



CATÓLICA

CIEP · CENTRO DE INVESTIGAÇÃO
DO INSTITUTO DE ESTUDOS POLÍTICOS

LISBOA

“Política da virtude” e virtude política

Pedro Ferro

Working Paper 03/2021

Research Group in Political Theory and Comparative Politics

CIEP – Centro de Investigação do Instituto de Estudos Políticos

Palma de Cima, 1649-023 Lisboa | +351 217214129 | ciep@ucp.pt

<https://iep.lisboa.ucp.pt/pt-pt/ciep-working-papers>

Resumo: O objecto deste texto é a apresentação, recensão crítica e comentário de *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, da autoria de James Hankins. Neste livro, Hankins atreve-se a descrever, «pela primeira vez, um novo tipo de educação política, e mesmo um novo tipo de pensamento sobre as questões políticas, inventado e promovido pelos humanistas italianos, no século e meio que vai de Petrarca a Maquiavel»: aquilo que Hankins designa como “política da virtude”. A ideia básica consiste na tese de que as Cidades-Estado italianas precisavam de ser governadas por pessoas de carácter, prudentes e piedosas, ilustradas pelos estudos da literatura clássica e da filosofia moral cristã, inspiradas pelos grandes feitos e ideias da antiguidade clássica, e pela investigação dos respectivos modelos históricos, dos quais se deveria retirar preceito e exemplo. Em suma, o humanismo político italiano propugna a prioridade da virtude sobre o regime, como fonte de legitimidade política, e a precedência da “*soulcraft*” sobre o “*statecraft*”, a par da crença no alcance político de uma *paideia* adequada. Esta visão é contrastada com a de Maquiavel, que Hankins considera ser um exemplar atípico (e hostil) do pensamento político renascentista italiano. No final, discuto os limites dessa perspectiva e as ilações que dela podemos retirar para o nosso tempo.

Abstract: The object of this paper is the presentation, critical review and commentary of *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, by James Hankins. In this book, Hankins dares to describe, «for the first time, a new kind of political education, and indeed a new way of thinking about political questions, invented and promoted by the Italian humanists, in the century and half from Petrarch to Machiavelli»: what Hankins designates as “virtue politics”. The basic idea is that the Italian city-states should be governed by people of character, prudent and pious, illustrated by the studies of classical literature and Christian moral philosophy, inspired by the great deeds and ideas of classical antiquity, and by the investigation of the respective historical models, from which precept and example should be taken. In short, Italian political humanism advocates the priority of virtue over the regime, as the source of political legitimacy, and the precedence of “*soulcraft*” over “*statecraft*”, along with the belief in the political reach of an adequate *paideia*. This view is contrasted with that of Machiavelli, whom Hankins considers to be an atypical (and hostile) example of Italian Renaissance political thought. In the end, I briefly discuss the limits of this perspective and the lessons we can draw from it for our time.

Pedro Rosa Ferro é licenciado em Economia (Universidade Católica Portuguesa), Executive MBA (Instituto Empresarial Portuense/ESADE) e doutorado em Ciência Política (Universidade Católica Portuguesa). Actualmente é Director do PADE-Programa de Alta Direcção de Empresas, e Professor de Política de Empresa na AESE Business School. É também Professor Convidado no Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa.

São os homens, e não as muralhas, que fazem a cidade...
Tucídides (História da Guerra do Peloponeso.
Discurso de Nícias aos atenienses, em Siracusa)

*A partir da madeira torta da humanidade, nenhuma coisa
recta pode ser feita.*

Immanuel Kant (Ideia de uma história universal de
um ponto de vista cosmopolita)

No Palazzo Pubblico de Siena, no Salão dos Nove, encontra-se a famosa série de frescos pintados por Ambrogio Lorenzetti, por volta de 1338, conhecidos no seu conjunto como *Le Allegorie del Buono e Cattivo Governo e dei loro Effetti*. Nessa obra, para além dos seus méritos artísticos, pode identificar-se uma clara intenção didáctica sobre como deveria ser um bom governo, naquele momento: estamos no primeiro renascimento, período de intensa e frustrante turbulência política na península transalpina. Tem-se discutido qual a exacta teoria política e qual o ideal político e social subjacente à representação de Lorenzetti; e se ela denuncia uma continuidade com a tradição medieval aristotélica-tomista do bom governo, ou se expressa e anuncia um pensamento político diferente, um pré-humanismo renascentista distintamente italiano.¹ Neste contexto, o objecto deste ensaio é a apresentação, recensão crítica e comentário de *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, da autoria de James Hankins, professor de história na Harvard University, e reputado como sendo um dos maiores especialistas contemporâneos no pensamento político da renascença italiana. Em *Virtue Politics*, Hankins atreve-se a descrever, «pela primeira vez, um novo tipo de educação política, e mesmo um novo tipo de pensamento sobre as questões políticas, inventado e promovido pelos humanistas italianos, no século e meio que vai de Petrarca a Maquiavel»².

Hankins conhece os riscos que corre quem ousa pretensões de originalidade num campo tão investigado como o Renascimento (e mesmo em qualquer campo). Contudo, Hankings não recusa essa pretensão, com base na sua convicção de que a literatura política humanista foi até agora negligenciada, distorcida, desvalorizada ou incompreendida, por várias razões: por um lado, por imperfeição do ponto de vista e deformação das abordagens dos historiadores modernos do pensamento político (que tornariam inapreensíveis para nós o alcance político do culto da eloquência e do zelo reformista dos humanistas), bem como pelo estreitamento do seu foco, centrado unilateralmente na relação entre o “humanismo cívico” e a “tradição republicana”,

¹ Quentin Skinner (em *Visions of Politics*, Vol. 2, *Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Caps. 4 e 5) analisa com profundidade, erudição e minúcia – e em discordância com a interpretação convencional – as várias cenas da *Alegoria* de Lorenzetti, bem como a sua mensagem ideológica e política. Como veremos, James Hankins – autor em que nos centramos neste ensaio – diverge de Skinner em postos fundamentais sobre o pensamento político do renascimento italiano. Para uma interpretação dessa *Alegoria* em termos completamente distintos, ver Niall Ferguson, *The Square and the Tower: Networks and Power, from the Freemasons to Facebook*, Penguin Random House, 2018, pp. 425-431.

² Cf. James Hankins, *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Harvard University Press, 2019, p. xi.

combinada, por vezes, com um entendimento anacrónico (como em Baron, Pocock e Skinner) dos conceitos de “liberdade” e de “república” próprios dos humanistas renascentistas.³ Por outro lado, essa distorção dever-se-ia também a generalizações abusivas resultantes do recurso a uns poucos textos mais facilmente acessíveis, deixando de lado numerosas fontes relativamente inexploradas (de Petrarca, Leonardo Bruni, Biondo Flavio ou Francesco Patrizi de Siena, por exemplo) que terão permanecido até agora quase inalcançáveis: por questões de (má) tradução (do latim); por serem fontes menos formais (cartas, comentários, prefácios, discursos, textos de literatura poética, satírica, de comédia ou tragédia...); ou por corresponderem a fontes não impressas (apenas disponíveis em manuscrito). A exceção a esta negligência genérica seria, naturalmente, Maquiavel, precisamente aquele que Hankins considera ser um exemplar atípico (e hostil) do pensamento político renascentista italiano.

³ Segundo Hankins, a ideia de uma “tradição republicana” como precursora dos regimes modernos e pré-história da democracia liberal constitui um anacronismo assente em duas hipóteses falsas: a de que essa tradição podia ser identificada como um compromisso exclusivo com a ideia de governo popular e com a liberdade liberal; e a de que essa tradição retirava recursos ideológicos fornecidos pelos pensadores republicanos antigos, como Cícero. Na verdade, para os humanistas italianos do renascimento, a *respublica* não era a república novecentista moderna (no sentido de regime não monárquico), de legitimidade proveniente do consentimento expresso. Para eles, como no latim clássico e medieval, *respublica* significava “constituição” no seu sentido genérico (não no sentido específico do regime benigno dos muitos, nem no outro sentido neutral aristotélico), com uma conotação moral positiva: regime legítimo, não despótico, livre, servidor do bem comum, sob a lei. O seu oposto léxico era tirania ou facciosismo, e não monarquia ou aristocracia. Correspondia a uma concepção não “exclusivista”: não vinculada a um único tipo particular de regime, como a república moderna. O projecto de reviver o governo republicano e a vida política idealizada dos antigos era levada a sério quer pelos príncipes renascentistas, quer por magistrados de oligarquias; e o humanismo cívico podia encontrar-se quer aí quer nas chancelarias e cortes de príncipes. Por outro lado, a experiência de viver sob *signorias*, principados ou repúblicas oligárquicas era muito semelhante: todas restringiam liberdades cívicas (ao mesmo tempo que as prometiam preservar), alimentavam sistemas de clientelismo e espionagem, cortejavam o favor do povo, prezavam a aparência de legitimidade formal e contratavam mercenários...

Contudo, a partir de Leonardo Bruni, o termo *respublica* adquiriu um novo sentido como governo não-monárquico ou como virtuoso regime poliárquico. No tempo de Maquiavel, essa noção – e a distinção entre repúblicas e principados – estava completamente assumida no léxico humanista. Em qualquer caso, como veremos a seguir, o projecto de reforma humanista era dirigido às elites políticas, *supra partes*, fossem quais fossem os regimes em causa.

Além disso, Hankins considera que a ideia de um mundo feudal supostamente extramundano, agrícola, contemplativo, alienado da vida política pela expectativa da vida eterna, saturado de misoginia e cavalheirismo errante, de pobreza monástica e teologia franciscana, seria uma caricatura já não sustentável à luz das investigações da segunda metade do séc. XX: os valores do humanismo cívico seriam herdeiros legítimos das comunas populares do séc. XIII, e não desenterrados da antiguidade pelos humanistas de *quattrocento*. Cf. Hankins, pp. 73, 91, 94, 95 e 296.

