

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre

FILOSOFIA POLÍTICA  
DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre  
FILOSOFIA POLÍTICA  
DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

© **N** IMPRESA  
NACIONAL

DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.



## INTRODUÇÃO

1. Há autores, como R. Patai (1974), que adiantam uma metodologia redentora para casos espinhosos, como o desta introdução: a melhor forma de atacar a apresentação de um livro seria definir antes de mais os termos constantes do respectivo título. Porém, uma qualquer tentativa de os seguirmos revelar-se-ia pouco mais que vã: *filosofia*, para além do etimológico significado de «amor à sabedoria», quer dizer tantas e tão complexas coisas que não cabe nas talas da definição; e *política*, neste nosso contexto de reflexão, começa logo por não se saber se é arte ou ciência, ou se a deveremos remeter para a «realidade» social, ou para outro *quid*, ainda que tenha como fito ora actividades muito excelsas, ora acções muito perversas.

Definir não parece ser procedimento adequado. E, contudo, é óbvio que ao (re)lermos o sintagma da «filosofia política» ora pensamos nele como um todo, ora o decomponemos nos seus dois elementos. E assim, em pré-compreensão, *grossissimo modo*, poderemos sem nenhum rigor dizer que filosofia é função ou acção de pensar,

reflectir, com profundidade e radicalidade, sem as limitações (algo tautológicas) das ciências, sem os dogmas e as crenças das religiões ou das ideologias, indo ao fundo dos problemas, à raiz dos problemas com rigor e espírito crítico; e que política é a actividade humana da luta pela conquista, manutenção e/ou alargamento (expansão) do poder, a qualquer nível — desde o internacional ao estadual, ao corporativo, ao familiar...

Enquanto realidades, fenómenos, quer a filosofia quer a política podem atingir um grau de elaboração e aprimoramento que lhes dê a dimensão de «arte» (há quem fale de filosofia como «uma das belas artes»), e numa perspectiva de racionalidade mais formalista e racionalista poder-se-á falar também para ambas em ciência.

Realidade ou fenómeno, arte e ciência (e também técnica, ciência aplicada ou pré-ciência «ritual», funcionalizada) são atributos possíveis quer da política quer da filosofia. Embora no caso da ciência e da técnica quadrem mal à filosofia tal tipo de epítetos. Husserl considerará a filosofia uma ciência de rigor. Mas não é de ciência que normalmente se trata, antes de uma *sagesse* que recorta a *episteme* de forma diversa. Também a política pode ser várias coisas. E nelas nos deteremos, porque no sintagma «Filosofia Política» o cerne, o «X» do assunto é a Política, sendo a Filosofia de algum modo «determinante» ou «adjectivante».

A Filosofia Política é uma das formas de abordagem do estudo da Política. Não é, desde logo, uma forma ou uma modalidade de Política, mas um estudo teórico, uma espécie possível de visão sobre ela. Desde logo, pois, se afasta da política *como política*, da prática política, ou da vida política. Esta flui, normalmente, na reacção entre as ideias (e as ideologias, se for caso disso) e os desafios das circunstâncias de cada presente. Há políticos mais pragmáticos (que se acomodam mais às realidades em que se movem) e outros mais utópicos (que reagem mais fortemente contra esses condicionalismos, procurando de uma forma ou de outra vencê-los).

Para além da política enquanto prática, várias são as disciplinas teóricas (e académicas) que se distinguem precisamente a partir dessa prática.

As expressões são várias, mas queremos poder dividir as várias *epistemai* em dois grupos: o das disciplinas mais especulativas e atinentes a objectos mais axiologizados ou personalizados, e o as disciplinas mais positivas ou «científicas» *tout court*.

Assim, no primeiro grupo se integrarão a Filosofia Política propriamente dita, a Teoria Política e o Pensamento Político. Tendo como extensões históricas a História do Pensamento Político, a História das Ideias Políticas e a História da Filosofia Política.

No segundo grupo, além da mais específica Sociologia Política, pode desde logo encontrar-se a Ciência

Política. Com as suas diversas divisões, dela emerge hoje com relevo o estudo das Relações Internacionais. Mas na qual (segundo a classificação da UNESCO, no que confluem, em língua portuguesa, Freitas do Amaral, Paulo Bonavides ou Nery Costa) cabem tanto a Teoria Política como a História das Ideias Políticas. Nessa perspectiva, a Ciência Política de algum modo passa a grande episteme do político, a que poderíamos designar por *Scientia Politica*, geral estudo ou conhecimento de todo o campo político.

As disciplinas estão longe de serem arquétipos inteligíveis, com claro recorte como ciências no céu dos conceitos. A sua debilidade e mestiçagem começam a emergir sempre que as confrontamos entre si. Para além das guerras de território e afins, as *epistemai* comportam terras de ninguém e zonas em litígio, normalmente de intersecção de racionalidades e perspectivas.

Assim, Anthony Quinten exprimiu com alguma graça e muito acerto o que se passa com as três disciplinas mais «normativas» da política, afirmando que, antes de mais, as três não são ciência política. E poderia ter dito: não são também sociologia política.

Sem dúvida que é uma delimitação pela negativa, mas, neste universo esquivo de distinções subtis, estabelece uma *summa divisio* muito forte e radical. Por outro lado, mesmo esta divisão comporta a necessidade de uma pormenorização interna.

Se a Ciência Política, numa perspectiva restritiva (porque na lata englobaria todas estas matérias, enquanto geral *scientia*, conhecimento, do político — como vimos), é sobretudo empírica e comparativa (ao ponto de em algum momento se poder confundir — decerto pelo menos nos tempos aristotélicos matinais — até com o Direito Constitucional Comparado), e a Sociologia Política se terá de guardar de excessivos comentários e inferências, pois ultrapassando um tanto a sociometria se inclinará para o valorativo, quiçá o normativo, já as disciplinas deste último jaez não precisam de excessiva «castidade metódica», embora jamais possam fazer economia do rigor.

Na verdade, e seguindo uma advertência por Leo Strauss retomada, a Filosofia Política não é nem uma filosofia geral aplicada à política (pelo que a história da filosofia geral se encontra noutro ritmo, diverso do da história da filosofia política), nem, por outro lado, o simples *quid* «atemporal» ou sincrónico daquilo a que dia-cronicamente se chama «História das Ideias Políticas». Ou, por outras palavras, a Filosofia Política é vera Filosofia, não simples «pensamento (político)»; o qual pode ser até historicamente decisivo, mas nem sempre se elevando à profundidade, sistematização e grandeza da filosofia. E nem mesmo a «Teoria Política» se confunde com a Filosofia Política, apesar da normal sinonímia ou quase sinonímia.

Como decorre até do uso corrente das expressões, o «pensamento político» pode ser constituído por ideias avulsas, preconceitos, políticas (*policies*) ou propostas de políticas, sem necessidade de uma visão. O político, quando pensa, tem «pensamento político». Mas nem o «estadista», que sobrepuja de longe o simples político em visão e sentido do interesse público (ou do Bem Comum), pode estar seguro de possuir suficiente articulação e rasgo nas suas «ideias políticas» para se dizer que tem uma «teoria política».

Donde se dirá que a História das Ideias Políticas será o primeiro grau. Pois nem todas as ideias formam um *pensamento*, original, coerente, articulado. Depois, num grau superior de elaboração, virá o Pensamento Político e a sua história. Num grau mais elevado ainda encontra-se a Teoria Política. A distinção da Filosofia Política acaba por ser cada vez mais difícil, à medida que as *epistemai* com ela se vão aparentando mais, subindo na escala abstractiva e especulativa.

Apenas seria Filosofia Política, na pureza das coisas, para uns a especulação pura, do tipo conceitual, sobre a essência ou natureza do estado dos direitos dos cidadãos, assim como dos seus deveres (Quinton). Mas o interessante é que esta delimitação, sobretudo anglo-saxónica, esbarra com algumas ideias concorrentes no continente europeu. Comentando a falta de desenvolvimento da filosofia política na Alemanha, um autor como

Jürgen von Kempster, em balanço do século xx filosófico-político, considera que a primeira *episteme* se integrava no direito natural, tradição que teria perecido no século xix, tendo no plano epistemológico sido retomada a questão no quadro da Filosofia do Direito e do Estado. É verdade que os mesmos problemas de fundo vão sendo metamorfoseados, mas permanecem, ao serem retomados por novas *epistemai*. Efectivamente, os problemas que a alguns pareceriam ser típicos e exclusivos da Filosofia Política, para outros constituem a Filosofia do Direito e do Estado.

Na prática, porém, acaba por compreender-se a Filosofia Política em sentido muito amplo. E assim compreenderá ela pelo menos alguns aspectos da Filosofia do Direito e do Estado (desde logo toda a Filosofia de Estado *a fortiori*), assim como os temas que para os mais puristas se integrariam na Teoria Política: considerações entre o prático e o teórico sobre os diversos níveis da sociabilidade e interacção, sobretudo na perspectiva do poder, da organização/instituição; análise institucional (de instituições pessoa e coisa); fim da política (*politics*) e meios para os alcançar (*policies*); e até as mais filosóficas discussões políticas sobre a natureza humana.

Concluimos assim que as *epistemai* do político são várias, complexamente entrecruzadas, mas que as principais divisões nos levam a considerar: em termos latíssimos, uma geral *scientia* política, a todas as *epistemai*

políticas englobando; em termos ainda muito latos, uma Filosofia Política abrangendo todas as disciplinas não «científicas», ou seja, excluindo a Ciência Política *stricto sensu* e a (se autónoma) Sociologia Política; numa perspectiva mais rigorosa, agrupando, de um lado, a Filosofia Política, a Teoria Política e o Pensamento Político e, de outro, aquelas duas demais ciências — Ciência Política e Sociologia Política.

Descendo ao pormenor e ao concreto, juntaríamos, por essencialmente semelhantes e complementares (realmente quase sinónimas) a Filosofia Política e a Teoria Política, apartando-as dos relativamente menos elaborados conceitos teóricos de Pensamento Político e Ideias Políticas.

Assim, se as Histórias do Pensamento Político «ou» Histórias das Ideias Políticas poderiam englobar o pensamento de grandes cabos de guerra ou líderes políticos, podendo versar, por exemplo, sobre César ou Napoleão, ao invés, numa História da Filosofia Política, tal seria estranho e inadequado.

2. Perante as tão diversas formas de encarar a Filosofia Política e suas afíns, parece que a demanda de uma especificidade se impõe. E descobrimo-la num tipo de problema totalmente diverso dos que ocupam mesmo as outras disciplinas do político: quem se preocupa com a boa política e a boa sociedade política? A discussão pode centrar-se na cidade ideal, e no seu mito (sendo portanto uma utopia, como, desde logo, a *República* de Platão),

ou na demanda da melhor forma (ou combinação de formas) de governo, como com Aristóteles em *Políticas*.

As formas «literárias» de que se reveste a Filosofia Política não são, pois, menosprezáveis. Atendendo à sua sedimentação histórica, ela tem sido sobretudo utopia (como com Platão, Tomás Moro, Campanella, Bacon, etc.) ou quase utopia (com os constitucionalismos), tratado (com Aristóteles, Espinosa, Hegel), ou crítica (o *Elogio da Loucura* de Erasmus, o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels).

Há assim basicamente três formas de tratar a Filosofia Política: por autores, ou por obras, ou por temas. Nenhuma das perspectivas é suficientemente esgotante. Jean Jacques Chevalier, por exemplo, sentiu necessidade de proceder tanto a uma abordagem por autores (combinada com temas), em *Histoire de la philosophie politique*, nova ed., Paris, Payot, 1993, como a uma focalização baseada nas obras, em *As Grandes Obras Políticas*, em colaboração com Yves Guchet, trad. port., Mira-Sintra, Publ. Europa-América, 2004.

Em muitos casos se combinam os critérios, sendo certo que a orientação primacialmente temática é a mais complexa e susceptível de assimetrias e lacunas, porquanto nem todas as épocas nem todos os autores se preocupam com os mesmos temas políticos.

Dada a limitação natural de um estudo como este, optamos pela perspectiva autoral, cronológica e exempli-

ficativa, limitando-nos aos traços mais salientes dos autores que consideramos mais significativos, entre os clássicos.

Evidentemente, há alguns temas maiores na Filosofia Política. Conforme as predileções e angústias de cada pensador, assim variarão. Mas há temas pouco menos que eternos. Por exemplo, na parte da política do seu *Philosophy: The Basics*, Nigel Warburton selecciona (por esta ordem) a igualdade, a democracia (igualdade política), a liberdade, os fins das penas (com nomes que não são os correntemente utilizados na nossa doutrina penalística — mas que significam o mesmo), e a desobediência civil. Numa clave bastante diferente, François Vallançon, no seu *L'État, le droit et la société modernes*, Paris, Armand Colin, 1998, para cada um dos três tópicos de que se compõe o seu título escolhe um autor clássico: Maquiavel, Bodin e Hobbes para o Estado; Montesquieu, Rousseau e Kant para o Direito, e Comte, Marx e Tocqueville para a sociedade.

Já mais complexa é, v. g., a *démarche* de Philippe Corcuff, *Philosophie politique*, Paris, Nathan/Her, 2000. Começando pela relação antropológica com a cidade, desde Platão às ciências sociais, passando pela dialéctica entre dominação e Justiça, e terminando «entre fundamentos e desconstrução», em todos os casos com referência aos respectivos autores representativos, de Platão a Derrida.

Afigura-se-nos que uma tónica das grandes ideias políticas incluiria necessariamente os *lugares* Estado, Polis, Império, República, e as formas de governo, desde logo as puras e as corruptas (monarquia/tirania, aristocracia/oligarquia, democracia/anarquia ou demagogia — para usar Aristóteles); os grandes valores, princípios e palavras de ordem (e afins) da política, como a Liberdade, a Igualdade, a Fraternidade, a Justiça, e a ordem, a segurança e ainda a propriedade. Esta última é a pedra-de-toque das ideologias, formas eficazes, massiças, de divulgação (e também de deformação vulgarizadora) das filosofias políticas.

Consideramos importante dar particular relevo às temáticas que, de entre estas, em cada autor considerado, se revelarem mais salientes. Mas, por muito que os temas sejam redutores e organizem sem dúvida o pensamento em afinidades e contrapontos desafiadores, acompanhamos Philippe Raynaud quanto à insubstituíbilidade, para a Filosofia Política, do exemplo de alguns perfis essenciais para a compreensão das relações entre o Homem e a Cidade.

O projecto de Teoria do Estado (outra *episteme* vizinha da nossa, e em alguma medida coincidente) de Eric Voegelin tinha três partes, sendo a última, embora sob o título de «História das Ideias Políticas», na verdade muito próxima do nosso escopo. Conta-nos, entre nós, Mendes Castro Henriques que as 250 páginas de encomenda

do editor para este último projecto se multiplicariam por mais de dez (chegaram a 2611). No entanto, o livro que acabou por chegar até nós, incluindo páginas brancas e prefácio, tem exactamente 254 páginas (Voegelin, 1996). Contudo, tal esforço sintético não seria empreendido pelo autor, que assumidamente desistira da sua obra. Mesmo assim, as 254 páginas são a «compactação» de 820 páginas de entre as mais de 2600. Os autores contemplados pela síntese são: Erasmo, Moro, Maquiavel, Lutero, Bodin, Vico, Schelling, Comte, Marx e Nietzsche. O nosso projecto geral (de vários pequenos volumes desta colecção), sendo mais abrangente no plano temporal, mas mais exíguo em espaço, compreende quase todos.

3. Duas palavras a finalizar a introdução. Sendo a filosofia política da Hélade e de Roma uma espécie de alfabeto e gramática elementares e essenciais de toda a questão política, seria quase uma tautologia, mas sem dúvida um atrevimento, especificamente introduzir o que já é introdução: tal obrigaria a sínteses ainda impossíveis, ou a antecipações prejudiciais. Permita-se-nos que apenas citemos um autor esquecido, numa obra de tema hoje inusitado, mas em que a «verdade» parece ter «soprado»: «Os gregos já possuíam palavras para exprimir todas as coisas e sentimentos, mas é possível que tenham sido as palavras que os levaram a conceitos filosóficos que deram à cultura uma forma ao mesmo tempo mais teórica, artística e espiritual.» (Mello, p. 381.) E os

romanos limitaram-se a seguir os gregos. De tudo se justifica que a verdadeira «Conclusão» de um texto como este se venha a projectar, e outros volumes, sobre as épocas ulteriores... Regressamos aqui às primeiras ideias e às primeiras palavras: a Filosofia Política fala em grande medida ainda grego e latim.



## SÓFOCLES

(Colono, Atenas, 496 a. C.-Atenas, 406 a. C.)

Sófocles não é conhecido por filósofo político, nem por filósofo *tout court*, e menos ainda como político. Conhecia contudo bem a política ateniense, na qual participou de vários pontos de vista. Foi eleito estratega por três vezes, tesoureiro da Liga de Delos, general de Péricles, sacerdote de Halon, e ocuparia ainda outros cargos, mesmo em situações de exceção, designadamente no rescaldo da derrota contra a Sicília, em 413 a. C. É todavia celebrado como poeta trágico, ou dramaturgo (autor de cento e vinte e três tragédias, das quais vinte e quatro premiadas: embora só tenham chegado até nós completas umas escassas sete). Contudo, a filosofia, como o Espírito, sopra onde quer, e não tem reservados ou privativos géneros literários. Sófocles é autor de filosofia política implícita especialmente nessa obra-prima que é um tópico reiterado de referência na jusfilosofia: *Antígona*. Tem sido dito que no centro desta peça reside um exemplo crucial e sempre repetido para a apreciação da ligação entre o poder e a justiça, ou, noutros termos, para

a avaliação dos limites éticos do poder. E outras formulações são possíveis (desde falar-se de lei natural, a direito natural, e, mais modernamente, em direito de resistência). Parece por isso totalmente adequado que, até pelo simbolismo que tal comporta, comecemos precisamente por Sófocles e a sua *Antígona*, a qual, aliás, terá uma enorme posteridade, com obras literárias homónimas mais talentosas ou mais mediócras, mas de que vale a pena sobretudo salientar, por genial e mais nossa contemporânea, a de Jean Anouilh, e por ser mais nossa, a de António Sérgio.

