não puserem em questão a prossecução do bem do Humano (o que *não é* o caso, se este último for de identificar com o pensamento) e (ii) não tiverem o resultado oposto ao pretendido, ou seja, não servirem para encarniçar ainda mais os opositores do governo, levando-os a dar o salto do protesto para a rebelião (consequência mais do que provável de uma tal medida).

Frente a uma rebelião, o político perfeccionista não tem grandes opções: ou avança para a repressão violenta dos revoltosos ou acolhe, pelo menos em parte, as pretensões destes. No primeiro caso, ou acaba a dar mais força ao movimento oposicionista ou, no melhor dos cenários, consegue uma paz necessariamente provisória — «necessariamente», dizemos, porque o que causou a rebelião não fica extinto pela supressão dos revoltosos, pelo que, mais tarde ou mais cedo, a contestação irá voltar. Seria um erro quem no poder, cego por uma fé excessiva nas virtudes da educação, julgar que será capaz de o evitar. A segunda hipótese acima ponderada é, por todas estas razões, a única viável, ainda que implique o sacrifício do projecto perfeccionista posto em curso.¹ Deste salvar-se-á apenas o que for aceitável também aos seus opositores; quanto mais a ideia de felicidade destes coincidir com aquela que orientava o poder, tanto mais esta última será preservada. O mais provável, porém, é que os revoltosos, *pelo menos num primeiro momento*, levantem objecções não tanto à ideia de vida boa que o poder promovia mas sim a toda a lógica perfeccionista, exigindo, por isso, que o Estado desista de favorecer que concepção seja do bem do Humano.

¹ Para o político perfeccionista isto poder ser bem mais do que um simples facto infeliz. Se ele acreditar que o bem do Humano pode não apenas ser favorecido pelo poder mas que ele só existe, directa- ou indirectamente, como resultado de um esforço comunitário (cf. a nossa definição de bem comum), então o fim do seu projecto político acarreta a impossibilidade de ele (e, na verdade, qualquer outro ser humano) vir a ser feliz. O falhanço do perfeccionismo político põe em questão, neste caso, o próprio perfeccionismo ético.

Se vale o argumento que fomos esboçando, o perfeccionismo político está condenado ao fracasso — e é esse mesmo facto, de ordem empírica, não teórica, que explica por que é que ele não deve ser adoptado. Uma sua refutação definitiva só seria possível no âmbito de uma geometria dos afectos como a desenvolvida por Espinosa, que permitisse concluir pela necessidade das reacções que acima fomos postulando como mais prováveis e sobre as quais fomos edificando o raciocínio. Parte do fascínio do pensamento do filósofo holandês está precisamente em demonstrar como, pelo menos no quadro do seu sistema, é inevitável que, por exemplo, a censura de determinadas opiniões acabe mesmo por imprimir mais força às convicções dos censurados, estimulando-os à acção.

O facto de só os factos poderem convencer um não-espinosista do falhanço mais-que-provável de qualquer projecto político perfeccionista não nos deve fazer desistir de procurar razões propriamente filosóficas para essa verdade. Em larga medida, esta tese não é senão um esforço nesse mesmo sentido. Por uma questão de justiça para com a perspectiva perfeccionista, havia que pegar em exemplos desta particularmente bem conseguidos, de onde a escolha por Aristóteles e Tomás. Espinosa, por seu lado, foi convocado como figura de corte e contraste, mostrando que não é preciso abdicar da pergunta pelo bem para se recusar a solução perfeccionista. Nas próximas três secções, passamos em revista o pensamento de cada um destes autores, procurando não tanto sumarizar as suas posições (estas são recapituladas apenas na medida do necessário, de onde não haver qualquer preocupação em remeter para os passos concretos nas obras dos filósofos que atestem as ideias que lhes atribuímos: para isso consultem-se os capítulos que lhes dedicámos), mas sim fazer um balanço, voluntariamente pessoal, do que nas suas doutrinas, ética e política, há de mais sólido e de mais problemático, procurando perceber até que ponto elas são coerentes em si mesmas e no confronto uma com a outra, convencidos de que este exercício pode lançar luz sobre as fragilidades filosóficas inerentes a estas modalidades específicas do perfeccionismo político, ao mesmo tempo não deixando de avaliar o sucesso da alternativa espinosana.

II

Quando posta ao lado das de Tomás e Espinosa, a doutrina ética de Aristóteles surpreende pela sua falta de sistematicidade e até coerência. No capítulo que lhe dedicámos, procurámos, tanto quanto possível, conferir-lhe alguma unidade, mas há que admitir que outras leituras são legítimas, havendo bem-fundados diferendos entre os comentadores em relação a algumas questões básicas, *maxime* qual o conteúdo da felicidade. Não há como resolver satisfatoriamente todas as ambiguidades do texto ou contornar alguns dos saltos argumentativos do filósofo. O pensamento de Aristóteles vale, pois, não tanto pela sua particular integridade, mas mais, parece-nos, pela força de certas ideias por ele articuladas, algumas das quais especialmente fecundas, como se constata pela sua recuperação posterior.

Para Aristóteles, o ser humano ordena todas as suas acções com vista a um fim: a felicidade. Esta consiste no pôr-em-acto do que nele há de distintivo e identifica: o λόγος. O Humano esforçar-se-á, portanto, por configurar racionalmente a sua acção e, em especial, a sua interacção com os outros: a excelência nisso tem o nome de *sensatez*, a capacidade de discernir, em cada circunstância, o bem. A acção moral, porém, enquanto forma de relação com o mundo, tem sempre consequências que a ultrapassam. Há, contudo, um exercício auto-contido da razão: a contemplação [θεωρία], porto de chegada do inquérito filosófico, onde outra excelência se manifesta: a sabedoria. Para Aristóteles, é esta a actividade em que o desejo se satisfaz e que a *sensatez*, nas acções que comanda, tem por

horizonte. A acção moral, de facto, só tem valor para o filósofo enquanto indispensável ao sábio *qua* ser encarnado e em comunidade. Esta dimensão política do Humano tem implicações de monta para a felicidade: de facto, ainda que a contemplação seja, de todas as actividades, a mais auto-suficiente, sendo até difícil perceber em que pode aquele engajado nela beneficiar da companhia de outros, a verdade é que este só será feliz se souber que aqueles com quem partilha a sua vida partilham com ele essa actividade (ou as condições para).

É provável que a defesa aristotélica da superioridade da vida contemplativa não persuada o leitor contemporâneo, tanto mais quando são algo visíveis os sobressaltos no raciocínio que conduz a essa conclusão. Como pontos negativos, há que destacar, em particular, a dificuldade do filósofo em pensar a vida moral à parte da vida política. Se é justo insistir que o Humano virtuoso, para que o seja de facto, tem de se envolver na condução da coisa pública (se o regime o permitir), é-nos difícil considerar a cidade, *qua* realidade política, como o *locus* privilegiado do pôr-em-acto das excelências morais. Não nos conseguimos desembaraçar da sombra do cristianismo, que segue nisto a lição ética dos estóicos, ao afirmar a igual capacidade de todos os seres humanos, *pouco importa qual seja a sua circunstância*, para a virtude, não discriminando entre as manifestações desta consoante o estatuto do agente. Outro aspecto problemático da doutrina ética do Estagirita é a sua incapacidade em, de forma cabal, explicar o lugar que a actividade κατά τήν φρόνησιν ocupa na vida contemplativa. Quer Tomás quer Espinosa oferecem uma resposta mais trabalhada a esta questão; é impossível não lamentar que Aristóteles não tenha feito um esforço em igual sentido. Esta é, porém, uma limitação repetida da abordagem do filósofo, que parece não pensar com radicalidade, até ao fim, algumas das relações verdadeiras que intui. O caso mais ilustrativo será o da relação entre felicidade e tempo, a qual por sua vez implica a entre a felicidade *qua* actividade e a consciência. É possível que haja algo de injusto em esperar que Aristóteles, desprovido de determinados recursos filosóficos, fosse disso capaz, mas seria de uma censurável condescendência não acusar estas insuficiências, as quais não deixaram de estimular os que se reclamavam da escola do filósofo a ir mais além, e.g. São Tomás.

Se o pensamento ético de Aristóteles tem as suas falhas, tem igualmente os seus méritos. Há que reconhecer a sua insistência na auto-suficiência da felicidade, i.e. no facto de nada de bom poder ficar de fora desta, uma exigência que constitui, a nosso ver, o ponto arquimédico de qualquer λόγος sobre a felicidade que se pretenda credível. A grande novidade do filósofo em matéria ética talvez seja, ainda assim, outra, a saber, a ideia de que o discernimento do bem não depende do (falando em termos platónicos) conhecimento da Ideia do Bem e isto porque a razão humana possui a capacidade - que cabe ao sujeito trabalhar até à excelência, a sensatez - de identificar, em cada circunstância, onde o bem, capacidade essa que é distinta daquela outra pela qual o ser humano intui os primeiros princípios e explora o que deles decorre. O facto de a relação entre elas não ser isenta de problemas não nos deve levar a ignorar a originalidade da visão aristotélica, que faz do filósofo, como bem viu Strauss [1964 13-29], o verdadeiro fundador da filosofia moral. É impossível, contudo, demonstrar a existência de uma virtude prudencial como a que o filósofo descreve, que agisse como um δαίμων socrático encorpado, capaz também de injunções positivas. O cristianismo preservou *algo* da intuição aristotélica, afirmando que todos os seres humanos são dotados de *consciência*: esta, quando consultada, instiga o sujeito que se confronta com uma escolha concreta a perseguir o bem (como quer que este nesse caso se manifeste) e a evitar o mal [*Catecismo da Igreja Católica* §1776-1802]. Já os dois grandes sistemas éticos da modernidade, a deontologia kantiana e o consequencialismo

utilitarista, traduzem uma perda de fé na existência de uma capacidade racional de apreensão do bem kairológico.

O ponto, quicá, mais positivamente impressionante da lição aristotélica será ainda, contudo, a ideia de que uma vida não partilhada esvazia de sentido o seu conteúdo. O ser humano é estruturalmente relacional e por isso a sua felicidade não pode ser alcançada à parte da dos outros. É certo que esta dimensão comum-nitária da felicidade não se articula com facilidade com a noção de que o Humano tem na contemplação, actividade eminentemente solitária, a sua realização, mas esta tensão não é exclusiva de Aristóteles (ela é até mais dramática em Tomás). O verdadeiramente importante é realçar o lugar inegociável que é conferido ao outro na minha própria felicidade, ao arrepio do que porventura seria de esperar de uma ética de matriz eudaimonista. Não é por acidente que Aristóteles dedica dois livros da *Ética* ao tópico dos amigos e que a obra desemboca directamente nessa superior reflexão sobre a vida-em-comum que é a *Política*, onde não espanta, por isso, que se adopte uma perspectiva perfeccionista.

Fica aí excepcionalmente claro o quanto a educação que o sujeito recebe o condiciona no que à sua felicidade diz respeito. Se isso já havia sido sinalizado na *Ética*, onde se enfatiza o lugar que tem no desenvolvimento da excelência a habituação desde a mais tenra idade no sentido do καλόν, na *Política* o tema é meticulosamente desenvolvido, com Aristóteles a articular inclusive o plano de estudos da «cidade conforme às nossas orações». Esta ideia de que a educação deve estar a cargo da comunidade era, à época, uma ideia radical, ainda que não nova. Para Aristóteles, porém, tal solução impõe-se como necessária não só do ponto de vista do indivíduo - a sanção social do ideal moral a inculcar nas novas gerações contribui decisivamente para a adopção, por estas, daquele - como do ponto de vista da cidade, cuja unidade é posta em questão aí onde cada pai pode educar o seu filho como bem lhe apraza. A πόλις só se mantém com bons cidadãos, «bons» não obrigatoriamente em sentido absoluto, mas «bons» ao menos relativamente ao regime, de onde a importância de este não descurar a formação dos seus membros. A cidade descobre-se já e sempre como comunidade moral, qualquer que seja o regime (também, pois, uma democracia): ela pressupõe um juízo partilhado em torno do bem e do mal, do justo e do injusto [vd. *Pol.* i.2 1253a16-8]. Os regimes rectos distinguem-se dos desordenados pelo facto de terem do bem uma concepção correcta. De entre estes, sobressai um certo tipo de aristocracia, caracterizada não apenas por nela governarem os melhores mas por os próprios cidadãos se destacarem, todos eles, na excelência, de onde alternarem entre si no exercício das magistraturas.

Este regime é apresentado como uma máquina de educação dos cidadãos para a vida boa, a tal ponto que poucos detalhes são avançados quanto à sua estrutura constitucional exacta — e aqui confrontamo-nos com dois problemas na doutrina política de Aristóteles. Por um lado, não é fácil perceber como pode a πόλις educar para a contemplação, actividade com a qual, também na *Política*, a felicidade é identificada. A manifestação mais evidente dessa dificuldade é o lugar esquivo que a filosofia ocupa no plano de estudos da cidade melhor. De facto, a σοφία não parece ter a estrutura das virtudes morais: ela não vem-a-ser pela simples repetição dos actos de que ela é a excelência, os quais aliás só são acessíveis a quem já a possui. Até os exercícios dialécticos que podem ser pensados como preparação para a contemplação não podem ser forçados, ao contrário dos actos da virtude: a filosofia, como Strauss gostava de realçar [1959 40], é uma actividade fundamentalmente erótica. Por outro lado, mesmo a excelência no domínio ético é discutível que possa ser assim desenvolvida por meio do hábito e o hábito por meio da lei, à sombra da ameaça da força. Esta é, porém, uma premissa

base de todo o sistema. Independentemente das dúvidas que tenhamos - e temo-las - quanto à correcção desta perspectiva sobre o vir-a-ser da virtude nos sujeitos, parece legítimo suspeitar da eficácia do sistema educativo da cidade melhor. Aristóteles manifesta uma tal fé no poder da educação (no que é acompanhado por muitos outros) que, num certo sentido, desconsidera o Humano, na medida em que o imagina como amplamente modelável, sem conteúdo próprio.

Esta maleabilidade psicológica só existe, porém, naqueles já à partida capazes de felicidade. O filósofo, como é sabido, considera que uma larga percentagem da humanidade não possui o tipo de alma necessário para o cultivo da excelência do Humano bom. O caso mais gritante é o dos putativos escravos por natureza. A escravatura não é um elemento accidental no pensamento de Aristóteles, que possa ser desculpado à luz da mentalidade prevalecente no seu tempo [cf. Weil 2014 40] ou cirurgicamente excisado do sistema sem repercussões de maior. Pelo contrário: a cidade «conforme às nossas orações» só consegue cumprir a sua função e conduzir os cidadãos à vida boa porque estes são poupados a qualquer trabalho manual. Em parte, isto já se deixa adivinhar na assimilação, acima criticada, da vida moral à vida política: não por acaso os cidadãos da πόλις descrita nos livros vii-viii parecem não existir senão sob as figuras, eminentemente cívicas, do soldado, do magistrado e do sacerdote. Por último, recorde-se que a necessidade de escravos dita que até a melhor cidade, contra o que seria desejável, se abalance em aventuras militares, oficialmente com vista ao bem daqueles que vai oprimir. Todo este quadro não pode senão gerar repúdio.