O projecto que Hankins acomete, com enorme erudição, é a apresentação e interpretação inovadora do humanismo italiano⁴ como um movimento de reforma política e moral – movimento espoletado por uma crise de legitimidade governativa no *trecento*, e por um desgosto com a elite política e religiosa do tempo – assente na convicção de que as Cidades precisavam de ser governadas por pessoas de carácter, prudentes e piedosas, ilustradas pelos estudos da literatura clássica e da filosofia moral cristã, pela inspiração dos grandes feitos e ideias da antiguidade clássica, e pela investigação dos respectivos modelos históricos, dos quais se deveria retirar preceito e exemplo. Com efeito, os humanistas italianos tinham uma ideia precisa de como deveria ser uma comunidade política bem ordenada. Essa ideia era ao mesmo tempo idealizada e concreta: era simplesmente a *respublica romana* do período clássico (embora, no século XV, outros modelos tenham sido evocados: Atenas, Esparta – nomeadamente, a de Agelilaus II, a partir de Xenofonte e Plutarco – e Pérsia – a de Ciro II, partindo também de Xenofonte –, todos eles mitificados, mais ou menos). De Petrarca (1304-1374) a Maquiavel (1469-1527), o humanismo político renascentista pode ser visto como um longo e animado seminário sobre a questão – quase obsessiva – da possibilidade de imitar a Roma antiga: sobre aquilo que a fez grande e dominar o mundo; e sobre se seria possível reproduzir e reviver as virtudes da *respublica romana* no seu tempo. Por que razão é que a Grécia falhou e Roma conseguiu? E poderia Florença emular essa grandeza? Aliás, essa questão inscreve-se numa tradição do pensamento político republicano ocidental – de Ptolomeu de Luca a Maquiavel, e de James Harrington e Montesquieu aos Federalistas – que, inspeccionando os sucessos e fracassos dos antigos romanos, quiseram descobrir o seu “segredo” e encontrar nele um modelo normativo para as instituições públicas contemporâneas.⁵

A este respeito, os humanistas italianos discrepavam sobre muitos aspectos. Quer sobre o arco temporal digno de reverência, como legítimo e amigo das liberdades: para uns, apenas a “república” ou “o período consular” até ao advento dos Césares; para outros, também o principado, incluindo Júlio e Augusto; para outros ainda, excluindo somente o “absolutismo” inaugurado formalmente pela *Lex de imperio Vespasiani* em 69 AD; para outros, incluindo também os “bons imperadores” (como depois serão denominados, a partir dos *Discorsi* de

⁴ O adjectivo “humanista” tinha na sua origem uma denotação mais estrita que a actual: referia-se às pessoas dedicadas aos *studia humanitatis: literati, oratores, studiosi* ou *eruditi*. Cf. Hankins, op. cit., p. xx.

⁵ Cf. Hankins, op. cit., p. 291.

Maquiavel) da dinastia nerva-antonina, etc. Quer sobre os factores daquela grandeza: ora as supostas qualidades dos romanos (integridade, moderação, frugalidade, clemência, tenacidade, *ethos* de serviço público, patriotismo, decoro...), ora o seu desejo de glória, ora os seus costumes, Direito e instituições, ora o seu regime misto, ora a capacidade de inclusão, o seu sentido do sagrado, o seu formidável exército, etc.⁶ Neste sentido, ecoavam e interpretavam de modo plural os relatos de Políbio, Lívio, Cícero, Tácito ou Suetónio, compondo as suas próprias “narrativas” (no sentido de leituras do passado visando influenciar a actuação presente dos seus governantes). Em qualquer caso, partilhavam, em geral, uma perspectiva positiva sobre a república romana (em sentido lato)⁷ – ao arrepio da visão agostiniana e de parte da historiografia cristã (que deplorava a *hybris* e desejo de domínio do império romano, o seu hedonismo e corrupção, e a sua idolatria, felonias, violência e crueldade) –, bem como a convicção de que a restauração da antiga ordem dependeria de uma prévia ordenação moral das almas dos governantes: começaria por dentro, no seu coração.⁸

Legitimidade moral

O ponto de partida do projecto reformista do humanismo italiano renascentista era a sensação de decadência e colapso moral, de venalidade, ganância e depravação, de ignorância e impiedade, bem como de discórdia, guerra, praga e tirania, nas sociedades europeias – e mormente nas cidades italianas – do século XIV: a constatação de uma crise civilizacional de enorme magnitude, tal como Petrarca – o fundador do humanismo renascentista, segundo Hankins – relata em *De Vita Solitaria*, *Rerum familiarium libri* ou *Rerum senilium libri*. Para Petrarca, a

⁶ Cf. Hankins, op. cit., pp. 65, 70, 186 e 290 ss.

⁷ Essa perspectiva era generosamente idealizada, como já referido. No seu último livro, o historiador Tom Holland registou que «*the more years I spent immersed in the study of classical antiquity, so the more alien I increasingly found it (...) It was not just the extremes of callousness that unsettled me, but the complete lack of any sense that the poor or the weak might have the slightest intrinsic value*». Cf. Thomas Holland, *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*, Basic Books, 2019, p. 16.

⁸ Para uma análise do pensamento político do Renascimento português (em Jerónimo Osório, Frei Amador de Arrais, Pedro Barbosa Homem, Sebastião César de Meneses..., quase todos posteriores a Maquiavel), onde se tratam temas adjacentes aos de Hankins, ver Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa: Babel, 2012, pp. 61 ss., 129 ss., 159 ss. e 176. A visão sobre o poder político daqueles autores é concordante com a dos italianos no que toca à proeminência da virtude, mas é mais “exclusivista” (no sentido de claramente favorável à monarquia, vista como o melhor regime), mais patriarcal e legalista, mais vinculada às tradições medievais aristotélicas escolásticas dos “espelhos dos príncipes”, e muito marcada pelo anti-maquiavelismo.

razão principal deste declínio e desgraça residia na degradação moral acarretada pelo barbarismo (em sentido histórico) – o esquecimento da grandeza (clássica romana) de outrora, a perda das virtudes cívicas e da verdadeira piedade (cristã), e a perversão da linguagem e da educação – que teria precipitado a “idade das trevas”, o *saeculum obscurum*. Contudo, para corrigir e superar este ambiente, Petrarca não reclamava uma alteração radical da ordem legal e política. Não valeria a pena recorrer à lei, em geral (porque não havia homens bons, capazes de a fazer aplicar com justiça), nem às autoridades ou instituições culturais e intelectuais do seu tempo (também elas corrompidas ou moralmente vazias). Também não haveria muito a esperar da hierarquia da Igreja ou do Império (na sua triste situação de então). E, do ponto de vista conceptual, tampouco seria muito útil o simples regresso a Aristóteles: «qual a bondade de conhecer o que é a virtude, se esse conhecimento não nos levar a amá-la?»,⁹ pergunta Petrarca, famosamente, censurando a frieza metafísica e a incompetência do Estagirita para tocar o coração e mover a vontade humana.¹⁰ Para infundir carácter, vigor e virtude na sociedade, seria preciso algo diferente: recompor a matéria-prima da sociedade, a própria natureza humana. E, para tal, requerer-se-ia um movimento, uma espécie de vanguarda cultural e moral, motivada e capacitada para transformar a mentalidade e costumes dominantes, sobretudo da elite política, capaz de produzir uma nova *paideia*: um projecto e sistema social pedagógicos, visando ressuscitar a antiga nobreza e a verdadeira religião.¹¹ Qualquer princípio de reforma política deveria começar pelo melhoramento moral do príncipe, incluída a devoção virtuosa ao bem comum. Assim, a solução do problema político não residiria tanto na reforma dos governos, mas dos governantes, porque «são os homens, e não as muralhas, que fazem a cidade»,¹² de acordo com o conhecido aforismo de Tucídides, pela voz de Nícias. A “*soulcraft*” seria uma pré-condição para a “*statecraft*”. Porque, antes de pretender governar bem os outros, seria preciso governar-se bem a si próprio: só aquele que fosse capaz de impor ordem na anarquia das suas paixões seria apto para – e digno de – governar.

⁹ Cf. Francesco Petrarca, *Invectives*, (Ed. and trad. David March), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, p. 317, citado por Hankins em *Virtue Politics*, p. 13.

¹⁰ Hankins credita aos humanistas italianos o mérito de terem enriquecido e alargado a teoria política ocidental, “libertando-a” do vínculo único aos paradigmas aristotélicos escolásticos, com as aportações de pensadores como Heródoto, Tucídides, Xenofonte, Platão, Políbio e Plutarco – alguns dos quais eles próprios “descobriram” e traduziram –, integrando-os com as autoridades mais familiares, como Cícero, Lívio, Salústio e Tácito.

¹¹ Cf. Hankins, op. cit., pp. 3-4

¹² Cf. Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, VII, 77.

Nestes termos, a premissa imprescindível de qualquer renascimento da antiga glória romana residiria no reavivamento da virtude. Não poderia haver governo justo sem governantes virtuosos e sábios. A verdadeira nobreza, proeminência e autoridade seriam de natureza moral e intelectual, e só daí deveria provir o poder. A virtude seria a verdadeira e natural fonte de direito político. Faria com que os governantes fossem amados mais do que temidos. Suscitaria uma obediência voluntária – sem necessidade de manipulação desonrosa ou coerção – e lealdade política. Mas não seria apenas um “ornamento” do estadista, ou um comportamento meramente “apropriado”: seria, sim, o fulcro da sua legitimidade. Por sua vez, o principal meio de aquisição da virtude e competência políticas seria o estudo das humanidades: literatura, arte, filosofia, história... A virtude poderia ser contagiada através da educação e da eloquência. Poderia ser suportada e solidificada por boas leis e instituições, mas apenas subsidiariamente. O que realmente importaria é o que estivesse no espírito dos príncipes.¹³ É a isto que Hankins chama «a política da virtude».

Sendo a virtude o critério fundamental de legitimidade e a nota distintiva da verdadeira nobreza, a legitimidade de berço, hereditária ou patrimonial, exclusivamente, não seriam razoáveis. Contra Aristóteles, os humanistas italianos presumiam que todos os homens possuíam uma igual capacidade para a virtude, desde que a entendessem, desejassem e procurassem. A virtude poderia ser aprendida. A verdadeira elite seria uma meritocracia moral aberta a todos, mesmo os de mais “baixa extração”, os *novi homines*. E se, para o Estagirita, o caminho para a virtude era o hábito (confortado pela razão e pelo favor da natureza, e facilitado pelo berço), para aqueles o caminho bastante seria o da “educação liberal”, os *studia humanitatis*: as humanidades enobreceriam os governantes que as cultivassem. Depois essa excelência moral e sapiencial irradiaria naturalmente para o conjunto dos cidadãos, por força do exemplo e da facúndia. A gramática e retórica, a história e filosofia moral, na nobre e bela linguagem dos antigos poetas e oradores apetrechariam cidadãos e governantes com a eloquência e carácter moral necessários para a vida civil e para governar bem.

