

O Governo da Cidade
no De Regno
de Tomás de Aquino



Patrícia Calvário

2008

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *O Governo da Cidade no De Regno de Tomás de Aquino*

Autor: Patrícia Calvário

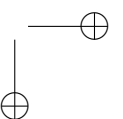
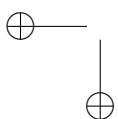
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Ângelo Milhano

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





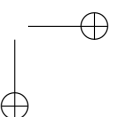
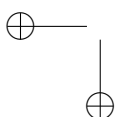


O Governo da Cidade no *De Regno* de Tomás de Aquino

Patrícia Calvário

Conteúdo

| | |
|--|----|
| Introdução | 4 |
| 1. Origem da Política | 6 |
| 2. Os tipos de regime | 8 |
| 3. Do tirano e da tirania | 11 |
| 4. Finalidade da Política ou acerca dos dois fins do homem | 16 |
| 5. O poder secular e o poder espiritual | 18 |
| 6. Conclusão | 20 |
| 7. Bibliografia | 24 |





Introdução

A política, a forma como se harmonizam as relações humanas, foi uma preocupação presente em toda a Época Medieval e, mais concretamente, em Tomás de Aquino, tendo como principais modelos e eixos de influência as doutrinas platónicas, aristotélicas e, depois, agustinianas. Poder-se-ia julgar, a uma primeira vista, que não faz muito sentido as doutrinas políticas terem ocupado os pensadores medievais, já que é um assunto profano, que pertence à esfera da “cidade terrena”. Isto se a tomarmos numa linha agustiniana, que a relaciona com o pecado. Veremos como a posição de Aquino se distancia da de Agostinho. Para Aquino o homem é naturalmente votado ao outro e é igualmente natural que exista o *dominium* de uns homens sobre outros, isso nada tem de pecaminoso.

O que propomos neste artigo é expor a doutrina política que emerge da obra *De Regno* de Tomás de Aquino. Este texto foi escrito por Tomás de Aquino entre 1265 e 1266¹; é um texto que foi deixado incompleto, tendo sido terminado por Ptolomeu de Luca, um discípulo de São Tomás.

Juntamente com o *Comentário à Política de Aristóteles (In libros politicorum Aristotelis expositio)*, é um escrito especificamente político, que é dedicado ao Rei de Chipre. Vários estudiosos inserem este texto no estilo literário “Espelho de Príncipes”, uma espécie de modelo exemplar de governação do qual os príncipes se devem aproximar se querem que o seu reinado seja perfeito. Este facto não invalida a posição política subjacente ao *De Regno*, se bem que, na nossa perspectiva, se deva sempre subordinar à *Suma Teológica*, até porque há algumas diferenças de concepção política entre os dois escritos, como teremos oportunidade de verificar mais à frente.

¹Cfr. J. A. MOURÃO, *A Doutrina Política de Tomás de Aquino*, *Revista Aquinata*, ISTA.





O *De Regno* trata da melhor forma de governo, do perigo da tirania e nele encontramos também indícios para percebermos qual a posição de Aquino face à problemática que atravessa toda Idade Média e que deu azo a várias excomunhões, referimo-nos à relação entre o poder temporal e o espiritual, entre o poder régio e o papal. Veremos qual a posição de Frei Tomás de Aquino relativamente a este problema.

Esta obra, como refere o Aquinate no início do escrito, é influenciada pela autoridade da Sagrada Escritura, pelos ensinamentos dos filósofos, sobretudo Aristóteles e também pelos Padres da Igreja. Aquino cita por diversas vezes Agostinho, cujo pensamento irá acompanhar (e também do qual por vezes se afasta), sobretudo na parte final do texto. Agostinho está presente nas passagens acerca da verdadeira felicidade do homem, que diverge bastante da posição aristotélica, que inclui a honra, os bens corporais e o poder. Ora, para Agostinho (e Tomás de Aquino) nada de terreno aquietar o desejo do homem e, por conseguinte, nada de terreno lhe dará a felicidade².

De seguida iremos ver de que forma Tomás de Aquino entende a necessidade e origem da política e a concepção antropológica que está na sua base. Optámos por desenvolver este estudo a partir dos temas maiores em torno dos quais a obra foi escrita, a saber: a origem e finalidade da política, o tiranicídio, os dois fins do homem e a relação entre o poder secular e o poder espiritual.