Embora Sófocles (que significativamente chegaria a vencer Ésquilo nos festivais de Dioniso) tenha sido o inventor da terceira personagem em cena, será nos Diálogos de *Antígona* que mais claramente se explicita esta dialéctica do poder e da justiça.

Antígona é uma heroína mítica, filha de Édipo e Jocasta, reis de Tebas. Édipo, no culminar de um trágico inquérito criminal por si mesmo dirigido, conclui ter acabado por cumprir os fados que lhe tinham sido pressagiados pelo oráculo ao nascer: apesar dos cuidados de seus pais de sangue e de seus pais adoptivos, e da sua própria fuga ao destino, fora afinal parricida e incestuoso com sua mãe. Esta é a temática dessa extraordinária peça de Sófocles que se traduz por *Édipo Rei*, embora no original se chame *Édipo Tirano* — com o particular

sentido, mais antigo e genuíno, de tirano, como o que ascende ao poder pelo título do mérito ou da *fortuna*, e não pela simples hereditariedade. Ironia trágica, até no título.

Tendo Édipo abdicado do trono, deveriam suceder-lhe alternadamente os dois filhos varões, Etéocles e Polínicés. Mas o primeiro a reinar não desejou ceder o trono ao irmão, pelo que este se aliou a forças estrangeiras, pondo cerco à cidade. A peça *Os Sete contra Tebas*, de Eurípides, revela admiravelmente esse minuíte macabro nas sete portas da *pólis*: na última, enfrentam-se até à morte (e à desfiguração total, dirá a nova peça de Jean Anouilh) os irmãos inimigos.

Mortos assim os dois pretendentes, Creonte, irmão de Jocasta, tio e futuro sogro de Antígona (que está noiva de Hémon), é elevado ao poder. Não tem meias medidas: um dos cadáveres (feito bode expiatório) será condenado à exposição. E será punido com a morte quem, contra tal ditame, ousar dar-lhe sepultura.

Seguindo o seu coração de irmã, Antígona obedece à lei natural (para outros, ao direito natural, para outros ainda ao direito consuetudinário, outros ainda falam em direito de resistência) infringindo as ordens de Creonte (que para alguns também não teriam sido totalmente inéditas, mas ancoradas em precedentes). Julgada sumariíssimamente, reivindica a obediência a normas superio-

res àquelas que o monarca pode editar, e é condenada à morte. A sentença é executada. Seguem-se mortes em cadeia...

Não se pode deixar de recordar o momento central do impressionante diálogo que, tendo começado em tom forense, se eleva a um terçar de armas que tem algo já de político, sem deixar de apelar para o que de mais alto e profundo possa haver no Direito:

«CREONTE: Tiveste, então, a ousadia de transgredir o meu decreto?

ANTÍGONA: Não me foi intimado por Zeus; nem a *Dike*, que coabita com os deuses subterrâneos, estabeleceu essa lei entre os homens. Tão-pouco creio que tuas ordens tenham tanta força, sendo tu um simples mortal, de modo a poderem derogar as leis não escritas e inconcussas dos deuses; porquanto não são apenas de hoje nem de ontem, mas vigoram sempre e ninguém sabe quando é que elas apareceram.» (Trad. P.<sup>o</sup> Dias Palmeira.)

Independentemente de se estar, no caso concreto, perante direito natural, lei natural, ou costume jurídico, direito de resistência, ou simplesmente piedade filial, de índole ética ou moral, o resultado é o mesmo: Antígona permanece como símbolo da Justiça, contra uma política cega e inumana, que se obstina na *raison d'état*, nas abstracções e no puro poder, desprezando as pessoas.

## BIBLIOGRAFIAS

(Nesta como em todas as demais notas bibliográficas, apenas referimos as obras que, nas diversas categorias consideradas, se revelam mais relevantes para o nosso presente estudo, podendo suceder, no limite, que as mais importantes obras de alguns autores acabarão até por ser omitidas, por versarem sobre objecto diverso do nosso, v. g., filosófico puro.)

### **Bibliografia activa:**

Das mais de cem peças que escreveu, chegaram-nos completas apenas as tragédias: *Ájax* (c. 445 a. C.), *As Traquínias* (c. 445 a. C.), *Antígona* (c. 442 a. C.), *Electra* (c. 415 a. C.), *Filoctetes* (409 a. C.), *Édipo em Colono* (401 a. C.).

### **Edições correntes/recomendadas:**

SÓFOCLES, *Tragédias do Ciclo Tebano. Édipo Rei/Édipo em Colono/Antígona*, versão do grego pelo P.<sup>c</sup> Dias Palmeira, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1957; em língua inglesa, v. lista de John Burgess (2005, 383-384).

### **Bibliografia passiva selectiva:**

BARROS, Gilda Naécia Maciel de, «*Agraphoi Nomoi*», *Notandum*, n.º 3, São Paulo — <http://www.hottopos.com/notand3/agrafoi.htm>

—, «Antígona — o Crime Santo, a Piedade Ímpia», *Videtur*, n.º 25, São Paulo — <http://www.hottopos.com/videtur25/gilda.htm>

BLOCH, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1961, máx. pp. 113 e segs.

ÉSQUILO, *et al.*, *Édipo Antigo*, Porto, Rés, s. d.

CORNEILLE, *et al.*, *Édipo Moderno*, Porto, Rés s. d.

- HIRZEL, Rudolf, *Themis, Dike und Verwandtes — Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig, S. Hierzel, 1907.
- KAMERBEEK, J. C., «Individu et norme dans Sophocle», in *Le Théâtre tragique*, Paris (VII<sup>e</sup>), CNRS, MCMLXII, pp. 29-36.
- LESKY, Albin, *Die griechische Tragoedie*, Estugarda, Alfred Kroener; trad. port., *A Tragédia Grega*, São Paulo, Perspectiva, 1971.
- LIDA, Maria Rosa, *Introducción al teatro de Sófocles*, 2.<sup>a</sup> ed., Buenos Aires, Editorial Paides, 1971.
- MEIER, Christian, *De la tragédie grecque comme art politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- REINHARDT, Kart, *Sophokles*, Klostermann, 1933; trad. fr., *Sophocle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971.
- STEINER, George, *Antígonas*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d'Água, 1995.
- TZITZIS, Stamatios, *La Philosophie pénale*, Paris, PUF, 1996, pp. 69 e segs.

## ISÓCRATES

(Atenas, 436-338 a. C.)

Isócrates nasce no demo de Erquia, de Atenas, numa família de posses, pertencente ao segmento social dos «cavaleiros», espécie de classe média e moderada. Filho do rico industrial Teodoro (se então se pode falar já de indústria), receberia assim educação esmerada. Estudou com Pródico e com Górgias, além de certamente ter deambulado com o próprio Sócrates, o que poderá ser revelador de que este último seria uma fonte comum de duas «escolas desavindas».

Em 404, Isócrates, cuja família se viu depauperada pelas transformações (inclusive demográficas) consequentes à instalação no poder de uma oligarquia pró-espartana, encontra-se do lado de Teramene, a quem apoia contra Crísiás, na assembleia da Bulé, em 404. Porém, após a morte deste, vê-se forçado (contra sua vontade) a viver como logógrafo, ou seja, autor de discursos judiciários, como tantos sofistas do seu tempo. Os proventos dessa função investi-los-á, por volta de 393-390, na fundação de uma escola alternativa à Aca-

demia platónica, de cujo método e pressupostos será acérrimo adversário, porquanto defensor de uma alternativa forma de *Paideia*, que lhe mereceu já o cognome de «pai do Humanismo» (Burnet, Barker).

Fazendo-se pagar, como os sofistas, e tendo discípulos de posses, Isócrates acabará por ser um dos cidadãos mais ricos de Atenas, para mais apostando no fernerismo do seu ensino, prático, e de grande utilidade para a preparação política e judiciária. Terá sido um dos primeiros a utilizar o panfletarismo em prol das suas ideias (e participou activamente em muitos debates políticos do seu tempo), e, indirectamente, da sua escola. Foram seus alunos Éforo, Teopombo, Ipérides, etc.

Desiludido depois da derrota de Queroneia, quer a lenda que se deixou morrer de inanição, durante duas longas e dolorosas semanas, em Setembro de 338. Milton cantou esse mito num dos seus sonetos: «as that dishonest victory / At Chæronéa, fatal to liberty, / Kil'd with report that Old man eloquent.» Eloquent, mas não orador, pois de compleição e voz débeis e muito tímido. Sucede por vezes que quem ensina pode fazê-lo bem sem conseguir praticar na perfeição. Foi o seu caso.

Chegaram-nos apenas pouco mais de um terço dos seus registados sessenta discursos. Uma meia dúzia dos que resistiram ao tempo são peças da sua actividade de logógrafo. Contudo, é possível que apenas uma trintena de entre os discursos atribuídos tenha realmente sido da sua autoria.

Há quem contraponha (desde logo o clássico Werner Jaeger) à filosofia (com Platão) a retórica e a cultura «humanística» e a pedagogia de Isócrates, cada uma pretendendo ser a melhor forma de formação e mundividência. Independentemente de epistemologias, no plano político, representam ambas as perspectivas um lugar possível na filosofia política. Isócrates traça uma via original, que vai robustecendo, entre uma política que se vê excessivamente resvalar para a ética política, e até para a utopia (com Platão), e a mera técnica oratória da retórica simplesmente utilitarista e sem ética dos sofistas. O elogio do *Logos* em Isócrates é ético: «Em verdade, de todos os nossos outros caracteres, nenhum nos distingue dos animais. Somos mesmo inferiores a muitos deles sob o ponto de vista da rapidez, da força e de outras facilidades de acção. Mas, porque recebemos o poder de convencer-nos mutuamente e de fazer aparecer a nós próprios o objecto de nossas decisões, não só nos desembaraçamos da vida selvagem, mas nos reunimos para construir cidades. Fixamos leis, descobrimos as artes e foi a palavra que nos permitiu conduzir a bom fim quase todos os nossos inventos. Foi a palavra que fixou os limites legais entre a justiça e injustiça, entre o mal e o bem, e se essa separação não fora estabelecida seríamos incapazes de habitar uns perto dos outros. É graças à palavra que confundimos as pessoas desonestas e fazemos o elogio dos homens de bem; é graças a ela que

formamos os espíritos incultos e pomos à prova as inteligências, porque fazemos da palavra precisa o mais seguro testemunho do pensamento justo; uma palavra verdadeira, conforme a lei e a justiça, é a imagem de uma alma sã e leal. É com o auxílio da palavra que discutimos os negócios contestados e prosseguimos nossas investigações nos domínios desconhecidos. Os argumentos pelos quais convencemos os outros ao falar são os mesmos que utilizamos quando reflectimos [...]; Em resumo, para caracterizar este poder, veremos que nada do que se faz com inteligência pode existir sem o concurso da palavra: a palavra é o guia de todas as nossas acções como de todos os nossos pensamentos; recorre-se tanto mais a ela quanto mais inteligência se tem» (trad. de Roque Spencer Maciel de Barros).

Tirando as amargas lições da guerra do Peloponeso, Isócrates considera que a única salvação da Hélade reside num pan-helenismo: na paz e no entendimento em pé de igualdade entre os irmãos desavindos, tendo Atenas uma primazia apenas espiritual, fundada na sua muito própria afeição à cultura.

Para além de páginas de uma frescura e de uma actualidade muito impressivas, como as que denunciam os falsos educadores, e para além da ideia de *concordia*, que lhe não é contudo peculiar, provavelmente a mais relevante ideia política de Isócrates prende-se com a política da cultura e com um posicionamento que anun-

cia o fim dos preconceitos etnocêntricos e chauvinistas. Obviamente, considerando as devidas distâncias. Para ele, é Grego quem se irmana na geral cultura grega, na sua *Paideia*, muito mais que quem o é por simples nascimento (*Paneg.*, 51).

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

Além dos discursos (v. g. *Contra Eutínoo*, *Calímaco e Loquites*), as suas obras mais «políticas» são *Archidamos* (365-362 a. C.), *Areopagítica* (c. 354 a. C.), *Filipe* (346 a. C.), *Panatenáica* (342-339 a. C.); *Panegirico* (380 a. C.); *Sobre a Paz* (356 a. C.).

### **Edições correntes/recomendadas:**

ISOCRATE, *Discours*, trad. G. Mathieu et A. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1928 (vol. I: *Contre Euthynous, Contre Callimakhos, Contre Lokhites, Sur l'Atellage, Trapézitique, Éginétique, A Démonicos, Contre les Sophistes, Hélène, Busiris*), 1961 (vol. II: *Panegyrique, Plataïque, A Nicoclés, Nicoclés, Evagoras, Archidamos*, e vol. III: *Sur la Paix, Aréopagitique, Sur l'Échange*), 1962 (vol. IV: *Philippe, Panathenäische, Lettres, Fragments*), edição bilingue.

ISOCRATES, *Discursos*, trad. J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1979 (vol. I: *Contra Eutino, Recurso contra Calímaco, Contra Loquites, Sobre el Tronco de Caballos, Sobre un Asunto Bancario, Eginético, A Demónico, Contra los Sofistas, Elogio de Helena, Busiris, Panegirico, Plateense, A Nicocles, Nicocles, Evágoras, Arquidamo*, e vol. II: *Sobre a Paz, Areopagítico, Sobre el Cambio de Fortunas/Antidosis, Filipo, Panatenáico, Cartas*).

ISOCRATES, trad. G. Norlin, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd., 1954 (3 vols.).

**Bibliografia passiva selectiva:**

BARROS, Gilda Naécia Maciel de, «Areté e Cultura Grega Antiga — Pontos e Contrapontos», *Videtur*, n.º 16, São Paulo.

BURK, August, *Die Paedagogik des Isokrates als Grundlegung des Humanistischen Ideals*, Wuerzburg, 1923.

BLASS, F., *Die attische Beredsamkeit*, 2.ª ed., Leipzig, 1892.

CLOCHE, Paul, *Isocrate et son temps*, Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1963.

EUZÉBIO, Marcos Sydney, «Isócrates — Contra os Sofistas», *Mirandum*, n.º 12, São Paulo.

GOMPERZ, H., «Isokrates und die Sokratic», *Wiener Studien*, 27, 1905, 28, 1906.

JEBB, R., *Attic Orators*, II, Londres, 1876.

KENNEDY, G., *The Art of Persuasion in Greece*, New Jersey, Princeton University Press, 1963.

LÉVÉQUE, P., *A Aventura Grega*, trad. de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Edições Cosmos, 1967.

MARROU, H. I., *História da Educação na Antiguidade*, trad. Mário Leônidas Casanova, São Paulo, Ed. Herder/EPU, 1975.

MATHEU, Georges, *Les Idées politiques d'Isocrate*, Les Belles Lettres, 1965.

PLEBE, Armando, *Breve História da Retórica Antiga*, trad. de Gilda Naécia Maciel de Barros, São Paulo, EPU/EDUSP, 1978.

# PLATÃO

(Atenas, 429-347 a. C.)

## A REPÚBLICA E A FILOSOFIA POLÍTICA OCIDENTAL

Permita-se-nos desde já um simplismo para começarmos a desconstruir muitos anteriores simplismos: Platão passa no *cliché* corrente por «comunista», quando era, antes de tudo, um aristocrata; é dito defensor da ditadura e até do «totalitarismo» (exageros que procuram invocar o nome de Popper em sua defesa) e contudo odiava supremamente a tirania; tem fama de nefelibata, e na verdade muito procurou pôr as suas ideias em prática; e até se fala de um amor dito «platónico», aparentemente tão etéreo e longínquo, que não parece ser nem *eros*, nem *philia*, nem sequer *agapé*...

A que se deverá tão vasta e tão perene incompreensão? Julgamos que sobretudo se tem difundido por psicacismo académico, a que se une algum preconceito e ligeireza política. Mas recuemos muito rapidamente à biografia, para melhor nos esclarecermos. Platão, cujos traços biográficos que possuímos são escassos e em

alguma medida incertos, pertencia, como é sabido, a uma família aristocrática ateniense (descendendo de Sólon pelo lado materno, e do rei Codro, pelo paterno, e daí, miticamente, recuaria até ao próprio deus Poseidon), o que lhe moldou o espírito e lhe propiciou o contacto directo com muitos políticos atenienses, que chegaram a solicitá-lo para as suas actividades (como no Governo dos Trinta Tiranos, e depois na democracia — tendo-se contudo desgostado de ambos). Só o conhecimento directo (e por assim dizer doméstico, quotidiano e íntimo) lhe permitiria um saber tão depurado sobre os políticos e a política. A desilusão política precoce fez dele um filósofo, mas guardou sempre esse travo de superioridade aristocrática que, bem vistas as coisas, é necessário a todo o utopista, fabricante de modelos regeneradores do Mundo — pois se necessita, para tanto, de uma superioridade face à simples imersão no real, no dado, na banalidade do cinzento quotidiano. Mesmo o tradicionalmente tão mal-entendido, mal-amado e mal-qualificado «comunismo» da sua *República* tem um toque evidente de aristocracia. Na verdade, porém, não se trata senão de uma enorme falta de compreensão e preconceito contra a visão conhecedora, experiente, vasta e ponderada do filósofo. É normalmente assim, com *clichés* ou lugares-comuns, que os pensadores pequeninos etiquetam os filósofos de génio: hoje, como no seu tempo.