¹³ Cf. Hankins, op. cit., pp. 154 ss. e 325-326.

A questão do regime

A especificidade da “política da virtude” entende-se melhor por contraste quer com a questão central do pensamento político clássico ocidental – “qual o melhor regime e as melhores instituições políticas?” –, quer com o dispositivo constitucional, contratual e consensual da ordem política moderna, associado à “regência da lei”, a direitos garantidos, à repartição, limitação e equilíbrio de poderes, etc. Para os humanistas renascentistas italianos, tudo isso seria secundário relativamente à qualidade moral dos governantes. Como vimos, a pedra de toque e a principal fonte da legitimidade política, o único critério da verdadeira nobreza, – o direito a governar – seriam a virtude e sabedoria prática dos governantes, capazes de granjear confiança, obediência política e amor dos súbditos, mais do que as que poderiam ser geradas por leis e instituições conformes a princípios abstratos de justiça. E a legitimidade de *performance* tampouco seria satisfatória: ela poderia derivar apenas do desejo egocêntrico de conservar o poder; poderia ser apenas instrumental. Por outras palavras, a verdadeira legitimidade política resultaria definitivamente da boa vontade do governante, como indivíduo moral, do seu desejo de ser bom e de fazer o bem, com vista ao florescimento da comunidade.

Nestes termos, as fontes alternativas de legitimidade – teológica, filosófica ou legal: o direito divino, as Constituições, o direito hereditário, o consentimento popular, etc. – seriam inadequadas ou irrelevantes. Seriam insuficientes para gerar, por si próprias, o bom governo. Aliás, as leis não seriam efectivas para os poderosos: ou desnecessárias, porque eles seriam já virtuosos; ou inúteis, porque eles as rasgariam impunemente. Só resultariam para a plebe: os pobres, fracos e crédulos, os que são apanhadas na famosa teia de aranha de Anarchasis (que deixa escapar os grandes). E mesmo para os pequenos, o que funcionaria não seria tanto a ideia de Direito quanto o medo da punição. Para além disso, as leis feitas por legisladores vistos como corruptos não seriam respeitadas. Aliás, provavelmente, “*corruptissima respublica plurimae leges*” – quanto mais corrupto o Estado, maior o número de leis – de acordo com a máxima atribuída a Tácito. Do mesmo modo, o próprio regime político não seria demasiado relevante. Seja sob a forma do governo de um só (monarquia), de uns poucos (oligarquia), ou de muitos (governo popular), a questão do regime – contra as concepções políticas medieval e moderna –

seria secundária e nunca absoluta.¹⁴ A “política da virtude” seria compatível com diferentes tipos de regimes e Constituições, e estaria acima dos partidos ou facções da época (ou de qualquer época). No seu conjunto, os humanistas seriam agnósticos no que toca à influência das formas constitucionais no bom governo. Entre eles havia defensores da monarquia, da aristocracia e dos regimes populares, adoptando uma abordagem prudencial e circunstancial. A única coisa em que concordavam era na necessidade da virtude dos governantes: em qualquer caso, apenas os bons e sábios seriam dignos de governar. É certo que o inimigo professado dos humanistas renascentistas era a tirania, mas – como veremos adiante – tiranos podiam ser encontrados tanto em repúblicas como em principados, e a solução não estaria em mudar o regime mas em mudar as almas. O remédio contra a tirania não seria uma qualquer Constituição, nem sequer a resistência, mas o enquadramento do tirano por pessoas virtuosas. Enfim, a ideia do governo das leis e não dos homens seria condicional: dependeria das leis e dependeria dos homens. Só a virtude daria ao governante a capacidade de mudar os corações e de trazer ordem, paz e obediência voluntária, não por coerção, mas pelas artes da persuasão. A política deveria saltar do âmbito constitucional, legal ou institucional para o educativo e moral. Mais uma vez, a política seria primeiramente uma actividade de “*soulcraft*”.

Em suma, a “política da virtude” implicaria um «modo distinto de pensar sobre a política»,¹⁵ em termos gerais, com princípios e fins diferentes, quer dos paradigmas precedentes quer dos posteriores. Assim, a liberdade de expressão, por exemplo, não seria um mero direito cercado de protecções legais, como para os modernos, mas sobretudo um exercício de prudência e de coragem – a de dizer a verdade ao poder, quando incómoda – resistindo à intimidação e à cupidez. A liberdade política não seria algo que pudesse ser simplesmente declarado, teria que

¹⁴ Note-se que o critério aristotélico para distinguir os bons dos maus regimes é também um critério moral: seriam bons aqueles em que os governantes regessem em benefício de todas as partes da comunidade, e não de uma só; aqueles em que os governantes visassem o bem comum, e não o seu interesse privado; e aqueles em que governassem sob a lei e não arbitrariamente. Contudo, a aparente polaridade entre os três regimes moralmente legítimos e os três ilegítimos é atenuada, pelo próprio Aristóteles, de vários modos. Primeiro, pela hierarquia dos seis regimes: a monarquia é teoricamente o melhor mas, na prática, o mais difícil; a tirania é o pior, mas o mais fácil; e a monarquia tende a degenerar em tirania (daí ser um regime de alto risco). Assim, em vez de procurar o ideal, seria mais prudente contentar-se com o pior dos bons regimes (a “república”) ou o melhor dos maus regimes (a “democracia”). Em segundo lugar, essa polaridade é flexibilizada pela relevância das circunstâncias: algumas Constituições seriam mais apropriadas para alguns povos, lugares, climas, experiências históricas, etc. do que outras. Por fim, aquela polarização é também matizada pela doutrina dos regimes mistos, empiricamente mais frequentes e também mais estáveis, sendo que o mais viável em situações de virtude limitada seria uma mistura de oligarquia e democracia. Cf. Hankins, op. cit., pp. 73 ss.

¹⁵ Cf. Hankins, op. cit., p. 54.

ser merecida: seria um cometimento moral, fruto da virtude. A igualdade perante a lei e o direito de todos a participar nos assuntos públicos não seria apenas um estatuto legal ou um direito político, mas um dever: o hábito virtuoso de reconhecer os outros como iguais (e de os tratar como tal) e uma forma de maximizar a concórdia social, a virtude cívica e a responsabilidade pelo *bonum commune*. A autoridade política não decorreria apenas do poder formal, mas teria que ser conquistada pelo mérito. A justiça não consistiria em cumprir a lei, mas em tratar os outros justamente, com equidade. O facciosismo seria uma doença moral: o ódio e desumanização dos opositores. A tirania seria fundamentalmente um problema de carácter e não de violação grosseira das leis. O argumento favorável ao governo popular (quando surge) não é suportado por noções contratualistas, derivadas do consentimento popular, mas é, sim, baseado na prudência, justiça e humanidade, e numa visão orgânica do corpo político que reconhece a contribuição de todos para o bem-estar geral. E as razões para a bondade da monarquia (quando aparecem) remetem para a responsabilidade moral individual que o seu carácter vitalício e unitário suscitaria.¹⁶

De infelicitate principum

Embora fosse convicção generalizada entre o humanismo político italiano que a solução teórica do problema político residia na virtude dos seus governantes, nem todos comungavam do mesmo optimismo quanto à sua viabilidade prática. Encontramos algum “realismo” e ambiguidade em Petrarca, em Boccaccio – em *De casibus virorum illustrium* (1373), sobretudo – e, mais tarde, no genial Leon Battista Alberti – em *Momus* (cerca de 1450) e em *De Iciarchia* (1462). Mas, entretanto, foi Poggio Bracciolini – no diálogo *De infelicitate principum* (1434) – que apresentou uma visão claramente pessimista, muito antes de Lord Acton. A vida política seria incompatível com a virtude (e conseqüentemente com a felicidade¹⁷) e necessariamente destrutiva do carácter.

¹⁶ Cf. Hankins, op. cit., pp. 510-511.

¹⁷ O tema da “infelicidade do governante” foi tratado magistralmente por Montaigne em *Les Essais*. A política seria uma vida de duras penas: exigiria ser cruel ou, pelo menos, sujar as mãos; implicaria ansiedade, dependência de terceiros, pesos esmagadores e riscos tremendos. Sobretudo, inviabilizaria os maiores bens humanos: os individuais – como a introspecção, o recolhimento «*chez soi*», a tranquilidade e integridade interiores; e os sociais – a amizade genuína e a conversação verdadeira. E tudo isso em nome de uma miragem inacessível, ilusória e ingénua: o poder, a fortuna e o sucesso não dariam o que prometem; a ambição política nunca atingiria o que ambiciona; e toda a glória seria vã. Enfim, o preço da vida política seria abdicar dos mais saborosos frutos da vida. Cf. Michel Eyquem

A retenção do poder implicaria fatalmente a adopção de um comportamento imoral, porque nesta vida – na vida política – a virtude não é compensada e o vício não é punido. O poder político acarretaria demasiada turbulência e tentações, e acabaria por brutalizar o carácter: seria forçosamente violento, coercivo e, portanto, mau. Como diz Poggio, quando um homem bom acede ao poder, sob qualquer regime, é como bom cavaleiro que tenta montar e domar um cavalo selvagem: mais tarde ou mais cedo ele vai parar ao chão...¹⁸

Poggio desenvolve também o chamado “problema do aconselhamento”, problema que no século seguinte estaria no centro da trama d’*Il Cortegiano*, de Baldassare Castiglione, e do primeiro livro da *Utopia*, de Thomas More. Trata-se de saber se o príncipe, talvez ignorante, imprudente, preguiçoso e autoindulgente, é permeável aos bons conselhos; ou se não procura antes os maus conselheiros, cortesãos ímpios, hipócritas e venais, que excitam os seus piores instintos. Aliás, Poggio considera que o príncipe atrai e acolhe quatro tipos de pessoas, não especialmente recomendáveis: os bajuladores, os insidiosos imorais, os delatores, e os banqueiros e cobradores de impostos (que convencem o príncipe a espoliar o povo). Enfim, para Poggio, a “política da virtude” seria pura e simplesmente impossível.