²Tomás de Aquino, *De Regno*, trad. de Francisco Benjamin de Souza Neto, Editora Vozes, Petrópolis, 1997, p. 147: "*Nada havendo de permanente nas coisas terrenas, nada há de terreno que possa aquietar o desejo. Assim, nada do que é terreno pode fazer feliz.*" Ou Agostinho, *De Beata Vita*: "*Pois a perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente por quem somos guiados até à verdade.*"



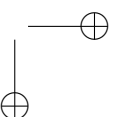


1. Origem da Política

Logo no início do *De Regno*, o Aquinate define o homem, juntamente com Aristóteles, como um animal sociável e político por natureza. Porque é que o homem é naturalmente voltado para o outro? O santo dominicano salienta que os homens se unem porque não foram providos pela natureza de meios naturais de defesa, como dentes, garras, chifres, etc., portanto por motivos de preservação; ao homem foi dada a razão que justamente lhe indica que sozinho não poderá persistir, antes necessita de viver em sociedade de forma a que uns provejam aos outros. A insuficiência epistémica de cada homem enquanto indivíduo leva, também, a que eles unam esforços de forma a suprirem as limitações de cada um isoladamente. Uma vez que é limitado quanto às capacidades intelectuais e por ser temporal, o ser humano necessita do saber especializado de cada um reunido. Desta forma cada um se pode dedicar a um tipo específico de ciência. Portanto, o homem vive em relação para que cada um possa colmatar as limitações do outro, quer epistemológicas, pois como não dispõe de tempo é necessário o saber especializado de cada indivíduo, quer em termos de defesa e preservação.

Quando nos deparámos com a perspectiva do Aquinate acerca do fundamento da relação entre cada homem, ficámos um pouco surpreendidos. Por um lado, Tomás de Aquino tem uma concepção muito otimista da política, ao contrário de Santo Agostinho, para quem a política era uma consequência do pecado. Sem o pecado não se colocava o problema da desarmonia nas relações humanas, todos viviam em união contemplando Deus. São Tomás de Aquino não se insere neste tipo de correntes, pois afirma ele na *Suma Teológica* que mesmo no estado de inocência havia um governante³. No entanto, não havia coerção, pois os menos sábios eram virtuosos e sabiam quais as suas capacidades aceitando a orientação dos mais doutos, portanto, para o nosso autor, o

³*Summa Theologiae*, prima pars, questio 96, artigo 4.



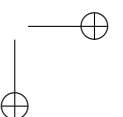


político é próprio da natureza humana e mesmo num estado perfeito ela existiria. Por outro lado, no *De Regno* o Doutor Angélico apresenta o outro como uma espécie de apêndice, alguém que está em relação com o outro somente enquanto possibilitador da supressão de certas limitações. Parece haver uma instrumentalização do outro. Será que cabe na antropologia de Aquino no *De Regno* uma ontologia da relação? Poder-se-á afirmar que há em São Tomás um esboço de uma concepção do ser humano como ontologicamente relacional⁴? Não encontramos no *De Regno* elementos consistentes que sustentassem esta tese. Para Carolina Fernández, a origem da política no *De Regno* é “naturalista” e até mesmo “economicista”, surge da necessidade de garantir a existência e a conservação de certos bens⁵ e é garante da sociabilidade. Sem dúvida que o seio da pessoa divina, para o frei dominicano, é animada por este dinamismo relacional, mas será legítimo afirmar o mesmo acerca da pessoa humana? Apesar da concepção antropológica do Aquinate ser muito marcada pela posição substancialista de Aristóteles parece-nos pertinente um estudo mais profundo acerca deste tema. Um aspecto que poderia ser avançado na defesa da existência de indícios de uma “ontologia da relação” em São Tomás é a criação do homem à “imagem e semelhança” de Deus. Se a pessoa divina é, no seu seio, relação, o homem feito à sua imagem e semelhança seria também dotado deste dinamismo⁶.

⁴No que respeita à pessoa divina não há qualquer dúvida de que lhe é própria a relação. Para o Doutor Angélico em Deus “*não há diferença entre o ser da relação e o ser da essência; é o único e o mesmo ser*” (*Summa Theologiae* I, q. 28, a. 2, frase citada por A. PALMA em *Entre Charybdis e Scylla, a determinação do conceito trinitário de persona até à sua definição na Summa Theologiae de São Tomás de Aquino*, 2007).

⁵C. FERNÁNDEZ, “Origen y finalidad de la política en el *De Regno* de Tomás de Aquino”, *Medievalia. Textos e Estudos* 21 (2002).

⁶Sobre o esboço de uma antropologia relacional em São Tomás de Aquino é interessante o estudo de N. W. CLARKE, *Person and Being*, Milwaukee, Marquette University Press, 1998.





2. Os tipos de regime

Na *Ética a Nicómaco* Aristóteles defende que a acção é toda ela teleológica: *Toda a arte ou ciência e toda a investigação e igualmente toda a acção e escolha pretendem atingir algum bem*⁷. Também Aquino afirma com o “Filósofo” que o homem tem um fim. Todas as suas acções e toda a sua vida se orientam para este fim.