Apesar das decepções políticas em Atenas, por mais que uma vez seria de novo tentado pela acção prática, ou, ao menos, pela inspiração directa do governo, mas sempre fora de portas. É que tinha concluído, como assinala na sua *Carta VII*, que apenas os filósofos-governantes, ou os governantes-filósofos poderiam rectamente governar — e será o que, sem êxito, procurará que ocorra, sobretudo em Siracusa, a que já aludiremos. O mesmo dirá, aliás, na *Politeia*: «Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes [...] não haverá tréguas dos males.» (*Politeia*, 473 c-d.)

Política e Educação, Cidade e *Paideia* unem-se no pensamento platónico de forma admirável. Por alguma razão Rousseau, também ele grande pensador político e pedagógico, considerava a *República*, acima de tudo, o mais admirável estudo sobre educação até então elaborado. Quem sabe se o início do *Contrato Social* (I, 1) se não inspira na sua metáfora mais impressionante: a imagem dos homens acorrentados, da alegoria da caverna? (*Politeia*, 514 a.) As propostas políticas e educacionais de Platão (não esqueçamos que o género da sua principal obra nesse domínio é precisamente o utópico, que pressupõe sempre a questão educativa na base da Cidade) decorrem da sua filosofia geral, centrada no mundo das Ideias (com seus arquétipos inteligíveis), de que o terreno mundo sublunar em que vivemos é pálida e im-

perfeita concretização. Mas na sua tentativa de encontrar a cidade ideal passou por vários dissabores, porque a realidade, e sobretudo a realidade dos poderosos a quem tentou converter, se não queria moldar à idealidade (e generosidade) das suas concepções. Embora seja pouco conhecido pela *vox populi*, é profunda a argúcia no conhecimento das manhas e tricas da política que evidencia nos seus escritos, assim como a evidente genialidade da caracterização psicológica das determinações políticas, como ocorre, por exemplo, quando, na *Politeia*, explica os fenómenos de sucessão dos regimes políticos, e a personalidade dos respectivos tipos humanos: avultando aí a extraordinária caracterização do oligarca, do democrata, e sobretudo do tirano. Quem desejar instruir-se sobre os traços sob que se esconde um perfil deste tipo, não tem mais que recorrer a essas tão belas quão perturbantes páginas.

Assim, como se sabe, numa interessante prova de adaptabilidade e de dialéctica entre a prática e a teoria, foi descendo a fasquia das suas pretensões reformadoras. De início, era a utopia mais global da *República*, que, tendo nascido da preocupação com a Justiça, se foi (retoricamente, no decurso do diálogo) deslocando para o problema de encontrar uma Cidade Justa. *O Político* e *As Leis* serão sucessivas reformulações do seu pensamento, em processo de maior aproximação à realidade, ou melhor, à sua circunstância.

Recordemos que Platão estudou com Sócrates desde os seus vinte anos até à condenação e morte deste, dez anos depois. Na sequência deste primeiro golpe para a Filosofia, viajou e instruiu-se pelo esotérico Egipto e pela pitagórica Sicília. Em 387 a. C., regressado à sua cidade, resolveu abrir ensino próprio, a Academia — a qual dirigirá durante quarenta anos. Teria entretanto convites para tutor de príncipes, nomeadamente Dionísio (ou Dinis) II de Siracusa, mas a intriga palaciana fê-lo cair em desgraça. Estes poucos traços biográficos revelam-nos também por um lado a sua acrescida compreensão do fenómeno político, e quiçá permitem ainda que entendamos melhor a grande incompreensão de que tem sido repetidamente alvo.

Platão é, conjuntamente com Aristóteles, um dos pais-fundadores da nossa forma de filosofar ocidental, e é natural que se estabeleça entre eles, até por comodidade didáctica e ritualismo psitacista, uma oposição, por vezes exagerada. O fresco de Rafael na *Stanza della Segnatura*, no Vaticano, mal baptizado como *A Escola de Atenas*, representa-os no centro da composição: um apontando o céu e o outro a terra, procurando reflectir essa dicotomia. Apesar de os lugares-comuns deformarem e banalizarem de forma grosseira o pensamento dos autores, se Platão não representa de modo algum a ditadura e o colectivismo (basta ler as suas palavras, por vezes corrosivamente irónicas, sobre a tirania, para se enten-

der como a abominava, prezando uma liberdade ordenada que evitasse precisamente a corrupção da democracia em tirania, pela licença ou libertinagem, excesso desordenado de liberdade) e se Aristóteles também não é simplesmente sinónimo de pluralismo e «sociedade aberta» à maneira de Popper (porque, desde logo, e encurtando razões mais profundas, um e outro se inscrevem no contexto da «liberdade dos antigos» e não da «liberdade dos modernos» — dicotomia importantíssima que devemos a Benjamin Constant), certo é que há algum *fumus* de verdade nesses simplismos catalogadores. Sobretudo numa perspectiva metodológica. Enquanto Platão especula, e nos dá o seu pensamento sobretudo sob a forma atraente e dialéctica do diálogo, construído com bastante cuidado, aliás, já Aristóteles, de formação biológica, filho de médico e iniciado nessa ciência e arte, procede como um cientista natural, empiricamente, e em grande medida pela observação do real e pela aplicação de chaves taxonómicas.

A Platão importa mentalmente determinar a Justiça pela via da implantação de uma utopia (mas nele a utopia é quase utopismo, princípio de esperança — não se sabe por que sortilégio se nos torna natural e plausível, decerto pelo encantatório do discurso, o que quiçá acharíamos clausura se fosse apresentado de forma taxonómica e sistemática, e não conversável), por reis-filósofos ou filósofos-reis. Embora Aristóteles tenha como fim dos

seus escritos ético-políticos a virtude, pode entender-se que essa virtude é a virtude geral ou social, e que não será radicalmente subjectiva. Porquanto o Estagirita se preocupa profundamente em conhecer o real (lembre-se o empreendimento sociojurídico e comparatístico de coligir, naturalmente com uma equipa, as Constituições gregas — constituições naturais e materiais, não codificadas). São duas linhas e dois tipos de preocupações que marcarão profundamente ambos os autores: mesmo no seu estilo, nos seus temas, no seu envolvimento crítico, na diversa dimensão normativa dos seus respectivos discursos. E a posteridade de um e de outro digladiar-se-á igualmente sobre estas questões, por causa de uma idiosincrasia diversa.

Platão procura de início resolver vários problemas políticos recorrentes com soluções aparentemente drásticas. Perante o corrente divórcio entre o poder e o saber, quer instituir apenas reis-filósofos e filósofos-reis (sofocracia); perante a anarquia de vocações e o proliferar da incompetência, estabelece o primado da educação e cria castas ou classes em que cada um fará aquilo para que nasce e é educado — e a sua própria felicidade concreta decorre da felicidade possível no exercício da sua função, para proveito geral e não egoísmo próprio; face às disputas pela propriedade e pelas mulheres, estabelece a sua comunhão pública; confrontado com o nepotismo e a consequente incompetência e injustiça, insti-

tui a comunhão das crianças, etc., etc. Remédios contudo demasiado ousados para os males que pretende curar.

Platão ficará assim na história com todas as honras que se devem tributar a um grande filósofo, mas em certa medida mais ou menos subtilmente apoucado e até desprezado, por ter produzido um projecto considerado exagerado e utópico. A complexidade e profundidade da sua obra mereceriam melhor destino. Até pelo facto de que a facilidade e clareza aparentes do seu estilo por vezes traírem o alcance real das suas palavras. Além do mais, Platão dá nas suas obras frequentemente voz a Sócrates, de quem foi discípulo. Até que ponto se deve falar apenas em Platão ou em Sócrates/Platão é um problema que subsiste... Além, evidentemente, da complexidade introduzida pelas demais personagens de Platão. Algumas, como a de Trasímaco, averbam já bibliotecas de comentários.

Não se pode esperar que uma obra de outro tempo responda aos mesmos problemas que normalmente se põem em diferentes épocas. Há, sem dúvida, filósofos que parece terem nascido fora do seu tempo (diz-se tal de Vico, por exemplo), mas cada filósofo, e especialmente cada filósofo político, responde, de uma forma ou de outra, aos reptos do que lhe foi dado viver, ler e testemunhar. Nem só os factos englobantes, nem apenas a vida pessoal, nem restritamente as leituras determinam os grandes problemas de cada autor. Embora se não

possa pedir a nenhum autor do passado que responda aos problemas particulares de hoje, curiosamente, sem dúvida podemos na *Politeia* de Platão colher muito para as questões em que o presente encontra o seu passado, e para inquietações e aporias de sempre. Não se estranhará, assim, que o mito da caverna (um dos pontos de partida para toda a pedagogia da filosofia em geral) se encontre precisamente na *República*, no livro VII, que no livro IV se analise matéria psicológica, relativa aos elementos da alma, e que a obra termine (livro X) mesmo com matéria que hoje consideraríamos religiosa ou afim, com a defesa da imortalidade da alma, na versão da metempsicose (*Politeia*, 611 b e segs.).

Mas antes e acima de tudo está a preocupação educativa, base de toda a *démarche* utopista. É uma prova de que a matéria filosófico-política e política *tout court* ainda se encontrava nesse lugar unitário da primeira função dos indo-europeus: em que preocupações e funções de poder se associam ainda sincreticamente às questões do transcendente, da formação, etc.

Há quem considere que o principal objectivo desta obra é provar que a Justiça é mais benéfica que a injustiça. É o caso, por exemplo, de Nicholas P. White. Atenemos numa passagem, que parece dar precisamente a «questão» do argumento da obra: «Resta-nos ainda o velho problema sobre as vantagens e desvantagens comparativas entre a justiça e a injustiça: o que será me-

lhor — se ser-se justo e agir-se justamente e praticar a virtude, sendo ou não visto pelos deuses e pelos homens, ou, pelo contrário, ser-se injusto e obrar-se injustamente, pois não penará sanção, nem o castigo nos regenerará?» (IV-445 a.)

Contudo, seja este ou não o objectivo de Platão, a verdade é que a solução da questão se encontra na utopia, a descrição de uma cidade ideal, uma das vias «clássicas» da filosofia política (e não tanto pelos problemas da justiça, que remeteria para uma filosofia do Direito — de certa forma ainda «impossível», pois não houvera ainda o «corte epistemológico» aristotélico, dador ao Direito da sua autonomia). A ligação entre a bondade da sociedade política e o indivíduo parece até incindível — o que, anunciando já a unidade entre o que se chamará Direito (justiça particular) e Estado (justiça geral), denuncia traços do seu tão falado «totalitarismo», rótulo que, porém, divide os autores. Assim enuncia ele esse todo unitário, no bem como no mal, da *pólis* e do cidadão: «Eis, pois, a boa sociedade política [as traduções, aqui, vão do mais literal, *cidade*, ao mais generalista e actualista, *Estado*], a forma de constituição política que tenho por boa e adequada, sucedendo de forma semelhante para o homem bom e verdadeiro. E, se assim tudo isto é bom, pelo contrário tudo o que for diverso será o errado, tanto no que concerne a administração da sociedade política, como no que respeita à alma dos simples parti-

culares.» (V-449.) O procedimento de descoberta da cidade ideal e do homem recto corresponde, na verdade, a uma demanda da essência de uma e do outro, a uma ascensão para o mundo das ideias, no sentido de captação das respectivas «ideias», ou «arquétipos», de que as realidades do nosso mundo da caverna são apenas pálidas e imperfeitas imagens.

Um dos pontos centrais da análise política de Platão (talvez não já da sua filosofia política, mas, até, do que poderíamos qualificar da sua «ciência política») é o da qualificação e sucessão dos regimes (*Politeia*, 544 c e segs.). *Mutatis mutandis*, podemos afirmar que aqui se encontram das páginas mais agudas de intuição psicológica e sociológica que jamais se escreveram sobre a política. Não apenas se explica a passagem de umas formas de governo a outras (com o artifício metafórico de se falar das frustrações dos filhos dos representantes típicos de cada regime como agentes do seguinte — mas que tem não pequena razão de ser, mesmo como tipo-ideal «histórico»), como ainda um finíssimo e fidedigno retrato de cada tipo psicológico representativo de um regime.

Assim, recordemos, em traços muito gerais. A aristocracia pode degenerar em timocracia, governo dos ambiciosos, sedentos de honras. O homem timocrático entrega-se à ginástica ou à caça, é ao máximo alheio à cultura, e, implacável com os servidores, tem a paixão do mando.

Sucedelhe a oligarquia, que é o regime em que «são os ricos que se encontram no poder e em que o pobre não tem lugar» (VIII-550 c). Os dirigentes são escolhidos, afinal, em função do rendimento (VIII-553 a). O oligarca é, pela corrupção das riquezas, pela mesquinhez que o argentarismo e o economicismo (diríamos em linguagem actualizada) geram, o oposto do sábio. Da guerra necessária entre pobres e ricos gerada pela oligarquia acabará por emergir a democracia. Platão designa (como alguns autores) por democracia um regime que pode ser, de todos, o mais belo, e por muitos julgado o mais belo de todos. Segundo ele, é aqui que se deve procurar um regime, pois nele próprio se encontram os vários tipos de regime, como numa espécie de «bazar (ou feira) de regimes» (VIII-557 c-d). Contudo, não deixa de assinalar as suas debilidades, que alguns autores (como, por exemplo, Prélot e Lescuyer) sublinham, apresentando um Platão claramente antidemocrático (o que não se deduz claramente do seu texto integral e no contexto): «Eis, volvi, além de outros que se lhe assemelham, os traços característicos da democracia: é um regime cativante, desprovido de autoridade, mas não sem um furta-cores até bizarro, e que não olha à igualdade nem à desigualdade dos sujeitos na dispensação do mesmo tratamento igualitário.» (VIII-558 c.) Assim, o homem democrático será múltiplo, podendo haver vários tipos humanos democráticos (tal como regimes que aí bebem e aí como que convi-

vem). Finalmente, a tirania, que assim é magistralmente pintada: «É eis que, ao que parece, se gera um acordo sobre o que devemos ter por tirania: confirmando o provérbio, o povo, de tanto desejar fugir do fumo que é o jugo do poder exercido por homens livres, caiu nas chamas do fogo que é a tirania, que é o poder de um todo-poderoso escravo.» (VIII, *in fine*, 569 b-c.) O trecho continua por mais umas linhas, com observações muito inspiradoras.

Os regimes que desembocam nesta complexa tirania foram-se sucedendo: da timocracia se caíra na oligarquia (porque dos presunçosos e ambiciosos nascem os simplesmente materialistas), e desta na democracia (já que os que apenas na riqueza pensam empobrecem necessariamente um grande número, o qual um dia toma conta da situação), passando-se depois à tirania (governo de um só, que pela demagogia acaba por colher o acordo das massas desesperadas com a anarquia), pelo excesso de liberdade (libertinagem ou licenciosidade) de um regime que não temperara aquela sequer com a escolha de chefes competentes e à altura das dificuldades da excessiva licença geral. A timocracia, regime inicial corrupto, fora já fruto da degenerescência da aristocracia, esse sim, regime puro: porque os melhores se cristalizam, enquistam, se envaidecem, se dão à cupidez e à ambição, e assim se corrompem.

A actualidade educativa ou formativa destas observações não pode ser maior, sobretudo num tempo em que um ucronismo de eterno presente (que alguns teorizariam já como patético «fim da História») parece ser o fruto de uma sociedade sem consciência histórica, o que é potenciado pelo esquecimento suicida das sociedades contemporâneas, mesmo das democráticas, em preservar-se dos mitos dos seus novos «poetas» (a comunicação social ao serviço dos poderes, políticos ou económicos) e em investir em educação para a cidadania, que passa necessariamente pelo estudo do passado e pela formação de cidadãos críticos — portanto, formados e informados. Os ensinamentos que se podem colher ao longo de toda a *República* são imensos.

Mesmo abstraindo, ou sobretudo abstraindo do projecto político utópico do seu autor, se nos concentrarmos nos argumentos aparentemente laterais, nas observações sobre a realidade constante da Política, afinal, sobre os traços da natureza humana política, aí encontraremos preciosidades. Recordaremos o que já sabemos da nossa própria experiência, do que na História colhemos já, e tornaremos consciente e claro o que pairava ainda em suspensão no nosso espírito, em sínkrise ou em latência, à espera de uma formulação.

No seu carácter múltiplo, alia a *Politeia* aspectos filosóficos puros (e dos mais profundos, desde a metafísica à gnoseologia) às questões filosófico-políticas e jusfilo-

sóficas, além de psicológicas e sociológicas da política, como vimos, sempre com a preocupação educativa, porque sem educação jamais poderá haver cidade ideal, e tudo cerzido na forma dialéctica ou de pura conversa entre vários interlocutores, contendo assim teses adversas em debate, e múltiplas pérolas de observação sobre a natureza humana na política. Essa dimensão, essa profundidade, essa sabedoria estão muito para além, valem muito mais que o esquema concreto proposto para a Cidade. E são principalmente essas observações que nos parecem mais perenes. De resto, parece de há muito ultrapassada a busca pelo «sistema» de Platão. Como afirma Werner Jaeger, na sua monumental *Paideia*: «Durante muito tempo, os intérpretes de Platão afadigaram-se por descobrir o seu ‘sistema’ empenhados em medi-lo pela tabela das formas de pensamento das épocas posteriores, até que se compreendeu finalmente que este filósofo, fosse por razões de exposição ou por razões críticas, não aspirava a edificar, como outros pensadores, um corpo de doutrina completo, mas pretendia outra coisa: pôr a descoberto o próprio processo do conhecimento.» (Jaeger, 1979: 699.)