Aristóteles, porém, não se limita na *Política* a descrever como seria a melhor cidade; realista, ele sabe que será muito difícil que esta venha algum dia a ser, embora a tenha por mais exequível do que o projecto das *Leis* ou da *República*. Para o filósofo, o cientista político deve descrever não apenas o melhor regime mas também aquele, recto, mais passível de ser adoptado pela maioria das cidades. Este é, na sua linguagem, a πολιτεία, concebida como uma espécie de regime misto, com elementos quer da oligarquia, quer da democracia. O que o identifica como um regime bom é o estar apontado à virtude, embora só a uma parcela desta - a coragem - e mesmo esta, sob uma forma diminuída. É, contudo, muito discutível o quão perfeccionista é um regime deste género, se assumirmos que, na verdade, nenhuma comunidade pode sobreviver se os seus membros não estiverem dispostos a, por ela, enfrentar a possibilidade da morte [vd. Pl. *Plt.* 307e1-308a3]. A educação para a virtude não tem aqui tanto que ver com uma vontade em promover a vida boa mas muito mais com as exigências imanentes do corpo político. Em suma: o projecto perfeccionista aristotélico, na sua forma acabada, embora de invulgar completude e detalhe, é moralmente inaceitável e de eficácia algo questionável; a versão comum desse projecto, por sua vez, não pode já com justiça ser reconhecida enquanto uma forma de perfeccionismo político.

III

Quando analisada de perto, a doutrina moral de Tomás tem qualquer coisa de contraditório, pelo menos à primeira vista: se, por um lado, ela pode ser caracterizada como uma versão radical da ética de Aristóteles, o produto de um esforço em levar a sério e até às últimas consequências a linha de pensamento do Estagirita, por outro, apresenta-se estruturalmente enformada pela fé do autor, a ponto de o que há de mais original nela - a dimensão oblativa da felicidade - se dever precisamente a este enraizamento num determinado discurso sobre deus. Esta caracterização tem necessariamente de confundir aqueles que, como Strauss e os seus discípulos, concebem a razão e a Revelação como princípios epistemológicos essencialmente antagónicos. Para esses, um estudo cuidado dos textos do

santo impõe-se, por forma a apurar a verdade acerca das suas fidelidades: Tomás ou bem que é um aristotélico disfarçado [cf. Jer., *Ep.* 22.30] ou bem que é um mau leitor do Filósofo, desvirtuando o pensamento deste para favorecer a sua agenda católica. Se esta visão das coisas nos parece simplista, a verdade é que, mesmo que adoptemos a perspectiva tomasiana sobre as relações entre razão e fé, postulando a capacidade da primeira para apreender pelo menos parte do conteúdo da segunda, há que convir que nem tudo o que o santo escreve acerca da felicidade é aceitável para não-cristãos — o que não é igual a dizer que seja irracional, no sentido de ofensivo para a razão.

Dois pontos do ensinamento ético tomasiano merecem particular destaque: a sua afirmação do carácter definitivo da actividade que é a felicidade e a insistência na possibilidade real desta última. Tomás leva ao seu extremo a tese aristotélica segundo a qual a felicidade tem de ser qualquer coisa de seguro [μόνιμον: EN i.10 1100b2], demonstrando grande finura psicológica ao repetir que é impossível o apetite descansar se o sujeito não tiver certezas quanto à continuidade da sua relação com o que tem por o seu bem. Desta ideia forte de Tomás deixa-se deduzir o núcleo da sua doutrina acerca do fim último do Humano, bastando para tanto desdobrar o que nela está pressuposto. Não é excessivo dizer que quem, como nós, partilhe da convicção de que a coerência filosófica do conceito «felicidade» está dependente da realidade por este significada não ter termo no tempo acabará por subscrever o essencial da doutrina tomasiana *de beatitudine*. Fazê-lo não implica reconhecer que a felicidade é possível; essa segunda grande tese do santo assenta numa visão teleológica da natureza que tem hoje poucos adeptos. Do facto do nosso desejo não ousamos extrair a conclusão de que o seu objecto é real (esta desconfiança generalizada quanto à possibilidade da felicidade explica parte da apreensão contemporânea pré-racional ante qualquer projecto perfeccionista).

Sobre o pensamento de Tomás em torno deste tema pairam duas sombras de peso: o facto de a vida em que maximamente se antecipa aqui na terra a felicidade prometida para o céu não poder ser partilhada por todos os seres humanos porque pressupõe que uma parte deles está a trabalhar para a outra e o facto de a felicidade tal qual Tomás a concebe ser, em última análise, uma realidade associada. O primeiro aspecto implica que a melhor ordem política servirá apenas a alguns cidadãos. Este é um cenário moralmente inadmissível, excepto se assumirmos, à *la* Aristóteles, que nem todos estão por natureza igualmente capacitados para a felicidade e supusermos que a cidade aproveita essa diferença — mas esta é uma resposta difícil de aceitar num tempo democrático como o nosso e, mesmo no quadro medieval, indesejável, diríamos: ela requer que Deus tenha querido que o grosso dos seres humanos ficasse aquém da máxima participação terrena na felicidade. Esta é uma situação desconfortável mesmo que se conceda que os sujeitos podem vir a gozar da visão beatífica independentemente do quanto aqui na terra tenham replicado (na medida do possível) a actividade em que consiste a felicidade. Não há como explicar satisfatoriamente que uns se sacrifiquem para que outros possam abraçar um estado de vida que não só é melhor como, de acordo com a doutrina clássica, predispõe superiormente os sujeitos para conseguir o céu. A única forma de resolver a aporia seria Tomás, não deixando de advogar a excelência maior, de um ponto de vista teórico, das ordens mendicantes, sustentar, com espírito democrático, que essa forma superior de participação terrestre na felicidade última deve ser preterida em favor da fórmula beneditina («*ora et labora*») — assim dando razão aos seus pais, que o tinham destinado a abade de Monte Cassino. Filho, porém, do seu tempo, o santo não se ofende com hierarquias, vendo nelas um elemento constitutivo da ordem e a ordem um dos marcadores mais explícitos do bem.

Mais grave ainda, contudo, do que esta questão, é o segundo ponto acima salientado, a saber, o facto de, para Tomás, o Humano não ser ontologicamente ser-em-relação senão no sentido em que a referência a Deus o constitui enquanto aquilo que ele é.² O santo não tira todas as consequências de Gn 1:27, onde a realidade *essencialmente* dual do Humano é afirmada³ e por isso tem a sociabilidade humana por algo, em última análise, accidental, ainda que inevitável. De algum modo, o vivermos «in multitudine» [De reg. i.1] é como o falecermos: qualquer coisa que sobrevém à nossa natureza, com a diferença, relevante, de a vida-em-comum não ser, ao contrário da morte, uma consequência da Queda. Eis, porventura, a primeira tensão (não se trata propriamente de uma contradição) entre as doutrinas ética e política de Tomás: para a actividade que é a felicidade, o Humano não carece dos outros, mas sem estes enquanto *consociata multitudine* o sujeito não consegue alcançar o seu bem. A comunidade política existe para isso. O santo não faz aqui mais do que repetir Aristóteles; todavia, porque concebe diversamente o bem do Humano, a própria missão da cidade acaba profundamente reconfigurada às suas mãos.

Efectivamente, enquanto para o Filósofo a cidade é a comunidade última, à qual as demais se acham subordinadas, para Tomás, acima da associação política temos a Igreja, cujos pastores são, à luz da fé, os mais qualificados para nos conduzir à salvação (o nome teológico dado à felicidade). São dois corpos distintos, mas não independentes: o poder civil espera-se que colabore, em atitude de serviço, com as autoridades espirituais por forma a contribuir maximamente para a prossecução da vida boa pelos membros da comunidade — isto na medida do que a lei, o instrumento político por excelência, o permita. Em falhando em o fazer, o papa pode legitimamente intervir na esfera secular. Até que ponto, porém, tem o Estado capacidade para cumprir com essa expectativa? Não se vê, por exemplo, como é que ele possa promover o movimento oblativo em que o agente se real-iza pela máxima assimilação a Deus. Um gesto destes, de entrega radical, é, por definição, livre e espontâneo, produto do amor e não de uma qualquer pressão externa, positiva ou negativa. É impossível obrigar alguém a dar-se. O mais que o poder pode fazer é proclamar a bondade desse comportamento. Não tem, porém, como fazer algo tão simples como premiar aqueles que o adoptem, pois trata-se de um acontecimento interior, impossível de atestar de uma forma cabal. Há, porém, um acto público que remete para uma realidade próxima: o baptismo. «Feito membro da Igreja, o baptizado já não se pertence a si próprio, mas Àquele que morreu e ressuscitou por nós» [Catecismo da Igreja Católica §1269]. O cumprimento das promessas feitas no sacramento pode ser consideravelmente promovido pelo Estado, que tem instrumentos para tornar muito pouco apelativa a perspectiva de romper com a fé. Tomás, coerentemente, defende que assim seja.

² Vd. Ratzinger 2005 259: «E o que distingue definitivamente o ser humano enquanto tal? A resposta deverá ser esta: o que distingue o ser humano, na perspectiva do alto, é o facto de Deus lhe dirigir a sua palavra, o que significa que o ser humano é interlocutor de Deus, é ser chamado por Deus. Na perspectiva inversa, isso quer dizer que o ser humano é aquele ser que pode pensar Deus, que é aberto à transcendência. A questão não é se ele pensa realmente Deus ou se se abre realmente a Deus, mas o facto de ser, por princípio, o ser que tem condições para o fazer [...]».

³ Este «dual» não é para levar à letra: ele não quer significar aqui senão a unidade mínima da pluralidade. Contra a interpretação porventura mais comum do versículo bíblico em questão, não nos parece que a ênfase, neste, seja no Humano enquanto ser sexuado, mas no Humano *qua* ser, repetimos, dual: a diferença sexual, que faz com que a mulher remeta já e sempre para o homem e vice-versa, é simplesmente a expressão física desse outro traço ontológico, mais primitivo, que nos constitui.

Não é este, porém, o fim principal que o santo reserva à cidade. No esforço no sentido da promoção da vida boa, a ela cabe-lhe fundamentalmente promover a virtude. Nisto Tomás segue sem sobressaltos Aristóteles. Vale aqui também, contudo, quanto foi dito acerca da capacidade do poder para fomentar o auto-oferecimento do sujeito a Deus. De facto, o mais que o Estado pode fazer é garantir que os cidadãos levam-a-cabo, no conjunto de situações previstas pela lei, as acções próprias do virtuoso. Já acima tivemos oportunidade de expressar a nossa desconfiança no que toca à eficácia de tal estratégia em relação ao que é o seu fim declarado, o desenvolvimento da virtude. Se Tomás pretendesse simplesmente preservar a paz civil - e parte do seu discurso vai nesse sentido, ao arremesso do resto do seu pensamento -, nada haveria de problemático em que a lei apenas consiga que aqueles que lhe estão sujeitos ajam ao modo dos justos no que é essencial à conservação da unidade da comunidade. O santo, contudo, espera mais da cidade. É certo que, por causa da sua fé, ele não pode ser tão pessimista quanto Aristóteles no que diz respeito à possibilidade de progresso moral também entre adultos. O santo, porém, não enfatiza esta realidade, porventura por esse ser um *τόπος* mais adequado à parenética, por ele só marginalmente cultivada. De resto, é discutível que a *μετάνοια* cristã, fruto de uma graça, possa servir como paradigma para pensar o apuramento moral ordinário dos sujeitos.

Se não há grande esperança de as leis serem bem-sucedidas na reforma dos caracteres dos cidadãos maduros (o grosso da população), no caso das crianças e dos jovens elas podem *ajudar*. A ideia é de Aristóteles e Tomás repete-a; o santo, contudo, sublinha, mais do que o Filósofo, o papel central dos pais na educação dos filhos. Esta é, em primeiro lugar, uma responsabilidade deles — à cidade bem ordenada não compete senão criar um ambiente social propício a essa missão da família, ao confirmar pela lei a bondade das admoções paternas. Tomás mostra-se bem mais desperto do que muitos dos filósofos hodiernos para o peso que tem na formação moral do sujeito o ecossistema de valores em que ele cresce.⁴ Neste cenário, porém, ao Estado cabe apenas um papel supletivo no vir-a-ser da virtude dos cidadãos, não sendo certo que ele possa sequer ser tido por imprescindível. Se é evidente o seu contributo (supondo-o eficaz) para temperar os jovens não dotados de um carácter naturalmente propenso à virtude, é mais discutível qual a *necessidade* que aqueles abonados com uma tendência congénita para o bem têm dele (o argumentário de Tomás não nos descansa totalmente neste ponto).

Em qualquer caso, ensanduichado assim entre a família e a Igreja, o Estado tem, na filosofia política de Tomás, um papel menor, num reflexo teórico da realidade do tempo. Cabe-lhe (i) impor e guardar a ordem, tarefa que ninguém pode desempenhar por ele, e (ii) promover a vida boa, em particular pela consagração na lei dos gestos próprios do virtuoso; não é de todo líquido, porém, que tenha capacidade para esta última tarefa, como vimos, ou que seja especialmente eficaz nisso. O perfeccionismo político de Tomás revela-se, por isso, um projecto algo débil, que, no geral, falha em desenvolver nos cidadãos as disposições interiores necessárias à participação terrena na felicidade e à actividade última em que esta consiste. O Estado consegue, quando muito, evitar que estes façam certas coisas contrárias ao bem do Humano; a lei encaminha assim aqueles que lhe estão sujeitos

⁴ Para estes filósofos contemporâneos, o sujeito dispõe sempre de liberdade suficiente para descartar os velhos valores em que tenha sido educado e abraçar uma outra moralidade (o que, pelo menos em parte, é verdade). Nisto afastam-se de Tomás, ao transpor para o campo ético a confiança cristã na possibilidade de conversão até do sujeito mais avançado em anos.

para a vida boa, mas apenas na medida em que os afasta do contrário descarado desta. O projecto perfeccionista, nestes termos, salva a sua coerência, mas não entusiasma aqueles que acreditaram na sua publicidade.

IV

O pensamento ético de Espinosa não pode ser isolado do resto do seu sistema filosófico. Este radicaliza a ruptura cartesiana com o aristotelismo, descartando os pressupostos teóricos em que se funda o discurso aristotélico em torno da felicidade. Essa a razão por que o próprio termo *beatitudo* e sinónimos são comparativamente raros na *Ética*.⁵ O problema do bem do Humano vê-se aí posto diferentemente, no contexto de uma metafísica e psico-logia que subvertem por dentro a tradição. Para Espinosa, por exemplo, a felicidade não pode ser concebida como a cessação do desejo, pois este é identificado com a própria essência do Humano. Ainda assim, não há uma solução de continuidade absoluta entre o discurso clássico e o espinosano; este último, aliás, engaja-se voluntariamente com o primeiro, podendo ser interpretado, pelo menos em parte, como um esforço no sentido de esvaziar de ambiguidades alguns dos conceitos centrais da filosofia pré-moderna, o exemplo mais conspícuo o conceito de «substância».⁶ Na mesma linha, a felicidade continua a ser pensada como coincidindo com a real-ização do Humano — mas há que esclarecer o que se quer dizer com isso: o que é, afinal, o Humano?

Se em resposta a esta pergunta Aristóteles e Tomás elaboram uma antropologia filosófica, Espinosa opta por uma abordagem ontológica, indicando assim que o cerne do problema não está na determinação do que possa ser o *proprium* do Humano mas na elucidação do que significa «ser». Para o filósofo, ser é já e sempre ser-causa-de; a realidade é *Wirklichkeit*: eficácia. Daqui a centralidade que tem na *Ética* a ideia de ser activo: é na medida em que *age* que o ser humano é, e vice-versa. Alguém «real-izar-se», i.e. tornar-se real, não é, pois, outra coisa senão levar-a-cabo a linha de acção causal em que consiste a sua essência, num exercício de produtividade sem termo no tempo: na essência do sujeito, que define o que ele é, não pode estar inscrito, sem contradição, o seu fim. O Humano atinge a sua perfeição na medida em que não encontre resistência neste desdobrar-se em acto. Isso, porém, é impossível, já que ele não é senão um dos muitos modos da substância, i.e. uma das muitas linhas conflituantes em que a operosidade divina se verte. A actividade apresenta-se, porém, como ideal a prosseguir, ainda que não como ideal voluntário, dado pelo agente a si mesmo: de facto, o Humano, tanto quanto lho permitam as circunstâncias, não pode não ser aquilo que é — e ele é uma sequência causal determinada. Esta pode, contudo, assumir manifestações muito distantes daquilo que ela é em absoluto, precisamente devido à interacção do modo com os demais modos, não raro mais potentes do que ele.