Porque é que o homem necessita de alguém que o dirija para o seu fim? Porque não pode cada homem ser o seu próprio guia? Tomás responde dizendo que seria possível o homem dirigir-se a si mesmo se vivesse isolado, mas como é um ser que vive em sociedade, também o seu fim há-de ser cumprido em conjunto. Por conseguinte, tem de haver alguém com interesse em conseguir a unidade entre todos e direccioná-los para o fim. O bom rei é alguém que vence o seu próprio interesse, que domina as suas paixões, que vive em função da multidão e procura conduzi-la ao seu fim.

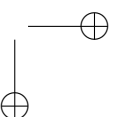
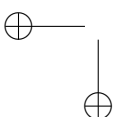
Tomás explica porque é mais proveitoso ao homem haver apenas um governante e não muitos. Como o fim do governo é a unidade esta é melhor conseguida se for um só a governar e isto é demonstrado pela natureza:

”No mundo dos corpos, o primeiro corpo, isto é, o celeste, dirige os demais... igualmente, no homem a alma rege o corpo, também entre os membros do corpo um é o principal, que todos move, o coração.”

E pela sagrada escritura: *”Os muitos pastores arruinaram a minha vinha”*. (Jeremias 12, 10)⁸.

⁷ Aristóteles, *Éthique a Nicomaque*, trad. J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1967, 1094a.

⁸ *De Regno*, p. 131





Tal como o governo de um só quando é justo é o melhor, assim o governo de um quando é injusto é o pior. A monarquia facilmente pode corromper-se em tirania.

Aquino distingue vários tipos de governo justos e o seu correspondente degradado, de resto semelhante à distinção clássica já feita por Platão e Aristóteles. Assim, à *politia* corresponde a democracia; à aristocracia a oligarquia e à monarquia a tirania. O melhor é a monarquia e o pior é a tirania. Na *Suma Teológica* é proposta uma forma de governo ligeiramente diferente, um regime misto:

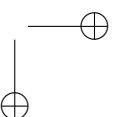
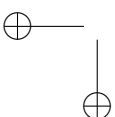
Por onde, essa forma de governo é a melhor, quando combinada: monarquia, por ser só um chefe; aristocracia, por muitos governarem conforme o exige a virtude; democracia, isto é, o governo do povo, por, deste, poderem ser eleitos e ao mesmo pertencer a eleição deles.

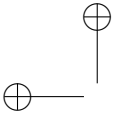
E para mostrar que um governo misto é viável dá um exemplo da Escritura:

E isto foi o que instituiu a lei divina. Pois Moisés e os seus sucessores governavam o povo, sendo como singularmente, os chefes de todos; e isso é uma espécie de monarquia. Mas eram escolhidos setenta e dois anciãos, conforme à virtude. Sinal de um regime aristocrático. Mas era também democrático por serem esses escolhidos dentre todo o povo. E também era o povo que os escolhia.⁹

O que torna um governo injusto é afastar-se do bem comum, é tratar do próprio bem em detrimento do bem da multidão. Quanto mais se afasta do bem comum mais injusto é o governo. Ora, a tirania é o que mais se afasta, pois trata do bem de um único, do tirano:

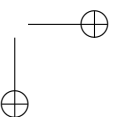
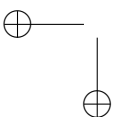
⁹*Summa Theologiae*, I-II, q 105, a I.





Mais se afasta do bem comum a oligarquia, na qual se busca o bem de uns poucos, do que na democracia, na qual se procura o de muitos; e ainda mais se aparta do bem comum a tirania, em que se busca somente o bem de um. É pois o governo do tirano o mais injusto¹⁰.

¹⁰*De Regno*, cap. IV, 10, p. 132





3. Do tirano e da tirania

É injusto o governo do tirano em dois sentidos, um corporal, porque pode provocar danos corporais aos súbditos e um mais grave que são danos espirituais. Os tiranos impedem que os súbditos cresçam na virtude, pois julgam que a excelência é uma ameaça ao seu domínio. Também não querem que se estabeleça a amizade entre os súbditos porque a estreita união entre eles poderia levar a uma insurreição contra o seu domínio, por conseguinte tentam semear a discórdia. Enfim, o tirano impede que os súbditos sejam virtuosos e vivam rectamente.

Pelos malefícios que a tirania provoca o governo deve-se organizar de tal forma que subtraia ao rei a oportunidade de se transformar em tirano. Isto quer dizer que o poder do rei deve ser controlado. Tomás de Aquino usa a expressão “temperar”. O poder do rei deve ser temperado, de forma a que não se degrade em tirania. Portanto, o poder régio não é absoluto e total, mas sim contido sempre com vista a que não se degrade em tirania.

Quanto ao modo como os súbditos devem proceder caso aceda ao governo um tirano ou o rei se transforme em tirano, o Doutor Angélico defende que, caso a tirania não seja excessiva, os súbditos devem tolerar o tirano, não vá dar-se o caso de na tentativa de o derrubar sobrevenha um outro pior ou ainda que as tentativas de o derrubar sejam infrutíferas e ele se enfureça ainda mais.