Contudo, o fatalismo de Poggio não constitui o padrão. Para a generalidades dos humanistas, o poder político – com o enquadramento apropriado – pode ser temperado e enobrecido. Francesco Patrizi – sobretudo em *De regno et regis institutione libri IX* (1531), o mais famoso “espelho dos príncipes” do renascimento –, em representação da corrente principal, responde de algum modo aos argumentos de Poggio: sim, seria possível compatibilizar o poder e a virtude, porque só com base nesta poderá o príncipe satisfazer o seu nobre desejo de honra genuína, como fruto merecido do seu valor ético e político; sim, seria possível conter a degeneração moral, porque o homem mantém a sua liberdade, e não está fatalmente determinado para o mal; sim, seria

de Montaigne, *Les Essais* [1588], édition Villey-Saulnier, Paris: PUF, 2004, III.vii (“De l’Incommodité de la Grandeur”), pp. 916-920. Mas Hiero – por maioria de razão, enquanto “tirano” – já se queixava do mesmo, embora em termos mais primários e materialistas (e talvez com alguma insinceridade ou exagero retórico). Cf. Xenofonte, “Hiero or Tyrannicus”, in Leo Strauss, *On Tyranny*, Victor Gourevitch and Michael S. Roth (Eds.), Revised and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence, The University of Chicago Press, 2000, pp. 3-15. Ver também a discussão de Strauss sobre qual o melhor modo de vida – o do governante, ou o do cidadão privado, ou o do homem sábio – segundo Xenofonte, em *On Tyranny*, pp. 77 ss. Ver Pedro Rosa Ferro, *Virtude Política. Uma Análise das Qualidades e Talentos dos Governantes*, Lisboa: Almedina, 2017, pp. 364-365.

¹⁸ Cf. Hankins, op. cit., p. 135.

possível ensinar a virtude e a prudência política, através de uma educação adequada – em cujo *curriculum* constariam a gramática, a poesia heroica, a história, a oratória (Demóstenes e Cícero, principalmente), a filosofia moral, bem como a matemática, música, astronomia, geografia...–, através do convívio assíduo com pessoas sábias e rectas, capazes de dizer a dura verdade, e do afastamento das más companhias.¹⁹

Contudo, o espectro da tirania, segundo Poggio (que assombrará depois Maquiavel, embora em termos muito diferentes), permanece. Será verdade que o poder transforma qualquer príncipe num tirano, por força da dominação exercida, e que acabará por não haver diferenças reais entre os dois?

Quão tirano era Júlio César?

Dante Alighieri colocou Brutus e Cassius – os principais homicidas de Júlio César – no último círculo do seu Inferno, ao lado de Judas Iscariotes. Resistindo ao juízo de Cícero (em *De Officiis*), Petrarca defendeu o ditador, justificou a travessia do Rubicão e sublinhou a sua magnanimidade, generosidade, clemência e justiça. Contudo, Petrarca admirava sobretudo Augusto, tomando-o como o governante ideal e protótipo de todas as excelsas virtudes. Coluccio Salutati, Ciríaco de Ancona e Biondio Flavio, entre outros, estavam de acordo, mais ou menos. Ao contrário, Poggio deplorava a crueldade e maldade de ambos os autocratas. Por seu turno, Patrizi admirava César, exprobando embora a sua desmedida ambição, vaidade e ganância de poder; e, quanto a Augusto, não deixou de registar a sua índole despótica e cruel.²⁰

Hankins inscreve esta controvérsia na sua investigação sobre as raízes clássicas da concepção renascentista da tirania. Distingue duas famílias: a “tirania grega”, concebida sobretudo como uma corrupção do carácter do governante; e a “tirania romana”, entendida principalmente como violação do *ius*, do direito, natural e positivo. A primeira enfatiza os seus aspectos psicológicos, morais e intelectuais – a desordem da alma, a *pleonexia*, a intemperança e violência das paixões,

¹⁹ Cf. Hankins, op. cit., pp. 138 ss., 217 ss., 320 ss. e 412 ss.

²⁰ Cf. Hankins, op. cit., pp. 162-164, 293, 300, 315 e 402-403.

a irracionalidade, como patente nos escritos de Platão e Aristóteles – conducente ao desprezo e ódio dos súbditos. A segunda, emergindo das tradições do direito romano, acentua a sua faceta jurídica e constitucional – a soberania da lei, da jurisprudência e do costume, como baluartes da ordem civil e da liberdade, e base da comunidade humana –, tal como apresentado em Cícero. Trata-se de uma distinção relativa, matizável e porosa, sendo que os dois entendimentos se foram depois misturando e fundindo.

Na tradição grega – e independentemente das discussões sobre a tirania arcaica, adiante referidas – Hankins encontra também uma versão benigna ou ilustrada de tirania, aparente no *Hiero* de Xenofonte e descortinável também no livro V da *Política* de Aristóteles. Tratar-se-ia de um “bom” governo por más razões. Nos termos das recomendações do poeta Simónides (de Xenofonte) a Hiero, tirano de Siracusa, consistiria em dar ao povo tudo o que ele quer (excepto liberdade política e autogoverno), com vistas a um regime mais longo, a uma vida mais feliz e segura, e a poder morrer na cama. Não seria necessariamente um governo cruel e opressivo, seria meramente paternalista e autoritário. A sua intenção é ainda a do monopólio do poder mas, na prática, os seus efeitos seriam parecidos ao do governo de um bom rei. Não corresponderia à justiça, porque o seu único (oculto) propósito seria ainda preservar o poder e prazer do tirano, e porque degradaria a alma dos governados (e também do próprio governante²¹), ao privá-los da liberdade e da autodeterminação racional, sem as quais o respeito pela dignidade humana não é possível. Mas a maior parte das pessoas não se importaria muito com isso, nem com abstractas questões de legitimidade, e ficariam satisfeitas bastante se houvesse paz, segurança e prosperidade. Ao contrário, para a concepção romana, a ideia de “tirania benigna” é uma contradição nos seus próprios termos: nada que fosse injusto, inconstitucional e desonroso (como César terá feito) poderia alguma vez ser benéfico para alguém.²²

Contra o legalismo de Cícero, a benevolência de Petrarca face à prestação de César sugere o seu alinhamento com a visão “grega” da tirania e um certo desdouro da lei e da legitimidade formal, de um modo que marcará o humanismo italiano. Em síntese, o que faz um tirano não seria o seu título formal, mas o seu carácter. Um príncipe seria reconhecido não por ter esse nome mas pelas

²¹ Strauss recorda que «*according to the opinion of the perfect gentleman, tyranny is bad, not only for the city, but above all for the tyrant himself*». Cf. Strauss, *On Tyranny*, p. 40.

²² Cf. Hankins, op. cit., pp. 103 ss.

suas intenções e acções. A tirania era o exercício vicioso de poder, o que poderia ser detectado tanto num rei formalmente legítimo, quanto num *condottiere* que o usurpou. A legitimidade formal não conferiria maior virtude aos governantes. Aliás, para Petrarca, todos os regimes do seu tempo seriam, na prática, corruptos, opressivos, inclinados à tirania e, no fundo, moralmente equivalentes. E as monarquias de hoje seriam as tiranias de ontem, cuja irregularidade original teria sido sanada, por posterior consentimento tácito, em troca de uma governação razoavelmente benévola. Enfim, só a justiça distinguiria o tirano do rei, e seria condição necessária – e também suficiente – para a sua legitimidade. A disposição moral do governante seria o relevante e decisivo, e uma qualquer salutar “república de demónios” ou de “*knaves*” (como em Kant ou Hume) seria impensável.²³

A brecha: Maquiavel

De acordo com Hankins, a “política da virtude” funcionou mesmo e foi bem-sucedida, quer ideologicamente – pelo final do século XV teria adquirido o estatuto de sabedoria convencional – quer politicamente. Apesar das vicissitudes, houve mesmo um renascimento italiano, particularmente brilhante: espiritual, cultural, artístico, social e material. Contudo, nesse mesmo momento, essa teoria política começou a ser posta em causa, rumo a uma visão mais “romana”, “realista” e coriácea, por assim dizer, a culminar em Maquiavel e, eventualmente, na *ciência política* moderna. Já antes, esse movimento se tinha insinuado. Com Leonardo Bruni, por exemplo – em *Historiarum Florentinarum* (c. 1442), sobretudo – onde encontramos um pragmatismo proto-maquiaveliano, a subordinação da virtude pessoal à glória do Florença, e um aperitivo da *raison d'État*. Ou em Candido Decembrio – na sua *Vita Philippi Mariae* (c. 1447), o duque e “tirano” de Milão – no qual também descobrimos um cinismo, realismo e *virtù* precursores de Maquiavel, duas gerações antes. Em Filippo Maria Visconti, Decembrio identifica um governante moralmente vicioso, e mesmo devasso, mas com grande engenho e qualidades políticas, não apenas para benefício próprio mas também com vantagens para o seu povo.²⁴ Todavia, em Maquiavel haveria mesmo uma ruptura radical com a “política da virtude”.

²³ Cf. Hankins, op. cit., pp. 119 ss. e 154 ss.

²⁴ Cf. Hankins, op. cit., pp. 141 ss., 272 ss. e 423 ss.