A busca da felicidade assume assim, em Espinosa, a forma de uma tensão à actividade. Esta, a nosso ver, uma das ideias mais fecundas do filósofo: as nossas acções devem ser isso mesmo, acções, e não re-acções. Como modelo ético é proposta a figura utópica do Humano livre, aquele que é causa

⁵ Contabilizámos doze ocorrências de *beatitudo* e cognatos [2pref, 2p49sc, 4p21, 4p21d, 4p54sc, 4cap4, 5pref, 5p31sc, 5p33sc, 5p36sc, 5p42, 5p42d], duas de *salus* [5p36sc e 5p42sc] e seis de *felicitas* [2p49sc, 3p39sc, AD23, 4p18sc, 4cap4, 5p39sc]. Em contrapartida, identificámos 287 ocorrências de *laetitia* e 72 de *agere* (não levamos aqui em conta as formas conjugadas do verbo).

⁶ Vd. Strauss 1965 15-6: «He [sc. Spinoza] thus was the first great thinker who attempted a synthesis of pre-modern (classical-medieval) and of modern philosophy».

adequada de tudo o que faz. Um tal personagem parece, porém, capaz da felicidade à parte de todos os outros seres humanos, mais: a sua felicidade parece assentar precisamente no deixar de se referir a estes (e, mais em geral, a qualquer coisa fora dele) na configuração da sua acção. Tal, contudo, não passa de um equívoco. Espinosa não pretende que o Humano corte relações com quantos reconhece como semelhantes a si, bem pelo contrário: o filósofo afirma explicitamente que a nossa felicidade comporta necessariamente um movimento ex-cêntrico no sentido de fazer os outros participarem dela. Ele insiste, porém, que as nossas interacções com outros sejam orientadas pelo que, inquirindo a nossa essência, percebemos, com certeza, ser bom para nós e não pelos afectos que sobrevenham no contacto com esses outros. Só isso conduz à felicidade porque, como foi dito, só agir deste modo (ou, pura e simplesmente, agir, no sentido próprio do verbo em Espinosa) garante a coincidência entre o que o somos e o que fazemos, na medida em que o que fazemos deriva directamente do que somos, ou melhor: *é* aquilo mesmo que somos — se não em absoluto, pelo menos *qua* modos em-acto, com o que isso implica.

O ser causa adequada assume, no caso da mente, a forma do conhecer. Espinosa converge neste ponto com Aristóteles e Tomás, associando a felicidade ao exercício da razão. A convergência em relação ao segundo vai até mais além: os dois afirmam não só o carácter intuitivo da actividade que é a felicidade como a projectam para lá da duração. Para Espinosa, a mente, pensada *sub specie aeternitatis*, é o acto pelo qual deus, a partir do ponto de partida específico que é a ideia da essência do meu corpo, se pensa, já e sempre, a si mesmo, num movimento sem sujeito. A mente, por sua vez, considerando deus, considera-se também a si e à sua potência, pois a ideia dela está compreendida na ideia de deus, já que ela é deus *quatenus*. Na contemplação da sua potência, ela atinge a máxima alegria que nos é possível e na contemplação de si mesma enquanto deus, sobrevém o amor por este, o *amor intelectual a deus*. Neste comprazimento na sua própria perfeição enquadrado no e pelo amor por, e conhecimento intuitivo de, deus a mente humana actualiza perfeitamente aquilo que é.

À mente *qua* ideia de um corpo existente em-acto é impossível alcançar este conhecimento do terceiro género; ela conhece ainda assim adequadamente por meio de noções comuns. Pelo uso da razão o sujeito «age-se», se assim nos podemos exprimir: as ideias adequadas que ele forma imprimem ao seu desejo um sentido activo, empurrando-o na direcção do seu bem autêntico. É importante realçar aqui o peculiar intelectualismo do projecto ético espinosano. Para o filósofo, é do conhecimento que advém a fortaleza capaz de nos libertar do império das paixões, mas só na medida em que esse conhecimento adquira a forma de um afecto e um afecto necessariamente activo. Quem vivesse sempre na lógica da actividade (cf. o fantasma do Humano livre) não conheceria a tristeza, associada que esta está a uma perda de potência; ora a actividade é, pelo contrário, uma afirmação do ser do sujeito, o qual não é senão, como já se disse, um *quantum* de potência da substância-deus. O verter-em-acto deste, portanto, não pode ser acompanhado senão pelo afecto oposto, a satisfação do sujeito consigo mesmo, «a coisa mais alta que podemos esperar» [4p52sc]. Agir sempre conforme à razão é, porém, quase impossível, não apenas pela força dos afectos que nos sacodem, contrários ao conhecimento seguro do bem e do mal, mas também porque o Humano que procura viver conforme à virtude, i.e. enquanto causa adequada das suas acções, interage com outros porventura não tão capazes disso, o que o obriga a adoptar uma atitude prudencial, mais do que racional.⁷

⁷ Este um confronto particularmente curioso de conceitos. O prudencial surge como um aparente paradoxo: o racional privado da sua universalidade.

Se o conhecimento só tem força enquanto afecto, os afectos passivos só têm força enquanto não conhecidos. A doutrina espinosana dos afectos é um dos produtos mais luxuriantes do génio do filósofo e a pedra angular do seu edifício ético. Espinosa põe a descoberto a racionalidade subjacente aos movimentos interiores dos sujeitos, mostrando como até os mais contraditórios entre si têm a sua origem em mecanismos psicológicos comuns. Pela compreensão das nossas próprias reacções, ao penetrarmos a sua necessidade, esvaziamo-las do poder sobre nós, afirmando-nos com esse mesmo exercício enquanto activos. O intelectualismo moral de Espinosa, a identificação da virtude com o pôr-em-acto da essência própria e, portanto, no plano do pensamento, com o conhecer, de onde uma reorientação do desejo, permite ao filósofo resolver com superior desembaraço a questão do papel da moralidade na felicidade, questão que se coloca forçosamente a partir do momento em que esta última seja representada como um acto intelectual. Aristóteles e Tomás lidam com o problema algo insatisfatoriamente: em parte tratam instrumentalmente a excelência moral, em parte insistem que a felicidade comporta a realização do Humano todo, na multiplicidade das suas faculdades (o que é verdade, mas não é o seu ponto de partida). Já Espinosa contorna a dificuldade ao mostrar que «é da própria felicidade», entendida enquanto actividade intelectual, «que nasce a capacidade [*potestas*] de coarctar os apetites [*libidines*]» [5p42d], capacidade que não é mera possibilidade, mas consequência obrigatória. O filósofo resolve ainda com particular elegância outra aporia da tradição: ao assimilar o acto de conhecer à formação de ideias adequadas - a qualquer coisa, portanto, de essencialmente activo -, Espinosa supera o paradoxo de a felicidade ser definida por Aristóteles como actividade mas a contemplação [*θεωρία*] implicar uma dose razoável de passividade.

Tudo isto não significa que o sistema de Espinosa seja impermeável à crítica. Ao associar a racionalidade de um determinado curso de acção à possibilidade de o universalizar [vd. 4p72sc], o filósofo parece antecipar a deontologia kantiana, uma doutrina moral que nos suscita reticências, na aversão que manifesta pela *φρόνησις*, a capacidade de discernimento do bem. Por outro lado, quem tenha o livre-arbítrio por pressuposto da acção ética não pode senão repudiar em bloco a proposta espinosana, assente que está num determinismo rigoroso. Estamos em crer, porém, que o principal desafio que o pensamento ético de Espinosa enfrenta é o seu enraizamento no sistema. Se isso o dota de uma coerência invejável - e até, ousamos dizê-lo, única -, parece ter o efeito algo paradoxal de o tornar menos convincente, sem dúvida pelo carácter incomum de muitas das teses centrais de Espinosa. É sintomático que, ao contrário de Aristóteles ou Tomás, autores que fizeram escola, Espinosa, embora tenha influenciado decisivamente alguns dos maiores filósofos que se lhe seguiram, não foi seguido por nenhum destes. Este só não é o caso no âmbito da filosofia política e, mesmo aí, há que convir que a recuperação de Espinosa é um movimento mais ou menos recente. Ele é, contudo, bastante significativa para o que aqui nos interessa, pois testemunha desde logo a razoável independência que existe no pensamento do filósofo entre o campo da ética e o da política.

Este intervalo entre os dois domínios não surpreende. O lugar classicamente ocupado pela felicidade no discurso acerca do bem do Humano é assumido em Espinosa pela actividade. Ora para que o sujeito seja dito activo mister é que a sua acção não seja mais do que o pôr-em-acto daquilo que ele é, nele achando a sua causa única. Qualquer acção, pois, que tenha, ainda que marginalmente apenas, o Estado (ou outra pessoa ou coisa) por causa desqualifica-se *ipso facto* como actividade no sentido próprio, ético, do termo. A auto-nomia é a forma da felicidade; ora a lei, enquanto obedecida, não pode deixar de ser experimentada como heterónoma. O intelectualismo de Espinosa impede que ele possa alimentar a esperança aristotélica de que a alienação do sujeito em relação ao acto que a lei

comanda seja ultrapassada pela repetição deste: a virtude assumindo, no atributo pensamento, a forma do conhecer, seria preciso ao Estado, para a inculcar eficazmente, ser capaz de obrigar os que lhe estão sujeitos a conceber ideias adequadas — o que é manifestamente impossível. Ainda assim, poderíamos perguntar-nos se não teria cabimento tornar a *Ética* leitura obrigatória nas escolas. Esta sugestão esquece que a exposição à verdade não comporta, por si só, o reconhecimento desta como tal;⁸ para que se perceba a verdade como verdadeira, ela tem de ser apropriada pelo sujeito ou, mais correctamente, refeita por este. Ora isto não é, de todo, fácil, como o próprio Espinosa reconhece, ele que dá de barato no termo da *Ética* que poucos serão capazes de seguir o curso das demonstrações.

Poderíamos ainda assim insistir em que o Estado tem o dever de forçar o contacto com os textos de Espinosa, pouco importa que só um grupo muito selecto disso beneficie. O filósofo opor-se-ia, contrapondo que a defesa pelo Estado de uma qualquer filosofia, até da filosofia verdadeira, não pode senão pôr em risco a estabilidade da própria comunidade. Ora é inconcebível que esta tenha como fim o que quer que ponha em xeque a sua continuidade. Contra uma tal perspectiva, absurda, Espinosa afirma, fiel à lógica imanente que preside ao sistema, que é precisamente a continuidade e afirmação do estado civil o fim deste, mostrando como a liberdade de cada um pensar como lhe apraza e partilhar com outros as suas ideias (a liberdade de filosofar, no seu melhor) contribui para isso. Se a unidade do corpo político requer a imposição de limites ao discurso público autorizado, o poder só tem a ganhar em restringir esses limites ao estritamente necessário. Note-se que mesmo o credo mínimo cujos artigos Espinosa defende que têm de ser professados por todos os cidadãos pode ser legitimamente interpretado de maneiras tão diversas que o seu efeito unificador pode ser posto em questão. Em suma: o Estado só tem a ganhar em não defender com a sua força senão um conjunto reduzido de dogmas sem os quais a sua própria sobrevivência é posta em questão; de resto, deverá abdicar de impingir às pessoas até mesmo, repetimos, uma doutrina filosófica verdadeira — esta nunca seria percebida enquanto tal senão por aqueles que se dispusessem a ouvi-la [cf. Pl. R. i 327c10-4] (e mesmo esta esperança é optimista).

Convém insistir, porém, que o principal argumento anti-perfeccionista de Espinosa não é o de que a adopção de uma política perfeccionista pelo poder seria contraproducente, uma linha de ataque que tem os seus cultores hoje em dia. O que é crítico para o filósofo é que ninguém pode fazer outrem activo e a felicidade é actividade. Como conciliar isto, contudo, com a ideia, cara a Espinosa, de que quem conhece o bem tentará levar outros a partilharem dele também? Só a solução socrática se nos afigura como saída *plausível* para a aporia: só é possível conduzir outro à verdade no contacto pessoal, não necessariamente presencial (pensemos na rede de correspondentes de Espinosa e, mais em geral, dos seus leitores), com ele e em havendo da parte deste uma predisposição para pensar (cf. o final do prefácio do *TTP*, onde o autor explica a quem se dirige a obra). Só em liberdade é possível conduzir à liberdade, em suma. Se já Tomás reconhecia que o Estado não desempenha senão um papel segundo na formação moral dos cidadãos, esta cabendo primeiramente à família, Espinosa vai ainda mais longe, defendendo a impotência total do poder no sentido da promoção da felicidade e confiando essa tarefa aos sujeitos singulares.

⁸ Isto não contraria a noção espinosana de que a verdade é «index sui» [Ep. 76, G 320.8; vd. também *TIE* §35]. Aquele que é exposto à verdade mas não a considera suficientemente é simplesmente como um actor de teatro recitando as suas falas [cf. Arist. *EN* vii.3 1147a18-24].

O filósofo recusa, em suma, a possibilidade de a cidade, no que toca ao seu fim, fazer o salto aristotélico da vida para a vida boa [cf. *Pol.* i.2 1252b29-30]. Um tal movimento é absolutamente contrário ao imanentismo de Espinosa. Para este, uma coisa não pode deixar de ser aquilo que é. Há campo para transitar de uma comunidade baseada no medo para uma alicerçada na esperança, mas apenas porque isso reforça o fim primeiro que desde a raiz preside ao vir-a-ser do estado civil. Este não se deixa instrumentalizar ao serviço de um bem mais amplo, que, de resto, está para lá das suas forças.

V

A que há então que assacar a crise do perfeccionismo político de raiz aristotélica? Das várias causas teóricas que poderíamos aqui convocar para explicar o fenómeno, destacamos apenas uma, que nos parece a mais determinante: a progressiva perda de fé na capacidade de a lei contribuir para a génese da virtude. Escusado será explicar que, quando se deixa de acreditar nessa possibilidade, o perfeccionismo, *qua* projecto político, não tem como se aguentar. Espinosa, com a sua concepção da felicidade enquanto actividade (no sentido próprio que o filósofo dá ao termo), representa o estádio final nesse movimento de um crescente agnosticismo quanto aos poderes do Estado para conduzir os cidadãos à excelência. Mesmo São Tomás já confia fundamentalmente a formação moral da pessoa à família e a sua salvação à Igreja; o Estado existe, em boa medida, para dar apoio a estas duas. A lei dá uma orientação essencialmente negativa no que diz respeito ao bem do Humano. Aristóteles é, dos três autores, aquele onde ainda é possível notar uma confiança genuína na força da educação estatal — mas é também ele quem deita a perder, desde o começo, o projecto perfeccionista, ao identificar a felicidade com a contemplação, uma ideia que, ao seu jeito, é repetida por Tomás e Espinosa. Ora é mais do que evidente - e Aristóteles tem disso alguma consciência - que a sabedoria, a excelência em acto na θεωρία, não pode ser senão muito obliquamente fomentada pelo poder, algo de que o seu lugar furtivo no plano de estudos da cidade melhor é, como já dissemos, uma indicação. De resto, ainda que a cidade pudesse promover a filosofia (incontornável prelúdio à θεωρία), é discutível que o fizesse: a actividade filosófica é em si mesma destabilizadora - ainda que não negadora - da ordem política, incapaz que é de não pôr irreverentemente em questão as próprias estruturas da vida-em-comum [Sá 2017 34-6]. A um nível diferente, também a vida religiosa defendida por Tomás como a forma-de-vida que mais nos aproxima na terra da actividade que é a felicidade constitui um perigo para a cidade, nomeadamente pelo facto de os consagrados não pegarem em armas [*STh* II-II 40:2], não podendo, pois, defender a comunidade se esta se vir confrontada com uma ameaça existencial. Não é difícil concluir que, se representamos correctamente o pensamento de Aristóteles e Tomás, é vão esperar deles um discurso perfeccionista coerente, sem solução de continuidade entre os níveis ético e político: não se pode pedir à cidade que tenha como fim a promoção daquilo que põe a sua continuidade em jogo, que sacrifique a um fim transcendente o seu propósito imanente mais básico. Uma Atena com duas faces — é um monstro.