É lícito aos súbditos, em casos de tirania extrema, assassinar o tirano? Para John of Salisbury (1117-1180), por exemplo, o tiranicídio é lícito e deve até ser cometido. No *Policraticus* encontramos uma exposição acerca do tiranicídio: “*Como imagem da divindade, o príncipe é para ser amado, venerado e respeitado, o tirano, como imagem da depravação é na maior parte das vezes até para ser assassinado*”¹¹.

¹¹John of Salisbury, *Policraticus*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge





No Antigo Testamento também há exemplos de tiranicídios. Aod matou Eglon, mas a doutrina de Cristo, ensinada por São Paulo não permite o assassinio de ninguém, nem mesmo de um tirano. Ora, o Frei Tomás está de acordo com São Paulo, afirma que é até uma virtude sofrer sob o domínio de um tirano e elogia os cristãos que foram perseguidos pelos romanos. O melhor método, e o único justo para combater o tirano, é formar uma oposição política, que tentará destituir o tirano. Se este método não resultar resta ao povo rezar a Deus, rei dos reis, pedir-lhe que venha em seu auxílio. Só a Deus é lícito o tiranicídio. Mas, lembra o Aquinate, a tirania é um castigo que Deus manda ao povo pecador, por isso para evitarem este tormento é necessário que os homens se afastem dos pecados.

Nos capítulos XI e XII, o santo dominicano demonstra que em nada convém ao rei transformar-se em tirano, pois nunca o seu domínio será de longa duração. O fundamento do seu governo é o temor, o que é um fundamento débil em relação ao fundamento do governo do rei, que é o amor; além disso, os reis conseguem mais riquezas praticando a justiça do que o tirano exercendo a rapina; em suma, até mesmo os bens terrenos advêm mais aos reis do que aos tiranos, por isso mais vale, para o bem do próprio governante, ser rei do que tirano. Facilmente percebemos aqui o eco do evangelho: *”Mas buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça e todas estas coisas [bens terrenos] vos serão dadas por acréscimo”* (Mateus 6: 33).

Ao tirano sobrevêm inúmeros males e desvantagens, em contrapartida, ao rei que bem governe sobrevêm inúmeros bens e prémios. A partir do capítulo VIII o doutor angélico tece algumas considerações sobre o que considera ser um prémio justo para o rei.

Poderíamos perguntar se não é recompensa suficiente verificar o bem-estar dos súbditos. Não é recompensa suficiente ser uma virtude o bem governar? São Tomás afirma que não, que é necessário algum benefício exterior para o rei. Não há um rei que pense exclusivamente no bem dos súbditos, ele pensa também no seu bem e nos benefícios que lhe podem advir do seu cargo. A honra e a glória poderiam ser





prêmios próprios para um rei, diz Aquino, prêmios que já Cícero e Aristóteles afirmavam que o governante merecia. No entanto, afasta esta hipótese. A honra e a glória seriam somente portadoras do perigo da emergência da tirania, pois dependem do favor sempre mutável dos homens:

Nada há, ao que parece, mais frágil, entre as coisas humanas, do que a glória e a honra do favor dos homens, pois depende das opiniões e palavras deles, nada havendo de mais mutável na sua vida...¹².

Aquino conclui afirmando que *o prêmio da glória humana é incongruente com o dever do rei*¹³.

O bom governante deve até desprezar a glória, não se deve deixar escravizar pela ambição da glória que faz com que tente agradar a todos os homens.

Então qual é o prêmio indicado para o rei que bem governa? É de Deus que o rei, seu ministro enquanto governante do povo, deve esperar a sua recompensa. E isto é demonstrado pela sagrada escritura quando Pedro diz: *"apascentai o rebanho do senhor que vos foi confiado e quando vier o príncipe dos pastores, quer dizer, o rei dos reis, Cristo, receberéis a coroa imarcescível de glória"*¹⁴.

E também a razão o demonstra. O desejo de felicidade é comum a todos os homens, não há um que não a deseje. Ora, por conseguinte, o rei também deseja a felicidade. Com Agostinho, o Doutor Angélico afirma que não há nada de terreno que aquiete o desejo do homem, nada de terreno o pode fazer feliz:

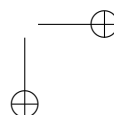
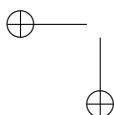
*Nada havendo de permanente nas coisas terrenas, nada há de terreno que possa aquietar o desejo. Assim, nada do que é terreno pode fazer feliz.*¹⁵

¹²*De Regno*, cap. VIII, 22, p. 142

¹³*ibidem*

¹⁴1 Pedro 5, 2-4

¹⁵*De Regno*, cap IX, 26, p. 147. Cfr. Santo Agostinho, *De Beata Vita*: "Pois a





Concepção bem diferente da de Aristóteles que refere que o homem deve possuir alguns bens corporais, honra e poder para ser feliz. O bom rei de Aquino espera de Deus a sua recompensa, ou melhor, Deus é o único que pode aquietar o desejo do homem¹⁶, logo só ele o fará feliz e ele mesmo será a recompensa do rei. O Aquinate sublinha e reitera que só Deus é a felicidade do homem:

*Só Deus é quem pode aquietar o desejo do homem e fazê-lo feliz.*¹⁷

*Nada há, pois, que possa fazer o homem feliz, preenchendo-lhe o desejo, senão Deus.*¹⁸

Esta é a verdadeira honra e glória, o saber no interior da consciência que se age de modo a alcançar o verdadeiro bem e felicidade, isto é, Deus.