Hankins sublinha dois factores que terão contribuído para tal. Por um lado – no plano das ideias –, a descoberta e recepção no *quattrocento* das fontes gregas sobre a tirania arcaica (nomeadamente das *Histórias* de Heródoto) veio matizar a ideia do tirano como monstro, e esfumar a distinção entre a “verdadeira” monarquia e a tirania. Para Heródoto, a tirania não era causada pelo carácter corrompido do governante, mas provinha antes das condições e acções necessárias para sustentar a sua autocracia, e da violência inseparável do exercício do poder. O tirano não era um ser irracional, embriagado pelos seus piores instintos, mas apenas um indivíduo talentoso, egocêntrico e calculista, motivado pelo desejo de domínio.²⁵

Por outro lado, teria sido decisiva a experiência traumática da invasão da península italiana por exércitos estrangeiros, em 1494, e a subsequente humilhação de Florença – aquilo a que Francesco Guicciardini na sua *Storia d'Italia* (1561) denominou “*calamità d'Italia*”. Nesse ano, Carlos VII, o “bárbaro” rei de França, invadiu a península transalpina sem deparar com demasiada resistência, e conquistou fácil e rapidamente o reino de Nápoles. Esta capitulação foi favorecida por múltiplas e sucessivas traições, acrescentando ao colapso o vexame. Afinal, depois de cem anos de “política da virtude”, quando chegou a altura de defender a “Itália” contra um agressor estrangeiro, inúmeros príncipes e magistrados – com refinada educação humanista – aproveitaram a invasão francesa para proteger os seus interesses particulares, exibindo uma cobardia, oportunismo e “pragmatismo” vergonhosos. O resultado foi a ocupação da península itálica por poderes estrangeiros nos 350 anos seguintes.²⁶ Camões, algum tempo depois, podia dizer n’*Os Lusíadas*: «Contigo Itália, falo, já *summersa*/ Em vícios mil, e de ti mesmo adversa».²⁷

Maquiavel assistiu a tudo isto: tinha 24 anos quando Carlos invadiu a sua Itália, «sem chefe, sem ordem, batida, espoliada, lacerada, invadida», como ele diz em *Il Principe*.²⁸ Talvez por isso, também, tenha concluído que os conselhos moralistas dos seus compatriotas das gerações

²⁵ Cf. Hankins, op. cit., pp. 148 ss.

²⁶ Cf. Hankins, op. cit., pp. 423 ss. Voegelin já tinha salientado o efeito impactante sobre Maquiavel do trauma de 1494. Mas, ao contrário de Hankins, sugere também uma certa continuidade com alguns dos humanistas italianos. Cf. Eric Voegelin, *Estudos de Ideias Políticas de Erasmo a Nietzsche*, Ática, 1996, pp. 42-44.

²⁷ Cf. Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Canto VII, Est. 8.

²⁸ Cf. Maquiavel, *Il Principe*, xxvi.

anteriores eram uma perigosa e debilitante ilusão, incompatível com a *necessità*. Hankins não presume resolver o “problema de Maquiavel”, nem o considera um pseudo-problema,²⁹ mas dá sua própria opinião. Embora aguado e sanitizado por alguma historiografia contemporânea das ideias políticas, a disposição de Maquiavel para acomodar qualquer grau de maldade com vista a conquistar ou manter o poder do Estado seria claramente revolucionária, bem como a ideia de que a tradicional moralidade individual não é escalável para o nível político (que – por sua influência – se tornou entretanto respeitável). Uma política consistente de virtude e bondade, entre tantos que não são bons, falharia inelutavelmente. A integridade moral dos governantes constituiria uma ameaça ao seu poder. Para Maquiavel, as armas devem ter precedência sobre as letras, os capitães sobre os filósofos, a decisão e a acção sobre a literatura e a conversa. Seria preciso preparar a mente para os perigos e o corpo para a dureza da política. Seria preciso

²⁹ A bibliografia sobre Maquiavel é imensa e ilustre – Arendt, Aron, Berlin, Baron, Croce, de Grazia, Allan Gilbert, Felix Gilbert, Lefort, Carnes Lord, Manent, Mansfield, Meinecke, Parel, Pitkin, Pocock, Strauss, Mansfield, Skinner, Viroli, entre muitos outros –, e em grande parte contraditória; e Hankins conhece-a. A hipótese talvez mais generalizada – quase convencional, a partir de Croce – é a de que Maquiavel teria emancipado a política da ética e da religião, em homenagem à necessidade. Isso corresponderia não apenas à autonomização da política, mas à sua completa independência (cf. Benedetto Croce, *Elementi di Politica*, Bari: Laterza & Figlio, 1925, p. 62 ss.). Diferentemente, para Isaiah Berlin (cf. “The Originality of Machiavelli” [1972], in *Against the Current: Essays in the History of Ideas* [1979], Henry Hardy (Ed.), Princeton: Princeton University Press, 2001, pp. 44 ss.), tal como para Quentin Skinner (cf. *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 134-135), a originalidade de Maquiavel não residiria no divórcio que ele teria oficiado entre moral e política, autonomizando esta última. A singularidade de Maquiavel permaneceria no campo moral: corresponderia em propugnar uma moralidade diferente da convencional, que fizesse justiça aos dilemas políticos que não se compadeceriam com as exigências da virtude cristã. Leo Strauss (cf. *Thoughts on Machiavelli* [1958], Chicago: The University of Chicago Press, 1978) e Harvey Mansfield (cf. *Machiavelli's Virtue* [1966], Chicago: The University of Chicago Press, 1998) opõem-se à visão branqueada e complacente de um Maquiavel domesticado e não maquiavélico, considerando que essa tese não lhe faz inteira justiça e desvaloriza a novidade feroz e genialidade brutal do “mestre do mal”. Berlin surpreende-se com a proliferação e disparidade de interpretações sobre o pensador florentino, atendendo a que a obra de Maquiavel é pouco extensa e relativamente clara. Maquiavel seria, alternativamente, materialista e ateu, pagão, raivosamente anticlerical, genuinamente cristão ou mesmo sinceramente católico. Para uns, queria estabelecer uma nova ordem, mudar e conquistar o mundo; para outros, tinha em mente apenas a sua própria geração e a sua amada Itália. *O Príncipe* seria uma sátira (Maquiavel não poderia estar a falar a sério...), ou então uma armadilha. Maquiavel seria apenas um exemplar típico do género “espelhos de príncipes”. Seria um humanista florentino, um patriota ardente, um democrata republicano, um amante da liberdade. Para outros, seria um monstro, um agente do demónio, um mestre do mal. Ou seria antes um pragmático, um “realista” ou um cínico. Talvez fosse um vulto trágico, um artista, ou um pessimista antropológico. Talvez fosse o protótipo do moderno cientista político, moralmente neutro; ou um frio taticista; ou um especialista das técnicas do governo; ou um positivista; ou um empirista anti-metafísico. Seria um reflexo do seu tempo; ou, ao contrário, um intérprete da História ou do Todo. Segundo Bertrand Russel, *O Príncipe* era um «*hand-book* para *gansters*»; segundo Mussolini, um «*vade mecum* para estadistas», etc. (cf. “The Originality of Machiavelli”, pp. 25-36). E haveria ou não descontinuidade entre *Il Principe* e os *Discorsi*? Hankins considera que subsistem contradições e inconsistências nestas múltiplas interpretações, em parte devidas a contradições e inconsistências no próprio pensamento de Maquiavel, e que «entre tanto desacordo e incerteza, os historiadores só podem escolher o seu caminho com cautela e humildade» (cf. *Virtue Politics*, p. 449). Ver Ferro, *Virtude Política*, p. 161 ss.

sacrificar a virtude pessoal à sobrevivência e glória do Estado. O mal deveria ser feito para salvaguardar o “bem”, e o “*bene vivere*” seria inimigo do “*vivere politico*”.

O príncipe maquiaveliano não está constrangido por quaisquer critérios de legitimidade jurídica ou moral. Virtude, honra e piedade poderiam ser úteis, reputacionais ou instrumentais, algumas vezes, dependendo das circunstâncias, mas sempre como parte de uma tática e não por questões de princípio. Mas a tirania seria também, ela própria, uma mera tática. A maldade, como a bondade, seriam ambas servas da necessidade. Assim, o príncipe de Maquiavel não será exactamente um tirano, em quaisquer dos sentidos anteriores. Para ele, o opressivo tirano da antiguidade seria um governante falhado, estúpido, escravo dos seus apetites, merecedor do ódio que os seus súbditos lhe dedicam, e que não percebe que de vez em quando precisa de ser bom, para preservar o Estado. Mas também o “tirano benévolo” de Xenofonte ou Aristóteles não faz justiça ao seu príncipe, uma vez que este é guiado apenas pela lógica de necessidade e não pelas leis da moralidade, nem pelas da tranquilidade. Hankins sugere que, em *Il principe*, Maquiavel se dirige aos governantes de boas intenções com a sua “voz maquiavélica”, para lhes segredar que é preciso fazer o mal; enquanto nos *Discorsi* adverte os potenciais tiranos com uma “voz simonidiana”, sussurrando-lhes que é preciso fazer o bem.³⁰

A política da *virtù* contra a “política da virtude”

Assim, haveria mesmo uma brecha – uma oposição quase simétrica – entre os humanistas (de Petrarca a Patrizi) e Maquiavel. Aqueles cultivavam uma ideia de bem humano de fundo cristão, articulada com o teleologismo e eudemonismo clássicos; Maquiavel labora sobre um concepção epicuriana de natureza humana, como feixe e fluxo de «*umori*» e desejos egoístas e insaciáveis: de poder e glória (no caso dos príncipes) e de prazer e segurança (no caso do povo).³¹ A “teoria ética” do autor d’*Il Principe* é uma espécie de consequencialismo; ao contrário, o critério

³⁰ Cf. Hankins, op. cit., p. 455 ss.

³¹ Skinner considera que os objectivos dos príncipes, segundo Maquiavel, são idênticos aos que os humanistas apontam e aprovam: alcançar honra, glória e fama, “fazer grandes coisas”, e promover a prosperidade do Estado. Só os métodos seriam diferentes (cf. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, p. 134), como se isso fosse de pouca monta. Precisamente, o desalinamento moral entre fins e meios (e a justificação destes por aqueles) é revelador das significativas divergências – antropológicas e políticas – entre Maquiavel e os humanistas.

humanista para avaliar o comportamento ético julga as acções pela sua nobreza intrínseca e pelo seu efeito no carácter, na esteira de Aristóteles e dos estoicos.³² Para os renascentistas da “política da virtude”, a conduta moral está a montante da boa política, e é condição imprescindível para ela; para Maquiavel, está a jusante (embora depois, em ambos os casos, haja uma relação circular), e seria uma questão de incentivos. Em ambos os casos, a questão do regime não é decisiva – Maquiavel (pelo menos em *Il Principe*) não é apologista de um regime particular (república ou principado), em exclusivo, – e em ambos se projecta uma reforma política *supra partes*. Nos dois casos, a questão constitucional é secundária relativamente ao papel da “virtude”. Em ambos, portanto, o que importa é o modo de governar. Em ambos os casos, «*gli peccati de' popoli nascono dai principi*»³³: resultam do seu desleixo, negligência e do mau exemplo que dão aos governados. Mas, para os primeiros, o relevante é a elevação interior e a virtude (em sentido grego e cristão) dos governantes, enquanto para Maquiavel é a sua *virtù* (em sentido completamente diferente, significando aceitar valentemente que a necessidade política exige um compromisso com o mal, e ser capaz de proceder em conformidade, da maneira mais airosa possível). Para Petrarca, a principal matéria-prima da política é o príncipe, a modelar pelos humanistas; para Maquiavel, a matéria-prima básica é o povo, a moldar pelos príncipes.³⁴ Essa matéria-prima – o material humano – seria transformável (ou enformável) por um príncipe que fizesse jus ao seu nome. Os humanistas veneravam os Antigos; Maquiavel não só não venerava ninguém como terá inaugurado a “modernidade”: contesta a superioridade dos clássicos, relativamente aos contemporâneos, como fonte de prudência política, mistura exemplos antigos e modernos, e sonda a virtude e sabedoria clássicas, sem reverência, apenas para perceber a chave dos seus êxitos. Para os humanistas renascentistas – no que toca à famosa questão de Cícero nas *Philippicae* – é melhor e mais seguro ser amado do que ser temido, precisamente ao contrário da prescrição expressa do Florentino (quando não se puder ser as duas coisas), juntamente com a de não ser odiado. Quer Leonardo Bruni quer Maquiavel consideravam que o facciosismo era o maior problema de Florença. Mas, para Bruni (na sua

³² James Hankins, *The Virtuous Republic of Francesco Patrizi of Siena*, in J. Davies and J. Monfasani, Festschrift for Robert Black, Leiden-London: E. J. Brill, forthcoming, p. 17.

³³ Cf. Maquiavel, *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio* [1531] in *Il Principe, e Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio di Niccolò Machiavelli*, Firenze: Felice le Monnier, 1848, III.xxix, pp. 384-385.

³⁴ Ver Maquiavel, *Discorsi*, I.xlvi-lix. Ver Harvey Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979, p. 139. Ver Leo Strauss, “The Three Waves of Modernity”, in *An Introduction to Political Philosophy - Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 85.

Historiarum Florentinarum), as suas causas últimas eram de tipo moral, nomeadamente os vícios humanos típicos dos dois extremos sociais – a ralé e os magnates –, razão pela qual deviam ser afastados do governo: o combate principal deveria ser travado no coração dos homens, e os maus actores deveriam ser retirados do palco. Ao contrário, para Maquiavel (pelo menos, nas *Istorie Fiorentine* e nos *Discorsi*), todos – magnates, classes médias e pobres – deveriam ser incluídos na equação política (como em Roma). Os problemas do facciosismo resolver-se-iam com novas leis, costumes e instituições, «*modi e ordini nuovi*». ³⁵ Para Biondo Flavio, a grandeza de Roma e razão do seu sucesso assentavam no seu sistema meritocrático, no seu cosmopolitismo e, sobretudo, nas extraordinárias e idealizadas virtudes – públicas e privadas – dos seus cidadãos; para Maquiavel residiam, antes, na sua disposição de fazer o que fosse necessário – genocídio, arrasamento de cidades, escravização de populações, predação de recursos alheios – usando de crueldade, traição, violência e desumanidade, se isso fosse preciso para preservar e alargar o seu império (embora, provavelmente, ambos – Biondio e Maquiavel – fossem unilaterais na sua análise). ³⁶

Um idealismo realista

Hankins reconhece que Maquiavel (o das *Istorie Fiorentine* e dos *Discorsi*) e os “modernos” têm alguma razão. Não é verdade que o regime, leis e instituições não sejam significativamente importantes, como se bastasse que os governantes fossem cristãmente virtuosos. Aliás, parece demasiado fácil encontrar objecções à “política da virtude”, como forma talvez arrogante e paternalista de elitismo, e como sendo ingenuamente “piedosa” e platónica (no seu duplo sentido: quer no de tributária da *sofocracia* e intelectualismo de Platão, quer no de “idealista”), magnificada pelo proverbial optimismo renascentista sobre a natureza humana. A tese de que a legitimidade de um governante depende prioritariamente da sua virtude – mesmo que verdadeira – seria difícil de operacionalizar. Para ser efectiva, exigiria conceder um poder discricionário às pessoas íntegras e sábias, de modo que essas qualidades pudessem ser exercidas. Ora, a «madeira torta da humanidade» necessita de dispositivos constitucionais. Os fracassos de virtude não são

³⁵ Cf. Maquiavel, *Discorsi* I, “Prefácio”.

³⁶ Cf. Hankins, *Virtue Politics*, pp. 286, 423 ss., 449 ss. e 476 ss.

improváveis e são difíceis de corrigir mesmo no âmbito de processos constitucionais de responsabilidade política.³⁷ O conselho de “humanistas” – pressupondo que eles ainda existem e estão disponíveis – não substitui a exigência institucional de audição dos partidos ou das partes envolvidas. Sem (uma boa) lei não haverá segurança jurídica e é difícil haver liberdade. E se é verdade que muros de papel não contêm governantes corruptos, também é certo que os governantes corruptos podem ser contidos por leis e instituições desde que haja outros governantes (e cidadãos) virtuosos que as defendam. Seja como for a “política da virtude” não sobreviveu ao século XVI, e foi entretanto substituída pela abordagem constitucional da ordem política, baseada em direitos, no consentimento e na separação de poderes – de modo incompatível com quaisquer hierarquias morais. Contudo, no mesmo passo, a virtude e a prudência política – como critério de legitimidade – foram eliminadas, não sem inconvenientes.

Em contraponto, Hankins faz notar que, ainda assim – naquele tempo, num tempo em que a lei era letra morta – não era irracional supor que o remédio contra a tirania e contra o facciosismo pudesse residir no carácter dos governantes. E mesmo para o nosso tempo, os humanistas renascentistas teriam ainda alguma coisa a dizer. Não apenas na recusa *ex-ante* do “realismo” desmoralizante de Maquiavel, como se os actores políticos bem-sucedidos fossem necessariamente forçados à realização de actos criminosos. Mas também na convicção de que as leis e o poder coercivo não são suficientes para gerar uma “vida boa”, assunto ao qual a política não pode ser completamente alheia. Leis emanadas e aplicadas por pessoas depravadas serão moralmente indistinguíveis da mera força. O receio da manipulação da lei pelos poderosos é razoável.³⁸ O problema do legalismo – presumir que os engulhos políticos se resolvem através da

³⁷ Hankins lembra que Henry Tudor foi um príncipe requintadamente humanista, que contou com os melhores e sofisticados conselheiros, o que não impediu que – enquanto Henrique VIII – tenha sido, de acordo com alguns historiadores, «o mais desprezível espécime humano que alguma vez se sentou no trono de Inglaterra» (cf. Brendan Bradshaw, Eamon Duffy (eds), *Humanism, Reform and the Reformation. The Career of Bishop John Fisher*, Cambridge University Press, 1989, p. 15). Para uma análise de uma historiografia “revisonista”, em contrário – reabilitadora de Henrique e difamadora de Thomas More –, ver Eamon Duffy, “In defence of Thomas More. The trouble with Hilary Mantel’s Tudor world”, *The Times Literary Supplement*, November 13, 2020.

³⁸ Tocqueville recordou que a regência da lei não garante contra a tirania, como mostra a sua referência à eventual «tyrannie des lois» (cf. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* I-II.x, Paris: Pagnerre, 1848, Tomo 2, p. 308) e fez questão de salientar que «*je suis du nombre de ceux qui croient qu’il n’y a presque jamais de bonté absolue dans les lois*» (cf. *De la Démocratie en Amérique* I, “Introduction”, Tomo 1, p. 21). E, sobre o mesmo ponto, Popper observou que a própria ideia que afirma a soberania da legalidade é paradoxal: a lei pode determinar que deve ser um homem a governar. «*It is important to notice that even that form of the theory of sovereignty which demands the ‘Kingship of the Law’ is open to the same objection. This, in fact, has been seen very early, as Heraclitus’ remark*

proliferação das leis e da intensificação da sua aplicação e controlo – é bem real. Antes, as leis terão sobretudo uma função mais preventiva, defensiva e “negativa” (Burke concordaria...³⁹). No longo prazo, a autoridade política não pode ser mantida sem autoridade moral, e esta não pode ser adquirida sem a formação dos governantes nas melhores tradições dos povos que eles aspiram servir. Todas as sociedades precisam de referências elevadoras, de pessoas decentes, bem-educadas, bem-intencionadas e capazes, que sirvam de modelo. E o estudo da literatura, história e filosofia moral podem, com sorte, proporcionar um “treino de humanidade” de efeitos profiláticos contra a besta humana, a par de recordação não só da nossa provável maldade como também da nossa bondade possível. E, em última análise, servidão e independência resultam efectivamente de cultivados traços de carácter.

Todavia, a relação entre a legitimidade moral e a legitimidade legal, embora tensa, não é forçosamente contraditória. Cada uma dessas perspectivas, por si só, é absolutamente necessária e, ao mesmo tempo, insuficiente. Seria preciso – e é mesmo a única alternativa que nos resta – governar quer com rectidão e justiça moral, quer de acordo com a lei. E esta conciliação não é uma mera justaposição, porque ambas se exigem mutuamente: a liberdade e o governo limitado, sob a lei, não estarão seguros se não existir uma cultura pública que valorize a virtude e o autocontrolo; e esta cultura pode ser favorecida por arranjos institucionais razoáveis.⁴⁰

De qualquer modo, a principal mensagem política de James Hankins – independentemente da sua historiografia do renascimento e do pensamento político respectivo – talvez seja a ideia de que um idealismo moderado não é dispensável. Seria um idealismo realista – como o de Francesco

shows: *‘The law can demand, too, that the will of One Man must be obeyed’*». Cf. Karl Popper, *Open Society and its Enemies*, Vol. 1, *The Spell of Plato* [1945], London: George Routledge & Sons, Ltd., 1947, p. 109.