Para além do grande argumento utópico da *República*, podemos nela detectar pontos que haveriam de ser momentos interessantes, se não altos, no diálogo ulterior da filosofia política ocidental.

Todos sabemos que, quando Trasímaco afirma que a Justiça não é senão o que é útil ou conveniente ao mais forte (*Politeia*, I, 338 c), reconheceremos aí não uma proposição original, mas o dogma, bem anterior a ele e a Platão, que lhe dá voz, de todos os ditadores, mas (ainda que por vezes involuntariamente e sem que disso se apercebam) também de todos os juspositivistas. Não é, assim, deste tipo de evidentes tópicos muito «transversais» que poderemos tratar, por serem muitos e não ser prestável o seu enunciado.

Mas devemos considerar pontos mais evidentemente expressivos. Significativamente, há uma passagem de Santo Agostinho que costuma confundir os estudantes. Lida fora do contexto, não raro é atribuída a um qualquer anarquista. Por aí começaremos, recordando também que nem sempre a nossa capacidade de captar uma cor local é perfeita, e não raro mesmo os especialistas se enganam nas datações. Recordando uma aguda passagem de Umberto Eco, na sua justificação de *O Nome da Rosa*: «Em todo o caso houve um facto que me divertiu muito: por vezes um crítico ou um leitor escreveram ou afirmaram que uma das minhas personagens dizia coisas demasiado modernas; pois bem, em todos esses casos, e precisamente nesses casos, eu tinha usado citações textuais do séc. XIV.» (Eco: 63.) Ora, se o espanto de ver a passagem que já vamos citar como saída do punho de Agostinho de Hipona é grande, imagine-se como ficará

o leitor moderno desprevenido ao ver que essa mesma passagem parece ser eco (e sublinhe-se a cautela desta formulação) do próprio Platão.

Trata-se da conhecida passagem que começa: «Tirando a Justiça [...] que são os reinos senão grandes bandos de ladrões? E o que é um bando de ladrões senão um pequeno reino?» (*Civ. Dei*, IV, 4.) Nela, um pirata responde desenvoltamente ao imperador que só o é porque tem uma grande marinha, enquanto, por ter escassa frota, o pirata é... pirata. Nomeando-se o imperador como sendo Alexandre Magno, tudo apontaria, na melhor das hipóteses, para uma fonte anterior e comum a Agostinho e Platão. Eis a passagem de Platão, na *República*, que contudo não assinala a fábula, mas a sua «moral». Significativamente, é a propósito da tirania que surge esse passo: «Trata-se da tirania, que arrebatava os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos mas de uma vez só. Se alguém for visto a cometer qualquer dessas injustiças de per si, é castigado e receberá as maiores injúrias. Efectivamente, a quem comete qualquer destes malefícios isoladamente, chama-se sacrílego, negreiro, gatuno, espoliador, ladrão. Mas se um homem, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos e os torna seus servos, em vez destes epítetos injuriosos é qualificado de feliz e bem-aventurado, não

só pelos seus concidadãos, mas por todos os demais que souberem que ele cometeu essa injustiça completa.» (*Politeia*, 344 a-c.)

O mesmo trecho relembra-nos diferentes momentos da obra de Voltaire. Sobretudo estes dois pontos acutilantes das *Idées Républicaines*: «III. Un peuple est ainsi subjugué ou par un compatriote habile, qui a profité de son imbécillité et de ses divisions, ou par un voleur appelé conquérant, qui est venu avec d'autres voleurs s'emparer de ses terres, qui a tué ceux qui ont résisté, et qui a fait ses esclaves des lâches auxquels il a laissé la vie. IV. Ce voleur, qui méritait la roue, s'est fait quelquefois dresser des autels. Le peuple asservi a vu dans les enfants du voleur une race de dieux; ils ont regardé l'examen de leur autorité comme un blasphème, et le moindre effort pour la liberté comme un sacrilège.» Outros momentos poderiam ainda recordar-se, neste autor, como o artigo sobre a «tortura», do mesmo *Dicionário*, etc.

É no momento em que se alude ao arrebatamento dos bens alheios de uma só vez, não pode deixar de se recordar a recomendação de Maquiavel, n' *O Príncipe*, VIII, 8: «Perché le ingiurie si debbono fare tutte insieme, acciò che, assaporandosi meno, offendino meno: e benefizii si debbono fare a poco a poco, acciò che si assaporino meglio.»

Voltemos então à *Politeia*. E já que estamos nessa penumbrosa divisão entre poderosos e bandidos, re-

cordemos que a justiça parece ser tão importante que até entre estes necessita ser mantida.

Diz Platão, pela boca de Sócrates: «parece-te que uma Cidade, um exército, piratas, ladrões, ou qualquer outro grupo que tentasse algum golpe em comum, poderiam ser bem sucedidos, caso se enganassem uns aos outros?» (*Politeia*, 351 c.)

Eis que surge o eco da leitura de Cícero, *Dos Deveres*, II, X, 40, num passo que, aliás, para um português não deixa de ser uma relativa afronta, derivada de etnocentrismo imperialista romano: «as coisas são de tal forma que mesmo os que se sustentam das suas malfeitorias e crimes, não conseguem viver sem um pouco de justiça; porque, o que rouba ou subtrai o que quer que seja a um dos seus companheiros do bando, deixa de ter o seu lugar entre os bandidos; e mesmo se o chefe dos piratas não partilha equitativamente o produto do saque, arrisca-se a ser morto ou abandonado pelos seus comparsas: pelo contrário existem, segundo se diz, entre os ladrões, leis a que eles obedecem e que respeitam; foi graças à sua equanimidade na repartição do saque que Bardylis da Ilíria, de que fala Teopompo, adquiriu grandes riquezas; e ainda mais Viriato da Lusitânia, que fez curvarem-se mesmo os nossos exércitos e generais; foi o pretor C. Lélius, cognominado o sábio, que o quebrou e enfraqueceu; ele reprimiu a sua insolência a tal ponto que tornou a guerra fácil aos seus sucessores. Se a jus-

tiça tem força suficiente para assegurar e aumentar a fortuna dos que se dedicam à rapina, que força não terá ela num Estado organizado, com leis e tribunais?»

Pode tratar-se evidentemente de uma mera coincidência; mas foi precisamente tudo isso que quisemos levantar.

Seria demorado explicitar aqui, mas é um lugar-comum, vermos como a Justiça se encontra entre extremos (*Politeia*, máx. 358 e, 359 b) — o que viria a ser retomado desde logo por Aristóteles, não só para a Justiça, como até para toda a sua teoria das virtudes (sendo a virtude uma espécie de equilíbrio entre vícios opostos). Assinalamos que a Justiça é colocada por Glaucon num meio-termo, curiosamente entre o maior bem, que seria o conseguir furtar-se ao pagamento da pena por actos injustos, e o maior mal, que é não ter meios de se retribuir uma injustiça. Há, evidentemente, entre o tipo de meio-termo aqui enunciado e o de Aristóteles uma importante diferença, porque não se pode considerar que os extremos platónicos sejam verdadeiramente «vícios»; pelo menos não o será o segundo, sem sombra de dúvida, mas simples privação de meios de resposta a uma ofensa. Mas não nos alonguemos mais neste ponto. Nem sequer nos detenhamos na posteridade do anel de Gíges (*Politeia*, 359 d e segs.), das obras do Iluminismo ao *Homem Invisível...* e até mais recentes... Do mesmo modo, todo o pensamento utópico, de fundação de uma (mítica) ci-

dade ideal, se encontra sintetizado neste entusiástico passo: «Ora vamos lá! — prossegui — Lancemos pelo pensamento os fundamentos de uma Cidade.» (*Politeia*, 369 c.) Mas Platão em vários passos estabelecerá as bases teóricas do género utópico, reconhecendo a refrangência do real, a dificuldade da acção, embora sempre enaltecendo o empreendimento utopista (*Politeia*, 472 d e segs.).

Vimos um dia a expressão *suum cuique* atribuída num livro de um universitário a Santo Agostinho. Sorrimos, com a nossa formação jurídica, pois muito antes a reconhecíamos em Ulpiano (*justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuere*), de onde passaria ao Digesto. Mas, na altura, não pensámos em Platão. Já obviamente havíamos lido a *República*, mas antes dos estudos filosóficos jurídicos não havíamos advertido que já está na *Politeia* uma fórmula interrogativa da maior importância que vai conduzir, no decurso do diálogo, a algo de muito semelhante. O ponto de partida é, sem dúvida, o momento da concordância aparente com Céfalos, logo no livro 1, em que se questiona se duas coisas consideradas justas o serão sempre: a primeira é dizer a verdade; a segunda remete para um tipo de comportamento de restituição, retribuição, ou pagamento de dívidas (as várias traduções consultadas, em várias línguas, significativamente não são concordes nesta matéria da mais subtil precisão técnico-filosófico-jurídica); em suma,

trata-se efectivamente de formas concretas do geral *suum cuique* (*Politeia*, 331 c) — encetando-se conhecida discussão (que vai pelo menos até *Politeia*, 336 a), onde nomeadamente se perguntará: «Pois bem. E a arte denominada justiça, a que é que dá o que é devido?» (*Politeia*, 332 d.)

Neste mesmo ponto, nova ficha nos salta, e é de um conhecido passo de Tomás de Aquino, outro autor fundamental para o pensamento juspolítico, que adoptará a fórmula de Ulpiano quanto à Justiça, considerando-a expressamente correcta desde que «bem entendida» (*Summa Theologiæ*, Ila, Ilae, q. 57, art. 1). Além disso, o mesmo exemplo da restituição de um depósito de armas por alguém que entretanto enlouquece (ou tornado sedicioso, acrescenta o «doutor Angélico») surge como um caso, quer em Platão, quer em São Tomás, no qual se não deve restituir o que seria em regra devido ao seu legítimo proprietário (*Politeia*, 331 c; *Summa Theologiæ*, Ila, Ilae, q. 57, art. 2 *ad primum, in fine*).

Mas regressemos ao *suum cuique*. Há ainda outro passo paralelo em que a questão é referida, curiosamente a propósito da pintura: «Meu caro amigo, não julgues que devemos pintar os olhos tão lindos que não pareçam olhos, nem as restantes partes, mas considera se, atribuindo a cada uma o que lhe pertence, formamos um todo belo.» (*Politeia*, 420 d.) Contudo, parece tratar-se em Platão apenas de atribuir a cada coisa a sua devi-

da cor ou proporção, o que está ainda longe do *suum cuique* jurídico. Afinal, tal não andarรก distante da pr3pria concepção de justiça, em Platão, que nŁo 3 tanto a de uma atribuição (dinâmica), como a *constans et perpetua voluntas* dos romanos, mas a mais estática pertença de cada um ao seu lugar, designadamente nŁo indo o sapateiro al3m da fivela ou da chinela (de todo o modo, de mat3ria de calçado...). E esta citação proverbial, ainda hoje por vezes usada, foi, como se sabe, cunhada por Pl3nio (*Hist3ria Natural*, 35-36) — *sutor ne supra crepidam* — em alusŁo a um m3tico dito do pintor Apeles. Precisamente dirigido a um sapateiro que, depois de ter opinado com acerto sobre o calçado pintado numa sua composição, passou a disreterar sobre o que nŁo conhecia: tudo o resto. Ora PlatŁo afirma expressamente que «era uma imagem da justiça o princ3pio de que o que nasceu para ser sapateiro faria bem em exercer esse mester, com exclusŁo de qualquer outro, e o que nasceu para ser carpinteiro em ter essa profissŁo, e assim por diante» (*Politeia*, 443 c).

Passando de novo para um plano mais jur3dico, sŁo sem d3vida págimas de grande sabedoria as que PlatŁo consagra Łs relações jur3dicas «privadas» *hoc sensu* (que obviamente se nŁo confundem com as da nossa *summa divisio* moderna entre direito privado e direito p3blico). A3, parte-se de um pressuposto que, pela positiva, equivale a id3ntica posição em Paulo de Tarso, pela negativa.

Afirma Platão que «não vale a pena ditar preceitos a homens de bem, porque eles com facilidade descobrirão a maior parte das leis que é preciso formular em tais casos» (*Politeia*, 425 d-e). E recordemos São Paulo, na Primeira Epístola a Timóteo, VIII, 9: «*Scimus autem quia bona est lex, si quis ea legitime utatur, sciens hoc quia iusto lex non est posita, sed iniustis et non subiectis [...].*»

Quando um autor, como Platão, detecta algumas das causas de um problema fulcral, e esse mesmo problema persiste, e se agrava, com os séculos, é muito natural que pelos mesmos caminhos venham a passar outros. É o que sucede com o problema da inflação legislativa, em consequência, além do mais, da intromissão da lei em zonas que lhe não deveriam ser francas e da estulta convicção prometeica do seu sucessivo melhoramento. Platão é expressivo com esta imagem sobre a correcção sem fim das leis: «estão a tentar cortar as cabeças da Hidra» (*Politeia*, 426 e).

Há contudo outro pressuposto nesta construção teórica, aliás acertadíssima: é que, como citávamos *supra*, as leis «descobrem-se», não se inventam. O que não pode deixar de nos fazer recordar uma ideia de lei que muito mais tarde ganharia uma formulação lapidar na obra de Montesquieu: a de que as leis, as leis mais profundas e propriamente ditas, mesmo as leis jurídicas, são naturais: ora a investigação das coisas naturais funda-se nas descobertas, não nas invenções. É assim que *De l'Esprit*

*des Lois* começa logo (I, 1): «Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.» E continua, explicando que, neste sentido, todos os seres, todas as coisas, têm as suas leis — a divindade, o mundo material, as inteligências superiores ao homem, os animais e, evidentemente, também os homens.

Tópicos muito execrados ao longo dos tempos, como a «comunidade de filhos e de mulheres» (*Politeia*, 423, 457, 462), ou, noutra formulação, a «abolição da família», poderiam levar-nos a vasta maranha de diálogos, desde as dificuldades expressamente postas por Aristóteles (*Políticas*, II, 1, *in fine*, e 2, 1260 a). Estes temas receberiam até dos marxistas um eco ambíguo e algo irónico. Marx e Engels, no capítulo II do *Manifesto Comunista*, afirmam, depois de uma longa defesa: «Os Comunistas não têm necessidade de introduzir a comunidade das mulheres; ela tem existido quase desde tempos imemoriais.» Mas, como se sabe, o problema não fica por aí.

Em contrapartida, já alguns pontos sobre igualdade da Mulher e do Homem (apesar de todas as restrições — nomeadamente sobre uma alegada «debilidade» feminina (*Politeia*, 455 d-e) estaria hoje, quiçá, em relativa boa cotação, e de novo seria difícil fazer o elenco dos interlocutores a considerar. E o raciocínio platónico é irrepreensível, designadamente neste passo: «Se, portanto, utilizarmos as mulheres para os mesmos serviços que os

homens, tem de se lhes dar a mesma instrução.» (*Politeia*, 451 c.) Tudo começa, afinal, na Educação, e depois com o trabalho — embora, como sucede tantas vezes em situações de crise e escassez (e muito nas últimas guerras mundiais, factores de grande mudança social), seja não raro este a determinar aquela. Mas a Educação continua a ser o grande agente da igualdade (como da liberdade).

As páginas sobre as qualidades do bom governante (*Politeia*, 484 b e segs., tendo como ponto alto 487 a, e 519 b-d, 521 b, 535 a, e segs.) poderiam ser cotejadas com muitos livros de espelhos de príncipes: mas as referências seriam múltiplas e dispersas, além de que este género literário não produziu clássicos — a menos que como tal se considere a pequena grande obra do Secretário Florentino. Do mesmo modo, as críticas aos falsos filósofos (e à invasão da filosofia — *Politeia*, máx. 487 c, e segs., 495 c/d, 496 a — e o mesmo se poderia dizer da educação — por imprevistos e oportunistas) também têm presença em muitos escritos ulteriores, como, entre nós, desde logo, no expressivo Frei Amador Arrais. Mas não nos alonguemos e sigamos apenas a reminiscência imediata, e em matérias mais directamente políticas.

Um ponto fulcral, mas que de si consumiria todo um livro, é o da delimitação e sucessão das formas de governo, que muitos se habituaram a fazer recuar a Aristóteles, mas já se encontram em Platão, e são na verdade

mais antigas ainda. Ao contrário da simetria dos três regimes puros degradando-se em três regimes corruptos, na versão do Estagirita (*Políticas*, III, 7-1279 a-b), Platão ensinara antes dele haver quatro regimes, imperfeitos todos, sucedendo-se como que ciclicamente: da timocracia para a oligarquia, desta para a democracia e da democracia para a tirania... passando de novo à timocracia. Aristóteles não adopta essa divisão, mas o próprio Platão alteraria, como é sabido, a sua tipologia em obras posteriores. As tipologias são, realmente, formas de organizar e explicar as realidades: não são as próprias realidades.

Na exposição aristotélica das formas de governo, e por todo o texto de *Políticas*, suscitam-se muitos ecos de Platão. Mas só isso daria também matéria para um ou vários volumes autónomos, sendo lugar-comum qualquer das teorias sobre o «platonismo» de Aristóteles. Em todo o caso, permita-se-nos que sublinhemos um ponto fulcral sobre a caracterização da democracia tanto em Platão como em Aristóteles: para ambos a sua característica fundamental é a Liberdade (*Politeia*, máx. 557 b; Aristóteles, *Políticas*, VI, 2-1317 a e segs.). É aliás um legado universal... E ela pulsa em alta oratória no discurso fúnebre pronunciado por Péricles, que Tucídides, na *História da Guerra do Peloponeso* (II, 35 e segs.), reconstitui. Contudo, se a oração de Péricles sobretudo elogia

a consistência da constituição democrática ateniense, já em Platão se pode ver alguma crítica à inconsequência no dividido ou disperso espírito do homem democrático, mas aparentemente mais ainda enquanto «amante da igualdade» (*Politeia*, 561 e). E Platão não é um adepto da democracia, em boa medida porque lhe vê debilidades que a fazem resvalar para a tirania... A própria liberdade, princípio da democracia, é, para Platão, a causa da sua perdição (*Politeia*, 562 b-c). O que não quer dizer — muito pelo contrário — que o autor da *Politeia* prefira a tirania. Cremos que é sobretudo o problema da decadência ou da corrupção que preocupa o nosso autor.