BIBLIOGRAFIA

I. EDIÇÕES CRÍTICAS

1. Aristóteles¹

- Cael.* ALLAN, D. (1961), *Aristotelis De caelo*. Clarendon Press: Oxford.
- De an.* ROSS, W. (1961), *Aristotelis De anima*. Clarendon Press: Oxford.
- EE* SUSEMIHL, F. (1884), [*Aristotelis Ethica eudemia*] *Eudemii Rhodii Ethica*. Teubner: Leipzig.
- EN* BYWATER, I. (1894), *Aristotelis Ethica nicomachea*. Clarendon Press: Oxford.
- MM* SUSEMIHL, F. (1883), *Aristotelis quae feruntur Magna moralia*. Teubner: Leipzig.
- Pol.* ROSS, W. (1957), *Aristotelis Politica*. Clarendon Press: Oxford. Esta edição foi confrontada com:
NEWMAN, W. (1887-1902), *The Politics of Aristotle, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*. Clarendon Press: Oxford.
SUSEMIHL, F. e HICKS, R. (1894), *The Politics of Aristotle: a revised text with introduction, analysis and commentary. Books I-V*. Macmillan and Co.: London/New York, NY.
DREIZEHNTER, A. (1970), *Aristoteles' Politica*. Wilhem Fink: München.
BERTELLI, L. e MOGGI, M. (eds.) (2011), *Aristotele. La politica* (8 vols.). L'Erma di Bretschneider: Roma.
- Rh.* ROSS, W. (1959), *Aristotelis Ars rhetorica*. Clarendon Press: Oxford.

2. São Tomás

Para o original latino das obras de Tomás, servimo-nos da edição crítica digital disponível em <www.corpusthomicum.org> (em-linha a 27 jun. 2018), um projecto da responsabilidade de Enrique Alarcón.

3. Espinosa

- C. Gebhardt (1925), *Spinoza. Opera* (4 vols.). Carl Winter: Heidelberg.²
Vol. 1: *KV, PPC, CM e CG*; Vol. 2: *TIE e Eth.*; Vol. 3: *TTP e TP*; Vol. 4: *Ep.*
(exemplo de citação: G 45.1 = linha 1 da página 45 da edição de Gebhardt da obra em questão)

II. TRADUÇÕES CONSULTADAS³

1. Aristóteles⁴

- ALBERTO, P., ALEXANDRE Jr., M. e PENA, A. (2005), *Aristóteles. Retórica* (introdução, tradução e notas). INCM: Lisboa.
- AMARAL, A. e GOMES, C. (1998), *Aristóteles. Política* (tradução e notas; introdução e revisão científica de M. Henriques). Vega: Lisboa.
- AMARAL, A. e MORÃO, A. (2005), *Aristóteles. Ética a Eudemo* (introdução, tradução e notas). Tribuna da História: Lisboa.
- APOSTLE, H. e GERSON, L. (1986), *Aristotle's Politics* (introdução, tradução e comentário). Peripatetic Press: Grinnell, IA.
- CAEIRO, A. (2015), *Aristóteles. Ética a Nicómaco* (Introdução, tradução e notas). Quetzal: Lisboa.

¹ Indicamos apenas as edições críticas que usámos para as obras de que traduzimos excertos.

² Optámos pela edição de Gebhardt em detrimento da coordenada por P.-F. Moreau [(1999-...), *Spinoza. Œuvres*. PUF: Paris] quer por dificuldades em aceder a esta última (não conseguimos senão consultar o volume do *TTP*) quer por a de Gebhardt permanecer ainda a mais comunmente usada entre os estudiosos.

³ As obras da lista que tenham sido directamente referenciadas no corpo da tese encontram-se repetidas na secção iii (Estudos citados).

⁴ Não elencamos aqui traduções pontualmente consultadas, mas somente aquelas que nos acompanharam ao longo da investigação, de onde o foco sobre um conjunto reduzido de obras aristotélicas.

- DÉCARIE, V. (1978), *Aristote. Éthique a Eudème* (introdução, tradução, notas e índice). J. Vrin: Paris/Les Presses de l'Université de Montréal: Montréal.
- FERMANI, A. (2008), *Aristotele. Le tre Etiche* (introdução, tradução e notas; apresentação de M. Miglori). Bompiani: Milano.
- JOWETT, B. (1905), *Aristotle's Politics* (tradução; introdução, análise e índice de H. Davis). Clarendon Press: Oxford.
- KRAUT, R. (1997), *Aristotle. Politics. Books VII and VIII* (tradução e comentário). Clarendon Press: Oxford.
- LEÃO, D. (2003), *Aristóteles. Constituição dos atenienses* (introdução, tradução e notas). Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa.
- LEÃO, D. (2004), *Aristóteles. Os económicos* (introdução, tradução e notas). INCM: Lisboa.
- LÓIO, A. (2010), *Aristóteles. Sobre a alma* (introdução, tradução e notas). INCM: Lisboa.
- LORD, C. (1984), *Aristotle. The Politics* (introdução, tradução, notas e glossário). University of Chicago Press: Chicago, IL/London.
- MAZZARELLI, C. (2000), *Aristotele. Etica nicomachea* (introdução, tradução e notas). Bompiani: Milano.
- ROSS, W. (1980), *Aristotle. The Nicomachean Ethics* (introdução, tradução e notas). Oxford University Press: Oxford/New York, NY. Trad. revista por J. Akrill e J. Urmsom.
- SIMPSON, P. (2014), *The Great ethics of Aristotle* (introdução, tradução e comentário). Transaction Publishers: New Brunswick, NJ/London.
- TRICOT, J. (1959), *Aristote. Éthique à Nicomaque* (introdução, tradução, notas e índice). J. Vrin: Paris.

2. São Tomás⁵

- AUBIN, V. (1999), *Thomas d'Aquin. Somme contre les gentils. Vol. III: La providence* (introdução, tradução, notas e apêndices). Flammarion: Paris.
- BOLIN, Th., BOLIN, J. e KWASNIEWSKI, P. (eds.) (2008), *St. Thomas Aquinas. On love and charity. Readings from the «Commentary on the Sentences of Peter Lombard»* (tradução de Th. Bolin, J. Bolin e P. Kwasniewski; introdução e notas de P. Kwasniewski). Catholic University of America Press: Washington, D.C.
- CARVALHO, M. (2013), *Tomás de Aquino. O ente e a essência. De ente et essentia* (introdução, notas e tradução). Afrontamento: Porto.
- CENTI, T. e SELVA, A. (2010), *Compendio di teologia e altri scritti* (introdução, tradução e notas).⁶ UTET: Torino.
- DYSON, R. (ed.) (2002), *Aquinas. Political writings* (introdução, tradução e notas). Cambridge University Press: Cambridge/New York, NY.
- ESCHMANN, I. (1979 [reimpr.]), *St. Thomas Aquinas. On kingship, to the king of Cyprus* (tradução de G. Phelan; introdução, revisão da tradução e notas de I. Eschmann). Hyperion: Westport, CT.
- FIORENTINO, F. (2008), *Tommaso d'Aquino. Sulla verità* (introdução, tradução, notas e aparato). Bompiani: Milano.
- GALEAZZI, U. (2010), *Tommaso. La felicità* (introdução, tradução, notas e aparato). Bompiani: Milano.
- LEMONNYER, A. (2010), *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La vie humaine: ses formes, ses états. II^a II^{ae} Questions 179-189* (tradução, notas e apêndices; introdução e bibliografia actualizada por J.-P. Torrell). Cerf: Paris.

⁵ Para além das obras aqui elencadas, socorremo-nos abundantemente das várias traduções inglesas compiladas por J. Kenny em <<http://dhspriority.org/thomas/>> (em-linha a 27 jun. 2018). Foi-nos ainda de grande proveito a tradução em curso da *Summa theologiae* por A. Freddoso, acessível em <www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm> (em-linha a 27 jun. 2018).

⁶ *Compendium theologiae*, ao cuidado de A. Selva; *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae e Contra doctrinam retrahentium a religione*, a cargo de T. Centi.

- PINCKAERS, S. (2001), *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La béatitude. I^{re} Questions 1-5* (tradução, notas e apêndices). Cerf: Paris.
- REGAN, R. (2007), *Thomas Aquinas. Commentary on Aristotle's Politics* (introdução e tradução). Hackett: Indianapolis, IN/Cambridge.
- ROGUET, C. (1926), *Saint Thomas d'Aquin. Du gouvernement royal* (tradução, com a colaboração do abade Poupon; introdução de R. Garrigou-Lagrange). Éditions de La Gazette Française: Paris.
- SIGMUND, P. (ed.) (1988), *St. Thomas Aquinas on politics and ethics* (introdução, tradução e notas). W. W. Norton & Co.: New York, NY/London.

3. Espinosa

- AURÉLIO, D. (2004), *Baruch de Espinosa. Tratado teológico-político* (introdução, tradução e notas). INCM: Lisboa.
- (2008), *Espinosa. Tratado político* (introdução, tradução e notas). Temas e Debates/Círculo dos Leitores: Lisboa.
- BARTUSCHAT, W. (1978-2017), *Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke (Philosophische Bibliothek 91-96a)* (introdução, tradução e notas de *Ep.* [2017], *Eth.* [1999], *KV* [1991] (com base na tradução de C. Gebhardt [1922]), *TIE* [1993], *TP* [1994] e *TTP* [2012]; introdução e notas de *PPC & CG* [1978, 2^a1987] (trad. A. Buchenau [1907])). Felix Meiner: Hamburg.
- CARVALHO, J., GOMES, J. e SIMÕES, A. (1992), *Bento de Espinosa. Ética* (introdução e notas de J. de Carvalho; tradução da parte i por J. de Carvalho, das partes ii e iii por J. Gomes e das partes iv e v por A. Simões; posfácio de J. M. de Carvalho). Relógio d'Água: Lisboa. Originalmente publicado em 1950 (com reedição em 1960) (parte i), 1962 (partes ii e iii) e 1965 (partes iv e v) pela editora Atlântida, em Coimbra.
- CURLEY, E. (1985), *The collected works of Spinoza. Vol. 1* (introduções, tradução e índices). Princeton University Press: Princeton, NJ.⁷
- GENTILE, G., DURANTE, G. e RADETTI, G. (2007), *Benedetto Spinoza. Etica* (fixação do texto de G. Gentile, tradução de G. Durante, notas de G. Gentile, revistas e ampliadas por G. Radetti). Bompiani: Milano. Originalmente editado em 1915, com o texto latino apenas e notas, pela Laterza, em Bari; reeditado com a tradução de Durante e as notas adicionais de Radetti em 1963 por G. C. Sansoni em Florença.
- ISRAEL, J. (ed.) (2007), *Benedict de Spinoza. Theological-political treatise* (introdução e notas de J. Israel; trad. de M. Silverthorne e J. Israel). Cambridge University Press: Cambridge/New York, NY.
- QUEIRÓS, A. (1987), *Tratado da reforma do entendimento* (tradução bilingue; notas de A. Koyrè). Edições 70: Lisboa. As notas são da edição do *TIE* publicada pela J. Vrin em Paris em 1937.
- SANGIACOMO, A. (a cura) (2010), *Baruch Spinoza. Tutte le opere. Testi originali a fronte* (introdução, notas e aparato por A. Sangiacomo; trads. de M. Buslacchi, A. Dini, G. Durante, S. Follini e A. Sangiacomo). Bompiani: Milano.
- SHIRLEY, S. et al. (2002), *Spinoza. Complete works* (introdução e notas de M. Morgan; tradução de S. Shirley et al.). Hackett: Indianapolis, IN.

III. ESTUDOS CITADOS

- ABREU, L. (1993), *Spinoza: a utopia da razão*. Vega: Lisboa.
- (1999), «Ética e utopia em Espinosa», in J. Blanco-Echauri (ed.) (1999), *Espinosa: ética e política*. Universidade de Santiago de Compostela: Santiago de Compostela: 51-64.
- ACKRILL, J. (1974), «Aristotle on eudaimonia», in O. Höffe (org.) (1995), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*. Akademie Verlag: Berlin: 39-62.

⁷ Com grande pena nossa, não nos foi possível fazer uso do segundo volume da tradução de Curley, saído em 2016. Felizmente, as principais obras aí contidas encontram-se admiravelmente vertidas em português.

- ADKINS, A. (1978), «Theoria versus praxis in the *Nicomachean ethics* and the *Republic*», in C. Müller-Goldingen (org.) (1988), *Schriften zur Aristotelischen Ethik*. Georg Olms: Hildesheim /Zürich/New York, NY: 427-43.
- ADLER, J. (1996), «Spinoza's physical philosophy», in Lloyd 2001 vol. 2: 165-190. Originalmente publicado em *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78.3: 253-76.
- AGAMBEN, G. (2009), *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Bollati Boringhieri: Torino.
- ALQUIÉ, F. (1981), *Le rationalisme de Spinoza*. PUF: Paris.
- (2003), *Leçons sur Spinoza. La table ronde*: Paris. Originalmente publicado como *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* e *Servitude et liberté selon Spinoza*, respectivamente em 1961 e 1971, pelo Centre de Documentation Universitaire, em Paris.
- AMARAL, M. (s/d), vox «Lei», in aa. vv. (em curso), *Dicionário de filosofia moral e política*. Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Disponível online em <<http://www.ifilnova.pt/pages/dictionary-of-moral-and-political-philosophy>> (em-linha a 15 nov. 2017).
- ANDRÉ, J. (1998), «Os antecedentes do conceito de "causa sui" e as raízes místicas da metafísica cartesiana do poder», in P. Alves, A. Cardoso e L. Santos (coords.) (1998), *Descartes, Leibniz e a modernidade. Actas do colóquio*. Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa/Colibri: Lisboa: 47-62.
- (1999), «Racionalismo e afectividade. Sobre os princípios estruturadores das paixões em Descartes e em Espinosa», in J. Ribeiro (coord.) (1999), *O homem e o tempo. Liber amicorum para Miguel Baptista Pereira*. Fundação Eng. António de Almeida: Porto: 281-331.
- ANTUNES, J. (1995), *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV (juristas e teólogos)*. Dissertação de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- (2010), «O iberismo político medieval e a bula *Manifestis probatum* como marco jurídico de divisão». *Revista de História das Ideias* 31: 25-52.
- AQUINO, J. (2006), «Diferença e singularidade. Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza». *Philosophica* 28: 109-133.
- ARENDT, H. (1981), *A condição humana*. Editora Forense Universitária: Rio de Janeiro/EDUSP: São Paulo. Trad.: R. Raposo.
- (2007), *A promessa da política. Relógio d'Água*: Lisboa. Trad.: M. Pereira.
- AUBENQUE, P. e TORDESILLAS, A. (eds.) (1993), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. PUF: Paris.
- AURÉLIO, D. (1998), *A vontade de sistema: estudos sobre filosofia e política*. Cosmos: Lisboa. Inclui:
- (1985), «O deus dos atributos»: 107-125. Originalmente publicado em *Análise* 1: 49-70.
- (1988), «Imaginação e razão face ao contrato»: 139-149. Originalmente publicado em *Análise* 8: 99-109.
- (1999), «O indivíduo e o Estado na filosofia de Espinosa», in L. Abreu (coord.) (1999), *Sob o olhar de Spinoza*. Universidade de Aveiro: Aveiro: 25-38.
- (2000a), *Imaginação e poder. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. Colibri: Lisboa.
- (2000b), «A política na correspondência de Espinosa». *Discurso* 31: 229-57.
- (2008), *Espinosa. Tratado político* (introdução, tradução e notas). Temas e Debates/Círculo dos Leitores: Lisboa.
- (2011), «O conceito de potestas na filosofia de Espinosa», in Aurélio, Feron e Ferreira 2011: 35-50.
- (2014), *O mais natural dos regimes. Espinosa e a democracia*. Temas e debates/Círculo de leitores: Lisboa.
- AURÉLIO, D., FERON, O. e FERREIRA, M. (eds.) (2011), *Spinoza. Ser e agir*. Centro de Filosofia da Universidade de Letras: Lisboa.
- AUSTIN, J. (1832), *The province of jurisprudence determined*. John Murray: London.
- BALIBAR, É (2008), *Spinoza and politics*. Verso: London/New York, NY. Trad.: P. Snowdon.