O Doutor Angélico não fica por aqui. Além da felicidade que o bom governante pode alcançar durante a vida terrena¹⁹, espera-o também a beatitude na vida celestial.

Aquino demonstra que ao rei só lhe advirão benefícios se tratar de manter a paz entre os súbditos. Espera-o um prémio maior do que o de qualquer outro mortal, pois dele depende o bem-estar de vários

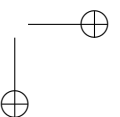
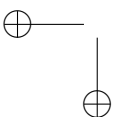
perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente por quem somos guiados até à verdade”.

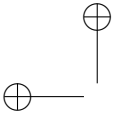
¹⁶Cfr. Santo Agostinho, *Confissões*: “Inquieto está o nosso coração até que repousemos em ti”.

¹⁷*De Regno*, cap. IX, 27,p.148

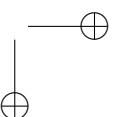
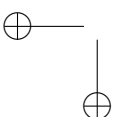
¹⁸*Op.cit.*,cap.IX, 28,p. 148.

¹⁹Para o cristianismo a felicidade realiza-se ou vai-se realizando no presente, como aponta Luís De Boni, no estudo *Entre a urbe e o orbe - “O De Regno no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino”*: Aristóteles observara que, entre os homens, falar da felicidade de alguém é algo que só pode ser feito *post mortem*. Já para o cristianismo a felicidade é algo presente: “*é feliz aquele que pratica a justiça, que domina as paixões, que governa pelo amor da felicidade eterna. É feliz no presente pela esperança, e sê-lo-á no futuro, quando for realidade aquilo que espera.*”





homens. O rei tem mais possibilidades do que qualquer outra pessoa de providenciar para o bem-estar de muitos ou de praticar o preceito da caridade muitas vezes, por isso mais do que ninguém é merecedor da glória e honra celeste.





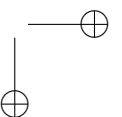
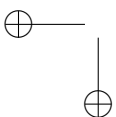
4. Finalidade da Política ou acerca dos dois fins do homem

Com a doutrina dos dois fins do homem o Aquinate distancia-se da influência do Filósofo, que esgota o indivíduo na *polis*, local onde pode esperar a sua felicidade e concretização plena. Tomás, apesar de concordar com Aristóteles neste aspecto, acrescenta que esta realização na *polis* aponta ou prolonga-se para um outro horizonte, que é o da plenitude da vida celeste.

Assim, existem dois fins que o homem deve atingir, um imanente, realizado na *polis* e especificamente político e outro transcendente, concretizado *post mortem*. A função da política depende sempre deste fim último do homem, que é a beatitude celeste. Todas as acções políticas são condicionadas pelo fim último do ser humano.

O facto do homem viver em multidão por natureza inaugura também uma finalidade concretizada em comunhão ou comunidade. Nunca o homem pode cumprir a sua finalidade terrena, isto é, a vida virtuosa, sozinho, sem ser em relação, em multidão ou comunidade. Não podemos olvidar que como homem da Igreja, quando Frei Tomás pensa, palpitam nele as noções teológicas e bíblicas e antes que tudo cristãs, *de ecclesia, corpo místico de Cristo*, que certamente influenciaram o seu pensamento político e levam a que além do fim natural do ser humano acrescente um fim sobrenatural.

No plano estritamente político, Tomás de Aquino refere que há duas coisas essenciais para a boa vida do ser humano enquanto indivíduo: a acção segundo a virtude e possuir bens corporais necessários para que se possa exercer a virtude. Enquanto que a unidade de cada indivíduo é algo natural, a unidade da multidão é algo que se obtém pelo esforço do dirigente. Para haver a boa vida da multidão requer-se que haja uma unidade entre todos, que a multidão seja incitada às boas acções e, por último, que haja abundância de bens indispensáveis ao bem viver.





O rei deve providenciar para que se conserve este estado na multidão. Mas esta unidade pode ser facilmente corrompida pela condição de finitude do homem; a perversidade da vontade e o ataque de inimigos. O rei deve intervir aqui substituindo os homens encarregues das diversas funções; deve usar a lei, prémios e castigos para induzir os homens às boas obras; por último, deve o rei também tomar as devidas medidas para tornar a cidade segura.