E pois que se tem de terminar, terminemos com essa questão da decadência, juntando Platão a Heidegger. Começemos pelo último: Heidegger, na sua *Einfuehrung in die Methaphysik*, I, traça o negro quadro do «obscurecimento do mundo»: «o exílio dos deuses, a destruição da terra, a gregarização do homem, a preponderância da mediocridade». As descrições do exílio dos deuses e do desencantamento do Mundo sucedem-se, não raro com a inspiração do poeta-filósofo Hölderlin, como num dos últimos capítulos de *Holzwege*. E qual a solução? Em Heidegger, a síntese passou até para os grandes *media*, e está num título de uma derradeira entrevista: «Nur noch ein Gott kann uns retten» (*Der Spiegel*, 31-V-1976). De um modo semelhante — e sublinhamos sobretudo o elemento formal de coincidência —, diz-nos Platão: «se, porém,

for semeada, ganhar raízes e crescer num terreno não propício, o resultado será precisamente o contrário (não virtuoso), a menos que algum deus venha em seu socorro.» (*Politeia*, 492 a). Evidentemente que releva sobretudo a coincidência na tradução, o que pode também fazer pensar numa «influência» da própria fórmula de Heidegger na tradução de Platão.

E é precisamente aqui que também queríamos chegar. Não só lemos os nossos textos com o olhar das ideias e das fórmulas dos clássicos, como lemos (e eventualmente traduzimos) os clássicos com as nossas ideias e fórmulas. Tudo assim fechando o círculo da *Paideia*.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa específica:**

*Alcibiades, ou Da Natureza do Homem; Apologia de Sócrates; Cármides ou Da Sageza Moral; Criton ou Do Dever; Górgias; Hípias Menor; Laques ou Sobre a Coragem; As Leis; Ménon ou Sobre a Virtude; O Político; A República.*

### **Edições correntes/recomendadas:**

PLATO, *The Dialogues of...*, trad. de J. Harward, Chicago et al., Encyclopædia Britannica, 2.<sup>a</sup> ed., 5.<sup>a</sup> reimp., 1994 (coleção «Great Books»).

PLATON, *Œuvres Complètes*, ed. fr. com notas de Léon Robin, Paris, Gallimard, Biblioteca da Pléiade, vol. I, 1981, vol. II, 1985.

PLATÃO, *A República*, introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

PLATÃO, *A República. Politeia*, trad., prefácio e notas de Elisio Gala, Lisboa, Guimarães Editores, 2004.

### **Bibliografia passiva selectiva:**

ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

AVERROES, *Exposición de la 'República' de Platón*, trad., estudo preliminar e notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1987.

BANNES, Joaquim, *Hitlers Kampf und Platons Staat*, 1933.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de, *Platão, Rousseau e o Estado Total*, São Paulo, T. A. Queiroz Editor, 1995.

—, «Platão e Rousseau: o Estado total», *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 36, n. 148, pp. 314-338, 1987.

BRISSON, L., *Platon: Les mots et les mythes*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, La Découverte, 1994.

BRITO, António José de, «O Totalitarismo de Platão», *Fides. Direito e Humanidades*, vol. III, Porto, Rés, 1994, pp. 25 e segs.

CAMBIANO, G., «I Filosofi e la costruzione a governare nella Repubblica platonica», in G. Casertano (org.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Nápoles, 1988.

CAPIZZI, A., *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma, 1970.

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

CRAIG, L. H., *The War Lover. A Study of Plato's Republic*, Toronto/Londres, University of Toronto Press, 1994.

CROSS, R. C., e WOZZLEY, A. D., *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*, Londres, The MacMillan Press, 1964, reimp. 1980.

CROSSMAN, R. H. S., *Plato Today*, 1959; 2.<sup>a</sup> ed., 2.<sup>a</sup> imp., Allen & Unwin, 1971.

- ECO, Umberto, *Postille a 'Il Nome della Rosa'*, Fabbri, Bompiani, Sonzogno; trad. port. de Maria Luísa Rodrigues de Freitas, *Porquê «O Nome da Rosa»?* Lisboa, Difel, s. d.
- FIELD, G. C., «On Misunderstanding Plato», *Philosophy*, 19, 1944, pp. 49-62.
- GROTE, G., *Plato and the Other Companions of Sokrates*, New Edition, Londres, 1888.
- GRUBE, G. M. A., *Plato's Thought*, Edimburgo, University Paperbacks, 1970 (1.<sup>a</sup> ed., 1935).
- HÖFFE, O., *Platon, Politeia*, Klassiker Auslegen 7, Berlin, Akademie, 1997.
- IRWIN, T., *Plato's Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- JAEGER, Werner, *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1936; trad. port. de Artur M. Pereira, *Paideia. A Formação do Homem Grego*, Lisboa, Aster, 1979.
- KÉLESSIDOU-GALANOS, Anna, *À la recherche de la valeur suprême. Platon et l'Un absolu*, separata de *Filosofia*, Atenas, Academia de Atenas, 2, 1972.
- LEVINSON, Ronald B., *In Defense of Plato*, 1953, reimp. 1970.
- NETTLESHIP, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, Londres, 1908.
- MAGALHÃES VILHENA, V. de, *O Problema de Sócrates — O Sócrates Histórico e o Sócrates de Platão*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- PATOCKA, Jan, *Platon et l'Europe*, trad. de Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1973.
- PENEDOS, Álvaro José dos, «A Maravilhosa Viagem de Er, O Panfílio. A República revisitada», *Revista da Faculdade de Letras*, Série de Filosofia, 9, 1992.
- , «Encantamentos. Platão e as artes de Abaris dos Hiperbóreos», *Revista da Faculdade de Letras*, Série de Filosofia, 7, 1990.
- , *Ensaio*, Porto, Rés, s. d. [1987].

- , «Gregos: em busca da igualdade», *Revista da Faculdade de Letras*, Série de Filosofia, 5-6, 1988-1989.
- , *O Pensamento Político de Platão*, Porto, FLUP, 1977.
- , «Platão no País dos Sonhos», *Revista da Faculdade de Letras*, Série de Filosofia, 10, 1993.
- PIEPER, Josef, *Ueber die platonischen Mythen*, Munique, Koesel, 1965; trad. cast. de Claudio Gancho, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984.
- RUBIO CARRACEDO, José, *La utopía del estado justo: de Platón a Rawls*, 1982.
- STOVE, David, *El culto a Platón y otras locuras filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1993.
- STRAUSS, Leo, *Argument et action des Lois de Platon*, Paris, Vrin, 1990.
- , *Études de Philosophie politique platonicienne*, Paris, Belin, 1992.
- WHITE, Nicholas P., *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- WIND, Edgar, «'Theios Psóbos'. Untersuchungen ueber die Platonische Kunstphilosophie», *Zeitschrift fuer Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, XXVI (1932), pp. 349-373, in ex: *La Elocuencia de los Símbolos. Estudios sobre Arte Humanista*, pp. 41 e segs.
- , «La Justicia platónica representada por Rafael», in *La elocuencia de los símbolos. Estudios sobre arte humanista*, ed. de Jaynie Anderson, biog. de Hugh Lloyd-Jones, trad. de Luis Millán (ed. orig.: *The Elocuence of Symbols: Studies in Humanist Art*, 2.<sup>a</sup> ed. rev., Oxford, Oxford University Press, 1993).

## ARISTÓTELES

(Estagira, 384 a. C.-Cálcis, 322 a. C.)

Filho de Nicómaco, médico de Amintas II, rei da Macedónia, Aristóteles seria preceptor do neto deste, Alexandre Magno.

Discípulo e amigo de Platão, a quem teria abandonado por *amor da verdade* (*amicus Plato sed magis amica veritas*), virá a fundar o Liceu, em que, segundo reza a tradição, dava lições enquanto passeava — *peripatético*, pois.

Não parece que o general De Gaulle tivesse razão ao pressentir o sopro filosófico do Estagirita em cada conquista do jovem Imperador... Pelo contrário, contristado com os ímpetus imperiais de Alexandre, o Estagirita retirou-se para Atenas. Após a morte deste, contudo, será acusado de partidário dos Macedónios e perseguido, tal como já o havia sido Sócrates. Ao contrário do filósofo mártir, e para evitar mais um atentado contra a Filosofia, exila-se em Cálcis, onde morrerá, porém, um ano depois.

Como referimos já, o quadro de Rafael, *A Escola de Atenas*, elucidar-nos-ia magnificamente sobre o carácter

da filosofia de Aristóteles. Neste, ele como que «aponta» a terra, enquanto Platão indica o céu. Aristóteles é um espírito enciclopédico, uma mente poderosa, mas sempre preocupada com o real. Diz-se anedoticamente que passou boa parte da lua-de-mel catando conchinhas para os seus estudos científicos. Nada do humano lhe foi alheio. Alguma incompreensão relativamente ao filósofo parece dever-se ao abuso que, durante alguns momentos de decadência, os seus seguidores fizeram da sua doutrina, endeusada como autoridade intocável. Todavia, não se pode assacar tal culpa àquele que o próprio Augusto Comte apelidou de «filósofo incomparável». Não deixa de ser curioso verificar que os críticos de Aristóteles, que o acusam de desligado da Natureza e do mundo, acabam por preferir o especulativo Platão, o utopista da *República*. As *Éticas a Nicómaco*, *Retórica* e *Política*, além de outras obras, incluem luminosas passagens sobre o Direito e a Política. Não sendo jurista — não se pode mesmo dizer que houvesse verdadeiros juristas antes do *ius redigere in artem* romano, sob inspiração aristotélica, aliás —, Aristóteles compreendeu perfeitamente a essência do Direito, e o seu contributo tem nestas áreas um valor inestimável — sempre apto a novas releituras e diferentes descobertas. Ao pensar as relações jurídicas como relações de proporção (nem desigualdade, nem igualdade matemática), ao entender o discurso jurídico como uma dialéctica, ao dividir a Justiça em jus-

tiça geral (moral, política, etc.) e justiça particular (especificamente jurídica, de atribuição a cada um do que é seu), Aristóteles clarificou os problemas e desbravou a floresta inicial, permitindo depois aos romanos a construção do belo edifício do Direito. Ao mesmo tempo que delimita o Direito, Aristóteles dá os primeiros passos para a autonomização da Política: claro na divisão das formas do governo, agudo já antes de Maquiavel sobre a maneira de preservá-las e quanto à corrupção que as espreita, e, sobretudo, profundamente atento às várias formas de ser do homem, à etiologia humana — pois esse é o fundo das suas *Éticas*: os modos de o Homem ser...

O intuito manifesto e declarado do autor na *Ética a Nicómaco* é prático, e não de «especulação pura». Acresce que a conexão entre as éticas e as políticas é pelo próprio Aristóteles expressamente sublinhada: designadamente nos capítulos primeiro do livro I e final do livro X (o último) da *Ética a Nicómaco*. Procura-se na ética o máximo Bem. Mas ele depende da ciência suprema e «arquitectónica» por excelência, a Política, à qual todas as demais se subordinam, e que de todas as demais se serve numa Cidade.

Acresce que, num mundo em que a maioria esmagadora dos homens se encontra submetida às paixões, a argumentação é frustrante, e apenas se poderia acreditar no efeito formador de uma educação para as virtudes, numa pólis dotada de leis justas. É para tanto necessário estu-

dar a ciência da legislação, que para Aristóteles é uma parte da Política. As linhas com que este tratado encerra são mesmo um convite ao estudo da Política.

Por tudo isto, também se haverá de considerar a *démarche* politológica (*hoc sensu*) de índole prática e não simplesmente especulativa. São ambas exemplos de *τεχνη* ou *arte*: englobando quer a dimensão teórica ou conceptual, quer a dimensão fáctica ou agente na vida e no mundo. Uma filosofia prática, pois, esta *ανθρωπινα φιλοσοφια*, em que uma política prepara as leis e uma ordem que permita a educação nas virtudes, caminho para a felicidade dos cidadãos. Se a maior felicidade é a vida contemplativa racional, também de algum modo o «andar a procurá-la» (para lembrar Almada Negreiros) na vida política (de acordo com as virtudes) pode constituir um segundo nível de felicidade.

A arte arquitectónica por excelência é a política. A Ética é mesmo considerada como uma forma de Política. Esta teria como objecto coisas belas e justas. Aristóteles não deixa de nos advertir, a propósito da multiplicidade de opiniões em política, que o tipo de conhecimento depende da natureza diversa dos objectos sobre que se exerce: não se podendo pedir ao retórico o mesmo tipo de demonstrações rigorosas que ao matemático. Com efeito, tal como se diz no *Organon*, uma coisa é a verdade ou a certeza que se obtém quanto a ciências exactas, físicas ou naturais, em que é soberana a lógica ou a ob-

servação e a experiência, outra coisa, probabilística e falível, é o conhecimento que deriva da convicção que formamos nas ciências do homem (precisamente estas artes da ética, da política, e diríamos hoje também, desde logo, do direito).

Mas é curiosa a conclusão pedagógico-didáctica que daqui o filósofo retira: a pouca experiência da vida torna o estudo da Política — exemplo e mais alta arte arquitetónica — supérfluo para os jovens, por regra imprudentes, que só seguem as suas paixões, enquanto a dureza da Matemática lhes conviria. Naturalmente pelo treino também... E certamente porque (metáfora extraordinariamente útil) a verdade é que nenhuma excelência na lógica é capaz de substituir a experiência e a prudência nas coisas humanas. Donde, por muito cientista que Aristóteles seja, é à primeira das artes humanas que atribui a primazia, e não às ciências abstractas, formais, conceituais, ou sequer físicas. Em gíria actual, dir-se-ia: ciências moles só depois das ciências duras, na aprendizagem, mas não na precedência do valor.

Ligando-se sobremaneira a ética ao problema do Bem, o Estagirita, depois de se opor a Platão, considera que o Bem é um fim perfeito, que se basta a si mesmo — a sua simples presença torna a vida desejável sem necessidade de nada mais. Ora, o que é mais desejado entre tudo (não sendo em si mesmo apenas um bem, mas um conjunto ilimitado de bens) é precisamente a felicidade, sendo

assim esta a finalidade da acção humana. Aristóteles começa por discutir o que seja a felicidade: aparta o prazer, que é baixeza escrava, tanto da plebe como de alguns membros das classes altas, assim como a riqueza, que só leva a uma vida de canseiras, e deveria antes ser considerada como um meio e não como um fim. Se a honra é o fim da vida política, frequentemente depende mais dos que honram do que quem é honrado, e assim passa a não ser uma qualidade própria, estando antes nestas condições a virtude. Mas nem ela se revela apta como felicidade, já que pode haver virtuosos abúlicos e, pior ainda, virtuosos infelizes.

A felicidade é, outrossim, conforme à mais alta virtude humana. Será, pois, a vida contemplativa a mais feliz, embora o *sage* tenha necessidade, para a tal se dedicar, de alguma prosperidade material, dada a sua natureza. Aristóteles não nos deixa sem um aprofundamento do conteúdo dessa felicidade, e acabará por identificá-la com uma dada actividade da alma concorde a uma virtude perfeita. Em todo o caso — e de novo vemos aqui a imbricação política e ética —, sendo o verdadeiro político o que, desejando transformar os seus concidadãos em gentes de bem, deve estudar as virtudes. Esta é a rampa de lançamento de todo o mecanismo de estudo das virtudes, avultando, entre elas, a Justiça.

Dela curará especialmente no livro v da *Ética a Nicómaco*. Aí, começa por verificar a polissemia dos ter-

mos justiça e injustiça. Desde logo, destaca dois sentidos: o justo que o é pelo respeito à lei, e o justo que o é por respeito à igualdade. E concomitantemente os tipos de injustiça por desrespeito à lei e à igualdade (seja porque o injusto pretende mais do que lhe cabe nos bens, seja porque o injusto pretende menos do que seria seu dever nos males ou obrigações). Contudo, desde logo compreende que a justiça da lei o é apenas num certo sentido, e que a Justiça tem várias dimensões: quer como virtude, quer como outra coisa, quando se relaciona com os outros.

Enquanto qualidade da alma no sujeito, ela é virtude, e a mais perfeita das virtudes. Mas é mais que isso, ou melhor: pode ser vista por outro ângulo ainda. Para melhor a surpreender, Aristóteles parte da injustiça para chegar à justiça. E bem se compreende que possa haver uma injustiça mais claramente moral, mas em que o ganho material não seja o móbil do erro (mas, por exemplo, um vício eventualmente até não criminoso), enquanto outra injustiça implica claramente prejuízo material... No primeiro caso, está-se perante a injustiça que nega a virtude; no segundo, perante a injustiça que tem sobretudo conexão com a relação social, com os outros. Afinal, o primeiro caso é sobretudo uma imoralidade, e o segundo é uma injustiça num sentido restrito. Aliás, a nossa linguagem corrente recolheu precisamente a expressão injustiça para o segundo caso, sendo raro o seu uso no primeiro.