- (1997), «*Jus-pactum-lex: on the constitution of the subject in the Theologico-political treatise*», in W. Montag e T. Stolze (eds.) (1997), *The new Spinoza*. University of Minnesota Press: Minneapolis, MN: 171-206. Trad.: T. Stolze.
- BALOT, R. (2015), «The “mixed regime” in Aristotle’s *Politics*», in Lockwood e Samaras 2015: 103-122.
- BARBOSA, J. e SOUZA, J. (1997), *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)*. Edipucrs: Porto Alegre.
- BARNES, J., SCHOFIELD, M. e SORABJI, R. (eds.) (1977), *Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics & Politics*. Duckworth: London.
- BARTUSCHAT, W. (1994a), «The infinite intellect and human knowledge», in Yovel 1994: 187-208.
- (1994b), *Baruch de Spinoza. Politischer Traktat/Tractatus politicus* (introdução, tradução e notas). Felix Meiner: Hamburg.
- (2006), *Baruch de Spinoza*. C. H. Beck: München.
- (2011), «The theory of the good in part 4 of the *Ethics*», in Hampe, Renz e Schnepf 2011: 233-246.
- BAYLE, P. (1734), *Dictionnaire historique et critique. Tome v: S-Z*. Compagnie des Libraires: Amsterdam.
- BELAIEF, G. (1971), *Spinoza's philosophy of law*. Mouton: The Hague/Paris.
- BENNETT, J. (1983), «Teleology and Spinoza’s Conatus». *Midwest Studies in Philosophy* 8: 143-160.
- (1984), *A study of Spinoza's Ethics*. Hackett: Indianapolis, IN.
- (1990), «Spinoza and teleology: a reply to Curley», in Curley e Moreau 1990: 53-7.
- (1991), «Spinoza's monism: a reply to Curley», in Yovel 1991: 52-59.
- (1995), «Spinoza's metaphysics», in Garrett 1995: 61-88.
- BENTO, A. (2015), «Leo Strauss: filosofia política e arte de escrever», in J. André et al. (orgs.) (2015), *Teorias políticas contemporâneas*. Sistema Solar: Lisboa: 415-38.
- BERTELLONI, F. (2003), «El tránsito de la sociedad a la politicidad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino», in A. Martins (coord.) (2003), *Sociedade civil. Entre miragem e oportunidade*. Faculdade de Letras: Coimbra: 253-68.
- BERTINI, F. (2014), «A saudade em Espinosa», in Mesquita et al. 2014: 131-138.
- BEYSSADE, J.-M. (1994a), «Sur le mode infini médiat dans l’attribut de la pensée: du problème (lettre 64) à une solution (*Ethique* V, 36)». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 184.1: 23-26.
- (1994b), «VIX (*Éthique* IV, Appendice, chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul?». *Revue de métaphysique et de morale* 99.4: 493-503.
- (1999), «*Nostri corporis affectus: can an affect in Spinoza be "of the body"?*», in Yovel 1999: 113-128.
- BISCARDI, A. (1982), *Diritto greco antico*. Giuffrè Editore: Milano.
- BLANC, M. (1996), «A leitura hegeliana de Espinoza e de Leibniz». *Philosophica* 8: 95-110.
- BLYTHE, J. (1986), «The mixed constitution and the distinction between regal and political power in the work of Thomas Aquinas». *Journal of the history of ideas* 47.4: 547-65.
- (1992), *Ideal government and the mixed constitution in the Middle Ages*. Princeton University Press: Princeton, NJ.
- BOBONICH, Ch. (2015), «Aristotle, political decision making, and the many», in Lockwood e Samaras 2015: 142-62.
- BONITZ, H. (1870), «Index aristotelicus», in Academia Regia Borussica (ed.), *Aristotelis opera. Vol. v*. Georg Reimer: Berlin.
- BORGES, A. (1987), «Spinoza e a questão de Deus». *Humanística e teologia* 8: 175-194.
- BOSTOCK, D. (2000), *Aristotle's Ethics*. Oxford University Press: Oxford.
- BOUCHARD, E. (2011), «Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote, *Politique* III.11». *Phronesis* 56: 162-179.
- BOURDIEU, P. (2014), *Sobre o Estado. Curso no Collège de France (1989-1992)*. Edições 70: Lisboa. Trad.: P. Duarte.

- BOYLE, L. (1974), «The *De regno* and the two powers», in J. O'Donnell (ed.) (1974), *Essays in honor of A. C. Pegis*. Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto: 237-247.
- BRAGUE, R. (2015), *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*. Flammarion: Paris.
- BROADIE, S. (1991), *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press: New York, NY/Oxford.
- BRUNSCHVICG, L. (1904), «La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance». *Revue de métaphysique et de morale* 12.5: 755-798.
- (1906), *Spinoza*. Félix Alcan: Paris.
- BURNET, J. (1903), *Aristotle on education*. Cambridge University Press: Cambridge.
- BUSSE, J. (2009), *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*. Publications de la Sorbonne: Paris.
- CALVÁRIO, P. (2008), *O governo da cidade no De Regno de Tomás de Aquino*. Lusosofia Press: Covilhã.
- CALVÁRIO, P. e SILVA, P. (2012), «"Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali". A natureza do direito das gentes em alguns comentários quincentistas à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino (II-IIae, q. 57, a. 3)», in Rosa 2012a: 289-309.
- CAMPOS, A. (2010), *Jus sive potentia. Direito natural e individuação em Spinoza*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa.
- (ed.) (2015), *Spinoza. Basic concepts*. Imprint Academic: Exeter.
- CARLYLE, R. e CARLYLE, A. (1928), *A history of mediaeval political theory in the West. Vol. V: The political theory of the thirteenth century*. Barnes & Noble: New York, NY.
- CARRAUD, V. (2002), *Causa sive ratio: la raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. PUF: Paris.
- CARVALHO, J., GOMES, J. e SIMÕES, A. (1992), *Bento de Espinosa. Ética* (introdução e notas de J. de Carvalho; tradução da parte i por J. de Carvalho, das partes ii e iii por J. Gomes e das partes iv e v por A. Simões; posfácio de J. M. de Carvalho). Relógio d'Água: Lisboa. Originalmente publicado em 1950 (com reedição em 1960) (parte i), 1962 (partes ii e iii) e 1965 (partes iv e v) pela editora Atlântida, em Coimbra.
- CASSIRER, E. (1922), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Band II*. B. Cassirer: Berlin.
- CATES, D. (2009), *Aquinas on the emotions. A religious-ethical inquiry*. Georgetown University Press: Washington, D.C.
- CELLELO, P. (s/d), vox «Desert», in aa. vv. (1995-...), *Internet encyclopedia of philosophy*. Disponível online em <<http://www.iep.utm.edu/desert/>> (em-linha a 15 nov. 2017).
- CHALMETA, G. (2000), *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un' interpretazione di bene comune politico*. Armando: Roma.
- CHARLES-SAGET, A. (1993), «Guerre et nature. Étude sur le sens du *pólemos* chez Aristote», in Aubenque e Tordesillas 1993: 93-117.
- CONSTANT, B. (2001), *A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*. Tenacitas: Coimbra. Trad.: A. Araújo.
- CORNISH, P. (1998), «Marriage, slavery, and natural rights in the political thought of Aquinas». *The review of politics* 60.3: 545-561.
- COSTA, M. (2009), *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. Loyola: São Paulo.
- COTTINGHAM, J. (1995), *Dicionário Descartes*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro. Trad.: H. Martins.
- CRAMER, W. (1966), *Die absolute Reflexion. Bd. 1: Spinozas Philosophie des Absoluten*. Klostermann: Frankfurt a. M.
- CROWE, M. (1977), *The changing profile of the natural law*. Martinus Nijhoff: The Hague.
- CURLEY, E. (1969), *Spinoza's metaphysics: an essay in interpretation*. Harvard University Press: Cambridge, MA.
- (1973), «Spinoza's moral philosophy», in Grene 1973: 354-76.
- (1988), *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*. Princeton University Press: Princeton, NJ.
- (1990), «On Bennett's Spinoza: the issue of teleology», in Curley e Moreau 1990: 39-52.
- (1991), «On Bennett's interpretation of Spinoza's monism», in Yovel 1991: 35-51.

- (1995), «Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan», in Garrett 1995: 315-342.
- CURLEY, E. e MOREAU, P.-F. (eds.) (1990), *Spinoza. Issues and directions*. Brill: Leiden/New York, NY/København/Köln.
- CURLEY, E. e WALSKI, G. (1999), «Spinoza's necessitarianism reconsidered», in Gennaro e Huenemann 1999: 241-262.
- CURNIS, M. e PEZZOLI, F. (2012), *Aristotele. La Politica. Libro ii* (introdução, edição, tradução e comentário). L'Erma di Bretschneider: Roma.
- CURREN, R. (2000), *Aristotle on the necessity of public education*. Rowman & Littlefield: Lanham, MA.
- D'ANNA, G. (2002), *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*. Mimesis: Sesto San Giovanni.
- DAGUET, F. (2015), *Du politique chez Thomas d'Aquin*. J. Vrin: Paris.
- DANINO, Ph. (2003), «Signification, usage et enjeux des Définitions 1 et 2 de l'Éthique IV», in Jaquet, Sévérac e Suhamy 2003: 29-45.
- DAVIES, B. (2014), *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: a guide and commentary*. Oxford University Press: Oxford/New York, NY.
- DAVIS, M. (1996), *The politics of philosophy. A commentary on Aristotle's Politics*. Rowman & Littlefield: Lanham, MD/London.
- DEAN, T. (1999), «The rise of the signori», in D. Abulafia (ed.) (1999), *The new Cambridge medieval history. Vol. V: c. 1198—c. 1300*. Cambridge University Press: Cambridge: 458-78.
- DEFOURNY, M. (1977), «The aim of the state: peace», in Barnes, Schofield e Sorabji 1977: 195-201. Trad. de J. Barnes de parte de M. Defourny (1932), *Aristote. Études sur la Politique*. Beauchesne: Paris.
- DELBOS, V. (1916), *Le spinozisme: cours professé à la Sorbonne en 1912-1913*. Société Française d'Imprimerie et Librairie: Paris.
- DELEUZE, G. (1978), «Spinoza. Cours Vincennes - 24.01.1978». Disponível em <<https://www.webdeleuze.com/textes/11>> (em-linha a 31 maio 2017).
- DELLA ROCCA, M. (2003), «The power of an idea: Spinoza's critique of pure will». *Nous* 37.2: 200-231.
- (2008a), *Spinoza*. Routledge: New York.
- (2008b), «Rationalism run amok: representation and reality of emotions in Spinoza», in Huenemann 2008: 26-52.
- DEMONT, P. (1993), «Le loisir (*skholé*) dans la *Politique* d'Aristote», in Aubenque e Tordesillas 1993: 209-30.
- DESLAURIERS, M. e DESTRÉE, P. (eds.) (2013), *The Cambridge companion to Aristotle's Politics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- DESTRÉE, P. (2013), «Education, leisure, and politics», in Deslauriers e Destrée 2013: 301-23.
- DESTRÉE, P. (2015), «Aristotle on improving imperfect cities», in Lockwood e Samaras 2015: 64-83.
- DEWAN, L. (2006), *Form and Being: studies in Thomistic metaphysics*. Catholic University of America Press: Washington, D.C.
- DINZELBACHER, P. (2009), *Unglaube im «Zeitalter des Glaubens»*. Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter. Bachmann: Badenweiler.
- DONAGAN, A. (1988), *Spinoza*. Harvester/Wheatsheaf: Hertfordshire.
- DONNELLY, J. (1980), «Natural law and right in Aquinas' political thought». *The Western political quarterly* 33.4: 520-535.
- DOVER, K. J. (1974), *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. University of California Press: Berkeley/Los Angeles, CA.
- DRIEUX, Ph. (2003), «Les voies de la communauté. Éthique iv, 37, seconde démonstration», in Jaquet, Sévérac e Suhamy 2003: 107-121.
- DYSON, R. (ed.) (2002), *Aquinas. Political writings* (introdução, tradução e notas). Cambridge University Press: Cambridge/New York, NY.
- ELDERS, L. (1990), *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. Brill: Leiden/New York, NY/København/Köln.

- ENGELS, F. e MARX, K. (1983), *Obras escolhidas. Tomo II. Avante!*: Lisboa/Progresso: Moscovo. Trad.: J. Barata-Moura, E. Chitas, J. Gomes, J. Oliveira e A. Pina.
- d'ENTRÈVES, A. (1970), *Natural law. An introduction to legal philosophy*. Hutchinson University Library: London.
- ESCHMANN, I. (1979 [reimpr.]), *St. Thomas Aquinas. On kingship, to the king of Cyprus* (tradução de G. Phelan; introdução, revisão da tradução e notas de I. Eschmann). Hyperion: Westport, CT.
- ESPINOSA, F. (2011), «Être une multitude et agir comme une seule âme», in Aurélio, Feron e Ferreira 2011: 129-151.
- (2014), «La paz en Spinoza», in Mesquita et al. 2014: 137-156.
- FELDMAN, F. (2015), vox «Desert», in E. Zalta et al. (eds.) (1995-...), *Stanford encyclopedia of philosophy*. Disponível online em <<https://plato.stanford.edu/entries/desert/>> (em-linha a 15 nov. 2017).
- FERNÁNDEZ, C. (2002), «Origen y finalidad de la política en el *De regno* de Tomás de Aquino». *Mediaevalia* 21: 57-87.
- FERREIRA, J. (2006), *Estatuto jurídico dos judeus e mouros na Idade Média portuguesa*. Universidade Católica Editora: Lisboa.
- FERREIRA, J. R. e LEÃO, D. (2010), *Dez grandes estadistas atenienses*. Edições 70: Lisboa.
- FERREIRA, M. (1993), «O papel de Jacobi na recepção de Espinosa», in J. Gonçalves (coord.) (1993), *Pensar a cultura portuguesa. Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro*. Departamento de Filosofia da FLUL/Colibri: Lisboa: 347-61.
- (1997), *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica - Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa.
- (2003a), *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Quarteto: Coimbra. Inclui: (1999), «Haverá uma salvação para as mulheres?»: 251-267. Originalmente publicado em *ETHICA. Cadernos Acadêmicos* 6.1: 130-152.
- (2003b), «Algumas questões sobre o conceito de mente em Espinosa», in C. J. Correia (coord.) (2003), *A mente, a religião e a ciência*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa: 173-196.
- (2008), «Ateu de sistema ou louco ébrio de Deus? O Deus/Natureza de Bento Espinosa». *Conatus* 2.4: 73-86.
- (2012), «Um iconoclasta panenteísta» (entrevista conduzida por Márcia Junges). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line* 397. Disponível em <http://projeto.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_content&view=article&id=4533&secao=397> (em-linha a 27 jul. 2017).
- (2013), *Uma meditação de vida. Em diálogo com Espinosa*. Esfera do Caos: Lisboa. Inclui: (2011), «Espinosa, um ecologista *avant la lettre?*»: 69-81. Originalmente publicado em A. Martins, L. Oliva e H. Santiago (orgs.) (2011), *As ilusões do eu. Spinoza a Nietzsche*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro: 281-90.
- (2012), «Leibniz, Espinosa e a metafísica do possível»: 167-182. Originalmente publicado em *Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica* 51.129-131: 59-67.
- FERRER, D. (2015), «Perseverar y superar (del “conatus” a la “Aufhebung”): la crítica de Hegel a Spinoza». *Studia hegeliana* 1: 89-106.
- FIELD, S. (2015), «The State: Spinoza's institutional turn», in Campos 2015: 142-54.
- FINNIS, J. (1998), *Aquinas. Moral, political, and legal theory*. Oxford University Press: Oxford/New York, NY.
- FIORAVANTI, M. (1999), *Constituzione*. Il Mulino: Bologna.
- FORTIN, E. (1987), «St. Thomas Aquinas», in J. Cropsey e L. Strauss (eds.) (1987), *History of political philosophy*. The University of Chicago Press: Chicago, IL/London: 248-75.
- (1999), «On the presumed medieval origin of individual rights». *Communio - International Catholic Review* 26: 55-79.
- FOUCAULT, M. (2010), *Nascimento da biopolítica*. Edições 70: Lisboa. Trad.: P. Duarte.

- FRAENKEL, C., PERINETTI, D. e SMITH, J. (eds.) (2011), *The rationalists: between tradition and innovation*. Springer: Dordrecht/Heidelberg/London/New York, NY.
- FRAGOSO, E. e SANTIAGO, H. (2014), «Do cartesianismo ao espinosismo», in Mesquita et al. 2014: 47-70.
- FREDDOSO, A. (1988), «Medieval aristotelianism and the case against secondary causation in Nature», in Th. Morris (ed.) (1988), *Divine and human action. Essays in the metaphysics of theism*. Cornell University Press: Ithaca, NY: 74-118.
- FUKUYAMA, Francis (1992), *O fim da História e o último homem*. Gradiva: Lisboa. Trad.: Maria Goes.
- GALLAGHER, D. (1999), «Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others». *Acta philosophica* 8.1: 23-44.
- GARBER, D. (2008), «Should Spinoza have published his philosophy?», in Huenemann 2008: 166-187.
- GARRETT, D. (1991), «Spinoza's necessitarianism», in Yovel 1991: 191-218.
- (1995), «Spinoza's ethical theory», in Garrett 1995: 267-314.
- (ed.) (1995), *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press: Cambridge.
- (1999), «Teleology in Spinoza and early modern rationalism», in Gennaro e Huenemann 1999: 310-335
- GARRETT, J. (1993), «The moral status of "the many" in Aristotle». *Journal of the History of Philosophy* 31.2: 171-189.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1926), «Préface», in C. Roguet (1926), *Saint Thomas d'Aquin. Du gouvernement royal* (tradução, com a colaboração do abade Poupon). Éditions de La Gazette Française: Paris.
- GAUTHIER, R. e JOLIF, J. (2002), *Aristote. L'Éthique a Nicomaque* (introdução, tradução e comentário). Peeters: Louvain-la-Neuve.
- GELDEREN, M. van (2002), «Aristotelians, monarchomachs and republicans: sovereignty and *respublica mixta* in Dutch and German political thought, 1580-1650», in M. van Gelderen e Q. Skinner (eds.) (2002), *Republicanism. A shared European heritage. Vol. 1: Republicanism and constitutionalism in Early modern Europe*. Cambridge University Press: Cambridge: 195-217.
- GENNARO, R. e HUENEMANN, Ch. (eds.) (1999), *New essays on the rationalists*. Oxford University Press: Oxford/New York, NY.
- GIANCOTTI, E. (1991), «On the problem of infinite modes», in Yovel 1991: 97-118.
- GILSON, É. (1979), *Index scolastico-cartésien*. J. Vrin: Paris.
- GOFF, Ph. (ed.) (2012), *Spinoza on monism*. Palgrave Macmillan: Hampshire/New York, NY.
- GOLDENBAUM, U. e KLUZ, Ch. (eds.) (2015), *Doing without free will. Spinoza and contemporary moral problems*. Lexington Books: Lanham, MA.
- GOLDSTEIN, R. (2012), «Explanatory completeness and Spinoza's monism», in Goff 2012: 281-292.
- GOMES, J. (1999), «Espinoza. O monismo panteísta», in J. Gomes (1999), *História da filosofia portuguesa. A filosofia hebraico-portuguesa*. Guimarães Editores: Lisboa: 371-383.
- GRENE, M. (ed.) (1973), *Spinoza. A collection of critical essays*. Anchor Press: Garden City, NY.
- GRENE, M. e NAILS, D. (eds.) (1986), *Spinoza and the sciences*. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht.
- GUEROULT, M. (1968), *Spinoza. I: Dieu (Éthique, livre I)*. Auber-Montaigne: Paris.
- (1974), *Spinoza. II: l'âme (Éthique, II)*. Auber-Montaigne: Paris.
- GUTHRIE, W. (1981), *Aristotle: an encounter*. Cambridge University Press: Cambridge.
- HAAS, J. (2015), «Recovering Spinoza's Theory of Akrasia», in Goldenbaum e Kluz 2015: 27-42.
- HAGGARTY, J. (s/d), «The natural law and *synderesis*. St. Thomas Aquinas and Leo Strauss». Disponível em <<http://thomasaquinas.academia.edu/JosephHaggarty>> (em-linha a 22 mar. 2018).
- HAMPE, M., RENZ, U. e SCHNEPF, R. (eds.) (2011), *Spinoza's Ethics: a collective commentary*. Brill: Leiden/Boston, MA. Versão traduzida e aumentada de M. Hampe e R. Schnepf (hg.) (2006), *Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Akademie Verlag: Berlin.
- HANSEN, M. (1991), *The Athenian democracy in the age of Demosthenes*. Blackwell: Oxford.
- (2013), *Reflections on Aristotle's Politics*. Museum Tusulanum Press: Copenhagen.

- HARVEY, D. (2005), *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press: New York, NY.
- HEERS, J. (1983), *Escravos e servidão doméstica na Idade Média no mundo mediterrânico*. Dom Quixote: Lisboa. Trad.: J. Cortês.
- HEINE, H. (1836), *Die romantische Schule*. Hoffmann und Campe: Hamburg.
- HELENO, M. (1933), *Os escravos em Portugal*. Tipografia da Empresa do Anuário Comercial: Lisboa.
- HESPANHA, A. (2012), *Cultura jurídica europeia: síntese de um milénio*. Almedina: Coimbra.
- HINDRICH, G. (2014), «Das natürliche und das staatliche Recht oder: Spinozas Begründung der praktischen Vernunft (Kapitel 2)», in W. Bartuschat, S. Kirste e M. Walther (hrsg.) (2014), *Naturalismus und Demokratie. Spinozas Politischer Traktat im Kontext seines Systems. Ein Kommentar*. Mohr Siebeck: Tübingen: 21-44.
- HORKHEIMER, M. (2015), *O eclipse da razão*. Antígona: Lisboa. Trad.: J. Proença.
- HOYE, W. (2013), *The emergence of eternal life*. Cambridge University Press: Cambridge.
- HUENEMANN, Ch. (1999), «The necessity of finite modes and geometrical containment in Spinoza's metaphysics», in Gennaro e Huenemann 1999: 225-240.
- (2000), «Spinoza and occasionalism». Paper apresentado à North American Spinoza Society. Disponível em <<https://huenemanniac.files.wordpress.com/2007/07/spinoza-and-occasionalism.pdf>> (em-linha a 01 nov. 2017).
- (ed.) (2008), *Interpreting Spinoza: critical essays*. Cambridge University Press: New York, NY.
- HUTCHINSON, D. (1986), *The virtues of Aristotle*. Routledge & Kegan Paul: London/New York, NY.
- HWPPh = RITTER, J., GRÜNDER, K. e GOTTFRIED, G. (hg.) (1971-2007), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe: Basel.
- IRWIN, T. (1985), «Permanent happiness: Aristotle and Solon», in N. Sheram (org.) (1999), *Aristotle's Ethics. Critical essays*. Rowman & Littlefield: Lanham, MA: 1-33.
- (1990), *Aristotle's first principles*. Clarendon Press: Oxford.
- (2008), *The development of ethics: a historical and critical study. Volume 2: from Suarez to Rousseau*. Oxford University Press: New York, NY.
- JAEGER, W. (1948), *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*. Oxford University Press: Oxford.
- JAFFA, H. (1952), *Thomism and aristotelianism. A study of the commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. The University of Chicago Press: Chicago, IL.
- JAQUET, Ch. (2003), «La fortitude cachée et les affects actifs de fermeté et de générosité», in Jaquet, Sévérac e Suhamy 2003: 15-26.
- (2004), *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. PUF: Paris.
- (2005), *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Publications de la Sorbonne: Paris.
- JAQUET, Ch., SÉVÉRAC, P. e SUHAMY, S. (dir.) (2003), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Kimé: Paris.
- (dir.) (2009), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*. Hermann: Paris.
- JASPERS, K. (1988 [1957]), *Die großen Philosophen. Band I*. Piper: München.
- JOACHIM, H. (1901), *A study of the Ethics of Spinoza*. Clarendon Press: Oxford.
- JONES, J. (2002), «Natural happiness: perfect because self-sufficient? Aquinas on "Nicomachean Ethics" 1.7». *Gregorianum* 83.3: 529-544.
- JORDÃO, F. (1990), *Espinosa: história, salvação e comunidade*. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa.
- (1993), *Sistema e interpretação em Espinosa*. Castoliva: Maia.
- KALIMTZIS, K. (2012), *Taming anger. The Hellenic approach to the limitations of reason*. Bristol Classical Press: London.
- KALIMTZIS, K. (2013), «Aristotle on *scholē* and *nous* as a way of life». *Organon* 45: 35-41.
- KASER, M. (2004), *Ius gentium*. Comares: Granada. Trad.: F. Andrés Santos.
- KENNY, A. (1992), *Aristotle on the perfect life*. Clarendon Press: Oxford.

- KETY, D. e MILLER Jr., F. (eds.) (1991), *A companion to Aristotle's Politics*. Blackwell: Oxford/Cambridge, MA.
- KEYS, M. (2006), *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*. Cambridge University Press: New York, NY.
- KIS-JAKAB, D. (2014), *Thomas Aquinas on mixed government and the government of the Dominican Order*. Dissertação de mestrado em História Comparada, Estudos Medievais Interdisciplinares, apresentada à Central European University, Budapeste.
- KOISTINEN, O. (2002), «Causation in Spinoza», in J. Biro e O. Koistinen (eds.) (2002), *Spinoza. Metaphysical themes*. Oxford University Press: Oxford/New York, NY.
- KOJÈVE, A. (1980), *Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Cornell University Press: Ithaca, NY/London. Trad.: J. Nichols, Jr.
- KOLITZ, Z. (1995), *Yossel Rakover speaks to God. Holocaust challenges to religious faith*. KTAV: Hoboken, NJ.
- KOSTKO, G. (2005), *Beatitudine e vita cristiana nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*. Edizioni Studio Domenicano: Bologna.
- KRAUT, R. (1997), *Aristotle. Politics. Books vii and viii* (tradução e comentário). Clarendon Press: Oxford.
- KRIES, D. (1990), «Thomas Aquinas and the politics of Moses». *The review of politics* 52.1: 84-104.
- KROIS, J. e MÖCKEL, Ch. (hg.) (2008), *Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 9: Zu Philosophie und Politik, mit Beilagen*. Felix Meiner: Hamburg.
- KÜBEL, W. (1968-87), *Alberti Magni, Ordinis Fratrum Praedicatorum, super Ethica commentum et quaestiones*. Aschendorff: Munster.
- LÆRKE, M. (2012), «Spinoza's monism? What monism?», in Goff 2012: 244-261.
- (2014), «Les études spinozistes aux États-Unis. Spinoza et le principe de raison suffisante («PSR» en anglais). Représentations, concepts, idées», nota introdutória a «Bulletin de bibliographie spinoziste XXXVI. Revue critique des études spinozistes pour l'année 2013». *Archives de philosophie* 77: 721-745.
- LAGARDE, G. (1956), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age. Vol. 1: Bilan du XIII^{ème} siècle*. Nauwelaerts: Louvain/Béatrice-Nauwelaerts: Paris.
- LANDUCCI (2013), «L'intelletto infinito nell' *Ethica* di Spinoza». *Rivista di storia della filosofia* 3: 459-468.
- LANE, M. (2013), «Claims to rule: the case of the multitude», in Deslauriers e Destrée 2013: 247-74.
- LAUX, H. (1994), *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*. J. Vrin: Paris.
- (2002), «La liberté de parole, sagesse pratique du politique dans le chapitre xx du *Traité théologico-politique* de Spinoza», in L. Bove e C. Duflo (eds.) (2002), *Le philosophe, le sage et le politique. De Machiavel aux Lumières*. Publications de l'Université de Saint-Étienne: Saint-Étienne: 145-55.
- LAVERAN, S. (2014), *Le concours des parties. Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*. Classiques Garnier: Paris.
- LEMONNYER, A. (2010), *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La vie humaine: ses formes, ses états. II^{ème} Questions 179-189* (tradução, notas e apêndices; introdução e bibliografia actualizada por J.-P. Torrell). Cerf: Paris.
- LIN, M. (2006), «Spinoza's account of akrasia». *Journal of the history of philosophy* 44.3: 395-414.
- LINDSAY, Th. (1992), «Aristotle's qualified defense of democracy through "political mixing"». *The Journal of Politics* 54.1: 101-119.
- LLOYD, G. (ed.) (2001), *Spinoza. Critical assessments* (4 vols.). Routledge: London.
- LOCKWOOD, Th. (2015), «Politics II: political critique, political theorizing, political innovation», in Lockwood e Samaras 2015: 64-83.
- LOCKWOOD, Th. e SAMARAS, Th. (2015) (eds.), *Aristotle's Politics. A critical guide*. Cambridge University Press: Cambridge.
- LOMBARDO, N. (2011), *The logic of desire. Aquinas on emotion*. Catholic University of America Press: Washington, D.C.
- LORD, C. (1978), «Politics and philosophy in Aristotle's Politics». *Hermes* 106.2: 336-57.

- (1981), «The character and composition of Aristotle's Politics». *Political Theory* 9.4: 459-78.
- (1982), *Education and culture in the political thought of Aristotle*. Cornell University Press: Ithaca, NY/London.
- (1984), *Aristotle. The Politics* (introdução, tradução, notas e glossário). University of Chicago Press: Chicago, IL/London.
- LOTTIN, O. (1948), *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles. Tome II: problèmes de morale. Première partie*. Abbaye du Mont César: Louvain/Duculot: Gembloux.
- LOUREIRO, J. (2011), *Comentário político-filosófico ao político de Platão. Lado A: o poder entre a razão e a violência: introdução, parte i (Diérese) e parte ii (O Mito)*. Dissertação de mestrado em Estudos Clássicos apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- (2012), «A solidão egoísta de Antígona, ou A acção parcial. Problemas teológicos e políticos na *Antígona* de Sófocles», in M. Lopes et al. (orgs.), *Narrativas do poder feminino*. Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP: Braga: 127-135.
- (2015), «Vade retro: o passado como salvação no pensamento político platónico», in M. Carvalho, G. Cornelli e M. A. Montenegro (orgs.), *Coleção XVI Encontro ANPOF: Platão*. São Paulo: ANPOF: 281-293. Disponível online em <<http://hdl.handle.net/10316/43208>>.
- (2016a), «Seja responsável: beba com moderação. Leituras x-enófilas do livro i das *Leis* de Platão», in F. Casadesús Bordoy, M. Fialho e C. Soares (2016), *Redes culturais nos primórdios da Europa: 2400 anos da fundação da Academia de Platão*. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra: 45-58.
- (2016b), «Manda quem pode, obedece quem tem juízo? Em torno do capítulo iii.4 da *Política* de Aristóteles», in aa. vv. (2016), *SIFG 2016. III International congress of Greek Philosophy. Book of papers*. [s/l]: 600-610.
- LOURENÇO, F. (2003), *Homero. Odisseia*. Cotovia: Lisboa.
- LÖWITZ, K. (1967), *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- LUBINU, P. (2003), «L'univocità dell'essere in Duns Scoto e Spinoza». Disponível online em <<http://www.foglio.spinoziano.it/articolispinoza/ScotoSpinoza.pdf>> [acedido a 13/vii/2017].
- MacDOWELL, D. (1978), *The law in classical Athens*. Thames and Hudson: London.
- MACHEREY, P. (1990), *Hegel ou Spinoza*. La Découverte: Paris.
- (1995), *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*. PUF: Paris.
- (1997), *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*. PUF: Paris.
- (1998), *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*. PUF: Paris.
- MAGEE, B. (2000), *The great philosophers: an introduction to Western philosophy*. Oxford University Press: Oxford. Originalmente publicado em 1987 por BBC Books, em Londres.
- MALINOWSKI-CHARLES, S. (2011), «Rationalism versus subjective experience: the problem of the two minds in Spinoza», in Fraenkel et al. 2011: 123-143.
- MANZINI, F. (2009), *Spinoza: une lecture d'Aristote*. PUF: Paris.
- (2011), «D'où vient la connaissance intuitive? Spinoza devant l'aporie de la connaissance des singuliers», in F. Manzini (ed.) (2011), *Spinoza et ses scolastiques. Retours aux sources et nouveau enjeu*. PUPS: Paris: 67-84.
- MARITAIN, J. (1947), *Les droits de l'Homme et la loi naturelle*. Paul Hartmann: Paris.
- (1951), *Man and the State*. The University of Chicago Press: Chicago, IL.
- (1953), *Approches de Dieu*. Alsatia: Paris.
- (1957), *On the philosophy of history* (ed. J. Evans). Charles Scribner's Sons: New York, NY.
- MARQUES, M. (1990), *O papado e Portugal no tempo de D. Afonso III (1245-1279)*. Dissertação de doutoramento em História da Idade Média apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- MARSHALL, E. (2010), «Spinoza on the problem of akrasia». *European journal of philosophy* 18.1: 41-59.

- MARTIN, Th. (Santa Teresinha do Menino Jesus) (1979), *História de uma alma*. Livraria Apostolado da Imprensa: Porto. Trad. de L. Fonseca.
- MARTINS, A. (2014), «Natural law and the law of nations: a case study», in A. Culleton e R. Pich (eds.) (2014), *Right and nature in the first and second scholasticism*. Brepolis: Turnhout: 187-97.
- MARZO RODRÍGUEZ, A. (1985), *La censura de excomunion. Estudio de su naturaleza jurídica en ss. XIII-XV*. Ediciones Universidad de Navarra: Pamplona.
- MATHERON, A. (1971), *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Aubier Montaigne: Paris.
- (1988), *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit: Paris.
- (1990), «Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologique-politique* au *Traité politique*», in Curley e Moreau 1990: 258-270.
- (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*. ENS Éditions: Lyon. Inclui:
- (1977a), «Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste»: 287-304. Originalmente publicado em *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 167.2: 181-200.
- (1977b) «Spinoza et la sexualité»: 305-24. Originalmente publicado em *Giornale critico della filosofia italiana* 3.4: 436-57.
- (1978a), «L'anthropologie spinoziste?»: 15-24. Originalmente publicado em *Revue de synthèse* 99: 175-188.
- (1978b), «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie»: 81-111. Originalmente publicado em *Archivio di filosofia* 46: 29-60.
- (1984) «Spinoza et la problématique juridique de Grotius»: 113-30. Originalmente publicado em *Philosophie* 4: 69-89.
- (1985), «La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes»: 155-65. Originalmente publicado em *Studia Spinozana* 1: 259-273.
- (1991), «Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus»: 579-99. Originalmente publicado em *Cahiers Spinoza* 6: 83-109.
- (1992), «Passions et institutions selon Spinoza»: 231-252. Originalmente publicado em C. Lazzeri e D. Reynié (eds.), *La raison d'État: politique et rationalité*. PUF: Paris: 141-170.
- (1994a), «L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste»: 219-29. Originalmente publicado em d'Allones e Rizk (eds.), *Spinoza. Puissance et ontologie*. Kimé: Paris: 153-164.
- (1994b), «La vie éternelle et le corps selon Spinoza»: 693-705. Originalmente publicado em *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 184.1: 27-40.
- (1997), «L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'*amor erga Deum*»: 707-25. Originalmente publicado em *Études philosophiques* 2: 231-41.
- (2003), «L'État selon Spinoza est-il un individu au sens de Spinoza?»: 417-35. Originalmente publicado em M. Czelinski et al. (hrsg.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*. Königshausen & Neumann: Würzburg: 127-145.
- (2011), «Modes et genres de connaissance (*Traité de la réforme de l'entendement*, paragraphes 18 à 29)»: 467-529. Versão revista e ampliada de (1988), «Les modes de connaissance du *Traité de la réforme de l'entendement* et les genres de connaissance de l'*Éthique*» [in R. Bouveresse-Quilliot (org.) (1988), *Spinoza, science et religion*. J. Vrin: Paris: 97-108], e (1986), «Spinoza and Euclidean arithmetic: the example of the fourth proportionnal» [in Grene e Nails 1986: 125-150].
- MCLEOD, O. (2008), vox «Desert», in E. Zalta et al. (eds.) (1995-...), *Stanford encyclopedia of philosophy*. Disponível online em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/desert/>> (em-linha a 15 nov. 2017).
- MELAMED, A. (1990), «Jethro's advice in medieval and early modern Jewish and Christian thought». *Jewish political studies review* 2.1-2: 3-41.
- MELAMED, Y. (2009), «Spinoza's metaphysics of substance: the substance-mode relation as a relation of inherence and predication». *Philosophy and phenomenological research* 78.1: 17-82.
- (2012), «Why Spinoza is not an Eleatic monist (or why diversity exists)», in Goff 2012: 206-222.

- (2013), *Spinoza's metaphysics. Substance and thought*. Oxford University Press: New York, NY.
- MELE, A. (1992), *Irrationality: an essay on akrasia, self-deception, and self-control*. Oxford University Press: Oxford.
- MENZEL, A. (1904), «Homo sui juris. Eine Studie zur Staatslehre Spinozas». *Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart* 32: 77-98.
- MERRILL, C. (2000), «Leo Strauss's indictment of Christian philosophy». *The review of politics* 62.1: 77-105.
- MERTENS, F. (2017), «Van den Enden and religion», in S. Lavaert e W. Schröder (eds.) (2017), *The Dutch legacy: radical thinkers of the 17th century and the Enlightenment*. Brill: Leiden/Boston, MA: 62-88.
- MESQUITA, A. P. (2005), *Aristóteles. Obras completas. Introdução geral*. INCM: Lisboa.
- MESQUITA, A. et al. (2014), *A paixão da razão: homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa.
- METZLER, I. (2006), *Disability in Medieval Europe*. Routledge: London/New York, NY.
- MEYER, S. (2011), «Living for the sake of an ultimate end», in J. Miller (ed.) (2011), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A critical guide*. Cambridge University Press: Cambridge: 47-65.
- MIGNINI, F. (1979), «Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di B. Spinoza». *La Cultura* 17.1-2: 87-160.
- (1985), «Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de Intellectus Emendatione*», in E. Giancotti (a cura) (1985), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale (Urbino 4-8 ottobre 1982)*. Bibliopolis: Napoli: 515-525.
- MILL, J. S. (1863), *Utilitarianism*. Parker, Son and Bourn: London.
- (1956 [1859]), *On liberty* (ed. C. Schields). The Liberal Arts Press: New York.
- MINUTI, R. (2012), «Oriental Despotism». Disponível em <<http://www.ieg-ego.eu/minutir-2012-en>> (em-linha a 10 out. 2016).
- MOLNÁR, P. (2002), «Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 69: 67-113.
- MOREAU, P.-F. (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. PUF: Paris.
- (2003), «La place de la politique dans l'Éthique», in Jaquet, Sévérac e Suhamy 2003: 123-144.
- (2009), *Spinoza et le spinozisme*. PUF: Paris.
- MORGADO, M. (2008), *A aristocracia e os seus críticos*. Edições 70: Lisboa.
- (2009), «Introdução do tradutor», in Strauss 2009: vii-xlvi.
- MOURÃO, J. (s/d), «A doutrina política de Tomás de Aquino». Disponível em <http://www.triplov.com/ista/aquino/aquino_politica.htm> e <http://www.triplov.com/ista/aquino/aquino_politica_2.htm> (em-linha a 27 mar. 2018).
- MUSSCHENGA, T. e SLUIS, J. van (2009), *De boeken van Spinoza*. Rijksuniversiteit Groningen: Groningen.
- MUSSO, P. (2005), *Le vocabulaire de Saint-Simon*. Ellipses: Paris.
- NADLER, S. (2006), *Spinoza's Ethics. An introduction*. Cambridge University Press: New York, NY.
- (2008), «"Whatever is, is in God": substance and things in Spinoza's metaphysics», in Huenemann 2008: 53-70.
- (2011), «Spinoza, Leibniz, and the gods of philosophy», in Fraenkel et al. 2011: 167-182.
- (2012), «Spinoza's monism and the reality of the finite», in Goff 2012: 223-243.
- NASCIMENTO, D. (2016), «Entre a família e a comunidade política: amizade, justiça e conflito prático em Aristóteles». *Hypnos* 37: 268-284.
- NEGRI, A. (2006), *Spinoza* (inclui: *L'anomalia selvaggia; Spinoza sovversivo e Democrazia ed eternità in Spinoza*) (prefácios de G. Delleuze, P. Macherey e A. Matheron). DeriveApprodi: Roma.
- (2012), *Spinoza e noi*. Mimesis: Sesto San Giovanni.
- NETANYAHU, B. (2012), *Dom Isaac Abravanel. Estadista e filósofo*. Tenacitas: Coimbra. Trad.: I. Hipólito.
- NEVES, A. (1982), «Fontes do direito. Contributo para a revisão do seu problema». *Boletim da Faculdade de Direito* 58: 169-285.

- NEWMAN, W. (1887-1902), *The Politics of Aristotle, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*. Clarendon Press: Oxford.
- NIELSEN, K. (1991), *God and the grounding of morality*. University of Ottawa Press: Ottawa/Paris.
- NOVAK, M. (1995), «Aquinas and the heretics». *First Things* 58: 33-38. Disponível em <<https://www.firstthings.com/article/1995/12/aquinas-and-the-heretics>> (em-linha a 16 abr. 2018).
- NOVOTNÝ, V. (2014), *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*. Karolinum Press, Charles University: Prague. Trad.: Pavlína e T. Morgan.
- NUSSBAUM, M. (1990), «Nature, function and capability: Aristotle on political distribution», in Patzig 1990: 153-186.
- (2001), *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge.
- OBBER, J. (1989), *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people*. Princeton University Press: Princeton, NJ.
- (1998), *Political dissent in Democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. Princeton University Press: Princeton, NJ.
- (2015), «Nature, history, and Aristotle's best possible regime», in Lockwood e Samaras 2015: 224-43.
- OLIVEIRA, A. e VENTURA, L. (2006), *Chancelaria de D. Afonso III. Livros I e II*. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra.
- PANGLE, Th. (2013), *Aristotle's Teaching in the Politics*. University of Chicago Press: Chicago, IL/London.
- PASNAU, R. (2003), «Cognition», in Th. Williams (ed.) (2003), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge University Press: Cambridge: 285-311.
- (2010), «46. Form and matter», in R. Pasnau (e Ch. van Dyke) (eds.) (2010), *The Cambridge history of medieval philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge: 635-646.
- PATZIG, G. (ed.) (1990), *Aristoteles' Politik. Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- PELLEGRIN, P. (1987), «La "Politique" d'Aristote: unité et fractures». *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 177: 129-159.
- PERES, M. (1992), *O sujeito moral. Ensaio de síntese tomista*. Universidade Católica Portuguesa-Fundação Eng.º António de Almeida: Porto.
- PETERSON, E. (1935), «Der Monotheismus als politisches Problem», in B. Nichtweiß (hrsg.) (1994), *Erik Peterson. Ausgewählte Schriften. Band 1: Theologische Traktate*. Echter: Würzburg: 23-81.
- PETRY, R. (1944), «The social character of heavenly beatitude according to the thought of St. Thomas Aquinas». *The Thomist* 7: 65-79.
- PIEPER, J. (1960), *Virtudes fundamentais*. Aster: Lisboa. Trad.: N. Silva e J. C. B. da Assumpção.
- (2007), *Muße und Kult*. Kösel: München.
- PIMENTA, A. (1930), «À margem de Espinoza», in A. Pimenta (1930), *Estudos filosóficos e críticos*. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra: 75-82.
- PINCKAERS, S. (2001), *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La béatitude. I^{re} II^{me} Questions 1-5* (tradução, notas e apêndices). Cerf: Paris.
- POMBO, O. (2011), «Espinoza e a linguagem». *InCID - Revista de Ciência da Informação e Documentação* 2.1: 16-30.
- RAMSEY, P. (1962), *Nine modern moralists*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, NJ.
- RATZINGER, J. (1984), *Escatología*. Herder: Barcelona. Trad.: S. Talavera Tovar.
- (1990), «Concerning the notion of person in theology». *Communio - international catholic review* 17: 439-54.
- (2005), *Introdução ao cristianismo*. Principia: S. João do Estoril. Trad.: A. Keller.
- RICE, L. (1999), «Action in Spinoza's account of affectivity», in Yovel 1999: 155-168.
- RIST, R. (2016), *Popes & Jews: 1095-1291*. Oxford University Press: Oxford/New York, NY.

- ROBIGLIO, A. (2011), «Natura e vita in Tommaso d'Aquino. Nota in margine ad un'antropologia teologica», in J. Meirinhos e M. Pulido (org.) (2011), *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Média (séculos ix-xiv)*. Húmus: Vila Nova de Famalicão: 141-9.
- RODRIGUES, A. (2014), *The figure of the lawgiver in Greek political tradition until Plutarch*. Dissertação de doutoramento em Estudos Clássicos apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- ROOCHNIK, D. (2008a), «Aristotle's defense of the theoretical life: comments on *Politics 7*». *The review of metaphysics* 61.4: 711-35.
- (2008b), «The Useful Uselessness of the Humanities». *Expositions* 2.1: 19-26. DOI: 10.1558/expo.v2i1.019.
- (2010), «Substantial city. Reflections on Aristotle's *Politics*». *Polis* 27.2: 275-91.
- (2013), recensão de Eugene Garver (2012), *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*. Disponível em <<http://bmcr.brynmawr.edu/2013/2013-04-30.html>> (em-linha a 28 set. 2016).
- ROSA, J. (org.) (2012a), *Da autonomia do político entre a Idade Média e a Modernidade*. Sistema Solar: Lisboa.
- (2012b), «De Canossa (1077) a Anagni (1303): da humilhação imperial ao atentado papal», in Rosa 2012a: 17-35.
- ROSEN, S. (2003), «Spinoza's argument for political freedom». *Cardoso Law Review* 25: 729-740.
- ROSLER, A. (2013), «Civic virtue: citizenship, ostracism, and war», in Deslauriers e Destrée 2013: 144-75.
- ROSS, W. (1960), «The development of Aristotle's thought», in I. Düring e G. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Almqvist & Wiksell: Göteborg: 1-18.
- ROWE, C. (1977), «Aims and methods in Aristotle's *Politics*». *The Classical Quarterly* 27.1: 159-172.
- SÁ, A. (2017), «Platão e a beleza ambígua da democracia (ii): a tensão entre filosofia e democracia». *Archai* 20: 15-38.
- SANGIACOMO, A. (2015), «Teleology and agreement in nature», in Campos 2015: 59-70.
- SCHALL, J. (1991), «A latitude for statesmanship? Strauss on St. Thomas». *The review of politics* 53.1: 126-45.
- SCHINDLER, D. C. (2005), «What's the difference? On the metaphysics of participation in a christian context». *The Saint Anselm Journal* 3.1: 1-27.
- SCHMITT, C. (2015), *O conceito do político*. Edições 70: Lisboa. Trad: A. Sá.
- SCHRÖDER, W. (2009), «Deus sive natura. Über Spinozas so genannten Pantheismus». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57.3: 471-480.
- SCHÜTRUMPF, E. (2015), «Little to do with justice: Aristotle on distributing political power», in Lockwood e Samaras 2015: 163-83.
- SCHÜTZ, L. e ALARCÓN, E. (2006), *Thomas-Lexicon*. Disponível online em <<http://www.corpusthomisticum.org/tl.html>> (em-linha a 16 jun. 2018).
- SCRIBANO, E. (2006), *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*. Laterza: Roma e Bari.
- (2008), *Guida alla lettura dell' Etica di Spinoza*. Laterza: Roma e Bari.
- SERTILLANGES, A.-G. (1946), *La philosophie des lois*. Alsatia: Paris.
- SÉVÉRAC, P. (2009), «De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière: l'activité du corps et de l'esprit», in Jaquet, Sévérac e Suhamy 2009: 19-25.
- (2012), «La passion commune: nature, effets, paradoxes», in D. Bostrenghi et al. (eds.) (2012), *Spinoza. La potenza del comune*. George Olms: Hildesheim/Zürich/New York, NY: 127-137.
- SIDGWICK, H. (1907), *The methods of ethics*. Macmillan: London.
- SIGMUND, P. (trad. e ed.) (1988), *St. Thomas Aquinas on politics and ethics*. W. W. Norton & Co.: New York, NY/London.
- SIMONETTA, S. (2009), «Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale». *Montesquieu.it* 1: 1-28. Disponível em <<https://montesquieu.unibo.it/article/view/5121>> (em-linha a 05 abr. 2018).
- SIMPSON, P. (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. University of North Carolina Press: Chapel Hill, NC/London.

- (2014), *The Great ethics of Aristotle* (introdução, tradução e comentário). Transaction Publishers: New Brunswick, NJ/London.
- SINGER, P. (1993), *Practical Ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- SLOTERDIJK, P. (2014), *Morte aparente no pensamento. Da filosofia e da ciência como prática*. Relógio d'Água: Lisboa. Trad.: C. Leite.
- SOLMSEN, F. (1964), «Leisure and play in Aristotle's ideal state». *Rheinisches Museum fur Philologie* 107: 193–220.
- SOROMENHO-MARQUES, V. (1999), «Espinosa e a questão do realismo político», in J. Blanco-Echauri (ed.) (1999), *Espinosa: ética e política*. Universidade de Santiago de Compostela: Santiago de Compostela: 411-420.
- SOUZA, A. e SOUZA, J. (2014), «As fontes de Álvaro Pais no livro I do *Estado e pranto da Igreja* e na parte teórico-política do *Espelho dos reis*». *Theologica* (2.ª S.) 49.1: 157-170.
- STERN, S. (1970), *Aristotle on the word-state*. Bruno Cassirer: Oxford.
- STRAUSS, L. (1932.xi.1), «Das Testament Spinozas». *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* 21: 322-6.
- (1959), *What is political philosophy?, and other studies*. Chicago University Press: Chicago, IL/London.
- (1964), *The city and man*. Chicago University Press: Chicago, IL/London.
- (1965), *Spinoza's critique of religion*. Schocken Books: New York, NY. Trad. E. Sinclair.
- (1968), «On natural law», in L. Strauss (1983), *Studies in Platonic political philosophy*. The University of Chicago Press: Chicago, IL/London: 137-146.
- (2009), *Direito natural e história*. Edições 70: Lisboa. Trad.: M. Morgado.
- SUHAMY, A. (2002), «Spinoza et la vertu politique d'Hannibal», in L. Bove e C. Duflo (eds.) (2002), *Le philosophe, le sage et le politique: de Machiavel aux Lumières*. Publications de l'Université de Saint-Étienne: Saint-Étienne: 123-144.
- (2003), «Comment définir l'homme? La communauté du souverain bien dans l'*Éthique*, IV, 36 et scolie», in Jaquet, Sévérac e Suhamy 2003: 77-104.
- (2012), «La fiction du commun», in D. Bostrenghi et al. (eds.) (2012), *Spinoza. La potenza del comune*. Olms: Hildesheim, Zürich e New York: 139-150.
- SUSEMIHL, F. e HICKS, R. (1894), *The Politics of Aristotle: a revised text with introduction, analysis and commentary. Books I-V*. Macmillan and Co.: London/New York, NY.
- TAK, W. van der (1921), «Bene agere et laetari». *Chronicon Spinozanum* 1: 263-4.
- TEIXEIRA, J. (2012), «Atualidade da filosofia sociopolítica de São Tomás de Aquino», in Rosa 2012a: 67-95.
- THIESSEN, R. e ZIJPP, N. (2007), vox «William III, Prince of Orange (1650-1702)», in *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [[http://gameo.org/index.php?title=William_III,_Prince_of_Orange_\(1650-1702\)&oldid=144570](http://gameo.org/index.php?title=William_III,_Prince_of_Orange_(1650-1702)&oldid=144570)] (em-linha a 31 jan. 2018)].
- TIERNEY, B. (1979), «Aristotle, Aquinas, and the ideal constitution». *Patristic, medieval and Renaissance studies* 4: 1-10.
- TRICOT, J. (1959), *Aristote. Éthique a Nicomaque* (introdução, tradução, notas e índice). J. Vrin: Paris.
- TUCK, R. (1999), *The rights of war and peace*. Oxford University Press: Oxford.
- ULLMANN, W. (1961), *Principles of government and politics in the Middle Ages*. Methuen/Barnes & Noble: London/New York, NY.
- VARANDAS, J. (2003), «*Bonus rex*» ou «*rex inutilis*». *As periferias e o centro. Redes de poder no reinado de D. Sancho II (1223-1248)*. Dissertação de doutoramento em História Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- VELOSO, M. (2000), *D. Afonso II. Relações de Portugal com a Santa Sé durante o seu reinado*. Arquivo da Universidade de Coimbra: Coimbra.
- VERDENIUS, W. (1971), «Human reason and god in the Eudemian Ethics», in P. Moraux e D. Harlfinger (orgs.) (1971), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Walter de Gruyter: Berlin: 285-97.
- VERLINDEN, Ch. (1955), *L'esclavage dans l'Europe médiévale. Tome 1: Péninsule Ibérique. France*. De Tempel: Brugge.

- (1977), *L'esclavage dans l'Europe médiévale. Tome 2: Italie. Colonies italiennes du Levant. Levant latin. Empire byzantin*. Rijksuniversiteit te Gent: Gent.
- WAERDT, P. (1991), «The plan and intention of Aristotle's ethical and political writings». *Illinois Classical Studies* 16: 231-53.
- WALTHER, M. (1982), «Spinoza und der Rechtspositivismus. Affinitäten der Rechtslehre Spinozas und der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens». *Archiv für Recht- und Sozialphilosophie* 68.3: 407-419.
- (1986), «Die Transformation des Naturrechts in der Rechtstheorie Spinozas». *Der Staat* 25.1: 55-78.
- WEIL, S. (2014), *O enraizamento. Prelúdio para uma declaração dos deveres para com o ser humano*. Relógio d'Água_ Lisboa. Trad.: J. Cláudio e J. Ferreira.
- WEITHMAN, P. (2001), «Augustine's political philosophy», in E. Stump e N. Kretzmann (eds.) (2001), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press: Cambridge: 234-252.
- WIDOW, J. (2008), «La unidad de la ley natural y la distinción de preceptos en Tomás de Aquino». *Anuario filosófico* 41.1: 99-120.
- WILKEN, R. (1984), *The Christians as the Romans saw them*. Yale University Press: New Haven, CT/London.
- WILSON, M. (1991), «"For they do not agree in nature with us". Spinoza on the lower animals», in Gennaro e Huenemann 1999: 336-352.
- YOVEL, Y. (1990), «The third kind of knowledge as alternative salvation», in Curley e Moreau 1990: 157-175.
- (1991), «The infinite mode and natural laws in Spinoza», in Yovel 1991: 79-96.
- (ed.) (1991), *Spinoza by 2000: the Jerusalem conferences. Vol. i: God and Nature: Spinoza's metaphysics*. Brill: Leiden/New York, NY/Kjøbenhavn/Köln.
- (ed.) (1994), *Spinoza by 2000: the Jerusalem conferences. Vol. ii: Spinoza on knowledge and the human mind*. Brill: Leiden/New York, NY/Köln.
- (ed.) (1999), *Spinoza by 2000: the Jerusalem conferences. Vol. iii: Desire and affect: Spinoza as psychologist*. Little Room Press: New York, NY.
- ZAGAL, H. (2003), «Aquinas on slavery: an Aristotelian puzzle». Disponível *online* em <www.e-aquinas.net/pdf/zagal.pdf> (em-linha a 01 mar. 2018).

TÁBUA DAS MATÉRIAS

Resumo	iii
Abstract	iv
Apologia	vii
Lista das principais abreviaturas e siglas	xvi
i.α: Aristoteles ethicus	1
A. A silhueta do bem, onde se faz o levantamento das características formais desse bem de entre todos o mais excelente que é a felicidade	3
B. Cogito ergo sum, onde se tenta reformular a partir de algumas intuições que cremos comuns o argumento aristotélico em favor da identificação da felicidade com a actividade conforme à razão	8
C. Sobre a com-templação, onde Aristóteles joga enfim com o baralho todo e se descobre que este só tem uma carta — o jogo, porém, para ser jogado, requer pelo menos dois reunidos para isso	15
i.β: Aristoteles politicus	23
A. A vida boa revisitada, onde até à πόλις se receita a vida do filósofo	25
Interlúdio: A eleição da vida em comum, onde a cidade emerge como comunidade de cuidado moral, fundada sobre o bem-querer [φιλία]	47
B. Regimes em leilão, onde se cotejam os regimes rectos na tentativa de determinar qual o melhor e se percebe, por fim, que este é uma aristocracia de tipo muito especial	52
Coda: Guerra, hegemonia e império, onde se constata que o isolacionismo é uma opção política insustentável e se namora a possibilidade de um império benévolo	69
Apêndice I: A educação na cidade melhor, onde se esgravata o plano educativo da cidade «conforme às nossas orações» em busca do lugar, nele, da filosofia	74
ii.α: Thomas ethicus	81
A. (I can't get no) satisfaction, onde se explica a mecânica do desejo e se pergunta pela possibilidade do seu aquietamento	83
B. Xácara das dez meninas, onde um por um se vão eliminando os mais comuns candidatos ao título de bem total até à descoberta da verdade sobre o caso	88
C. O pelicano e o grou, onde se mostra que a felicidade convoca o Humano inteiro à perfeição, para que ele, perfeito, se possa dar	95
D. «Get thee to a nunnery» [Shakespeare, Hamlet, iii.1, v. 125], onde se explora qual a forma de vida que permite ao Humano participar maximamente da felicidade aqui na terra	104
ii.β: Thomas politicus	115
A. «Eu vi a cidade santa», onde se indaga qual o fim da cidade e as diferenças entre Aristóteles e Tomás se avolumam, fruto da fé do último	117
Interlúdio: Os dois poderes, onde se procura timidamente articular a visão possível de Tomás acerca da justa relação entre o Estado e a Igreja (inclui casos práticos)	128
B. Entre o cantochão e a polifonia política, onde se passam em revista maus argumentos em favor da monarquia e se louva Tomás por um dos princípios subjacentes à sua doutrina do regime misto	141

Apêndice I: Aspectos da crítica straussiana a Tomás, <i>onde se discute quão absoluta é de facto a lei natural e se determina a sua relação exacta com o chamado «direito das gentes»</i>	151
iii.α: Spinoza ethicus	163
A. Deus ou, A cornucópia do real, <i>onde, não sem dúvidas, se reconstitui o essencial da metafísica de Espinosa</i>	165
B. A mente ou, O lugar da ideia, <i>onde se empreende a tortuosa travessia do labirinto da epistemologia espinosana</i>	178
C. Os afectos ou, O carnaval do desejo, <i>onde são postos-a-nu os segredos geométricos do coração humano e se faz a apologia da liberdade como actividade</i>	189
D. A felicidade é saber tudo menos as horas, <i>onde se revela por fim o que seja a salvação e se percebe que ela nos está vedada na duração</i>	204
Coda: «Bene agere et laetari» [4p50sc], <i>onde se propõe um caminho realista para crescer com alegria na virtude</i>	215
iii.β: Spinoza politicus	219
A. Direito e potência ou, Para lá do bem e do mal, <i>onde se afirma o direito de cada coisa a tudo o que possa levar-a-cabo, mas se conclui, com São Paulo, que «nem tudo me convém» [1 Cor 6:12]</i>	221
B. A génese da cidade ou, O direito faz-se carne, <i>onde o estado de natureza e o estado civil são postos em questão como realidades separadas e a comunidade política se descobre como um jogo de forças permanente</i>	231
C. Do medo à liberdade, <i>onde, contra a tentação de um poder forte, investido em disciplinar, se prova que a liberdade dos cidadãos é, afinal, o melhor garante da continuidade e robustez da cidade</i>	242
Coda: Democracia, a forma política da auto-nomia, <i>onde se defende a superioridade de uma certa forma de democracia face aos demais regimes</i>	253
Apêndice I: O estado total, <i>onde se penetra a articulação entre o teológico e o político e se procede à autópsia dos fundamentos do poder absoluto</i>	257
Apêndice II: Sobre a resistência ao poder, <i>onde se constata a falta de recursos em Espinosa para sancionar o gesto revolucionário</i>	262
Capelas imperfeitas ou, Conclusão	269
Bibliografia	283
Tábua das matérias	301
Apoios financeiros	303

APOIOS FINANCEIROS



UNIÃO EUROPEIA
Fundo Social Europeu