A função do governante é, portanto, através do seu controlo dos assuntos seculares, estabelecer, manter e promover a vida recta entre os seus súbditos. Para regular a vida neste domínio o príncipe deve dar recompensas e penalizar aqueles que não cumprem as leis, deve também defender o povo contra ameaças externas. Na elaboração destes deveres, o *De Regno* segue de perto Aristóteles. E desta forma, o santo descreve qual é o espaço de acção próprio de um governante.





5. O poder secular e o poder espiritual

São Tomás de Aquino reserva os últimos capítulos do *De Regno* para introduzir a grande questão que atravessa toda a Idade Média, que começa logo nos séculos XI e XII, com a querela das investiduras e a luta pelo *dominium mundi* e a posterior formação dos gibelinos, apoiantes do imperador e dos guelfos, partidários do papado. Referimo-nos às conturbadas relações entre o poder secular e o espiritual.

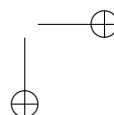
É aqui também que o Doutor Angélico distingue dois fins do homem, um imanente, que se realiza na *polis* e outro sobrenatural, que se concretiza na vida celeste, como já foi dito anteriormente. É esta distinção dos dois fins que vai fundamentar a supremacia que Tomás atribui ao poder espiritual.

Ao poder temporal, ou seja, ao poder régio, cabe dirigir os governados para o fim que lhe é próprio, isto é, a vida virtuosa, que é concretizada na *polis* e é o objectivo de qualquer associação humana. Mas, como o homem tem um outro fim que não se esgota na cidade, tem de haver alguém que o dirija de forma a alcançá-lo. Este é o papel do clero, os ministros da Igreja de Cristo:

*Por onde o homem cristão tem precisão daquele cuidado espiritual, pelo qual seja dirigido ao porto da salvação eterna, cuidado esse proporcionado aos fiéis pelos ministros da Igreja de Cristo.*²⁰

Tomás de Aquino, homem que tenta sempre conciliar as doutrinas dos filósofos pagãos com a doutrina ortodoxa católica, não acrescenta nada de novo às posições já dadas por outros membros da igreja. Para o doutor angélico a depositária da última palavra e da autoridade sobre todos os assuntos é a igreja, cuja voz é a própria voz de Deus. Assim,

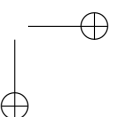
²⁰*De Regno*, XV, 44, p. 163.





é dada à igreja supremacia sobre qualquer outra autoridade humana. Esta preeminência pode ser demonstrada racionalmente e através de Aristóteles. Segundo a doutrina deste, governar é conduzir o governado ao seu verdadeiro fim. Mas qual é o verdadeiro fim do homem? Não é, como julgavam os antigos, viver de acordo com a virtude, mas antes, através de uma vida virtuosa, conseguir o eterno gozo de Deus (*ad fruitionem divinam*). Se este fim se conseguisse alcançar somente através da mera virtude humana, a função do rei da maior forma política de poder seria suficiente. Mas, uma vez que o fim transcende a vida mundana, o governo através do qual é alcançado deve ser de uma mais alta qualidade, isto é, o sacerdotal. Por conseguinte, enquanto o rei é supremo nos assuntos temporais, estes devem ser dirigidos para o fim supremo e para este objectivo deve submeter-se ao clero que está sob a lei de Cristo. Como a finalidade da vida terrena é a virtude, que é um meio para alcançar a bem-aventurança da vida celeste, o poder régio deve estar submetido ao poder papal. O rei deve procurar o bem da multidão segundo o que convém à concretização da beatitude celeste. Acerca desta têm conhecimento os sacerdotes, que, por sua vez, têm como rei, o único rei com propriedade, Jesus Cristo, por meio do qual é dirigido o homem ao seu fim sobrenatural.

É Cristo que inaugura a supremacia do poder papal, isto é, na lei antiga os sacerdotes estavam subordinados aos reis, mas na lei nova, os reis estão sujeitos aos sacerdotes.





6. Conclusão

Se bem que seja um texto pouco extenso, o *De Regno* é muito rico em conteúdo. Deixa transparecer várias das posições políticas do Aquinate. É de salientar a divergência entre São Tomás de Aquino e uma tradição de linha agustiniana relativamente à origem da política. Esta é uma nota da própria condição humana. No homem está inscrita a necessidade de viver em sociedade e de, por conseguinte, ser governado. O poder existia mesmo no estado de inocência, não é fruto do decaimento do homem. O poder é um instrumento que deve ser utilizado para orientar os homens para o bem-comum. Este é também o objectivo da cidade, que se subordina a um outro, que é a vida bem aventurada, fim último do homem.

Tomás tenta assinalar algumas das competências próprias do governante secular, que não se confundem com as do poder espiritual. Cada um tem o seu âmbito e espaço próprio, se bem que um subordinado ao outro, tal como a razão deve ser iluminada e conduzida pela fé, do mesmo modo, na dimensão política, o governante deve ser conduzido pela teologia. Em última instância, parece que o que Tomás propõe é que o governante seja um cristão exemplar submetido a Cristo através do poder da Santa Madre Igreja. Esta é o modelo, a luz e guia que, enquanto detentora e administradora da mensagem de Cristo, o governante e os governados devem seguir. Em caso de divergência entre os dois poderes é manifesto que é o espiritual que deve prevalecer.

Por fim, ainda que não tenha sido sequer mencionado, não por não ser importante, é, antes, curioso, Tomás de Aquino, nos dois últimos capítulos do *De Regno*, revela as suas preocupações urbanistas. Aquino faz, no *De Regno*, uma breve exposição acerca das condições geográficas em que deve ser fundada uma cidade. Também o urbanismo existe enquanto proporciona o bem-estar dos indivíduos.

Pelo menos no *De Regno*, não encontramos uma preocupação estética do espaço urbano. A organização geográfica da cidade é sempre





com vista a proporcionar o bem-estar dos indivíduos. O que não quer dizer que na Idade Média não houvesse essa sensibilidade estética.

Nos dois capítulos finais do DR, Tomás de Aquino tece algumas considerações acerca do local onde deve ser fundada uma cidade. Vitruvius²¹ é a grande influência de Aquino nestes dois capítulos finais.

Para se fundar uma cidade deve-se escolher uma região com um clima temperado, pois é o melhor para os habitantes. Isto em vários sentidos, primeiro no que respeita à saúde. O clima temperado conserva o corpo e dá longevidade. A esta concepção subjaz a doutrina dos humores²²

²¹Arquitecto e engenheiro romano que viveu no século I a. C., escreveu o *De Architectura*.

²²"Fundamentava-se numa classificação quaternária do cosmos, que estabelecia quatro tipos de temperamentos, conforme a predominância no organismo de um entre os quatro componentes líquidos (=humores) que determinam a compleição do mesmo: a bÍlis amarela, a fleuma, o sangue, a melancolia ou 'atra bÍlis'. Por sua vez, haveria uma correspondência entre os quatro humores, os quatro elementos físicos constitutivos da realidade (fogo, água, ar, terra), as estações do ano (Verão, Inverno, Primavera, Outono), as idades da vida (maturidade, velhice, juventude, envelhecer), as horas do dia (o meio dia, a noite, a manhã, o entardecer), e os planetas (Vulcano, Neptuno, Minerva, Saturno). Nesse quadro, a prevalência da bÍlis amarela determina o temperamento colérico, a prevalência da fleuma determina o temperamento fleumático, a prevalência do sangue, o sanguíneo, e a prevalência da melancolia, o temperamento melancólico.

Os humores eram considerados como os factores 'responsáveis' seja pela saúde seja pelas doenças do organismo. A complexio sanguinea era geralmente considerada pelos médicos como a mais saudável, e por outro lado, a compleição melancólica era julgada como a mais doentia, sendo acompanhada por distúrbios psíquicos em diversos graus (medo, depressão, delírio). Esta caracterização psicológica do melancólico depende da qualidade própria da atra-bÍlis de influir sobre os estados de ânimo. Os excessos na quantidade e no estado térmico deste humor seriam a causa da loucura, sendo que a genialidade seria devida à predominância moderada do humor e ao seu estado térmico temperado. A ambiguidade dos sintomas psíquicos da melancolia tornara pouco claro o limiar entre doença e normalidade, entre disposição e moléstia, sendo o tipo melancólico cada vez mais retratado pela literatura médica, em termos psicológicos (Klibansky, Panofsky e Saxl, 1983).

Gradualmente, a todos os humores é atribuída a capacidade de determinação psicológica inicialmente reconhecida apenas à melancolia. O médico romano Galeno,





Segundo, porque as regiões temperadas convêm mais nas situações de guerra. A explicação que o Doutor Angélico dá é, mais uma vez, fundamentada na doutrina dos humores: os climas temperados dão origem a homens que desprezam os ferimentos e a morte, destemidos e prudentes.

Por último, a política faz-se ou é própria de zonas com este tipo de clima: *"As que, contudo, vivem nas zonas médias são dotadas tanto de intelecto como de ânimo, resultando não só perseverarem livres e poderem viver ao máximo politicamente, mas também saberem mandar nos outros"*.²³

Depois de escolhida uma zona temperada para fundar a cidade é necessário uma escolha também de um local que tenha um clima salubre. Aquino faz notar que o convívio entre as pessoas fundamenta-se ou constrói-se a partir de um ambiente externo que seja propício a esse fim. Diz Vitúvrio (e Aquino) que o local mais saudável é o elevado, pois é bem arejado, impedindo que o ar se torne impuro; deve ser um local afastado dos pântanos que exalam gases venenosos.

O lugar que se destina à fundação da cidade tem de ser temperadamente exposto ao calor e ao frio. O fundador da cidade dever ter, por isso, atenção aos pontos cardeais, à exposição ao sol segundo os pontos cardeais.

no primeiro século depois de Cristo, sistematiza esta visão psicossomática afirmando que os quatro humores contribuem para a determinação das qualidades morais e mentais dos indivíduos. Deste modo, ao longo da Idade Média, abriu-se o caminho para a transformação da doutrina dos humores numa teoria psicológica dos caracteres e tipos de personalidades. Todavia, segundo Klibansky, Panofsky e Saxl (1993), o agente desta transformação não foi propriamente a Medicina e sim a Filosofia escolástica. Esta relacionara a teoria dos temperamentos ao dogma teológico do pecado original, atribuindo assim aos humores uma significação moral. A Idade Média incumbiu-se também das traduções nos idiomas vulgares e da difusão da teoria dos temperamentos, de forma a incorporá-la no património da cultura popular e da medicina prática": M. MASSIMI, A Teoria dos Temperamentos na Literatura Jesuíta, nos séculos XV e XVI, Atalaia - Revista do CICTSUL in <http://www.triplov.com/atalaia/massimi.html>.

²³DR, livro II, cap. I, 52.

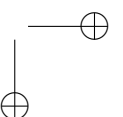




As condições exteriores onde se situa a cidade podem favorecer (ou não) os seus habitantes. Aqui a cidade deixa de ser unicamente as relações entre os indivíduos e toma o seu aspecto mais físico e urbanístico, que também é importante para manter o bem-estar.

Com estas considerações termina a obra escrita pela mão de Tomás de Aquino, tendo sido o resto escrito por Ptolomeu de Luca.

Não podemos deixar aqui de expor que Aquino nunca usa a palavra *communitas* para se referir à união dos indivíduos. Usa sempre congregatio, *multitudinis* ou *civitas*, mas nunca *communitas*. Ora, esta última palavra tem um sentido teológico muito mais carregado, quer dizer comunhão, união mais substancial. *Civitas*, *multitudinis* ou *congregatio* exprimem sentidos de relação muito menos substanciais ou radicais. Bem, este poderia ser um fio solto no tecido pronto a ser desfiado, mas não cabe aqui fazê-lo.



7. Bibliografia

- TOMÁS DE AQUINO, *De Regno* (trad. port. Francisco Benjamin de Souza Neto), Editora Vozes, Petrópolis, 1997.
Suma Teológica (trad. port. Alexandre Correia), EST SULINA UCS, Porto Alegre, 1980.
Prologhi ai commenti aristotelici; Il melangolo (trad. it. Cheneval F.), Imbach R., Il Nuovo Melangolo, 2003
Comentário a la ética a Nicómaco de Aristóteles (trad. esp. Ana Mallea, Celina A. Lértora Mendonza), EUNSA, Pamplona, 2001
- SANTO AGOSTINHO, *Diálogo acerca da Felicidade* (trad. port. Mário Santiago Carvalho), Edições 70, Lisboa, 1988
Confissões (Trad port. e Notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel-Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas; Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa), Ed.bilingue, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2000
- ARISTÓTELES, *Política* (trad. port. António Amaral Campelo, Carlos Gomes), Vega, Lisboa, 1998.
Éthique a Nicomaque (trad. fr. J. Tricot), J. Vrin, Paris, 1967
- JOHN OF SALISBURY, *Policraticus, Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge, 1990
- COSTA, Elcias, Ferreira da, NUNES Marcos Roberto (orgs.), *Temas Tomistas em Debate*, Instituto de Pesquisas Filosóficas Santo Tomás de Aquino, Recife, 2003
- DE BONI, Luís Alberto, *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2003



- FERNÁNDEZ, C., “Origen y finalidad de la política en el De Regno de Tomás de Aquino”, *Mediævalia. Textos e Estudos* 21 (2002)., pp.
- M. MASSIMI, *A Teoria dos Temperamentos na Literatura Jesuíta, nos séculos XV e XVI*, *Atalaia - Revista do CICTSUL*, 25 de Maio de 2008
- MIETHKE, Jürgen, *La Teorie Politiche nel Médio Evo*, Prefazione di Roberto Lambertini, (trad. it. Mario Conetti), Casa Editrice Marietti, Genova, 2001
- MONCADA, Luís Cabral de, *Universalismo e Individualismo na concepção do Estado: S. Tomás de Aquino*, Arménio Amado Editor, Coimbra, 1943.
- MOURÃO, José Augusto, *A Doutrina Política de Tomás de Aquino*, *Revista Aquinata*, ISTA, 25 de Maio de 2008
- PALMA Alexandre, *Entre Charybdis e Scylla. A determinação do conceito trinitário de persona até à sua definição na Summa Theologiae de São Tomás de Aquino* (Tese de Doutoramento, Dact.), Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2007