À justiça enquanto virtude tendemos a chamar justiça geral ou total, enquanto à justiça mais específica que vimos existir também (a justiça *χρῆτα μερῶς*) chamamos frequentemente justiça particular. Essa é o objecto próprio do direito, da arte jurídica. Pois, visando-se, como afirmará mais tarde Ulpianus, o *suum cuique tribuere*, é precisamente esta justiça que reparte as honras, as riquezas e (embora Aristóteles se lhes não refira neste ponto expressamente) as próprias sanções (que são o *seu* próprio dos infractores). A divisão Aristotélica era, de facto, diversa, considerando uma justiça correctiva englobando nesta categorias duas subespécies: os actos voluntários, essencialmente contratuais e afins, de índole privada, e os actos involuntários, em que se chegam a incluir crimes. A subdivisão não se nos afigura hoje de particular interesse ou sequer inspiração, porque a nossa sistematização jurídica é diferente.

Detenhamo-nos, pois, apenas um momento mais, nessa descoberta fecunda: a justiça particular. A justiça particular é assim uma relação, e uma relação entre pessoas e «coisas», assumindo uma dimensão proporcional, de proporcionalidade geométrica. No final dessa indagação, que relaciona as pessoas com o *suum* de cada qual, conclui-se que a acção justa é um meio entre a injustiça cometida e a injustiça sofrida. Embora seja sempre complexa esta asserção, já que não se é culpado nem injusto por se sofrer uma injustiça, ao contrário do que sucede

com os extremos das outras virtudes. Assim como se não pode ser injusto para si mesmo — o que será mais tarde advertido por Rousseau.

De qualquer modo, é fácil compreender que a justiça está no meio (já Platão entrevira esse meio, mas de forma diversa), enquanto as injustiças estão nos extremos. A justiça pode então ser considerada uma disposição que arma o homem justo (dele dotado) da capacidade de ser um recto repartidor, quer entre outros, quer entre si e os outros: tomando exactamente o que lhe é devido, atribuindo a cada um o que é seu. A injustiça será precisamente o inverso, e o homem injusto o que age contrariamente a este equilíbrio. No tempo do nosso filósofo, era mais patente que hoje a existência de direitos como que imperfeitos, proto-direitos, como o das relações entre pai e filhos, marido e esposa, senhor e escravo. A esses direitos opõe Aristóteles a justiça que se exerce entre cidadãos, a que chama justiça política. Esta distinção pode vir a ter interesse nos nossos dias, se usarmos os conceitos agilmente.

Outra redescoberta fulcral de Aristóteles (porque não será o primeiro a compreendê-lo, constituindo tal noção um património praticamente universal não só das civilizações pré-clássicas e clássicas como das orientais e extremo-orientais) é a divisão da justiça política em natural e positiva. É a clássica divisão entre direito natural e direito positivo. O primeiro tem por toda a parte a mes-

ma validade e não depende da opinião; o segundo é, à partida, indiferente, mas desde que estabelecido, é obrigatório. E Aristóteles dá como exemplo — um excelente exemplo — as penas. Na verdade, diversas segundo tempos e lugares, mas com sentido e funções semelhantes.

O livro v termina com referência a algumas aporias da justiça, e referência ao valor da equidade, que é um justo superior a certa forma de justo (mais dura, mais rigorosa, no sentido do mais gravoso). A reflexão de Aristóteles sobre o direito em geral é assim sobretudo levada a cabo no trânsito da ética para a política, mas ainda colocada sistematicamente no domínio da primeira. Já o direito público, e especificamente o constitucional, será objecto de estudo nos livros das políticas. Questões jurídicas ou parajurídicas ou de interesse para o jurista também se encontram na *Retórica*, nos Tópicos do *Organon*, etc. Mas a sistematização encontra-se naquelas duas obras.

Aristóteles teria escrito vários livros de incidência política, que contudo se perderam: desde o *Político* (dois livros) e o *Da Justiça* (quatro grandes livros), de que nos dá notícia Cícero, assim como de outros estudos (*Alexandre ou da Colonização*, *Da Monarquia*). Possuímos sobretudo, neste domínio, os oito livros das *Políticas*, que têm complexos problemas de edição — desde logo sendo difícil saber a ordem por que se devem colocar sequencialmente os vários livros. Mas mais que

essas questões editoriais, e antiquárias, importa a mensagem. Uma das originalidades de Aristóteles é o seu apurado sentido histórico-linguístico, essencial para a compreensão dos meandros conotativos da política. Assim, ora se congratula com a adequação do significado ao significante, ora assinala a polissemia — como quando afirma que *politeia* tanto é a *pólis* em que a multidão governa para a utilidade pública (e que tem sido traduzida de múltiplas formas: república, democracia, governo constitucional, etc.), como um nome comum a todas as sociedades políticas. Se Aristóteles dá o nome de democracia à sociedade política que corresponde à corrupção da *politeia* (tida não como designação geral, mas como república, etc.), fã-lo, contudo, com duas prevenções. A primeira é a de que se se pretende que a democracia ainda seja uma forma de governo, há que não usar tal nome para o caos resultante da perversão da *politeia-república*. Nestes termos o afirma: «Não é sem razão que se censura tal governo e, de preferência, o chamam democracia ao invés de República; pois onde as leis não têm força não pode haver República, já que este regime não é senão uma maneira de ser do Estado em que as leis regulam todas as coisas em geral e os magistrados decidem sobre os casos particulares. Se, no entanto, pretendermos que a democracia seja uma das formas de governo, então não se deverá nem mesmo dar este nome a esse caos em que tudo é governado pelos

decretos do dia, não sendo então nem universal nem perpétua nenhuma medida.» A segunda é uma observação de história da língua e evolução semântica: o Estagirita invoca um uso mais antigo de «democracia», em que este nome se identifica com a sua *politeia-república*. Parece que, apesar da corrupção do termo nos nossos dias, voltamos a recuperar o sentido pré-aristotélico de «democracia».

Muito vulgarizada é a expressão do Estagirita — *zoon politikon*. O Homem é um animal político, ou social: quem não é impelido a estar com os outros homens ou é um deus ou um bruto — e a linguagem é o sinal dessa sociabilidade. Na verdade, o Homem é, por natureza, especialmente um ser da *pólis*. Pois o Filósofo atribui à Polis um sentido muito profundo e como que transcendente.

Sendo a natureza de cada coisa o seu fim, Aristóteles considera que a *pólis* — que é contudo uma forma sociopolítica determinada e não se confunde com outras — se encontra nos próprios desígnios da natureza. Além do mais, a própria sociedade política, que na Polis adquire a sua forma mais perfeita, seria mesmo «o primeiro objecto a que se propôs a natureza».

A imbricação da natureza humana com a política é muito visível em Aristóteles e corrobora o seu intento de construir uma *episteme* do Homem. Por isso pode afirmar: «assim como o homem civilizado é o melhor de

todos os animais, aquele que não conhece nem justiça nem leis é o pior de todos.» A natureza humana é, pois, necessariamente, uma natureza social e política, com uma dimensão irrecusavelmente jurídica.

Também no domínio da economia, Aristóteles se posiciona pela natureza — como veremos *infra*. Assim, é desfavorável ao comércio, e sobretudo à usura — por antinaturais.

Há, portanto, dois vectores essenciais sobre que parece fundar-se boa parte do pensamento político de Aristóteles: o vector natureza e o vector sociabilidade. A *pólis* parece reunir assim, em síntese, a natureza do Homem, que será de cidadania.

Aristóteles, teórico e prático, não deixa de discutir os prós e os contras da vida activa e da vida contemplativa. Cidadão é, em geral, o homem politicamente activo, politicamente partícipe da coisa pública. Sobretudo se for membro de assembleia deliberativa ou juiz, ou seja, se, de algum modo ou em alguma medida, participar do poder público. E especialmente se o enquadramento geral da sua participação política for, precisamente, uma forma política propícia a essa participação, como a democracia.

Podendo haver diversas formas de cidadania, e várias classes ou tipos de cidadãos, a verdade é que Aristóteles compreendeu bem que pode haver uma cidadania mais formal que real, e que a verdadeira cidadania implica

uma efectiva participação (até nos cargos). Esta ordem de ideias leva a uma conclusão talvez chocante, mas muito verdadeira: é que sem um mínimo de ócio e de ilustração não se pode ser verdadeiro cidadão, até porque se não pode participar, por falta de tempo e de disponibilidade mental, reflexiva. Não é, assim, por elitismo ou outro qualquer complexo de exclusão que Aristóteles considera não poder um artesão ser um autêntico cidadão. É que ele não se encontra suficientemente livre, e não alcançará a plena virtude, que é incompatível com uma vida «mecânica e mercenária».

E nem sequer o homem de bem e o bom cidadão são uma e a mesma coisa, pois requerem diferentes virtudes. Quem comanda, por exemplo, deve ter como principal virtude a prudência. E é muito adequado que os cidadãos sejam tão capazes de mandar como de obedecer... Mas o que será melhor: participar activamente na cidadania, ou remeter-se para o recolhimento da vida privada? Para responder a esta questão, Aristóteles procura primeiro indagar qual a verdadeira felicidade. Porque não é ser-se político ou ser-se particular de qualquer forma que está em causa, mas a excelência da vida política, de um lado, e a excelência da vida privada, por outro. Neste sentido, antes de mais, deve investigar-se sobre as condições da felicidade particular. E, ao contrário do que muitos pensam, tanto nesse tempo como hoje, tal felicidade não reside na acumulação da riqueza ou dos bens

exteriores, que apenas são instrumentos úteis. Assim, o que realmente importa são a inteligência e costumes excelentes, os bens da alma.

Depois de rigorosa ponderação, o Estagirita pronuncia-se a favor da vida activa, mas não da mera acção pela acção. A felicidade estará na acção política, desde que devidamente precedida pela meditação. A felicidade é, assim, tanto nos particulares como nas sociedade políticas, fruto de uma acção ponderada, previamente reflectida. De uma acção fruto da virtude, e de uma virtude pensada.

A cidadania tem, pois, de ser virtude, e só ela conduzirá à felicidade.

Outro ponto em que Aristóteles é politicamente importante é na classificação dos regimes. Aristóteles utiliza dois critérios combinados para determinar as formas de constituição: o número de governantes e a sua inclinação para a Justiça. Há assim (pela variação do número de governantes) várias modalidades de constituições justas, e cada uma delas pode engendrar, em certas condições de corrupção, a respectiva forma injusta.

Nestes termos, na monarquia um príncipe honesto, e único, vela pelo interesse comum; na aristocracia o encargo da felicidade pública é cometido a um grupo, escolhido entre os mais honestos; e na *politeia* (cuja tradução, como sabemos, oscila entre república, democracia e

até Estado constitucional) é a multidão que governa para a utilidade comum.

A degeneração das formas de governo ocorre paralelamente a estas categorias: na monarquia corrompida, o monarca vira-se para a sua utilidade e descarta a geral, passando-se assim a uma tirania; na oligarquia, que é a corrupção da aristocracia, desvia-se o governo para a utilidade dos ricos; finalmente, a *politeia* pode corromper-se numa forma de governo somente preocupada com a utilidade dos pobres ou dos mais desfavorecidos. A essa forma de governo chama Aristóteles democracia... Mas sabemos que há que ter cuidado com as designações, e muito especialmente com as do governo por muitos, seja na forma pura, seja na corrupta — questão já analisada pelo próprio Estagirita.

Aristóteles especifica e desenvolve cada forma de governo, por exemplo descrevendo quatro (ou cinco) tipos-ideais de monarquia, ou comentando o problema, posto que pouco normal, de poder haver mais ricos que pobres em casos muito excepcionais — o que coloca problemas de classificação. Alude ainda a fórmulas específicas, segundo princípios redutores de governo: a *Aisymnetia*, ou despotismo electivo, a *Ponerocracia*, governo de más leis, etc. Também admite fórmulas mistas, que acabam por ter o nome de «República». A «República» é assim uma forma louvada por Aristóteles que curiosamente associa elementos de duas formas degeneradas: a oligarquia e a

democracia. Esta forma de governo assenta socialmente na classe média, combinando dois princípios que de algum modo se equilibrariam: a riqueza, princípio oligárquico, e a liberdade, princípio democrático. E Aristóteles louvará a classe média, considerando, nomeadamente, com o apoio de várias autoridades e exemplos, que os melhores legisladores foram precisamente pessoas de medianas posses. Mas, evidentemente, a concepção de democracia de Aristóteles, mesmo quando não é usada com uma conotação negativa, tem diferenças relativamente à *vox populi* de hoje: por exemplo, para o Filósofo é próprio da democracia o sorteio dos magistrados, e da oligarquia a eleição. A tirania é sem hesitação qualificada como o pior dos governos. Seguida da oligarquia, que se distingue muito da aristocracia, de onde deriva, a qual comporta também várias modalidades.

Clarifica Aristóteles que nem a oligarquia é o regime da minoria, nem, correlativamente, a democracia é o da maioria. Antes a primeira é o domínio dos ricos, e a segunda dos homens livres.

Também a democracia tem diversas formas. O grande problema surge quando as leis não têm força e irrompem da multidão os demagogos. E então o povo se volve em tirano, e — como esta descrição é real! — «os bajuladores são honrados e os homens de bem sujeitados. O mesmo arbítrio reina nos decretos do povo e nas ordens dos tiranos. Trata-se dos mesmos costumes. O que fazem os

bajuladores de corte junto a estes, fazem os demagogos junto ao povo». E é nesta corrupção da lei, da magistratura, do clima geral, que o Filósofo vê justificação para que tal caos se não chame República, mas democracia, ou então nem isso...

Em todas as constituições vê Aristóteles, com vivo discernimento, precisamente três poderes: um poder deliberativo, que compete a uma Assembleia, e que muito se assemelha ao nosso legislativo; um poder de magistraturas governamentais, a que nós chamaríamos (com menos propriedade, porém) executivo; e um poder judicial.

Há, evidentemente, várias formas de assembleias deliberativas. Importa sobretudo salientar que quando as deliberações sobre todas as matérias pertinentes a este poder são decididas por todos os cidadãos, nos encontramos em democracia. Mesmo assim, existem diversas formas de esta deliberação igualitária se poder exercer. Mas há a possibilidade de os poderes se encontrarem divididos. Nesse caso, estaremos numa aristocracia ou numa república. Havendo possibilidades mistas.

No domínio do poder executivo, Aristóteles demora-se nos diferentes cargos, não esquecendo propostas interessantes (e ainda actuais nos nossos dias) como a da rotatividade dos cargos de carcereiros, a conveniência da não acumulação de cargos e da não renovação de mandatos, a não ser após longos intervalos, e mesmo

assim só em alguns casos. Embora Aristóteles não esqueça, no domínio do executivo a que chamaríamos administração pública, vários cargos de índole ou implicações jurídicas, é sobretudo descritivo nas formas de que se pode revestir o judiciário.

Não foi só Platão que pensou na República ideal. Aristóteles tem também ideias a propósito do melhor governo... Mas Aristóteles não pode ser considerado um verdadeiro cultor do género utópico. Para ele não há um tipo de sociedade política perfeito, independentemente do tempo, do lugar, das pessoas. Não estabelece de forma abstracta e racionalista, geometricamente, o *dever-ser*. Apercebe-se das vantagens e dos inconvenientes de cada forma de governo, estuda os respectivos tipos de corrupção, e inclina-se para um regime misto, e mesmo assim com tanta moderação que não ousa ir além de um acerto da pureza com a corrupção...

Onde a sua perspectiva mais se inclina para um certo utopismo é no domínio da formação, da educação. Ciente de que nas «nossas democracias, sobretudo nas que passam por ser as mais populares, a instrução não tem um valor maior; reina ali uma liberdade mal compreendida».

E citando Eurípides, o Estagirita concorda com o trágico quando este considera que um sofisma miserável faz pensar que a liberdade e a igualdade permitem a cada um comportar-se a seu bel-prazer (recordemos também o

que Platão sobre tal pensava). Por isso, Aristóteles crê que é muito importante uma educação que desde cedo (desde a própria concepção — e daí a eugenia) crie cidadãos honestos, capazes de bem conhecerem os caminhos para a felicidade.

O legislador deve, assim, indelevelmente marcar o espírito do povo que deve educar. É por isso mister que se estabeleçam hierarquias: subordinando o necessário e o útil ao honesto, a guerra à paz, o trabalho ao ócio. Desde as idades para a procriação à melhor estação do ano para a geração, muitas matérias ocupam Aristóteles na preocupação eugénica. E na pedagógica também, como a educação infantil, ou o lugar e o papel da ginástica e da música.

Aristóteles, sendo aquilo a que hoje chamaríamos um moderado, sabia, porém, que a educação tem de ter alguma directividade, sob pena de se negar a si própria, e tem de ser pública, cremos que para uma aculturação e preparação relativamente homogénea de todos — o que também tem a ver com uma certa igualdade necessária à boa ordem da *pólis*. Tudo acaba por desembocar e depender da Educação. Como diz o brocardo: *paideia teleion ton nomon* — a educação é superior às leis. Eis que o círculo da ciência do humano se fecha — na Educação.

Impõe-se ainda duas linhas sobre a propriedade na obra do Estagirita, dado ser a propriedade uma das pedras de toque da Ideologia.

Aristóteles inclina-se para uma teoria da propriedade concorde com a natureza. Não tendo propriamente elaborado uma teoria geral da propriedade, não deixa de sobre ela reflectir, como objecto directo do seu estudo, sobretudo nas *Económicas*. Considerando que a diferença essencial entre a política e a economia é que a primeira versa sobre a cidade e a segunda sobre a arrumação da casa, ou seja, sobre a administração da comunidade doméstica, envolvendo a primeira o governo de muitos e a segunda o governo de um só, o Estagirita considera precisamente que tal comunidade se compõe do homem e da propriedade.

Para Aristóteles, a primeira preocupação é a de que a propriedade esteja de acordo com a natureza. Neste sentido, privilegia de entre as actividades económicas a agricultura, por melhor realizar a justiça. Já que a actividade agrícola não implicaria o trabalho, como no comércio e artes mecânicas (não se fala ainda de indústria ou de serviços), mas um esforço salutar, oferecendo a mãe natureza igualmente a todos os seus frutos.