³⁹ «*One great end undoubtedly of a mixed Government like ours, composed of Monarchy, and of controuls, on the part of the higher people and the lower, is that the Prince shall not be able to violate the laws. This is useful indeed and fundamental. But this, even at first view, is no more than a negative advantage; an armour merely defensive. It is therefore next in order, and equal in importance, that the discretionary powers which are necessarily vested in the Monarch, whether for the execution of the laws, or for the nomination to magistracy and office, or for conducting the affairs of peace and war, or for ordering the revenue, should all be exercised upon public principles and national grounds (...). This, I said, is equal in importance to the securing a Government according to law. The laws reach but a very little way. Constitute government how you please, infinitely the greater part of it must depend upon the exercise of the powers which are left at large to the prudence and uprightness of ministers of state. Even all the use and potency of laws depend upon them. Without them, your commonwealth is no better than a scheme upon paper; and not a living, active, effective constitution*». Cf. Edmund Burke, *Select Works of Edmund Burke*, Vol. 1, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* [1770], Indianapolis: Liberty Fund, 1999, p. 99.

⁴⁰ Ver João Carlos Espada, “Prefácio”, in Ferro, *Virtude Política*, p. 8.

Patrizi (o herói de Hankins) – num sentido próximo do da ideia reguladora de Kant, enquanto padrão capaz de julgar a prática política real, padrão nunca plenamente alcançável, mas capaz de orientar as decisões e acções políticas dos governantes.⁴¹ Para além disso, Hankins assevera que o idealismo realista de Patrizi é simultaneamente mais realista e mais prudente que o “realismo científico” de Maquiavel (o que seria corroborado pela expressiva lista de previsões falhadas de Maquiavel⁴²). Onde os ditames da consciência não constituem critério de orientação para a acção, restaria apenas um frágil cálculo, o que – num mundo de circunstâncias flutuantes e com nexos de causalidade amiúde indecifráveis – só poderia correr mal. A consideração das circunstâncias e a antecipação das consequências não seriam nunca suficientemente certas para justificar um comportamento imoral. Aliás, as consequências nunca acabam, são infinitas, e boas consequências imediatas podem ser sucedidas por más consequências posteriores⁴³: podemos salvar o Estado e a prosperidade presente e desgraçar o futuro dos nossos filhos e netos. Como escreveu algures Nial Ferguson, a única lei da história é a lei das consequências não intencionadas. Por outro lado, a famosa flexibilidade maquiaveliana – o uso táctico da virtude ou do vício quando apropriado às circunstâncias, e a escolha consistente do bem *utile* próprio em detrimento do *bonum* – torna o príncipe talvez não odiado, mas pelo menos desprezado, lançando uma sombra de dúvida sobre os seus supostos feitos e virtudes. Deste modo, ele não conseguiria suscitar confiança, quer nos súbditos quer nos aliados (atendendo à volatilidade da coincidência de interesses), aquela confiança que só pode provir da constância na boa vontade, e sem a qual não é possível governar sustentavelmente.⁴⁴

Ao contrário dos seus colegas de escola, Patrizi reconhece que nenhuma figura histórica real apresenta um modelo imaculado, mas julga que é por isso mesmo que o ideal é necessário. Talvez seja verdade que a política não pode ser nunca a coisa mais pura e elevada, e que «a política é o lugar onde o homem mostra que não é angélico».⁴⁵ Mas, frente ao realismo escarninho de Maquiavel – sobre a diferença entre o modo como os homens vivem e aquele como dizem que se deve viver, e sobre o alegado carácter manipulativo ou delirante dos apelos a

⁴¹ Cf. Hankins, *Virtue Politics*, p. 404.

⁴² Cf. Hankins, *Virtue Politics*, p. 458.

⁴³ Cf. Walter Sinnott-Armstrong, “Consequentialism”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 edition), referido por Hankins, *The Virtuous Republic*, p. 17.

⁴⁴ Cf. Hankins, *The Virtuous Republic*, pp. 16-17.

⁴⁵ Cf. Timothy Fuller, “Machiavelli's Virtue. by Harvey C. Mansfield”, *The American Political Science Review*, Vol. 91, Nº 4, Dec. 1997, p. 945.

princípios morais e religiosos –, Patrizi contende que um “realismo” político que exclua a influência do “ideal”, quer nos governantes quer nos governados, não favorece uma sociedade humana e livre.⁴⁶ Poderíamos talvez acrescentar que se a política ignorar a fragilidade moral da condição humana, não favorecerá a justiça, nem a segurança, nem a liberdade, nem sequer a virtude. Mas, ao mesmo tempo, se a política ignorar a razoabilidade e perfectibilidade humanas (conquanto limitadas) a par da sua falibilidade, a segunda parte da famosa fórmula de Pascal poderia rezar assim: «aquele que pretende ser como besta acaba mesmo por sê-lo». Se concebermos as nossas instituições políticas na hipótese de que os homens são umas bestas, ou uns autómatos dominados pelo seu egoísmo – postulando que «*every man ought to be supposed a knave and to have no other end, in all his actions, than private interest*»⁴⁷, como recomendava David Hume –, eles convertem-se nisso mesmo, e esse pressuposto antropológico torna-se uma *self-fulfilling prophecy* que frustrará o funcionamento daquelas instituições (ao contrário do que esperava Hume).⁴⁸ Enfim, podemos perguntar-nos «se, no mundo moderno, onde as fundações morais das nossas comunidades políticas estão a cair em ruínas, as lições do pensamento político renascentista que melhor podem servir, para o nosso tempo, são as que aprendemos de Maquiavel ou as de humanistas como Francesco Patrizi de Siena»⁴⁹...

Conclusão. Aporias da “política da virtude”

A investigação de Hankins, bem como o pensamento dos autores por ele visitados, reconvocam alguns problemas fulcrais da teoria política clássica: é possível e – caso o seja – é necessário reformar a matéria-prima da política, a natureza humana? Podem – e, caso possam, devem – os regimes ser desenhados e operacionalizados com vista fomentar a virtude e a “vida boa”? Podem as boas leis substituir com vantagem os bons governantes? Será que o excesso de confiança nas (boas) leis e na Constituição – como substituto da virtude – produz uma espécie de “*moral hazard*” conducente ao esmorecimento da virtude, na medida que a desincentiva ou torna supostamente dispensável ou facultativa? Será que um regime muito legislado e estrito inibe e ou

⁴⁶ Cf. Hankins, *Virtue Politics*, pp. 404, 421, 466, 492 e 513 ss.

⁴⁷ Cf. David Hume, “Of the Independency of Parliament”, *Essays Moral, Political, and Literary (Essay VI)*.

⁴⁸ Ver Ferro, *Virtude Política*, p. 355.

⁴⁹ Cf. Hankins, *The Virtuous Republic*, p. 18.

sufoca – como uma espécie de camisa-de-forças – o desenvolvimento da virtude? Se for assim, pode ser modificado sem perder a vantagem da regência da lei?⁵⁰ Em *Virtue Politics*, Hankins percorre e apresenta as respostas de proeminentes figuras do Renascimento italiano (a seu ver, injustamente menosprezados) face a esses problemas. Como vimos, embora com variações não insignificantes, a convicção geral desses pensadores corresponde, em síntese, à prioridade da virtude sobre o regime, à precedência da “*soulcraft*” sobre o “*statecraft*” e à crença no alcance político de uma *paideia* adequada. E o principal mérito de *Virtue Politics* – para além do seu imenso valor historiográfico (tendo em conta que Hankins descobre, recolhe e lustra peças preciosas de um baú empovilhado e esquecido no sótão da história) – está em recuperar a pertinência daquelas perguntas, relativamente marginalizadas pelas correntes dominantes da teoria política actual.

Alguns problemas da “política da virtude” (para além da sua forte dependência de circunstâncias históricas peculiares, o que, aliás, ocorre também nas teorias de muitos outros pensadores políticos de vulto) foram já apontados: um certo moralismo (quase pelagiano, por vezes); um acentuado anti-legalismo; uma excessiva confiança no poder reformador da educação e no princípio socrático de que a virtude pode ser ensinada; um ingénuo fascínio (não aplicável a Poggio e Patrizi) pelos “grandes homens” da antiguidade grega e romana e pelo seu carisma; um certo intelectualismo, uma fé talvez desproporcionada na “salvação pelas letras” e no saber teórico, em detrimento da relevância concedida à experiência e à sabedoria prática (a prudência política) que é o núcleo da virtude política (mesmo sabendo que muitos desse humanistas sobraçaram cargos administrativos e políticos de grande responsabilidade); e dúvidas quanto à sua concreta operacionalização. Agora, para terminar, gostaria de me centrar numa outra dificuldade: a dos limites da “*soulcraft*”. Note-se que esta noção (a de “*soulcraft*”) implica, inerentemente, uma ideia particular de virtude, um ideal humano, uma concepção antropológica. E isto, como sabemos, pode ser problemático e, ao mesmo tempo, impossível de evitar.

Em *Virtue Politics*, a ilustração mais eloquente e eficaz de um processo de “*soulcraft*” político é o fornecido pelo antigo regime espartano, tal como apresentado pelo humanista e helenista

⁵⁰ Cf. Hankins, *Virtue Politics*, p. 367. Abordei algumas dessas questões em Ferro, *Virtude Política*, pp. 62 ss., 79 ss., 254 ss. e 272 ss., nomeadamente.

Francesco Fifelfo (1398-1481), entre outros, a partir da recepção e tradução para latim, no século XV, de Plutarco (nas *Vidas Paralelas: Licurgo e Agelissau*) e Xenofonte (em *A Constituição dos Espartanos* e também em *Agelissau*). A partir de Licurgo, Esparta seria um modelo – supostamente não tirânico, porque sob a lei – de grandeza, longevidade e estabilidade política, de intrepidez e ferocidade guerreira, de harmonia doméstica e patriotismo, e de subordinação dos interesses privados ao interesse público. E era o exemplo perfeito de que «são os homens, e não as muralhas, que fazem a cidade» (porque Esparta, ao contrário das outras cidades gregas, não erguia muralhas para sua protecção, preferindo fiar-se nas armas e nas almas dos seus hoplitas). Mais do que as suas instituições mais originais (a diarquia de reis) ou mais convencionais (o Éforo), o seu “sucesso” proviria da sua legislação moral e dos seus costumes ancestrais (e do respeito sagrado por eles), consagrando o pauperismo e a sobriedade extrema (neutralizando as funestas ambições de riqueza e poder), a férrea “educação espartana”, a “virtude” das suas mulheres (em contraste com a das “mulheres de Atenas”...), a igualdade cívica, o nativismo, etc..

É certo que o Laconismo humanista era largamente imaginário: os seus aspectos mais sinistros e horrendos – a absoluta supressão da individualidade em sacrifício à Cidade, a colectivização da família e da educação (desde a tenra infância), o seu igualitarismo e especial comunismo, o desprezo pela propriedade privada, a poliandria, a pederastia ritual, a xenofobia, e a escravidão dos hilotas messénios – eram ou silenciados ou desconhecidos (porque só desvelados pela historiografia posterior)⁵¹. Em qualquer caso, os resultados provariam a “salutar” plasticidade da natureza humana, à mercê de chefes, leis, costumes e instituições apropriadas. O que, para todos os efeitos, nos leva a reexaminar justificadamente qualquer espécie de “*soulcraft*” ou, pelo menos, a considerar que não são indiferentes ou irrelevantes as virtudes ou o tipo humano que se tomam como ideais;⁵² e também a suspeitar que a bondade da “regência da lei” não é completamente independente do teor das leis. Paralelamente, no que concerne aos governantes, a questão não é saber se devemos ser governados por uma meritocracia, ou por uma elite, mas por que espécie de meritocracia e por que tipo de elite.⁵³

⁵¹ Ver Tom Holland, *Fogo Persa*, Alêtheia Editores, 2006, pp. 81 ss.

⁵² Ver Hankins, *Virtue Politics*, pp. 354 ss.

⁵³ Para uma visão crítica, e discutível, da “meritocracia” imperante, ver Michael J. Sandel, *Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?*, Farrar, Straus and Giroux, 2020.

Hankins considera que um certo acordo sobre o que é uma “vida boa” é necessário para edificar uma sociedade decente, com liberdade pessoal e moderada legislação. Julga que os humanistas renascentistas – tal como ele – advogavam um perfeccionismo (*avant la lettre*) moderado, fundado na natureza, razão e antiguidade, não tão minimalista quanto o de Agostinho de Hipona, nem tão expansivo, “compreensivo” e coercivo quanto o de Aristóteles. E embora negue expressamente que a “*soulcraft*” deva ou possa ser um encargo do Estado – porque seria sobretudo um projecto pedagógico, persuasivo e exemplar, que proporcionasse um ambiente cultural virtuoso⁵⁴ – deixa no ar uma dupla e entrecruzada ambiguidade, no tocante ao nosso tempo. A primeira, já ventilada, é sobre qual o modelo – o ideal – a tomar nessa “formação das almas”. A segunda é sobre a que almas se refere Hankins, quando emprega o termo “*soulcraft*”: às dos governantes ou às dos governados? Em geral, o sentido predominante ao longo do livro é patentemente o primeiro, mas não exclusivamente. Os humanistas julgavam que os bons e virtuosos governantes são aqueles que fazem com que os cidadãos sejam também pessoas boas e virtuosas; e que o governo poderia ser julgado pelas paixões que excita nos governados. (Por seu turno, se a maioria da população fosse corrupta, a emergência da virtude política não seria possível, e a ordem política desejável não seria viável.) Do mesmo modo, Alexis de Tocqueville pensava que o «primeiro dever imposto àqueles que dirigem a sociedade» é «educar a democracia, animar, dentro do possível, as suas crenças, purificar os seus costumes, regular os seus comportamentos» e elevá-los dos seus «instintos cegos» ao conhecimento dos seus «verdadeiros interesses».⁵⁵ No entanto, esta ideia – a do dirigente político como mestre-escola, grande educador ou “*soul craftsman*”, de ressonância platónica e aristotélica – tem também os seus riscos, quer por razões prudenciais (na medida em que deposita excessiva confiança e poder naqueles «que dirigem a sociedade», presumindo que eles conhecem quais os «verdadeiros interesses» dos cidadãos melhor dos que os próprios), quer por razões de princípio (na medida em que atentar contra a legítima autonomia das pessoas e lesar a sua liberdade). Não é demais sublinhar como no “liberalismo” (mal entendido) iliberal contemporâneo,⁵⁶ se regista actualmente uma tentativa de implementação de uma “política da virtude ao contrário”, que está

⁵⁴ Ver Hankins, *Virtue Politics*, pp. 508 ss.

⁵⁵ Cf. Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* I, “Introduction”, Tomo 1, p. 9. Ver Ferro, *Virtude Política*, pp. 244 ss.

⁵⁶ Ver John Gray, “Un-liberty. Some problems with the cult of hyper-liberalism”, *The Times Literary Supplement*, March 30 2018, pp. 3 ss.

mesmo a formatar profundamente (e mesmo, a meu ver, corromper) as almas dos cidadãos, em nome de um particular “ideal” moral e social: afectando a atitude face à religião e à família, a identidade e conduta sexual, a natalidade, o *curriculum* das escolas, a relação com a natureza, a perspectiva quanto ao início, à fragilidade e ao final da vida humana, as relações entre homens e mulheres, entre pais e filhos, entre pessoas e animais. A elite política e social – uma nova espécie de oligarquia – considera-se mais civilizada, “humanista” e “virtuosa” e tende a desprezar e marginalizar – e mesmo vigiar, censurar, “cancelar”, perseguir e reprimir – as opiniões contrárias das pessoas comuns, na linha do progressismo “*woke*” reinante na academia, nos *media* e, ultimamente, nas “*big firms*”.⁵⁷

Esta discussão remete-nos, aliás, para uma das duas principais preocupações políticas dos humanistas italianos, tal como de muitos pensadores antigos e de alguns modernos (como os Federalistas americanos): o facciosismo (a par da tirania, para a qual aquele tende a resvalar). Como já tem sido observado, as facções relevantes no nosso tempo, nas sociedades ocidentais, são mais complexas que as de outrora. Mantem-se a clivagem entre “os poucos” e “os muitos” (entre os educados e ricos e os pobres e de menor instrução), mas agora cruzada e, ou sobreposta com a que existe entre os ditos partidários da “abertura” e globalização e os do “fechamento”⁵⁸ e, sobretudo, com a que separa pessoas com visões do mundo e formas de enraizamento vital opostas e dificilmente conciliáveis: nomeadamente, entre a mundividência judaico-cristã e o secularismo “liberal” dominante.⁵⁹ Note-se que a distinção entre o que pertence ao âmbito privado e o que corresponde à razão pública – como critério para reger o uso da coerção – também não resolve inteiramente o problema: esse discernimento é necessário (tentativamente), mas é sempre problemático e controverso, atendendo à porosidade da fronteira entre aquelas duas esferas, como julgo ter sido evidente nas últimas décadas. Gostaria de vislumbrar uma saída civilizada e liberal para esta cisão, mas sinceramente não vejo como, uma vez que as discordâncias afectam os próprios fundamentos da comunidade política – o que é a cidadania e o

⁵⁷ Ver Gertrude Himmelfarb, *The De-moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*, New York: Vintage Books, 1996, pp. 260-264; Anthony O’Hear, “Governação, Liderança e Democracia: Algumas Reflexões”, *Nova Cidadania*, Nº 51, Outono-Inverno 2013, pp. 20-21; Ferro, *Virtude Política*, pp. 251-252; e Pedro Rosa Ferro, *Política, Ciência e Consciência*, Almedina, 2020, pp. 119 ss.

⁵⁸ Ver *The Economist*, “Leaders: Globalisation and politics. The new political divide”, Jul 30th 2016.

⁵⁹ Ver James Kurth, “The Real Clash”, *National Interest*, Fall 1994, citado por Robert P. George, em *Choque de Ortodoxias. Direito, Religião e Moral em Crise*, Coimbra: Tenacitas, 2008, pp. 27-28. Ver Ferro, *Política, Ciência e Consciência*, p. 61 ss.

que são as pessoas, homens e mulheres, enquanto seres humanos e naturalmente sociais, quais são os seus direitos, onde reside a sua dignidade... – inviabilizando qualquer pretensão “*overlapping consensus*”.⁶⁰

Enfim, podemos admitir razoavelmente que existe uma interacção circular virtuosa (ou viciosa) entre as leis e Constituições, o “capital social” (costumes, cultura e carácter dos cidadãos), e a qualidade da classe política.⁶¹ Mas, para que seja virtuosa – para que uma sociedade seja funcional, saudável, hospitaleira e livre – essa interacção pressupõe, a meu ver, uma certa ideia sobre a natureza e valor da pessoa, e sobre o bem humano. Julgo não ser possível respeitar esse pressuposto imunizando a “razão pública” face a qualquer exigência básica da lei natural, conforme à tradição judaico-cristã e ao fundamento sacral e transcendente do ser humano.⁶² Mas, em qualquer caso, uma “política da virtude” de emanção central, e armada de poder coercivo, seja ela qual for, deve ser sempre temperada, politicamente, pela presunção favorável à liberdade.

⁶⁰ Daí que, por exemplo, a aspiração de “re-unir” os Estados (des)Unidos da América, por parte de Joe Biden, me pareça puramente retórica e destinada ao fracasso, mais por culpa da elite da asa esquerda radical do seu próprio partido, do que pelo legado errático de Donald Trump ou dos “deploráveis” (como aquela elite continua a considerá-los) que nele votaram.

⁶¹ Ver Ferro, *Virtude Política*, pp. 315 ss e 321 ss.

⁶² Ver, por exemplo, Nicholas Wolterstorff, “Is a Secular Grounding of Human Rights possible?” e “A Theistic Grounding of Human Rights”, in *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 323-341, e 342-361, respectivamente. Ver Rémi Brague, “The Impossibility of Secular Society”, *First Things*, October 2013. Disponível em: <https://www.firstthings.com/article/2013/10/the-impossibility-of-secular-society> (2021.01.24).