Ao falar de propriedade, Aristóteles verdadeiramente não a discute, embora haja um *fumus* de aspiração à natural igualdade dos homens na exaltação da agricultura, ligada à mãe natura.

A riqueza e a complexidade da obra de Aristóteles aconselha à sua leitura e releitura diuturnas. Se, como disse Mário Bigotte Chorão, o estudo do livro v da *Ética*

a *Nicómaco* do Estagirita deveria ser ponto de honra de todo o jurista e de todo o aprendiz de Direito, para o político e o politólogo o mesmo se diria também das *Políticas*. Mas, na verdade, a obra de Aristóteles é essencial para quase tudo — à exceção de algumas matérias matemáticas, e mesmo assim demonstra ser géométrica, até na *Ética a Nicómaco*, quando desenvolve a temática da Justiça, no respectivo livro v. Um autor que, assim, pelo seu enciclopedismo acaba por convidar mais à concisão do comentador do que à audácia de pretender aumentar a já imensa colecção de materiais sobre o filósofo.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa específica:**

*A Constituição de Atenas; Ética(s) a Eudemo; Ética(s) a Nicómaco; Organon; Metafísica; Poética; Política(s); Retórica.*

### **Edições correntes/recomendadas:**

ARISTOTLE, *Política*, ed. de W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1957.

—, *The Politics of Aristotle*, ed. de W. L. Newman, Oxford, 1887, 4 vols.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, Paris, Vrin, 1962.

—, *Ethique à Nicomaque*, 6.<sup>a</sup> tiragem, Paris, Vrin, 1987.

—, *Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

- , *Éthique à Eudème*, 2.<sup>a</sup> tiragem, Paris, Vrin, 1984.
- , *La Politique*, Paris, PUF; trad. port., *A Política*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- , *Les Économiques*, 3.<sup>a</sup> tiragem, Paris, Vrin, 1989.
- , *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 1990.
- , *Étique à Eudème*, trad. de Vianney Décarie, com a colab. de Renée Houde-Sauvée, 2.<sup>a</sup> tiragem, Paris/Montréal, Vrin, Presses Univ. Montréal, 1984.
- , *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 1990.
- ARISTÓTELES, *Dos Argumentos Sofísticos*, trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- , *Metafísica*, trad. de Vincenzo Cocco, introd. e notas de Joaquim de Carvalho, 2.<sup>a</sup> ed., Coimbra, Atlântida, 1964.
- , *Organon*, trad. port. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães, 1987, 5 vols.
- , *Poética*, trad., pref. e notas de Eudoro de Sousa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.
- , *Política*, edição bilingue, trad. de António Amaral e Carlos Gomes, introdução de Mendo Castro Henriques, Lisboa, Vega, 1998.

### **Bibliografia passiva selectiva:**

- AQUINO, Tomás de, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, trad. cast. de Ana Mallea, estudo preliminar e notas de Celina A. Lértora Mendoa, *Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2000.
- CUNHA, Paulo Ferreira da, «A contemporaneidade jurídica à luz do realismo clássico (legado de Aristóteles)», in *Pensar o Direito*, I, *Do Realismo Clássico à Análise Mítica*, Coimbra, Almedina, 1990.
- , «O comentário de Tomás ao Livro V da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles», *Videtur*, n.º 14, São Paulo/Porto, 2002, pp. 45-58; nova versão: «As duas justiças — justiça moral e política vs. justiça jurídica (a partir do comentário de Tomás de Aquino

- ao Livro V da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles)», in *O Século de Antígona*, Coimbra, Almedina, 2003, pp. 43-70, máx. 57 e segs.
- FORSCHNER, Maximilian, *Über das Glück des Menschen (Aristoteles, Epikur, St. Thomas von Aquin, Kant)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, «Filosofía, Sabiduría, Verdad. Tres capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles (Met. I, 1-2 y II, 1) como introducción a la filosofía» in *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, 1991, pp. 11 e segs.
- GUTHRIE, W. C. K., *History of Greek Philosophy*, vol. vi, *Aristotle: an Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983-1990.
- HENRIQUES, Mendo Castro, «Introdução» à edição bilingue grego-português da *Política* de Aristóteles — <http://www.terraviva.pt/PortoSanto/1139/Artigo%20introduz%20aristoteles.htm>.
- JAEGER, Werner, *Aristóteles*, trad. cast. de José Gaos, 2.ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- ROSS, Sir David, *Aristotle*, Methuen & Co., Londres, 1983; trad. port. de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira, *Aristóteles*, Lisboa, Dom Quixote, 1987.
- SIEGFRIED, W., *Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles*, Zurich, 1942.
- VILLEY, Michel, «Mobilité, diversité et richesse du Droit Naturel chez Aristote et Saint Thomas», in *Archives de Philosophie du Droit*, XXIX, 1984, pp. 190-199.

## ARCÁDIO DE MEGALÓPOLIS, POLÍBIO

(201 ou 204-122 a. C.)

Há alguns paradoxos na vida, na obra e na fortuna de Políbio.

O primeiro, o mais importante, é o da sua relativa penumbra na ribalta da história do pensamento político, quando parece certo que o seu contributo, caldeado numa vivência privilegiada como observador simultaneamente de dentro e de fora de Roma, é, em grande medida, precursor da racionalidade política objectiva, anunciadora do fundador Maquiavel (Gettel, 92).

Ao paradoxo da fortuna junta-se o paradoxo da vida. Políbio é um grego aristocrata, militar, diplomata e um dos dirigentes da Liga Aqueia, que os seus concidadãos democratas, uma vez conquistadores, enviam como refém para Roma. Contudo, o refém em Roma encontrará o ambiente e o acolhimento que lhe permitirão ler, escrever uma volumosa *História de Roma*, em quarenta livros, e até, às ordens de Roma, viajar e participar em campanhas militares romanas. Em 150 a. C. terá permissão para regressar à Grécia, mas continuará a voltar várias vezes

a Roma e a aí permanecer. É, como o qualificam Prélot e Lescuyer, «um grego latinizado» (Prélot/Lescuyer, 2000, 110). Mas é sobretudo um *outsider/insider*, e vice-versa: procurando a objectividade sem paixões.

O paradoxo da obra de Políbio decorre de ele aparentar ser um viajante, um homem de acção e um historiador, de tudo indicar na vertente política da sua obra historiográfica, que se aproxima muito da forma clássica, grega, e mais precisamente aristotélica, nomeadamente da divisão das formas de governo, quando na realidade tem aspectos verdadeiramente inovadores.

Por um lado, é muito impressionante o modo como retrata a *anacyclosis*, essa espécie de eterno-retorno que na História leva os regimes a sucederem-se uns aos outros, conduzindo a corrupção de uns à eclosão de outros.

Mas mais importante ainda será certamente a defesa consistente — para alguns a primeira — do regime misto, em toda a sua extensão e tendo em conta todas as consequências. Quando Platão e Aristóteles, conhecendo já o conceito de regime misto, pensam no melhor estado ou na melhor constituição, acabam por se inclinar para um carácter misto tendo como base uma das formas temperada por outra — e tal é muito claro no Estagirita. Já Políbio, ao considerar o sistema romano (ou ao idealizá-lo, como mais tarde Montesquieu fará com a constituição inglesa), vê um são equilíbrio político nessa

ordem em que os cônsules representam o princípio monárquico, o senado o aristocrático, e as assembleias o democrático.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

Apenas nos chegaram os primeiros cinco livros da *História de Roma*, e fragmentos dos restantes.

### **Edições correntes/recomendadas:**

POLIBIUS, *The Histories of...*, trad. de Evelyn S. Shuckburg, Londres/Nova Iorque, Macmillan, 1889.

—, *The Histories*, trad. de W. R. Paton, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1922-1927, 6 vols.

### **Bibliografia passiva selectiva:**

WALBANK, Frank W., *A Historical Commentary on Polybius* (vol. I, 1957; vol. II, 1967; vol. III, 1974).

—, *Polybius, Rome and the Hellenistic World. Essays and Reflections*, Cambridge University Press, 2002.

—, *A Historical Commentary on Polybius*. Oxford, 3 vols., 1957-1979.

—, *Polybius*, Berkeley, 1972.



## MARCO TÚLIO CÍCERO

(Aepinum, Roma, 106-43 a. C.)

Cícero é sobretudo conhecido como grande orador, mestre de retórica e clássico das letras latinas, e depois pela sua acção política em Roma, que terminaria tragicamente com o seu assassinato cruel.

«Preside já a Roma novo fado horrendo, / Morto Cezar vencendo; / Roma perdêo em huma mesma idade / A voz do Estado e a sua liberdade» — assim reza um poema de António Ribeiro dos Santos, *Poesias de Elpino Duriense*, III, p. 116. Na verdade, a palavra e a liberdade andam de mãos dadas.

Cícero é símbolo da Palavra que se quer Liberdade. Nele vemos não apenas o jurista prático, capaz de pleitear com muito êxito no foro, nem só o estadista brilhante invectivando Catilina e a sua conspiração com coragem e fôlego. É ainda uma figura de primeiro plano na reflexão jurídica e política, integrando-se no legado romanístico de um jusnaturalismo prático, mudando a tradição do realismo clássico. Bom romano, Cícero não é filosoficamente original face ao legado grego; soube contudo

dizer o já pensado de forma elegante e preservar o patrimônio. Eclético, inclina-se porém mais para o estoicismo, que aprendeu sobretudo com Possidônio. No terreno jurídico usufrui o autor da sua doutrina ética, a par do conhecimento dos juriconsultos clássicos e da experiência vivida como escolar, político, militar, homem de Estado (procônsul, cônsul), advogado. Este valor da experiência influiu na sua metodologia expositiva, essa sim, segundo alguns, verdadeiramente original face à filosofia juspolítica anterior (mais utopisante em Platão e mais metafísico-teleológica em Aristóteles), patenteando nos seus diálogos uma dialéctica exercida sobre exemplos da concreta constituição romana.

Politicamente, Cícero antecipa muitas doutrinas que só bem mais tarde viriam a obter algum ganho de causa teórico, todas elas forjadas no ideal da *humanitas*: parece favorável à abolição da escravatura, à liberdade de circulação de pessoas e bens, ao estado misto (que séculos depois se viria a conjugar com a separação de poderes na sua fórmula liberal), à paz entre as nações (só sendo de admitir aquilo a que um dia se viria a dar o nome de «guerra justa»), etc.

Tendo conhecido períodos de prosperidade e glória e outros de desgraça (como quando, após a liquidação da conjura de Catilina, seria, por seu turno, levado ao exílio pelo partido de Júlio César), distanciado também, por convicção filosófica, do fátuo do triunfo mundano, Cícero

chega a transportar para o Além o prémio do recto serviço à Pátria: no seu *De Republica*, Cipião Africano aparece em sonhos ao seu neto adoptivo, Cipião Emiliano, exortando-o à luta pelo bem comum, o direito e a justiça, animando-o com a glória eterna como recompensa. Esta passagem, o chamado «Sonho de Cipião», teria uma fortuna histórica apreciável, pela lição que encerra, não só cívica, mas até religiosa.

Para o realismo jurídico clássico, de que foi um cultor eminente, Cícero importa sobretudo pela teorização jusfilosófica, várias vezes glosada, e que contemporaneamente encontra em língua portuguesa estudos de vulto, como os de Virginia Black. É particularmente relevante a sua teorização do direito natural.

A ligação do Direito à Filosofia, que ficará imortalizada no *Digesto*, tem aqui uma das primeiras fontes explícitas. Mas não só à filosofia: também à divindade e à razão. De facto, para Cícero, a razão vem do divino aos homens, e a lei é concebida como a recta razão, presente, melhor, conatural à própria natureza. Esta sólida imbricação é alicerce de um edifício indestrutível, no qual a lei humana se tem de integrar, fiel às fundações transcendentes e às limitações imanentes (naturais e racionais). Donde em Cícero se antecipem muitas ideias ulteriores, desde a definição de lei em Montesquieu à ideia de lei injusta em São Tomás. É temerário falar em influência. Na verdade, as mesmas conclusões podem ser

extraídas da comunhão de alguns princípios — e realmente encontramos em Cícero a base da ideia de Direito e de Lei. Tal significa que a vontade humana fátua e transitória, fruto de uma razão por vezes obnubilada, não fará autênticas leis senão quando saiba ser partícipe das essências naturais, racionais e, em último termo, divinas.

Com momentos de sagesa muito profundos, Cícero encara o valor do *otium*, cuja prática elevada (*otium cum dignitate*, fonte da filosofia e da cultura) consegue exsudar para nós mesmo em diálogos como o tratado *Das Leis*. Entremos, para finalizar, nesse seu mundo reservado, a sua propriedade natal, em que conversa com o seu amigo Ático: sem negar o valor prático do exercício forense, é com alguma mágoa e distanciamento que o vê generalizadamente corrompido, decerto por ser pasto da opinião, que não é fonte de Direito. Ático perguntara-lhe, já lhe adivinhando o pensamento, mas forçando a nota, se iria procurar a ciência do Direito não nos éditos do pretor, como era então corrente, nem nas mais venerandas Doze Tábuas (todos direito positivo), mas antes no próprio cerne da filosofia. Cícero pede ao amigo que se não ocupem da arte de se defender em tribunal, matéria para si relevantíssima, mas de um assunto ainda mais elevado — do Direito na sua magnitude e unidade, no qual o direito civil (*ius civile*), ou seja, o principal direito positivo de então, não ocupará senão um pequeno lugar. Refere-se Cícero ao estudo do Direito inserido no

mundo, no real que lhe serve de pano de fundo e fundamento, isto é, na natureza. E aponta depois o estudo das leis. Interrompido por Quinto, responde-lhe com uma verdade ainda hoje totalmente válida: que é a ignorância do Direito, e não a sua sabedoria, que faz dos homens quereladores, isto é, amigos de pleitear em juízo como partes. E o diálogo continua. Com Quinto, com Ático... e com os séculos vindouros, até nós e ao futuro.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Catilinariae orationes* — *Catilinárias* (63 a. C.); *De Officiis* — *Dos Deveres* (44 a. C.); *De Partitione Oratoria* — *Divisões da Arte Oratória* (54 a. C.); *De Inventione* (85 a. C.); *De Oratore* (55 a. C.); *Defesas Penais* (vários discursos); *De Republica* — *Da República* (51 a. C.); *Rhetorica ad C. Herrenium* (?) — *Retórica a Herênio* (85 a. C.); *Tópica* (44 a. C.); *Tusculanes Disputationes* — *Tusculanas* (45-44 a. C.).

### **Edições correntes/recomendadas:**

CÍCERO, *De Republica*, trad. fr. de Esther Bréguet, *La République*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1980.  
—, *De Legibus*, trad. fr. de G. de Plinval, *Traité des Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1968.  
—, *De Oratore*, trad. fr. de Edmond Courbaud, *De l'orateur*, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1967.  
—, *As Catilinárias/Defesa de Murena/Defesa de Árquias/Defesa de Milão*, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1974.

—, *De Officiis*; trad. fr., *Traité des Devoirs*, in *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1962.

—, *Pro Archia de Cícero et Correspondance*, apresentação de Pierre Tabart, Paris, Hachette, 1955.

#### **Bibliografia passiva selectiva:**

BLACK, Virginia, «Introdução» a CÍCERO, *Do Orador...*, Porto, Rés, [1992].

COWELL, F. R., *Cícero and the Roman Republic*, 4.<sup>a</sup> ed., Penguin, 1967; trad. port. de Maria Helena Albarran de Carvalho, *Cícero e a República Romana*, Lisboa, Ulisseia, s. d.

MACKENDRICK, Paul, com a colaboração de Karen Lee Singh, *The Philosophical Books of Cícero*, Londres, Duckworth, 1989.

MULLER, Philippe, *Cícero, un philosophe pour notre temps*, Paris, L'Âge de l'Homme, 1990.

PEREIRA, José Esteves, «A actualidade de Cícero», in *Cultura*, vols. XVI/XVII, 2003, pp. 45 e segs.

SARAIVA, José Hermano, *A Morte de Cícero* (teatro), Lisboa, 2001.

STOCKTON, David, *Cícero. A Political Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

## PAULO DE TARSO

(Tarso, Ásia Menor, c. 10 d. C.-Roma, 67 d. C.)

Nascido numa família judaica, mas com cidadania romana, destaca-se primeiramente como intrépido perseguidor dos cristãos. Segundo os *Actos dos Apóstolos* (IX, 1-18), uma visão de Cristo a caminho de Damasco (*estrada de Damasco* que se tornará um *tópico*) cega-o temporariamente e converte-o ao cristianismo. Viajante incansável, assume a tarefa de organização da Igreja num sentido missionário, desligando-a radicalmente do judaísmo. Alguns vêem nele, com maior ou menos heterodoxia, um verdadeiro segundo (ou até primeiro!) fundador do cristianismo. Culto, discutiu em Atenas com os filósofos, que porém se não converteram. É autor de numerosas epístolas, inseridas no *Novo Testamento*. A tradição conta que teria sido decapitado, em Roma, enquanto São Pedro era crucificado. Um dos mais profundos pensadores e mais belos estilistas dos textos bíblicos, Paulo confrontou-se com a filosofia grega e com o Direito Romano, assim como com a velha lei de Moisés. Não se lhe pode pedir um pensamento rigoroso sobre questões políticas

e jurídicas, num momento de síncri-se entre todas as ordens normativas. Todavia, a *Epístola aos Romanos*, por exemplo, contém importantes reflexões sobre a lei natural e a lei humana. Referindo-se ainda a uma lei que engloba religião, moral e Direito, Paulo afirma que, se o judeu possuía a lei escrita em tábuas pelo dedo de Deus, o gentio também a possuía, mas escrita por Deus no seu coração (*Rom.*, II, 14-15). A primeira é lei divino-positiva; a segunda é lei natural — de índole moral, e a não confundir com o próprio direito natural. Como sabemos, estas distinções são fulcrais para determinar o espaço de liberdade e de acção das ordens sociais normativas e, em consequência, são também pedra de toque política.

Os grandes autores são polissémicos, e a sua tradução política é frequentemente plural. No plano ainda mais especificamente político, é a Paulo que muitos autores cristãos ulteriores irão buscar a fundamentação de uma certa passividade e obediência acrítica face ao poder (*Rom.*, XIII). Crisóstomo, Agostinho, Ambrósio e Bernardo, todos santos, seguirão na senda desta passagem de Paulo (desenvolvimentos: Calmon, 1952, 46-60). Evidentemente, nem todos os cristãos se situarão apenas na linha da passividade política; alguns, totalmente ao invés, encontrar-se-ão na vanguarda da luta contra a tirania e o despotismo, invocando por exemplo a lição do profeta Isaías.

## BIBLIOGRAFIAS

**Bibliografia activa principal/específica:**

Epístolas a: *Colossences; Coríntios; Efésios; Filémon; Filipenses; Gálatas; Hebreus; Romanos; Tessalonicenses; Timóteo; Tito* (v. respectivos livros da Bíblia).

**Bibliografia passiva selectiva:**

- BAZLEZ, Marie-Françoise, *Saint Paul*, Paris, Fayard, 1991.
- BOSSUET, «Panégyrique de Saint Paul», *Sermons*, org. de Philippe Sellier, Paris, Larousse, 1975.
- DÍAS-RODELAS, Juan Miguel, *Pablo y la Ley*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994.
- JAEGER, Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, trad. de Teresa Louro Perez, revisão da tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991.
- OLIVEIRA, Zacarias de, *Paulo, Apóstolo de Cristo*, Porto, Edições Paulistas, 1959.
- NARDONI, Enrique, «Justicia en las Cartas Paulinas», *Los que buscan la Justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Pamplona, Verbo Divino, 1997.
- NOLLAN, Albert, *Jesus before Christianity*, Darton, Longman and Todd, 1977; trad. do grupo de trad. S. Domingos, *Jesus antes do Cristianismo*, São Paulo, Edições Paulinas, 1988.
- PASCOAES, Teixeira de, *São Paulo*, Porto, Tavares Martins, 1934.
- ROUGIER, Louis, *O Conflito entre Cristianismo Primitivo e a Civilização Antiga*, trad. de Manuela Barreto, Lisboa, Vega, 1995.
- TAMAYO, Juan José, *Cristianismo: profecía y utopía*, Barañain (Pamplona), Verbo Divino, 1987.



## DOMIDUS ULPIANUS

(Tiro, 170?-Roma, 228)

A vida de Ulpianus espelha toda ela a luta pelo Direito e por uma boa política, e a fusão da teoria e da prática nessa permanente peleja. Quando hoje verificamos que, sozinho, este jurisconsulto é responsável por cerca de uma terça parte das *Pandectas* justinianeias, não devemos pensar nele como num tranquilo letrado, especulando despreocupada e distantemente, alheio às grandes questões e aos graves riscos do seu tempo. Sem dúvida que a sua ligação intelectual e discipular com Papiniano (que provavelmente terá superado) o ajudou na carreira. Mas conheceu também o desterro, e acabaria por morrer assassinado pela guarda pretoriana, por ter tentado entrar a sua cobiça sem freio, aquando de novo aparentemente bafejado pela fortuna, sob Alexandre Severo (desde 222).

A sua importância como jurisconsulto cobre a totalidade do Direito, e a sua doutrina sobreviveu-lhe, sendo uma das autoridades respeitadas e citadas por muito tempo.

A ele se devem as grandes formulações filosófico-jurídicas do *Digesto* e das *Instituições*. É certo que tais

fórmulas não terão sido obra original, criada a partir do nada; mas a sua escolha, pelos agudos compiladores bizantinos, revela a outra faceta (e não menos importante) da singularidade — a elegância e fecundidade expressivas. É pelas certeiras, lapidares palavras de Ulpianus que recordamos algumas ideias essenciais aos juristas de todos os tempos: que o Direito deriva da Justiça; que os juristas são sacerdotes, verdadeiros filósofos práticos; que o direito natural é o que a natureza ensina a todos os animais (quão actual perspectiva); que a Justiça é a constante e perpétua vontade de atribuir a cada um o que é seu; que os três preceitos jurídicos são viver honestamente, não perturbar outrem, e atribuir a cada um o que é seu; que a Jurisprudência (a disciplina do Direito) é o estudo de coisas humanas e divinas, saber do justo e do injusto, etc.

Bastaria recuarmos a estas passagens do primeiro livro das *Instituições* de Ulpianus para nos banharmos na água lustral, pura, originária dos momentos matinais da ciência jurídica, e recuperarmos assim o sentido das coisas elementares e essenciais que se foi perdendo.

A importância política de Ulpianus é maior do que se poderá pensar. É graças aos seus textos, coligidos no *Corpus Iuris Civilis*, que muitas e muitas gerações de juristas e de políticos, durante séculos, puderam ver o sistema romano de separação e convivência entre a coisa política e a coisa jurídica. Mesmo no seio do próprio Direito, foi primeiro pelas palavras de Ulpianus que mui-

tos aprenderam a distinção (hoje mais complexa, evidentemente) entre o público e o privado. Pedro Calmon vai mais longe, ao afirmar: «Apartando o direito nos seus ramos público e privado, separou Ulpiano o político (*ad statum rei romana spectat*) do individual (*ad singulorum utilitatem pertinet*).» (Calmon, 1952, 44.) Um separador de águas, um dos responsáveis pela organização da mente dos juristas e dos políticos que compreendem o seu lugar epistemológico e os limites da sua acção.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Ulpiani Liber singularis regulorum; Ad Sabinum; Ad edictum; Institutiones.*

### **Edições correntes/recomendadas:**

ULPIANUS, *Institutiones*; podem colher-se fragmentos em *Domitii Ulpiani fragmenta*, ed. De Tilius, Paris, 1549; novas eds.: Berlim, 1834; Bona, 1836; e Girard, *Textes de droit romain*, Paris, 1890. Cf. *Corpus Iuris Civilis*, Máxime Digesto, III Parte.

### **Bibliografia passiva selectiva:**

BERGER, Adolf, «Ulpianus», *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, 1955, p. 750.

KUNKEL, Wolfgang, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, 2.<sup>a</sup> ed., Graz/Viena/Colónia, 1967, pp. 245 e segs.

THOMAS, Yan, *Mommsen et l'Isolierung' du Droit (Rome, Allemagne et l'État)*, Paris, diff. Boccard, 1984.



## BIBLIOGRAFIA GERAL

### História geral, da filosofia, das ideias e da cultura da Antiguidade Clássica e afins:

- BEARD, Mary, «An Open Forum? New emphasis on the place of the citizens in the Roman polity», *The Times Literary Supplement*, n.º 5017, 28 de Maio de 1999, pp. 3-4.
- BERGUER, A., et al., *História da Grécia Antiga*, trad. de João Neto, Lisboa, Arcádia, s. d.
- BORDET, Marcel, *Précis d'Histoire Romaine*, Paris, Armand Colin, 1991, trad. port. de Zaida França e Amílcar Guerra, *Síntese de História Romana*, Porto, Asa, 1995.
- BRETONE, Mário, *Storia del Diritto Romano*; trad. port. de Isabel Teresa Santos e Hossein S. Shooja, *História do Direito Romano*, Lisboa, Estampa, 1988.
- BURGESS, John, *The Faber Pocket Guide to Greek and Roman Drama*, Londres, Faber, 2005.
- BURCKHARDT, J., *História de la Cultura Griega*, trad. de Antonio Tovar, Barcelona, Iberia, 1947 (5 vols.).
- CORNFORD, F. M., *Principium Sapientiae. The Origins of the Greek Philosophical Thought*; trad. port. de Maria Manuela Rocheta dos Santos, *Principium Sapientiae. As Origens do Pensamento Filosófico Grego*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

- COULANGES, Fustel de, *A Cidade Antiga. Estudo sobre o Culto, o Direito e as Instituições da Grécia e Roma*, trad. e glossário de Fernando de Aguiar, 10.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1980.
- CRUZ, Sebastião, *Direito Romano*, I, 3.<sup>a</sup> ed., Coimbra, s. d.
- CURTIUS, E. R., *La Littérature européenne et le moyen-âge latin*, 2 vols., Paris, PUF, 1956.
- DE ROMILLY, Jacqueline, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- DÍAZ-PLAJA, Fernando, *Griegos y Romanos en la Revolución Francesa*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, trad. de Mário da Gama Kury, Editora da Universidade de Brasília, 1987.
- DUBY, Georges, *Civilisation Latine*, Olivier Orban, 1986; trad. port., *A Civilização Latina. Dos Tempos Antigos ao Mundo Moderno*, Lisboa, Dom Quixote, 1989.
- FERREIRA, José Ribeiro, *Pólis. Antologia de Textos Gregos*, 4.<sup>a</sup> ed., Coimbra, Minerva, 2001.
- FINLEY, M. L., *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- , *The World of Odysseus*, New York, The Viking Press; trad. port. de Armando Cerqueira, *O Mundo de Ulisses*, Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1972.
- , *A Economia Antiga*, 2.<sup>a</sup> ed., trad. de Luísa Feijó e Carlos Leite, Porto, Afrontamento, 1986.
- FREIRE, António, *O Teatro Grego*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1985.
- GRIMAL, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1969.
- , *La Civilisation romaine*, Paris, Arthaud, 1984; trad. port. de Isabel St. Aubyn, *A Civilização Romana*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- , *A Alma Romana*, trad. de Telma Costa, Lisboa, Teorema, 1999.

- , *Le Théâtre antique*, Paris, PUF, 1978.
- JAEGER, Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, trad. de Teresa Louro Perez, revisão da tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991.
- , *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1936; trad. port. de Artur M. Parreira, *Paideia. A Formação do Homem Grego*, Lisboa, Aster, 1979.
- KITTO, H. D. F., *Greek Tragedy — A Literary Study*, Londres, Methuen, 3.ª ed., 1966; trad. port. de José Manuel Coutinho e Castro, *A Tragédia Grega. Estudo Literário*, Coimbra, Arménio Amado, 1972, 2 vols.
- , *The Greeks*, Harmondsworth, Penguin; trad. port. de José Manuel Coutinho e Castro, *Os Gregos*, 3.ª ed., Coimbra, Arménio Amado, 1980.
- LIVINGSTONE, R. W. (ed.), *The Pageant of Greece*, Oxford, Clarendon Press, 7.ª reimp., 1953.
- LUCAS, D. W., *The Greek Tragic Poets*, 3.ª ed., Londres, Cohen & West, 1969.
- MELLO, A. da Silva, *A Superioridade do Homem Tropical*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1965.
- MOSSÉ, Claude, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989.
- , *Le Citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Nathan, 1993.
- , e SCHINAPP-GOURBEILLON, Annie, *Précis d'histoire grecque*, Paris, Armand Colin, 1991; trad. port. de Carlos Carreto, *Síntese de História Grega*, Porto, Asa, 1994.
- PATAI, Rafael, *O Mito e o Homem Moderno*, São Paulo, Cultrix, 1974.
- PETERS, F. E., *Termos Filosóficos Gregos. Um Léxico Histórico*, trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa, pref. de Miguel Baptista Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

- SAID, Suzanne, TREDE, Monique, e LE BOULLUEC, Alain, *Histoire de la littérature grecque*, PUF, coll. Quadrige, Paris, 1997.
- SÉRGIO, António, «Paideia», in *Obras Completas, Ensaios*, VII, Lisboa, Sá da Costa, 1974.
- TZITZIS, Stamatios, «La Naissance du droit en Grèce», in *Instituições de Direito*, I. *Filosofia e Metodologia*, coord. Paulo Ferreira da Cunha, Coimbra, Almedina, 1998, pp. 191 e segs.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, 5.<sup>a</sup> ed., Paris, PUF, 1983; trad. port. de Manuela Torres, *Origens do Pensamento Grego*, Lisboa, Teorema, 1987.
- VEYNE, Paul, *La società romana*, Roma-Bari, Laterza, 1990; trad. port. de Maria Gabriela de Bragança e Clara Pimentel, revisão de Carlos Morujão, *A Sociedade Romana*, Lisboa, Edições 70, 1993.
- , *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Seuil, 1983; trad. port.: *Acreditaram os Gregos nos Seus Mitos?*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- Filosofia política, ciência política e história das ideias políticas e afins:**
- AMARAL, Diogo Freitas do, *Ciência Política*, I, nova edição, Lisboa, 1994; II, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1991 (policopiada).
- , *História das Ideias Políticas*, I, 3.<sup>a</sup> reimpr., Coimbra, Almedina, 2003 (1.<sup>a</sup> ed. 1997).
- ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967; trad. port. de Miguel Serras Pereira, *As Etapas do Pensamento Sociológico*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991.
- BRONOWSKI, J., e MAZLISCH, Bruce, *The Western Intellectual Tradition*, 1960; trad. port. de Joaquim João Braga Coelho Rosa, *A Tradição Intelectual do Ocidente*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- BURNS, J. H. (ed.), *The Cambridge History of Political Thought. 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- CALMON, Pedro, *História das Ideias Políticas*, Rio de Janeiro/São Paulo, Livraria Freitas Bastos, 1952.

- CHÂTELET, F., DUHAMEL, O., e PISIER, E., *Dictionnaire des Œuvres Politiques*, Paris, PUF, 1986 (há nova edição).
- CHEVALIER, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, nova ed., Paris, Payot, 1993.
- , *Les Grandes Œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, reed., Paris, Colin, 1986.
- COSTA, Nelson Nery, *Ciência Política*, 2.<sup>a</sup> ed., Prefácio de Paulo Bonavides, Rio de Janeiro, Forense, 2005.
- COSTON, HENRI (dir.), *Dictionnaire de la politique française*, Paris, La Librairie française, 1967.
- GETTELL, Raymond G., *História das Ideias Políticas*, trad. e nota final de Eduardo Salgueiro, Lisboa, Editorial Inquérito, 1936.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Philosophie politique, xv<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1987.
- LARA, António Sousa, *Da História das Ideias Políticas à Teoria das Ideologias*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Pedro Ferreira, 2000.
- MONCADA, Cabral de, *Filosofia do Direito e do Estado*, 2 vols., Coimbra, Coimbra Editora, vol. I, 2.<sup>a</sup> ed., 1953, vol. II, 1966; nova ed. em um único volume, *ibidem*, 1995.
- MOSCA, G., e BOUTHOU, G., *Histoire des doctrines politiques*, Paris, Payot; trad. port. de Marco Aurélio de Moura Matos, *História das Doutrinas Políticas*, 3.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- ORY, Pascal (dir.), *Nouvelle Histoire des Idées Politiques*, Paris, Hachette, 1987.
- PISIER, Evelyne, et al. — *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF; trad. port. de Maria Alice Farah Calil Antonio, *História das Ideias Políticas*, São Paulo, Barueri, Manole, 2004.
- PRÉLOT, Marcel, e LESCUYER, Georges, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1997; trad. port. de Regina Louro e António Viana, *História das Ideias Políticas*, Lisboa, Presença, vol. I, 2000, vol. II, 2001.
- RAYNAUD, Philippe, e RIALS, Stéphane (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, 3.<sup>a</sup> ed., Paris, PUF, 2003.

- RENAUT, Alain (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calman-Lévy, 1999; trad. port., *História da Filosofia Política*, Lisboa, Instituto Piaget, 5 vols., 2000.
- SABINE, George, *A History of Political Theory*, Nova Iorque, Holt, Rinehart e Winston, 1937; 20.ª reimpr. da ed. em língua castelhana, *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- THEIMER, Walter, *História das Ideias Políticas*, Lisboa, Arcádia, 1970.
- TOUCHARD, Jean (org.), *História das Ideias Políticas*, Lisboa, Publ. Europa-América, 1970.
- TRUYOL SERRA, António, *História da Filosofia do Direito e do Estado*, Lisboa, Instituto de Novas Profissões, vol. I, 1985, vol. II, 1990.
- VALLANÇON, François, *L'État, le droit et la société modernes*, Paris, Armand Colin, 1998.
- VOEGELIN, Eric, *Estudos de Ideias Políticas... De Erasmo a Nietzsche*, apres. e trad. de Mendes Castro Henriques, Lisboa, Ática, 1996.

## ÍNDICE

Introdução .....	3
Sófocles (Colono, Atenas, 496 a. C.-Atenas, 406 a. C.)	17
Isócrates (Atenas, 436-338 a. C.) .....	23
Platão (Atenas, 429-347 a. C.) .....	29
Aristóteles (Estagira, 384 a. C.-Cálcis, 322 a. C.) .....	61
Arcádio de Megalópolis, Políbio (204-122 a. C.) .....	85
Marco Túlio Cícero (Aepinum, Roma, 106-43 a. C.)	89
Paulo de Tarso (Tarso, Ásia Menor, c. 10 d. C.-Roma, 67 d. C.) .....	95
Domidus Ulpianus: (Tiro, 170?-Roma, 228) .....	99



Composto e impresso  
na  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
com uma tiragem de 800 exemplares.  
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se  
em Agosto de dois mil e seis.

ED. 1013313  
ISBN 972-27-1502-X  

---

DEP. LEGAL N.º 246 319/06



ISBN 972-27-1502-X



9 789722 715027

© **N** IMPRENSA  
NACIONAL 84  
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO