

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO

ALCEU CAVALHEIRI

**O PENSAMENTO POLÍTICO DE TOMÁS DE AQUINO NO *DE REGNO***

Porto Alegre  
Janeiro de 2006

ALCEU CAVALHEIRI

**O PENSAMENTO POLÍTICO DE TOMÁS DE AQUINO NO *DE REGNO***

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre, pelo Programa Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Luís Alberto De Boni

Porto Alegre  
Janeiro de 2006

## **AGRADECIMENTOS**

À Providência Divina, que tudo rege pelo melhor.

À Província Nossa Senhora Conquistadora de Padres e Irmãos Palotinos, a qual proporcionou os recursos financeiros e o apoio constante para o bom êxito da pesquisa.

Ao estimado Orientador e amigo Prof. Dr. Luís Alberto De Boni, pela sua prestigiosa e paciente orientação, incentivo e oportunidades de aprendizado.

Aos meus familiares e amigos, pelo apoio e constante incentivo.

Ao Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann, pelo auxílio na correção do texto.

E, finalmente, à Graciele Erthal, amada, amiga e noiva, pelo constante auxílio no trabalho e presença confortante.

## RESUMO

Alceu Cavalheiri. O pensamento político de Tomás de Aquino no *De regno*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Janeiro 2006.

O *De regno* é um opúsculo, inacabado, que versa sobre o tema da monarquia. A importância desse opúsculo é devida ao fato da entrada da *Política* de Aristóteles no meio intelectual do Ocidente latino. Por isso, nele, o pensamento político de Tomás de Aquino segue a via segura das teorias políticas de Aristóteles. No entanto, o objetivo do Aquinate, ao retomar as teorias do Estagirita, é solucionar os seus próprios problemas filosófico-políticos. A partir disso, apresenta-se o problema da autoridade no *De regno*, a qual, no governo de uma cidade ou reino, tem a finalidade de conservar a paz e agir de acordo com o bem comum. Apresenta-se, em seguida, a retomada da divisão clássica dos regimes de governo. Mesmo que a monarquia, dentre as várias formas de governo, seja o melhor regime, Tomás manifesta a sua preferência pelo regime misto, para evitar o abuso de poder. Por fim, expõe-se o problema da tirania. Acerca desse problema, a argumentação de Tomás ocupa a maior parte do escrito. O seu intento é comparar as desvantagens da tirania com os benefícios da realeza. Em suma, mesmo retomando a via segura da *Política* de Aristóteles, não há como negar que o pensamento político de Tomás, no *De regno*, é próprio de um teólogo e cristão do século XIII.

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| <b>AGRADECIMENTOS</b> .....                                       | II  |
| <b>RESUMO</b> .....   | III |
| <b>SUMÁRIO</b> .....  | IV  |
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | 01  |
| <b>1. A AUTORIDADE NO DE REGNO</b> .....                          | 09  |
| 1.1. A necessidade do dirigente .....                             | 11  |
| 1.2. O homem .....  | 15  |
| 1.2.1. O fim último do homem .....                                | 18  |
| 1.3. O governo .....  | 21  |
| 1.4. O rei .....  | 25  |
| 1.4.1. A função do rei .....                                      | 26  |
| 1.4.2. O rei e o bem comum .....                                  | 29  |
| 1.4.3. O prêmio do rei .....                                      | 30  |
| 1.4.3.1. A ambição e a dissimulação .....                         | 32  |
| 1.4.4. A magnanimidade do rei .....                               | 33  |
| 1.4.5. A virtude superior do rei .....                            | 37  |
| 1.5. A cidade .....   | 38  |
| 1.5.1. Cidade ou província ( <i>civitas vel provincia</i> ) ..... | 40  |
| 1.5.2. Cidade ou reino ( <i>civitas vel regno</i> ) .....         | 42  |
| 1.6. Considerações finais .....                                   | 43  |
| <b>2. DOS REGIMES DE GOVERNO</b> .....                            | 49  |
| 2.1. As formas de poder .....                                     | 51  |
| 2.2. Os regimes retos .....                                       | 53  |

|           |  |            |
|-----------|--|------------|
| 2.3.      | Os regimes não-retos .....                                   | 54         |
| 2.4.      | O ótimo e o péssimo regime .....                             | 56         |
| 2.5.      | A opção pela monarquia .....                                 | 60         |
| 2.6.      | A dissensão ( <i>dissensio – onis</i> ) .....                | 65         |
| 2.7.      | O regime misto .....   | 67         |
| 2.8.      | Considerações finais .....                                   | 72         |
| <b>3.</b> | <b>A TIRANIA NO <i>DE REGNO</i></b> .....                    | <b>76</b>  |
| 3.1.      | A tirania despótica .....                                    | 77         |
| 3.2.      | O problema da tirania .....                                  | 80         |
| 3.3.      | Os males da tirania, na ordem temporal e na espiritual ..... | 84         |
| 3.4.      | A tirania é um regime irracional .....                       | 88         |
| 3.5.      | A tirania branda .....                                       | 89         |
| 3.6.      | O tiranicídio .....  | 90         |
| 3.7.      | O domínio do tirano é de curta duração .....                 | 94         |
| 3.8.      | Considerações finais .....                                   | 97         |
|           | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....                            | <b>100</b> |
|           | <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....                      | <b>104</b> |

## INTRODUÇÃO

Nos assuntos da filosofia prática, a concepção de filosofia cristã<sup>1</sup> de Tomás de Aquino<sup>2</sup> e a sua inclinação para a filosofia aristotélica,<sup>3</sup> a qual resultou na elaboração das

---

<sup>1</sup> “É preciso não esquecer que todos os grandes pensadores da época, com exceção dos Mestres de artes, como Siger de Brabante, são *teólogos*. Seu problema não é a filosofia pura. É a utilização de verdades filosóficas dentro do universo mental unificado pela Fé. [...], do ponto de vista das suas *pressuposições filosóficas*, mostram uma gama notável de variações entre dois extremos que são a *inspiração neoplatônica*, mais sensível nas obras da primeira metade do século, e a *inspiração aristotélica*, dominante na segunda metade. A filosofia do século XIII não apresenta nenhuma forma de puro neoplatonismo como nem de aristotelismo puro. A exemplo dos sistemas árabes-judeus, elementos das duas proveniências se fundem em maior ou menor medida na obra dos pensadores latinos. É a partir do elemento específico das relações entre a visão cristã ou seja, em concreto, a Teologia e a visão filosófica (seja predominantemente neoplatônica ou aristotélica) que a originalidade de tais obras se afirma. É na mesma perspectiva que se pode compreender, por exemplo, o sentido da decidida opção de Santo Tomás, para o qual a filosofia aristotélica se apresenta como uma estrutura racional incomparavelmente mais apta do que o platonismo para a execução da sua ‘intenção’ de teólogo.” LIMA VAZ, Henrique C. de. *Fisionomia do século XIII e S. Tomás de Aquino*. In: PRESENÇA FILOSÓFICA. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, n.1-3, 1974, p. 33-34. Da mesma maneira, Jakob Hans Josef Schneider comenta acerca do pensamento vigente no período em que Tomás viveu: “Toda a compreensão da realidade se situa no horizonte de uma intelectualidade cristã, ainda que plural, dirige seu pensamento frágil na perspectiva do todo composto por Deus, o homem e o mundo.” (“Toda comprensión de la realidad se ubica en el horizonte de una intelectualidad cristiana, que aunque plural, dirige su mirada vidriosa en perspectiva al todo compuesto por Dios, el hombre y el mundo.”). SCHNEIDER, Jacob Hans Josef. *La filosofía política en el De regno de Tomás de Aquino*. In: *Patristica et Mediaevalia*. vol. XXIV. Buenos Aires: Sección de Estudios de Filosofía Medieval, 2003, p. 06.

<sup>2</sup> Santo Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca, na região de Nápoles da Itália Meridional. Os biógrafos determinam a data aproximada do seu nascimento, entre 1224/1225, a partir dos relatos da data de sua morte, na manhã de quarta-feira, de 07 de março de 1274, nas dependências do “mosteiro cisterciense de Fossanova, quando viajava para Lião, para onde ia por ordem do Papa Gregório X, precisamente para participar do Concílio de Lião.” (REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 8.ed. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990, p. 554.). Estudou em Nápoles, na universidade recém-fundada por Frederico II. Foi discípulo e assistente de Alberto Magno entre 1248-1252, em Colônia. Ensinou em Paris nos períodos de 1252-1256 e 1268-1272. Tomás andou como peregrino da Ordem dominicana pelas maiores cidades da Europa: Colônia, Bolonha, Roma, Nápoles e Paris. Segundo os relatos de seus coirmãos, o Aquinate era um homem profundamente religioso e contemplativo. Além disso, o seu sistema literário, de inspiração mais aristotélica do que platônico-agostiniana, é admirável pela transparência lógica e clareza de exposição. Acerca da vida e obras de Tomás, cf. WEISHEIPL, James A. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Tradução de Frank Hevia. Pamplona: Eunsa, 1994. Também, TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

<sup>3</sup> Em parte, a importância do *De regno* e a inclinação de Tomás pela filosofia aristotélica são devidas à forte influência que a chegada dos textos de Aristóteles provocou no século em que ele viveu. Neles, o Aquinate encontraria muitas respostas para os seus problemas e inquietações filosóficas e teológicas. Nesse sentido, Lima Vaz, através do critério cronológico, resume a penetração da literatura aristotélica no século XIII da seguinte maneira: “Sabemos que entre 1200 e 1230 a penetração de Aristóteles e da literatura árabe-judia se fez em Paris

sentenças (*sententia*), isto é, de uma exposição sumária acerca da ética e da política, renderam-lhe um lugar de destaque na história da filosofia política.<sup>4</sup>

---

segura mas lentamente, em razão dos decretos de 1210 e 1215. Em Oxford esta penetração se realiza mais rapidamente, sob o influxo de Robert Grosseteste, mas os aspectos científicos das idéias prevalecem sobre seus aspectos lógicos ou metafísicos. A partir de 1230 a penetração se acelera em Paris: Averróis torna-se conhecido, mas é Avicena entre os árabes e Avicbron entre os judeus que prendem o interesse dos pensadores latinos. As primeiras tentativas de assimilação do aristotelismo neoplatonizante de árabes e judeus, têm lugar nesses anos que vão de 1225 a 1250. [...] A partir de 1250 o surto do aristotelismo torna-se irresistivelmente rápido e vigoroso. 1255 é o ano, lembremos, da entrada oficial de Aristóteles na Faculdade de Artes de Paris. De 1250 a 1270, o século XIII vive a sua hora de plenitude, a sua hora criadora. Três obras geniais atestam, na ordem do pensamento, a extraordinária pujança dessa hora privilegiada: a de Santo Alberto Magno, a de São Boaventura e a de Santo Tomás de Aquino. [...] É verdade que, desde o ponto de vista filosófico, as grandes categorias aristotélicas formam a armadura conceptual de todas essas obras. E o seu horizonte filosófico é constituído, fundamentalmente, pela visão aristotélica.” LIMA VAZ, *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>4</sup> Em parte, a importância do pensamento político de Tomás é devida ao momento histórico em que ele escreveu as suas obras. (Cf. DE BONI, Luis Alberto. *Entre a urbe e o orbe - o De regno no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino*. In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre a filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 103.). A segunda metade do século XIII, período em que Tomás de Aquino elaborou suas principais produções escritas, foi marcada pela forte influência dos textos aristotélicos, os quais vinham sendo ingressados, progressivamente, no meio intelectual, desde os princípios do século XII (cf. nota 03). Para Walter Ullmann, a influência dos textos aristotélicos, a partir da segunda metade do século XIII, provocou uma alteração no pensamento da época, a qual ele qualifica de ‘revolução conceitual’. (“La influencia de Aristóteles a partir de la segunda mitad del siglo XIII provocó una transmutación en el pensamiento que puede calificarse de revolución conceptual.” ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Tradução de Rosa Vilaró Piñol. Barcelona: Ariel, 2004, p. 152.). Entretanto, segundo ele, devido às proibições clericais, deve ter havido uma preparação, por parte dos intelectuais, para que tais textos se incorporassem nas teorias vigentes da época. Pois, “nenhuma teoria, por convincente e consistente que seja, tem demasiadas possibilidades de ser aceita se não se prepara o terreno para a sua aceitação.” (“Ninguna teoría, por convincente y consistente que sea, tiene demasiadas posibilidades de ser aceptada si no se prepara el terreno para su aceptación.” ULLMANN, *op. cit.*, p. 152.). Precisamente, o momento preparatório para a recepção do pensamento político aristotélico é objeto de pesquisa de Francisco Bertelloni, o qual elabora reflexões de caráter histórico-filosófico que, cronologicamente, são anteriores à recepção da política aristotélica. (Cf. BERTELLONI, Francisco. *El lugar de la política dentro de la tripartición de la philosophia práctica antes de la recepción medieval de la política de Aristóteles*. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 161-176.). O ‘papel protagônico’ para a recepção do texto da política aristotélica é atribuído, segundo Bertelloni, ao esquema da filosofia prática. A filosofia prática, era um ramo das divisões da filosofia e se subdividia nas seguintes disciplinas: ética, econômica e política. (“Más concretamente, atribuyen un papel protagónico en la recepción de la Política al esquema tripartito de la philosophia practica que forma parte de esas divisiones philosophiae y que divide a la philosophia practica en ethica, oeconomica y política.” BERTELLONI, *op. cit.*, p. 162.). A *Política* de Aristóteles (valer-se-á da edição bilingüe: ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Edição Bilingüe. Lisboa: Vega, 1998.), foi a última obra a ser encontrada e traduzida, do grego para o latim, por Guilherme de Moerbeke, depois do ano de 1260. (O Frei dominicano, Guilherme de Moerbeke (1215-1286), é reconhecido como o grande tradutor do grego para o latim, das obras de filosofia natural e moral. Cf. FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía*. Vol. 02. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966, p. 650. E, ainda, acerca da discussão do possível encontro de Tomás de Aquino com o Frei Guilherme, em Orvieto (1261-1265), cf. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 182 *et seq.*). Antes disso, conforme foi afirmado acima, a política era classificada apenas como uma disciplina da filosofia prática. Não havia um conteúdo qualitativo para a disciplina política, ou seja, faltava-lhe o conteúdo científico. No apontar de De Boni, “com Tomás de Aquino, principalmente, ela readquire os foros de ciência e a influência dele sobre os demais pensadores da Idade Média é inquestionável.” (DE BONI, Luis Alberto. *Entre a urbe e o orbe - o De regno no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino*, *op. cit.*, p. 104.). Por fim, o comentário de Bertelloni parece ser decisivo para resumir o fato de que a chegada, a tradução e a incorporação das idéias da *Política* de Aristóteles, preencheram de conteúdo científico a disciplina política: “O Ocidente possuía o esquema da filosofia prática e conhecia o nome das disciplinas que a integravam, mas careciam do seu conteúdo científico. Fácil é perceber que foi o que se sucedeu, quando se conheceu no Ocidente o texto da *Política*.” (“Occidente poseía el esquema de la

Historicamente, não é correto afirmar que o pensamento político de Tomás de Aquino tenha sido uma problemática puramente filosófica.<sup>5</sup> Dessarte, o seu parecer, “mesmo quando ele se entrega a um trabalho de técnica estritamente filosófica, como o de comentar Aristóteles, é o ponto de vista da *contemplação teológica*.”<sup>6</sup>

Dessa maneira, dentre os escritos do Aquinate, a pesquisa acerca do seu pensamento político pode ser resumida em três grupos de obras,<sup>7</sup> as quais oferecem um panorama possível de estudo: um primeiro, formado pelos comentários às obras de filosofia prática de Aristóteles – *Comentário à Ética a Nicômacos (In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio)*<sup>8</sup> e *Comentário à Política de Aristóteles (In libros politicorum Aristotelis expositio)*,<sup>9</sup> em um segundo grupo, situa-se o opúsculo que trata da monarquia – *Do governo dos príncipes ao rei de Chipre (De regno ad regem Cypri)*,<sup>10</sup> e, um terceiro, voltado às

---

philosophia practica y conocía el nombre de las disciplinas que la integran, pero carecía de su contenido científico. Fácil es percibir qué fue lo que sucedió tan pronto como se conoció en Occidente el texto e la Política”. BERTELLONI, *op. cit.*, p.175.). Para David W.Hall, os escritos de Tomás se destacaram na história da filosofia política, porque é neles que se encontram as discussões maduras acerca do tema (Cf. HALL, David W. *Thomas Aquinas*. Premise. Vol.III, nº4/April 29, Copyright © Covenant Foudation, 1996.).

<sup>5</sup> “Tomás de Aquino entendeu-se sempre com teólogo e sua obra recebe uma unidade superior e abre-se para uma compreensão correta, se for considerada como obra teológica. Ele e todos os teólogos medievais tiveram clara consciência da própria função como *magistri sacrae paginae* (professores de Teologia) e, sem dúvida, tinham na mais alta estima a própria profissão. Por isso, os textos deles, que classificamos como ‘escritos políticos’, são, na realidade, textos circunstanciais, redigidos por teólogos nunca tratados de Filosofia política, compostos por um filósofo ou politólogo.” DE BONI, *op. cit.*, p. 106.

<sup>6</sup> LIMA VAZ, *op. cit.*, p. 37. Tal qual é também o apontar de Luis Alberto De Boni: os textos políticos de Tomás de Aquino “não representam unidades autônomas dentro de sua obra, mas devem ser lidos à luz do projeto maior, enquadrando-se como prolongamentos dos minuciosos tratados sobre a ética.” DE BONI, *op. cit.*, p. 107.

<sup>7</sup> Cf. DUBRA, Julio Castello. *Naturalmente “sociable” o “político”? Tomás de Aquino y la doctrina aristotélica de la politicidad natural del hombre*. In: DE BONI, Luis A. & PICH, Roberto H. (Orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 379 - 408.

<sup>8</sup> O *Comentário à ética a Nicômacos*, de Tomás de Aquino, foi escrito no período de 1270-1271, na sua passagem por Paris. Este comentário é formado por dez livros e, provavelmente, foi escrito ao mesmo tempo que a parte dois da segunda parte (II-II) da *Suma teológica*. Cf. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 326 e 433.

<sup>9</sup> O *Comentário à política de Aristóteles* ficou inconcluso, terminando no livro III, 6, 1280a 6. É provável que Tomás de Aquino tenha elaborado esse comentário durante a sua passagem por Paris (1269-1272). Cf. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 434.

<sup>10</sup> O opúsculo permaneceu incompleto, terminando no livro II, c.4 (equivale à edição leonina II,8). Foi escrito aproximadamente no ano de 1265 em Orvieto ou em Roma. Cf. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 225-231 e 442.

grandes obras sistemáticas de teologia – *Suma Teológica (Summa theologiae)*<sup>11</sup> e a *Suma Contra os Gentios (Summa contra gentiles)*.<sup>12</sup>

Cada um desses três gêneros de textos oferece algumas limitações para o estudo da relevância do pensamento político tomista: a limitação do grupo das grandes sumas é a de que elas são obras de fins teológicos e não propriamente políticos. Quanto ao grupo formado pelos comentários às obras de Aristóteles, a limitação é a de que tais obras são, acima de tudo, comentários literais ao texto aristotélico e, portanto, textos que não exprimem o pensamento original de Tomás de Aquino.<sup>13</sup> Por fim, a limitação no opúsculo *Do governo dos príncipes* se concentra, exatamente, na dificuldade de saber se essa obra, comparada com as demais, reflete o verdadeiro pensamento de Tomás.<sup>14</sup>

Dada a exigüidade de tempo e a necessidade de delimitar o tema para a pesquisa, dentre os três grupos de escritos políticos, o propósito desta dissertação será o de examinar o pensamento político de Tomás de Aquino no *De regno*.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> A *Suma teológica* foi escrita alguns anos depois da *Suma contra os gentios* (1266-1273), durante a passagem de Tomás de Aquino nas cidades de Roma, Viterbo, Paris e Nápoles. A obra está dividida em três partes, sendo que a segunda possui outras duas grandes partes. Cf. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 255-270, 298-305, 352-361 e 414-416.

<sup>12</sup> A *Suma contra os gentios*, é formada de quatro livros e foi escrita no período de 1259-1264, durante a passagem de Tomás de Aquino por Paris, Nápoles e Orvieto. Cf. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 163-168, 178-179 e 413-414.

<sup>13</sup> De Boni comenta a limitação dos comentários de Tomás de Aquino às obras de Aristóteles, indicando que estes não exprimem a originalidade do pensamento do comentador. Assim, ele argumenta: “Ora, nos comentários - [...] - o pensamento do autor nem sempre vem à tona, por tratar-se, acima de tudo, de explicar uma obra alheia. Sem dúvida, a leitura atenta mostra como um comentarista medieval de estofado era capaz de mudar de acento, de dizer o não-dito, etc. Mas, mesmo em se tratando deste tipo de texto, para quem leu os comentários tomasianos à *Metafísica*, ao *De anima* e à *Ética*, o não despreciando trabalho sobre a *Política* coloca-se em plano secundário. Não é este, portanto, o local mais apropriado para se desvelar a originalidade do pensamento político de Tomás de Aquino.” DE BONI, Luis Alberto. *Entre a urbe e o orbe - o De regno no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>14</sup> Cf. DUBRA, *op. cit.*, p. 394.

<sup>15</sup> No decorrer da pesquisa, reportar-se-á à obra sempre com o título resumido: *De regno*. Seguir-se-á para as devidas citações em português a seguinte edição: AQUINO, Tomás de. *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Francisco Benjamim de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997. Todas as citações em português, do *De regno*, serão acompanhadas em notas de rodapé pelo texto crítico leonino, original em latim: *De regno ad regem Cypri*. Edição crítica (H.F. DONDAINE. Op., ed.). Editio Leonina. Vol. 42. Roma: Editori di San Tommaso, 1979. Também, para as possíveis confrontações de tradução, das seguintes edições: *De regimine principum ad regem Cypri*. 2. ed. Torino: Marietti, 1948. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*. Tradução de Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Anchieta., 1946. *Do governo dos príncipes (ou Do reino) ao rei de Cipro*. Edição Bilingüe. In: *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: José Bushatsky, 1954. *Del gobierno de los príncipes – parte II*. Tradução de Don Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobas. Buenos Aires: Cultura, 1945.

O *De regno* é um opúsculo inacabado.<sup>16</sup> Ele foi iniciado e relegado, aproximadamente, entre os anos de 1265-1267,<sup>17</sup> durante a permanência de Tomás de Aquino em Roma (1259-1268). Trata-se de uma pequena obra acerca da filosofia política, a qual é voltada exclusivamente ao governo régio e, como o título mesmo afirma, foi dirigida ao rei de Chipre.<sup>18</sup> Mais tarde, o opúsculo foi continuado até ao livro quarto por Tolomeu de Lucca.<sup>19</sup>

O eixo em torno do qual se encontram os elementos que constituem o pensamento político de Tomás de Aquino no *De regno* nem sempre é possível de ser encontrado. A dificuldade é apresentada já no prólogo da obra: o próprio Tomás a apresenta ao rei de Chipre

---

<sup>16</sup> H. Dondaine adverte: “Inacabado, possivelmente por acidente, reconhecemos que este opúsculo se apresenta em condições um pouco difíceis; elas requerem prudência e discrição acerca dos recursos sobre o texto como expressão do pensamento do autor.” (“Inachevé, peut-être accidenté, reconnaissons que cet opuscule se présente dans des conditions un peu difficiles; elles imposent prudence et discrétion dans le recours à son texte comme expression de la pensée de l’auteur.” *DR. Préface*, p. 424.). Por isso, ocorreram dúvidas, por parte dos pesquisadores, acerca da autenticidade do *De regno* e até que parte poderia ser ele considerado um escrito genuíno de Tomás de Aquino. Por fim, após os trabalhos da edição Leonina, a dúvida não é mais cabível e essa pequena obra contém originalmente os escritos do Aquinate até o livro II, capítulo oito (II,8 equivalente à edição antiga II, 4.), terminando com as seguintes palavras: “para recrear-se as almas dos homens.”( [...] ut animi hominum recreentur.” *DR. II, 4, 51*, p. 471.). Cf. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 225-231.

<sup>17</sup> Acerca das prováveis datas em que pode ter sido escrito o *De regno*, cf. *DR. Préface*. p. 424-425; WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 225-231 e 442; TORRELL, *op. cit.*, p. 198-200 e 406-407.

<sup>18</sup> Relativo ao destinatário do opúsculo, pode-se teoricamente citar três reis de Chipre que foram contemporâneos de Tomás de Aquino: Henrique I de Lusignan (1218-1253), Hugo II de Lusignan (1253-1267) e Hugo III D’Antioche-Lusignan (1267-1284). (Cf. *DR. Préface*. p. 424.). Entretanto, os biógrafos e historiadores consideram Hugo II de Lusignan o real destinatário do *De regno*. (Cf. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 225-231 e 442. Também, TORRELL, *op. cit.*, p. 198-200 e 406-407.). No entanto, o decorrer da história política da ilha de Chipre foi marcado por muitas turbulências. É bem provável que, no período em que Tomás escreveu o *De regno*, o arquipélago pertencia à dinastia dos Lusignan e a administração era semelhante à da Europa Feudal. Dessarte, Henry R. Loyn resume mil anos da conturbada história política de Chipre: “Tendo passado para o domínio grego após a queda do Império Romano no Ocidente, Chipre foi tomada pelos árabes em 644. Nos séculos que se seguiram, a história política da ilha foi turbulenta. Reconquistada pelos gregos, capturada de novo pelos árabes de Harun al-Rachid e finalmente devolvida à influência bizantina pelo imperador Nicéforo Focas (963-69). Em 1191, em retaliação pelo tratamento dispensado aos seus cruzados pelo imperador Isaac Commeno, Ricardo I da Inglaterra conquistou a ilha e vendeu-a aos Cavaleiros Templários, que pouco depois a revenderam ao rei de Jerusalém, Guy de Lusignan. Sob o governo de Guy, de seu irmão Amaury e seus sucessores, a administração da ilha assemelhava-se à da Europa Feudal. Durante os séculos XIV e XV, a influência italiana tornou-se mais importante; entre 1376 e 1464 a cidade mercantil de Famagusta esteve em mãos dos genoveses, enquanto que em 1489, após a morte do rei Jaime III, a ilha toda passou para a esfera do império veneziano, assim permanecendo até ser capturada pelos turcos em 1571.” LOYN, Henry R.. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 88.

<sup>19</sup> Tolomeu de Luca (c. 1136) foi dominicano, bispo de Torcello e discípulo de Tomás de Aquino de 1261 a 1269. Foi também seu confessor. Sobre a autoria da obra, Weisheipl afirma: “[...] é claro que Tomás escreveu um tratado incompleto chamado *De regno* (ou, para dar-lhe o título mais freqüente no século XIV, *Do governo dos príncipes*). Da prova manuscrita se pode deduzir que a parte autêntica termina com as palavras ‘para recrear-se a alma dos homens’, ou alguma variante, em II, 4. Possivelmente se pode bem dizer que Tolomeu de Lucca ‘continuou’ e ‘terminou’ o texto original [...]” (“[...] es claro que Tomás escribió un tratado incompleto llamado *De regno* (o, para darle el título más frecuente en el siglo XIV, *De regimine principum*). De la prueba manuscrita puede deducirse que la parte auténtica termina con las palabras “ut animi hominum recreentur”, o alguna variante, en II, 4. Quizás pueda decirse que bien Tolomeo de Lucca ‘continuó’ y ‘terminó’ el texto original

como um livro que envolverá assuntos acerca da realeza, os quais seriam desenvolvidos de uma maneira cuidadosa e tratariam de temas acerca da origem do reino e do dever do rei.<sup>20</sup> À primeira vista, segundo a apresentação do próprio Aquinate, tratar-se-ia de uma obra de política.

Entretanto, a impressão de que a obra será um tratado essencialmente político se esvai ainda no período da mesma frase. Após apresentar o objetivo da obra ao rei de Chipre, Tomás de Aquino esclarece que ela será escrita de acordo com a autoridade da Sagrada Escritura, com os ensinamentos dos filósofos, com os exemplos de príncipes dignos de louvores e com a consulta de sua inteligência. Além disso, entrega e confia ao Rei dos reis (Deus) o princípio, o desenvolvimento e o término da sua obra.<sup>21</sup>

Outra demonstração da dificuldade de encontrar o verdadeiro núcleo interpretativo do pensamento político de Tomás no *De regno*, é o fato de que esse opúsculo pode muito bem ser comparado tanto com as teorias aristotélicas quanto com a abundante literatura dos ‘espelhos do príncipe’.<sup>22</sup>

---

[...]” WEISHEIPL, *op. cit.*, nota nº 5, p. 226.).

<sup>20</sup> “Cogitanti michi quid offerrem regie celsitudini dignum meeque professioni et officio congruum, id occurrit potissime offerendum ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem et ea que ad regis officium pertinent [...]” *DR. prologus*, 01-05, p. 449.

<sup>21</sup> “[...] secundum Scripture divine auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum, dilligenter depromerem iuxta ingenii proprii facultatem, principium, progressum et consumationem operis ex illius expectans auxilio qui est Rex regum [...]” *DR. prologus*, 05-15, p. 449. Nota-se que, a preocupação maior do Aquinate é a busca da verdade de acordo com aqueles que já pensaram ou mesmo viveram tais assuntos. E ainda, como bom teólogo e cristão do século XIII, entrega toda e qualquer ação sua nas mãos de Deus.

<sup>22</sup> Na observação de De Boni, se, em vez de ler o *De regno* “na clave aristotélica, for ele lido dentro da tradição agostiniana, constata-se que possui grande semelhança com a literatura dos ‘espelhos do príncipe’. Suas linhas teóricas, mais que de procedência grega, levam em si a marca de Agostinho, principalmente dos livros 5 e 19 do *De civitate Dei*. Confirma-se assim a afirmação do saudoso Pe. M. D. Chenu, em recensão: ‘O *De regno* é um tratado pedagógico e moral para o uso de um príncipe, não uma obra orgânica de teoria política.’” DE BONI, *op. cit.*, p. 115 apud CHENU, *Boulettin Thomiste* 4 (1928), p.334. Para Jürgen Miethke, Tomás estaria se valendo da forma tradicional dos escritos políticos, os ‘espelhos dos príncipes’, que no século XII se desenvolveu como forma literária dominante do ensinamento político. “Tomás de Aquino tem certamente utilizado este tipo de escritos de modo inteiramente independente.” (“Tommaso d’Aquino ha certamente utilizzato questo tipo di scrittura in modo del tutto autonomo.” MIETHKE, *op. cit.*, p.27.). Para Josep-Ignasi Saranyana, o *De regno* é propriamente um ‘espelho do príncipe’. Entretanto, com a tradução e a tomada de conhecimento da *Política* de Aristóteles, após a segunda metade do século XIII, “nenhum dos ‘espelhos de príncipes’ alto-medievais (por exemplo, o *Policraticus* de João de Salisbury) poderá comparar-se já com os ‘espelhos’ da segunda metade do século XIII e do XIV, posteriores, portanto, a Vicente de Beauvais: o peso da filosofia peripatética suporá uma mudança qualitativa demasiado importante para que os tratados do século XII possam considerar-se homogêneos e possam ser comparados com os tratados do século XIII. Assim, pois, Aquino vai depender, em suas considerações politológicas, das doutrinas aristotélicas, porém, como em outras ocasiões, com uma certa

Com base nessas dificuldades, esta pesquisa limitará a investigação à afinidade da filosofia política de Tomás, no *De regno*, com o pensamento político de Aristóteles. Não se aspirará a questionar a influência que as demais tradições filosófico-culturais exerceram no pensamento político de Tomás, e sim, apontar a sua retomada de Aristóteles para o esclarecimento dos termos políticos no *De regno*.<sup>23</sup>

Dessarte, abordar-se-á, no primeiro capítulo, o problema da autoridade no *De regno*. Nele, ver-se-á que o Aquinate retoma a perspectiva do princípio teleológico de Aristóteles, de que todas as coisas têm um fim, para comprovar que a comunidade humana necessita de uma autoridade que a conduza ao verdadeiro fim, comum a todos os consorciados. Assim, onde existir um grupo de pessoas que precisam atingir um fim, é necessário um dirigente. E, ainda, o propósito será de que Tomás, tangenciando a filosofia aristotélica, identifica a cidade grega (*pólis*) com reinos e províncias do mundo histórico de sua época.

No segundo capítulo, discorrer-se-á acerca dos regimes de governo. O intento é de que Tomás retomará explicitamente a classificação dos regimes políticos de Aristóteles. No entanto, mesmo que a monarquia teoricamente seja o melhor governo, Tomás manifestará a preferência pelo governo misto, para evitar o abuso de poder. Não obstante, por mais que a tirania seja o pior regime de governo, a dissensão (*dissensio-onis*) é ainda mais nociva, pois ela é o vazio de poder e a negação da associação humana.

---

independência intelectual.” (“[...] ninguno de los ‘espejos de príncipes’ alto-medievales (por ejemplo, el *Policraticus* de Juan de Salisbury) podrá compararse ya con los ‘espejos’ de la segunda mitad del siglo XIII y del XIV, posteriores, por tanto, a Vicente de Beauvais: el peso de la filosofía peripatética supondrá un cambio cualitativo demasiado importante para que los tratados del XII puedan considerarse homogéneos y puedan parangonarse a los tratados del XIII. Así, pues, Aquino va a depender, en sus consideraciones politicológicas, de las doctrinas aristotélicas, pero, como en otras ocasiones, con una cierta independencia intelectual.” SARANYANA, Josep-Ignasi. *La ciencia política de Tomás de Aquino*. In: DE BONI, Luis Alberto. *Idade Média: ética e política*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.239.). Sobre a literatura dos ‘espelhos do príncipe’, cf. CASSIRER, Ernest. *O mito do Estado*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1961. SALISBURY, Giovanni di. *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*. Tradução de Luca Bianchi e Paola Feltrin. Milano: Jaca Book, 1984.

<sup>23</sup> Na maioria das vezes, as remissões que apontam a semelhança entre os argumentos de Tomás de Aquino e Aristóteles, no *De regno*, são indicadas pela edição crítica do Pe. Dondaine, já citada anteriormente (cf. nota 15).

Apresentar-se-á, no terceiro capítulo, o problema da tirania no *De regno*. Na trilha do pensamento aristotélico, de que a tirania é o pior regime e o governo oposto à monarquia, ver-se-á que a argumentação de Tomás, em boa parte do *De regno*, estará determinada em comparar as desvantagens da tirania com os benefícios da verdadeira realeza. Além do mais, a tirania, quando branda, deve ser tolerada. Entretanto, quando ocorrer o excesso de tirania, os argumentos do Aquinate serão a favor da destituição do tirano, desde que não seja pela iniciativa privada, mas pela autoridade pública.

Em suma, o objetivo da pesquisa será o de confirmar que Tomás de Aquino, no *De regno*, reúne e retira da filosofia política de Aristóteles o que nela encontra de válido, para estruturar o seu pensamento acerca dos assuntos que envolvem as relações humanas com a autoridade. Entretanto, mesmo escrevendo obras sobre a política, Tomás é um pensador cristão que dialoga com diferentes tradições filosófico-culturais para encontrar a via segura da verdade.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Assim, “o pensamento de Tomás de Aquino é estruturalmente um pensamento cristão, com extraordinária capacidade de dialogar com tradições filosófico-culturais diferentes, e de incorporar em si o que nelas encontra de válido.” DE BONI, Luis Alberto. *Entre a urbe e o orbe - o De regno no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino*, DE BONI, *op. cit.*, nota 56, p. 124.

## 1. A AUTORIDADE NO *DE REGNO*

No capítulo I, do primeiro livro do *De regno*, Tomás de Aquino tem como objetivo definir o que é o rei. A partir desse objetivo, ele fundamenta a necessidade de um governante para a comunidade dos homens, e, ainda, classifica os tipos de regimes e os seus respectivos desvios.<sup>25</sup>

No *De regno*, Tomás inicia o texto com a exposição do ‘que significa o nome ‘rei’ (quid significetur nomine regis). No entanto, o Aquinate não parte da etimologia da palavra ‘rei’, conforme a tradição, para fundamentar os seus argumentos, mas, seguindo Aristóteles, inicia a sua série de argumentações a partir da constituição antropológica para, então, justificar a necessidade da função diretiva entre os homens, enquanto seres racionais, sociais e políticos.<sup>26</sup>

Portanto, para o Aquinate, o ‘homem é um animal social’ (*civile animal*), o qual vive em comunidade, por não se bastar por si só naturalmente, ou seja, o homem por si só não consegue obter a sua auto-suficiência (*autarquia*) quanto às necessidades básicas da vida.

Seguindo Aristóteles, Tomás de Aquino entende que a forma de vida social, própria do homem, possui um desenvolvimento natural, o qual inicia com o convívio familiar, que é o núcleo primário da vida social, prolonga-se no convívio da aldeia, onde se angariam as

---

<sup>25</sup> A classificação dos regimes, os seus respectivos desvios e a opção teórica pela monarquia, serão assuntos desenvolvidos no capítulo dois desta dissertação.

<sup>26</sup> Cf. MIETHKE, Jürgen. *Ai confini del potere*. Padova: EFR - Editrici Francescane, 2005, p. 35. Segundo a interpretação de Miethke, o *De regno* é um primeiro esboço da teoria aristotélica.

profissões e, culmina com a vida na cidade, que é a ‘comunidade perfeita’ (*perfecta communitas*), onde o homem encontra o ‘todo necessário à vida’ (*omnia necessaria vitae*).

Entretanto, o homem não é o único ser que se agrupa socialmente para satisfazer as necessidades básicas da vida. Certos animais, por exemplo, as abelhas, as quais também vivem em sociedade para satisfazer suas necessidades, pois, na colméia, cada membro do coletivo grupo possui a sua função própria, devido ao instinto natural que lhe é dado.

Não obstante, dentre todos os seres sociais, o homem, é, naturalmente, o único ser entendido como animal social e político (*animal sociale et politicum*). A natureza política, própria do homem, distingue a sociedade humana das demais agregações, por ser essa uma vida social aceita e regulada pela razão. Portanto, diferentemente da agregação das abelhas, as quais agem de forma passiva pelo instinto, a sociedade humana é regulada por natureza pela razão, tendo em vista um interesse comum e a liberdade de agir e escolher ativamente.

Baseando-se nessas observações, a primeira hipótese deste capítulo da pesquisa é de que Tomás de Aquino, quando argumenta acerca da autoridade, reúne, ao seu pensamento, implícita e explicitamente, os conceitos teleológicos aristotélicos e, em um novo contexto histórico, interpreta-os em sentido diferente do pensador grego.

Em uma segunda hipótese, tentar-se-á demonstrar que, quando o Aquinate define a cidade (*civitas*) como a comunidade perfeita (*perfecta communitas*), está se baseando no esquema aristotélico da origem natural da *pólis* (casal- família – aldeia – cidade). Entretanto, essa concepção de cidade, herdada de Aristóteles, assumirá uma nova dimensão no *De regno*, de Tomás de Aquino: ocorrerá uma associação do conceito de *pólis* antiga com a concepção medieval de províncias e reinos. Portanto, mesmo baseando-se na concepção aristotélica de cidade (*pólis*), Tomás procura associar tal conceito com o mundo histórico da sua época.

Sendo assim, neste capítulo da dissertação, discorrer-se-á acerca da necessidade do dirigente para a comunidade humana; da concepção de homem, como ‘animal social e político’; do governo, o qual tem a finalidade de promover o bem comum da multidão; do rei, que trabalha para o ‘bem dos outros’ e, conseqüentemente, pratica e realiza a justiça entre os homens da cidade; e, por fim, discorrer-se-á acerca da cidade, ‘a comunidade perfeita’ que é associada, por Tomás de Aquino, ao reino ou província.

### 1.1. A necessidade do dirigente

No prólogo do *De regno*, Tomás de Aquino anuncia a sua busca: a resposta que justifique o problema da “origem do reino e quanto compete ao ofício do rei.”<sup>27</sup> No entender de Jakob Hans Josef Schneider, “neste escrito, Tomás estabelece, sobre a base de claros

---

<sup>27</sup> “[...] regni originem et ea que ad regis officium pertinent [...]” *DR. prologus*, 04-05, p. 449.

princípios, o problema da origem do poder monárquico e sua fundamentação. O *De regno* pretende encontrar uma resposta à pergunta sobre a legitimação do poder político.”<sup>28</sup>

Dessa maneira, na tentativa de legitimar o governo político, a exposição de Tomás de Aquino, “do que se há compreender pelo nome de rei,”<sup>29</sup> parte do seguinte princípio geral, o qual aplicará em todo o seu opúsculo: “Em todas as coisas ordenadas a algum fim, em que se possa proceder de um modo ou de outro, é mister haver algum dirigente, pelo qual se atinja diretamente o devido fim.”<sup>30</sup> Nota-se que o discurso de Tomás parte do pressuposto de que há uma causa final das coisas e, portanto, pressupõe uma teleologia,<sup>31</sup> natural nos seres.

Ao pressupor uma causa final nas coisas, o discurso de Tomás, necessariamente, tange o pensamento de Aristóteles, o qual afirma que “o fim é o que não existe em vista de outra coisa, mas aquilo em vista de que todas as outras coisas existem.”<sup>32</sup> Assim, com base na teleologia aristotélica, de que todas as coisas têm um fim determinado, o Aquinate investiga e justifica, no campo interpretativo da teoria política, a função do dirigente, como aquele que tem a finalidade de conduzir a comunidade dos homens ao seu fim último, a saber, a ‘fruição divina’.

No entender de Jazmín Ferreiro, Tomás de Aquino está respeitando a estrutura teleológica da realidade presente na filosofia aristotélica. Porém, está expondo uma novidade:

---

<sup>28</sup> “En este escrito Tomás plantea sobre la base de claros principios el problema del origen del poder monárquico y su fundamentación. El *De regno* pretende encontrar una respuesta a la pregunta sobre la legitimación del poder político.” SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. *La filosofía política en el De regno de Tomás de Aquino*. In: *Patristica et Mediaevalia*. Tradução de Gustavo D. Corbi. Vol. XXIV. Buenos Aires: Sección de Estudios de Filosofía Medieval. 2003, p. 9.

<sup>29</sup> “[...] ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur.” *DR*. I, 01, 02-03, p. 449.

<sup>30</sup> “In omnibus autem que ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente per quod directe debitum perveniatur ad finem.” *DR*. I, 01, 03-06, p. 449.

<sup>31</sup> Teleologia: o tratado das causas finais [do gr. teléios: final (causa) + logos: tratado]. O tratado teleológico é desenvolvido por Aristóteles na ‘*Metafísica*’ e, no *De regno*, é adotado por Tomás de Aquino no contexto argumentativo da ciência política.

<sup>32</sup> “[...] quod est cuius causa, finis est. Tale autem quod non alicuius causa, sed alia illius. In: AQUINO, Tomás. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1964, II, 02, *lectio* IV, 994b, 10-11, p. 89. A versão para o português está baseada na tradução de Giovanni Reale. In: ARISTOTELES. *Metafísica*. Vol.II. Edição Bilingüe. São Paulo: Loyola, 2002. Nas citações subsequentes, essa obra levará o seguinte título: *In Metaphysicorum*.

a necessidade de um dirigente que faça o papel de mediador entre aquilo que tem um fim e o seu devido fim, aquele que não existe em função de outra coisa. Assim ela comenta:

Nesta passagem, vemos que se respeita a estrutura teleológica da realidade presente na filosofia aristotélica, porém com uma novidade: a relação teleológica conformada por aquilo que tende a um fim e dito fim, Tomás agrega uma terceira instância. Necessita-se de um mediador que conduza aquilo que tem um fim até o seu fim.<sup>33</sup>

Seguindo essa interpretação, Tomás de Aquino estaria introduzindo um novo elemento no esquema teleológico aristotélico: o dirigente. A causalidade final, que em Aristóteles funciona como um causa interna, que move cada coisa ao seu fim, é desarticulada no discurso político de Tomás de Aquino. Assim, além de cada coisa ter um fim próprio, ela necessitaria de um terceiro elemento: o auxílio de um dirigente, como causa externa, para alcançar tal fim.

Voltando ao *De regno*, analogamente, Tomás de Aquino compara essa necessidade de haver alguém que governe as coisas ordenadas a um fim com o ofício do comandante de um navio, o qual tem a finalidade de conduzi-lo para o devido fim: o porto. “Pois um navio, que se move para diversos lados pelos impulsos dos ventos contrários, não chegaria ao fim de destino, se por indústria do piloto não fora dirigido ao porto.”<sup>34</sup> Portanto, por analogia, o piloto, que é o dirigente, deve conduzir as coisas, que estão submetidas ao seu poder, para o devido fim.

---

<sup>33</sup> “En este pasaje vemos que se respeta la estructura teleológica de la realidad presente en la filosofía aristotélica, pero con una novedad: a la relación teleológica conformada por lo que tiende a un fin y dicho fin Tomás agrega un tercera instancia. Se necesita de un mediador que conduzca aquello que tiene un fin hacia su fin.” In: FERREIRO, Jazmín. *La recepción del Aristóteles político en el De Regno de Tomas de Aquino*. In: DE BONI, Luis Alberto & PICH, Roberto H. *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 414.

<sup>34</sup> “Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum.” *DR*. I, 01, 06-10, p. 449.

O princípio de que todas as coisas ordenadas a algum fim necessitam do auxílio do dirigente, para atingir diretamente o devido fim, é aplicado, por Tomás de Aquino, claramente, ao convívio humano. “Ora, tem o homem um fim, para o qual se ordenam toda a sua vida e ação.”<sup>35</sup> Prova disso é a ação pelo intelecto, a qual “opera manifestamente em vista do fim.”<sup>36</sup>

Entretanto, assim como o barco que, sem o piloto, move-se para os diversos lados, os homens, sem um dirigente, também agem de diversas maneiras em vista do fim. A pluralidade de maneiras de agir é devida à própria diversidade de homens e de suas inclinações. Devido à diversidade de ações humanas, “por conseguinte, precisa o homem de um dirigente para o fim.”<sup>37</sup>

A dispersão, que ocorre na consecução do fim determinado, é o postulado que permite justificar a necessidade de um dirigente, o qual deve encaminhar os seus conduzidos diretamente para o devido fim. Diz Ferreiro:

Existe uma espécie de dispersão na consecução de um fim determinado, o que permite postular a necessidade de um dirigente como aquele que conduza diretamente a seu fim o conduzido por ele.<sup>38</sup>

No entender dessa mesma autora, “a Tomás não interessa tanto fundamentar a necessidade da comunidade política como legitimar a necessidade da existência de uma relação de domínio determinada.”<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> “Hominis autem est aliquis finis ad quem tota eius vita et actio ordinatur, [...]” *DR*. I, 01, 10-12, p. 449.

<sup>36</sup> “[...] est manifeste propter finem operari.” *DR*. I, 01, 12-13, p. 449.

<sup>37</sup> “[...] indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem.” *DR*. I, 01, 16-17, p. 449.

<sup>38</sup> “Existe una especie de dispersión en la consecución de un fin determinado, lo que permite postular la necesidad de un dirigente como aquel que conduzca directamente a su fin lo conducido por él.” FERREIRO, *op. cit.*, p. 415.

<sup>39</sup> “A Tomás no le interesa tanto fundamentar la necesidad de la comunidad política, como legitimar la

Essa observação coincide com a afirmação de Battista Mondin, o qual afirma que, diferentemente dos filósofos modernos, os quais derivam a autoridade como o fundamento do Estado, Tomás de Aquino, fundamenta a autoridade na própria necessidade natural do homem, ou seja, deve haver uma autoridade que conduza as diversas ações humanas ao fim último. Assim, ele comenta:

Contrariamente a quanto usam fazer os filósofos políticos modernos, que derivam a autoridade como fundamento do Estado, como foi visto, Santo Tomás toma a origem do Estado da natureza mesma do homem, das suas necessidades; mas, ainda antes, ele extrai a origem do Estado da necessidade que o homem tem de uma autoridade que o guie e governe e o conduza àquele fim último para o qual Deus o tem destinado.<sup>40</sup>

Portanto, para Tomás de Aquino, a origem da autoridade não se legitima na formação do Estado, mas na diversidade natural das ações humanas, as quais determinam a necessidade de um dirigente que conduza e oriente essa mesma diversidade de ações, para um fim comum a todas elas, o fim último.

## 1.2 O homem

Ainda no primeiro capítulo do primeiro livro do *De regno*, novamente, Tomás afirma que todo o homem tem um fim que lhe é dado naturalmente sob a luz da razão e é por intermédio dessa luz que o homem se dá conta do fim natural das coisas.<sup>41</sup> Entretanto, ele

---

necessidad de la existencia de una relación de dominio determinada.” FERREIRO, *op. cit.*, p. 415.

<sup>40</sup> “Contrariamente a quanto usano fare i filosofi politici moderni che derivano l’autorità a fondamento dello Stato stesso. Come s’è visto San Tommaso trae l’origine dello Stato dalla natura stessa dell’uomo, dai suoi bisogni; ma ancora prima egli ricava l’origine dello Stato dalla necessità che l’uomo ha di un’autorità che lo guidi e lo governi e lo conduca a quel fine ultimo al quale Dio l’ha destinato.” In: MONDIN, Battista. *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso D’Aquino*. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1991, p. 474.

<sup>41</sup> “O fim é a primeira coisa pensada e a última a ser executada.” Essa definição foi apontada pelo Professor Luis Alberto De Boni, em aula. Na ocasião, discutia-se sobre o pensamento político de Tomás de Aquino, no *De regno*.

realça que, mesmo possuindo a razão, o homem possui uma certa carência (*indigere*) natural, ou seja, a necessidade natural de viver socialmente.

No entender do Aquinate, se conviesse ao homem viver separadamente, não haveria a necessidade de um dirigente para o fim, pois cada qual seria rei para si mesmo, pela luz da razão que lhe é dada divinamente. Nas suas palavras, “é, todavia, o homem, por natureza, animal social e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade.”<sup>42</sup>

Em relação a essa afirmação, a edição crítica do *De regno* remete a uma semelhança entre os argumentos de Santo Tomás com os de Aristóteles. O ponto, em que se tangenciam as concepções, estaria no capítulo nove, da *Ética a Nicômacos*. Nesse ponto, Aristóteles quer saber se um homem feliz e auto-suficiente ainda necessita conviver com os demais cidadãos e amigos. A conclusão a que chega é que seria estranho conceber um homem feliz e auto-suficiente solitariamente, “pois o homem é um animal político e um animal para o qual a convivência é natural.”<sup>43</sup>

No apontar de Jazmín Ferreira, quando Tomás de Aquino afirma que ‘o homem é um animal social e político por natureza’, ele estaria se utilizando de um modo peculiar da

---

<sup>42</sup> “Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod quidem naturalis necessitas declarat.” *DR*. I, 01, 25-28, p.449. Segundo Jürgen Miethke, na expressão, ‘o homem é um animal social e político’, Tomás estaria se utilizando de um uso lingüístico muito antigo. Assim, ele observa: “Tomás na sua expressão aos dois termos se atém a um uso lingüístico muito antigo, por isso, fala também de ‘animal social’, mais raramente só de ‘animal político’.” (“Tommaso nella sua espressione a due termini si attiene ad un uso linguistico piu antico, talvolta parla anche di ‘animal sociale’, piu raramente solo di ‘animal politicum’.”). MIETHKE, *op. cit.*, p. 35. Entretanto, Walter Ullmann, afirma que a definição aristotélica, ‘o homem é um animal político’, foi melhorada por Tomás, o qual definiu-o também como animal social, de modo que a sua definição é de que o ‘homem é um animal social e político’. Segundo Ullmann, “Tomás tomou essa sutileza de considerar o homem como ser que por sua vez é ‘animal social’, do escritor antigo (pagão) Macrobius, que foi quem escreveu nos fins do século IV.” (“Tomás tomó este refinamiento de considerar al hombre como ser que es a la vez animal social del escritor antiguo (pagano) Macrobius, quien escribió a fines del siglo IV.” ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Tradução de Rosa Vilaró Piñol. Barcelona: Ariel, 2004, p. 167. Cf., também, DUBRA, Julio Castello. *Naturalmente ‘sociable’ o ‘político’? Tomás de Aquino y la doctrina aristotélica de la politicidad natural del hombre*. In: DE BONI, Luis Alberto & PICH, Roberto H. (Orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 379-407.

<sup>43</sup> “[...] politicum enim homo, et convivere aptus natus.” AQUINO, Tomás. *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Torino: Marietti, 1949, IX, *lectio* X, 1169b, 1370, p. 494. A versão para o português está baseada na tradução de Mário da Gama Kury. In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. Nas citações subseqüentes, essa obra levará o seguinte título: *In Ethicorum*.

*Política* de Aristóteles. Entretanto, segundo ela, o Aquinate introduz, no que poderia ser uma citação textual do Estagirita, um atributo do homem inexistente no esboço aristotélico: o atributo social.

Dessa maneira, a distinção, elaborada por Tomás, de que o homem é social e também político, redefine o caráter político aristotélico. Portanto, para ela, “se o homem não fosse social, a politicidade, isto é, a necessidade de alguém que o dirigisse a um fim não existiria.”<sup>44</sup> Seguindo essa argumentação, para o Aquinate, o atributo político estaria subordinado ao atributo social, pois a necessidade de um dirigente depende inteiramente da necessidade de o homem viver em sociedade.

Volvendo ao *De regno*, Tomás elabora algumas distinções entre os animais e os homens, para comprovar a natural necessidade de o homem viver em sociedade. Segundo ele, para os animais, a natureza preparou o alimento, a veste dos pêlos e a autodefesa; entretanto, o homem foi criado sem a preparação de nada disso e, em lugar dessa preparação natural, foi-lhe dada a razão, para angariar, pelas suas próprias mãos, o que lhe for necessário à vida.

Uma outra distinção, que afirma o caráter social do homem e o distingue dos demais animais gregários, é o fato de que um homem só, mesmo dotado de razão, torna-se insuficiente para angariar sozinho tudo o que a natureza proporcionou aos outros animais e, por isso, “não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos.”<sup>45</sup>

Um outro argumento, que Tomás de Aquino emprega, para afirmar a natural sociabilidade do homem, é que, diferentemente dos outros animais, os quais possuem “inato o discernimento natural do que lhes é útil ou nocivo,”<sup>46</sup> o homem possui apenas “o

---

<sup>44</sup> “Si el hombre no fuese social, la politicidad, esto es, la necesidad de alguien que lo dirigiera a un fin, no existiría.” FERREIRO, *op. cit.*, p. 415.

<sup>45</sup> “[...] nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum vivat.” *DR*. I, 01, 36-38, p. 449.

<sup>46</sup> “[...] insita est naturalis industria ad omnia ea que sunt eis utilia vel nociva [...]” *DR*. I, 01, 39-41, p. 449.

conhecimento natural do que lhe é necessário à vida”<sup>47</sup> e, portanto, um homem, afastado da sociedade, não conseguiria abarcar todos os conhecimentos de todas as coisas que lhe são úteis ou nocivas.

Seguindo o raciocínio de Tomás, o fato de um homem, que vive sozinho, não conseguir angariar todas as necessidades da vida por si só faz com que ele necessite viver em multidão, para ajudar e ser ajudado no conhecimento das diversas coisas, pois um homem afastado da sociedade não daria conta de conhecer tudo o que é necessário para a sua satisfação das necessidades.

A capacidade de conhecer e a utilização da linguagem, pela qual o homem pode exprimir os seus conceitos, são evidências claras de que ele se diferencia dos demais animais. A linguagem humana diferencia-se da dos animais, justamente por ser ela a expressão, não somente de paixões, mas de conceitos e conhecimentos que auxiliam o homem a discernir o útil do nocivo.

Diferentemente da linguagem humana, o animal exprime, de diversos modos, apenas as suas paixões e não o conhecimento ou mesmo conceitos. Por isso, “é o homem mais comunicativo que qualquer outro animal gregário.”<sup>48</sup>

Por fim, não há dúvidas de que Tomás reconstrói o caminho da argumentação política antropológica de Aristóteles. Porém, o resultado das concepções políticas antropológicas entre ambos os pensadores é diferente. Nesse sentido, a explanação de Jazmín Ferreiro parece ser decisiva. Assim, ela comenta:

Aristóteles, em sua política, afirma que o homem é mais político que o restante dos animais, porém o político no homem se define como uma perfeição. Tomás reconstrói seu caminho à politicidade a partir da descrição de um primeiro estágio de sociabilidade caracterizado a partir das carências. A partir destas, Tomás passa ao âmbito político.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> “[...] que sunt sue vite necessaria naturalem cognitionem [...]” *DR. I*, 01, 45, p. 449.

<sup>48</sup> “[...] magis igitur homo est communicatius alteri quam quodcumque aliud animal quod gregale videtur [...]” *DR. I*, 01, 62-64, p. 450.

<sup>49</sup> “Aristóteles en su *Política* afirma que el hombre es más político que el resto de los animales, pero lo político

Dessarte, o atributo político, para Aristóteles, é natural e é o que realiza a perfeição do homem e o condiciona a buscar a felicidade suprema na *pólis*. Já para Tomás, o caráter político está condicionado ao atributo social, o qual deriva da carência (*indigere*) natural de o homem viver em sociedade, para a satisfação de suas necessidades. Assim, o atributo político, para Tomás, é consequência de uma natureza social, primeira no homem, o qual visa somente a perfeição natural e não a verdadeira e suprema perfeição.

### 1.2.1 O fim último do homem

Nota-se que, enquanto Tomás argumenta acerca do fim da comunidade política, ele se refere às características naturais do homem (*homo naturalis*) e, conseqüentemente, tangencia a filosofia aristotélica. No entanto, quando ele passa a argumentar acerca do verdadeiro fim do homem, tem por referencial os argumentos acerca do homem cristão (*homo christianus*).<sup>50</sup>

Essa observação pode ser confirmada no capítulo três, do segundo livro da edição crítica do *De regno*. Nele, Tomás se distancia do pensamento aristotélico e observa que ‘o

---

en el hombre se define como una perfección. Tomás reconstruye su camino hacia la politicidad a partir de la descripción de un primer estadio de sociabilidad tipificado a partir de las falencias. A partir de éstas Tomás se desliza hacia el ámbito político.” FERREIRO, *op. cit.*, p. 416.

<sup>50</sup> DUBRA, *op. cit.*, p. 379-407. Nesse artigo, o autor tem a finalidade de examinar a recepção da doutrina aristotélica da politicidade natural do homem em Tomás de Aquino. Acerca da noção de felicidade como bem supremo, cf. CAMELLO, Maurílio. *A felicidade como bem supremo: Santo Tomás lê Aristóteles*. In: VERITAS. *Revista de Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS. Edição dedicada à filosofia medieval, nº 159, 1995, p. 509-516. Também DE BONI, Luis Alberto. *Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade*. In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 53–75.

governo da razão procede do governo divino.<sup>51</sup> E, ainda, demonstra que o fim da multidão associada é o mesmo fim de um só homem.<sup>52</sup>

Para o Aquinate, o homem está ordenado a um bem exterior (*exterius bonum*) a ele mesmo. Nas suas palavras, “há, porém, um bem exterior ao homem, enquanto viver a vida mortal, a saber, a última bem-aventurança, que espera, após a morte, no gozo de Deus.”<sup>53</sup>

Em vista disso, diferentemente de Aristóteles, que concebe o fim do homem como o exercício da virtude para alcançar a felicidade suprema na *pólis*, Tomás, como já foi afirmado acima, assegura que o fim de um homem é o próprio fim da multidão associada e, portanto, “não é fim último da multidão associada viver segundo a virtude, mas, sim, pela vida virtuosa chegar à fruição divina.”<sup>54</sup>

No entender de Julio Castelo Dubra, Tomás já não está mais falando do homem natural (*homo naturalis*), mas do homem cristão (*homo christianus*). Escreve ele:

Está posto que já se deixou de falar do *homo naturalis* para falar do *homo christianus*, a felicidade a ser alcançada não se dá na comunidade política mesma, senão em um âmbito totalmente transcendente a ela, e, o que é mais importante, a *areté* que em Aristóteles se constituía no *fin* que dava sentido à existência da *pólis*, se converte agora em uma *virtus* que é somente um *meio* para alcançar a plenitude que somente se dá em outra vida.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Que o governo da razão dá-se do governo divino é o título do capítulo três, do segundo livro da edição crítica do *De Regno*. (“Quod ratio gubernationis ex divina gubernatione sumenda est.”). *DR*. II, 03, título, p. 465.

<sup>52</sup> “[...] oportet autem eundem finem esse multitudinis humane qui est hominis unius [...]” *DR*. II, 03, 76-78, p. 466.

<sup>53</sup> “[...] sed est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo que in fruitione Dei expectatur post mortem [...]” *DR*. II, 03, 33-36, p. 465.

<sup>54</sup> “[...] non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.” *DR*. II, 03, 78-80, p. 466.

<sup>55</sup> “Puesto que ya hemos dejado de hablar del *homo naturalis* para hablar del *homo christianus*, la felicidad a alcanzar no se da en comunidad política misma, sino en un ámbito totalmente transcendente a ella, y lo que es más importante, la *areté* que en Aristóteles se constituía en el *fin* que daba sentido a la existencia de la *pólis*, se convierte ahora en una *virtus* que es sólo un *medio* para alcanzar la plenitud que sólo se da en la otra vida.” DUBRA, *op. cit.*, p. 403-404.

Por fim, a afirmação de Luis Alberto De Boni é conclusiva. Segundo ele, “a distinção entre dois tipos de felicidade, uma imanente ao agir humano, outra transcendente, pressupõe, é lógico, que haja também um duplo fim para o homem: um natural, outro sobrenatural.”<sup>56</sup>

Entretanto, a natureza social e política do homem é uma só. Prova disso é a afirmação de Tomás, na *Suma teológica*, que, mesmo no ‘estado de inocência’,<sup>57</sup> os homens viveriam socialmente<sup>58</sup> e necessitariam de uma autoridade que os presidisse.<sup>59</sup> Portanto, mesmo no ‘estado de inocência’, o ‘domínio de um homem sobre outro’ existiria.<sup>60</sup>

Portanto, a verdadeira felicidade e o fim último do homem, para Tomás, transcendem a comunidade política. A vida virtuosa, que para Aristóteles é o verdadeiro fim da comunidade política, passa, com Tomás de Aquino, a ser um meio para alcançar a ‘fruição divina’, que é o verdadeiro fim do homem e de toda a comunidade política.

### 1.3 O governo

Como já foi observado, para Tomás de Aquino, as deficiências naturais do homem, em relação aos demais animais, são reparadas por sua atividade intelectual e pela sua necessidade

---

<sup>56</sup> DE BONI, Luis Alberto. *Entre a urbe e o orbe - o De Regno no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino*. In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre a filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 112.

<sup>57</sup> O estado de inocência, na compreensão cristã, é aquele estado de vida anterior ao pecado original de Adão e Eva, ou seja, a vida no paraíso.

<sup>58</sup> “[...] porque sendo o homem animal naturalmente social, os homens, no estado de inocência, viveriam socialmente.” (“[...] quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines, in statu innocentiae, socialiter vixissent.”). *S. Th.* I-I, q.96, a.IV, Resp., p. 864.

<sup>59</sup> “Ora, não podia haver vida social de muitos, sem que presidisse alguém, que os dirigisse para o bem comum.” (“Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet.”). *S. Th.* I-I, q.96, a.IV, Resp., p. 864.

<sup>60</sup> “[...] dominium hominis ad hominem, in statu innocentiae, [...]” *S. Th.* I-I, q.96, a.IV, Resp., p. 864.

natural de viver em sociedade. O mútuo convívio e a utilização da razão caracterizam o homem como um ser social por natureza e é por intermédio dessas potencialidades que ele busca satisfazer as suas necessidades básicas: alimentação, abrigo, defesa e discernimento do que lhe é útil e nocivo.

Entretanto, a investigação política do Aquinate não cessa com o fato de existir uma necessidade natural de o homem viver em sociedade. No seu entender, a natureza social do homem parece não se bastar por si mesma, “pois, se é natural ao homem o viver em sociedade de muitos, cumpre haja, entre os homens, algo pelo que seja governada a multidão.”<sup>61</sup>

A sua investigação política acerca da necessidade de governo para a multidão social inicia com a distinção de dois tipos de bens: o bem particular de cada homem e o bem comum de muitos. Para ele, do mesmo modo que é natural a cada homem cuidar do seu próprio bem, assim também é natural ao homem viver em sociedade de muitos ou em multidão.

Ora, o bem próprio é governado por cada indivíduo, em particular. Entretanto, o problema está em saber quem deve governar o bem da multidão. Devido a isso, torna-se efetiva a necessidade de haver alguém que governe o bem comum de todos. No entender do Aquinate, é necessário haver “de alguma maneira uma potência regedora comum, visando o bem comum de todos os membros.”<sup>62</sup>

Tomás até tenta imaginar uma sociedade sem governo, mas ele conclui que a multiplicidade de homens e a diversidade de suas inclinações, sem uma potência regedora comum, tornam impossível o convívio entre eles.

Baseando-se na máxima “aos diversos correspondem causas diversas,”<sup>63</sup> Tomás de Aquino expõe a seguinte situação: em uma multidão, se não existir alguém que oriente as

---

<sup>61</sup> “Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in omnibus esse aliquid per quod multitudo regatur.” *DR. I, 01, 68-70, p. 450.*

<sup>62</sup> “[...] aliqua vis regitiva communis in corpore, que ad bonum commune omnium membrorum intenderet.” *DR. I, 01, 76-78, p. 450.*

<sup>63</sup> “Diversorum autem diverse sunt cause.” *DR. I, 01, 84-85, p. 450.*

diversas ações humanas para o bem comum, cada homem, naturalmente, vai tratar daquilo que lhe for conveniente; e a multidão ficará dispersa em uma diversidade de fins.

Dessa maneira, não haveria ninguém para orientar os congregados ao bem comum e cada homem estaria preocupado como seu fim particular, o qual justifica a não-existência de uma sociedade, mas a confirmação de uma junção de homens que não têm finalidade nenhuma de estarem próximos uns dos outros. Portanto, para haver sociedade, é necessário haver um com poder, que rege o bem comum de todos.

Na interpretação de Jazmín Ferreiro, a multiplicidade de homens e a diversidade de inclinações conduzem a sociedade ao conflito<sup>64</sup> e é por esse motivo que Tomás manifesta a justificativa da necessidade de governo. Segundo ela, o governo ou a politicidade surgem como meio para obter coesão na sociedade. Logo, não há vida em sociedade sem governo. Dessa maneira, ela comenta:

A multiplicidade de homens leva inevitavelmente, por sua própria diversidade e pela diversidade de suas inclinações, ao conflito. Este é o motivo da existência do dirigente, dado que perseguindo o que lhes é próprio os homens criam inimizades. A politicidade surge como meio para conseguir coesão na sociedade. Os homens necessitam viver em sociedade para poder sobreviver e não há vida em sociedade sem um dirigente.<sup>65</sup>

Retornando à distinção dos dois tipos de bens, que “o próprio difere, e o comum une,”<sup>66</sup> Tomás afirma o seguinte: o pensamento de que o comum e o próprio não são fins idênticos está totalmente de acordo com a razão. “Portanto, é preciso existir, além do que move ao bem particular de cada um, o que mova ao bem comum de muitos.”<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> “Chamamos conflito ao elemento de dispersão próprio da sociedade que faz necessário o governo [...]” (“Llamamos conflicto al elemento de dispersión propio de la sociedad que hace necesario el gobierno [...].”) FERREIRO, *op. cit.*, p. 419.

<sup>65</sup> “La multiplicidad de los hombres lleva inevitablemente, por su propia diversidad y por la diversidad de sus inclinaciones, al conflicto. Este es el motivo de la existencia del dirigente, dado que persiguiendo lo que les es propio los hombres se enemistan. La politicidad surge como medio para lograr cohesión en la sociedad. Los hombres necesitan vivir en sociedad para poder sobrevivir y no hay vida en sociedad sin un dirigente.” FERREIRO, *op. cit.*, p. 419.

<sup>66</sup> “[...] propria quidem differunt, [...] commune autem uniuntur.” *DR. I*, 01, 83-84, p. 450.

<sup>67</sup> “[...] oportet igitur, preter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum.” *DR. I*, 01, 85-88, p. 450.

A necessidade de governo pode ser observada, também, nas coisas que estão ordenadas, pois nelas sempre se encontra uma que dirige as demais. Nas palavras do Aquinate, “em todas as coisas ordenadas se acha algum diretivo mais elevado.”<sup>68</sup> Analogamente, ele se utiliza de muitos exemplos:

[...] no mundo dos corpos, o primeiro corpo, isto é, o celeste, dirige os demais, por certa ordem da divina providência, e a todos os corpos os rege a criatura racional. Igualmente, no homem a alma rege o corpo, e, entre as partes da alma, o irascível e o concupiscível são dirigidos pela razão. Também, entre os membros do corpo, um é o principal, que todos move, como o coração, ou a cabeça. Cumpre, por conseguinte, que, em toda multidão, haja um regente.<sup>69</sup>

Nesse ponto da argumentação tomista, a edição crítica do *De regno* remete a pesquisa à *Política* de Aristóteles. Nela, o Estagirita afirma que o ato de governar e ser governado não é só necessário e, portanto, natural, mas é conveniente, também, que haja essas duas ações, pois governar e ser governado fundem-se em uma tarefa determinada.

E, ainda, Aristóteles argumenta sobre a necessidade de governo para justificar o domínio dos homens de natureza livre sobre os homens de natureza escrava, ou seja, os homens de natureza escrava são instrumentos de domínio dos homens de natureza livre.

No seu entender, “sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado.”<sup>70</sup> Isso acontece em todos os seres, animados

---

<sup>68</sup> “[...] in omnibus que in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitium: [...]” *DR*. I, 01, 88-89, p. 450.

<sup>69</sup> “[...] in universitate enim corporum per primum corpus, scilicet celeste, alia corpora ordine quodam divine providentie reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter anime partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale quod omnia movet, aut cor aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquid regitium.” *DR*. I, 01, 90-99, p. 450.

<sup>70</sup> “Principari enim et subiici, non solum necessariorum sed etiam expedientium est: et statim ex nativitate quaedam segregata sunt, haec quidem ad subiici, haec autem ad principari: et species multae et subiectorum sunt, et principantium.” AQUINO, Tomás. *In libros politicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1951, I, *lectio* III, 1254a, 31, p. 17. A versão para o português está baseada na tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. In: ARISTOTELES. *A política*. Edição Bilingüe. Lisboa: Vega, 1998. Nas citações subsequentes, essa obra levará o seguinte título: *In Politicorum*.

e inanimados, pois em todas as coisas da natureza há alguma autoridade. “Além disso, relevese de uma lei universal da natureza.”<sup>71</sup>

Mesmo que a edição crítica do *De regno* remeta a uma semelhança de argumentos entre as teorias de Tomás e de Aristóteles, deve-se reconhecer que a finalidade dos argumentos de ambos os pensadores é diferente. Nesse sentido, a observação de Luis Alberto De Boni parece ser decisiva:

Aristóteles já definira o homem livre como ‘aquele que é causa [final] de si mesmo’ (*Politica*, III, 05, 1279a, 17-20), classificando o escravo, a partir do livre e tomando-o como aquele que, por natureza, possui em outrem sua causa, como o que é um mero instrumento; um instrumento animado. Tomás inverte os pólos: por natureza ninguém é instrumento de outrem, pois por ela, tanto o servo como o senhor são criaturas de Deus e participam da mesma racionalidade; portanto, a desigualdade que resulta da servidão deve ser procurada alhures.<sup>72</sup>

Assim, seguindo Aristóteles, Tomás afirma que a autoridade entre os homens é natural. Entretanto, distante do pensamento do Estagirita e próximo do pensamento de sua época, o Aquinate parte do pressuposto cristão de que todos os homens são ‘imagem e semelhança de Deus’. Dessa maneira, todos os eles possuem a mesma natureza, e o que justifica a necessidade do governo é a diversidade de inclinações e de maneiras de agir.

Essa diversidade de inclinações e de maneiras de agir, independentemente da condição de cada indivíduo, não conduz os homens a um fim comum. Por isso, a necessidade de um governo, que oriente a multidão para o seu devido fim. Nas palavras do Aquinate, “governar é conduzir convenientemente ao devido fim o que é governado.”<sup>73</sup>

Por fim, o papel do governo político é promover a coesão na sociedade dos homens. Ao que parece, a sua finalidade é conciliar o interesse geral com os interesses particulares. Entretanto, como bem observa Schneider, em hipótese alguma Tomás pensa em sacrificar os

---

<sup>71</sup> “Et hoc ex omnium natura inest animatis.” *In Politicorum*. I, *lectio* III, 1254a, 33, p. 17.

<sup>72</sup> DE BONI, *op. cit.*, p. 118.

<sup>73</sup> “[...] gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere [...]” *DR*. II, 03, 05-07, p.465.

interesses particulares a favor do bem geral. Pois “a sociedade civil não é ‘algo uno em sentido absoluto’. Sua unidade é somente uma unidade de ‘ordem’: a unidade da coordenação do conduzido com o condutor.”<sup>74</sup>

#### 1.4 O rei

Como já foi afirmado, Tomás de Aquino, no prólogo do *De regno*, anuncia a sua investigação acerca da origem do reino e do ofício do rei. Por isso, para entender o papel do governante na comunidade dos homens, faz-se necessário definir o conceito de rei e saber qual é o ofício do monarca, nessa obra tomista.

Segundo o Aquinate, faz “parte do conceito de rei ser o que preside único e pastor que busca o bem comum da multidão e não o seu próprio.”<sup>75</sup> Teoricamente, ao trabalhar para o bem comum da comunidade política, o rei visa a justiça e encaminha tal comunidade para o todo necessário à vida. Dessa maneira, a monarquia, que é o governo do rei, enquanto regime, tem como princípio teórico visar o interesse comum dos cidadãos.

Nota-se que, ao conceitualizar o rei e afirmá-lo como o governo que visa o bem comum da multidão, Tomás aproxima-se dos argumentos de Aristóteles. Na *Política*, o Estagirita afirma que “os regimes que se propõem atingir o interesse comum são retos, na perspectiva da justiça absoluta.”<sup>76</sup> Já na *Ética a Nicômacos*, ele afirma que a comunidade

---

<sup>74</sup> “[...] la sociedad civil no es ‘algo uno en sentido absoluto’. Su unidad es sólo una unidad de ‘orden’: la unidad de la coordinación del conducido con el conductor.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 19.

<sup>75</sup> “[...] de ratione regis est quod sit unus qui presit, et quod sit pastor bonum commune multitudinis et non suum querens.” *DR*. I, 01, 150-153, p. 451.

<sup>76</sup> “[...] politiae intendunt quod communiter conferens, ipsae quidem rectae existunt entes secundum id quod simpliciter iustum.” *In Politicorum*. III, *lectio* V, 1279a, 251, p. 136.

política, aparentemente, não visa ‘vantagens temporárias’, mas ao que é vantajoso para a ‘vida como um todo.’<sup>77</sup>

Dessa maneira, o governo de um só pode ser entendido como um sistema de governo monárquico, que visa o bem comum da multidão e, portanto, é um regime reto, o qual opera para o todo necessário à vida e para a perfeição da comunidade. Por isso, “quem rege a comunidade perfeita, isto é, a cidade ou província, chama-se por antonomásia rei.”<sup>78</sup> Logo, a comunidade perfeita é aquela regida por uma só pessoa e vice-versa.

#### 1.4.1 A função do rei

No primeiro capítulo do segundo livro da edição crítica do *De regno*, Tomás passa a argumentar acerca da função do rei. Baseando-se nos argumentos de Aristóteles, o qual afirma, na *Física*, que “a arte imita a natureza,”<sup>79</sup> Tomás de Aquino assegura que “o melhor é derivar da forma de governo natural a função régia.”<sup>80</sup>

Concomitantemente, no capítulo dois do primeiro livro do *De regno*, o argumento de Tomás é que “o mais bem ordenado é o natural; pois, em cada coisa, opera a natureza o melhor.”<sup>81</sup> Portanto, o governo natural é o mais bem-ordenado e é dele que a função régia deve derivar.

---

<sup>77</sup> “Omnes autem hac sub politica consueverunt esse. Non enim praeferens politica appetit, sed in omnem vitam.” In *Ethicorum*. VIII, *lectio* IX, 1160a, 1189, p. 438.

<sup>78</sup> “(...) qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomasice rex vocatur;” *DR*. I, 01, 167-169, p. 451.

<sup>79</sup> “[...] ars imitatur naturam, [...]” AQUINO, Tomás. In *octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1965, II, 02, *lectio* IV, 194a, 113, p. 86. A versão para o português está baseada na tradução espanhola de Guillermo R. de Echandía. In: ARISTOTELES. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 1995. Nas citações subsequentes, essa obra levará o seguinte título: *In Physicorum*.

<sup>80</sup> “[...] optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere.” *DR*. II, 01, 06-07, p. 464.

<sup>81</sup> “[...] secundum naturam sunt optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. *DR*. I, 02, 39-41, p. 451.

Voltando ao primeiro capítulo do segundo livro, Tomás distingue dois tipos de governo, na natureza das coisas, a saber, o governo universal e o particular. E comenta:

O universal é aquele segundo o qual tudo se sujeita ao governo de Deus, que com sua providência governa todas as coisas. O governo particular, muitíssimo semelhante ao divino, acha-se no homem, que por isso se chama microcosmo, porque nele se encontra a forma do governo universal.<sup>82</sup>

Disso resulta que, no governo particular, o qual se acha no homem, encontram-se semelhanças com o governo divino.<sup>83</sup> Tanto que, ao afirmar que o homem é um microcosmo (*minor mundus*) e nele se encontrar também o governo universal (*magnus mundus*), o Aquinate parece confirmar os argumentos de Aristóteles, quando elabora, na *Física*, objeções acerca da eternidade do movimento. Segundo o pensador grego, o mesmo movimento que ocorre no animal (microcosmos), que é um ser particular, também poderá ocorrer em um macrocosmos.<sup>84</sup>

No entender de Tomás, a função do rei se assemelha à função da razão, a qual tem a finalidade de governar as partes do corpo e as potências da alma; portanto, a função do rei está para a multidão como a da razão está para o homem e a de Deus para o mundo. Segundo Tomás, ao observar essa tamanha obrigação, o rei se sentirá um zelador da justiça e “destinado a exercer no reino o julgamento em lugar de Deus.”<sup>85</sup> E, ainda, considerará cada subordinado de seu governo como um membro do seu próprio corpo.

---

<sup>82</sup> “[...] universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur quia sua providentia universa gubernat; particulare autem regimen, maxime quidem divino regimini simile, invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis.” *DR*. II, 01, 09-14, p. 464.

<sup>83</sup> “[...] similitudo divini regiminis invenitur in homine [...]” *DR*. II, 01, 22, p. 464.

<sup>84</sup> “Dizemos que um animal se move a si mesmo. Portanto, se às vezes um animal se encontra inteiramente em repouso, poderá gerar-se um movimento em algo imóvel a partir de si mesmo e não a partir de fora. E, se isso é possível em um animal, o que impede que ocorra o mesmo também no Todo? Porque se isso ocorre em um pequeno mundo (microcosmos) também poderá ocorrer em um grande mundo (macrocosmos).” (“Animal autem dicimus ipsum se movere. Quare, si quiescit aliquando penitus, in immobili motus utique fiet ex ipso et non ab extra. Si autem in animali hoc possibile fieri, quid prohibet idem accidere et secundum omne? Si namque in parvo mundo fit, et in magno.”). *In Physicorum*. VIII, 02, *lectio* IV, 252b, 769, p. 518.

<sup>85</sup> “[...] positum ut loco Dei iudicium in regno exercent [...]” *DR*. II, 01, 37-38, p. 464.

No pensamento político do Aquinate, a autoridade do rei é a causa formal, e os seus súditos constituem a causa material do Estado. Pois ao rei “está confiado o governo supremo nas coisas humanas.”<sup>86</sup>

Distante do pensamento aristotélico e próximo do seu projeto teológico, Tomás se baseia na máxima de que “sempre aquele a quem cabe o fim último comanda os que cuidam do que é ordenado a esse fim.”<sup>87</sup> Com essa sentença, ele justifica que os súditos devem estar sob o comando do rei, o qual visa o bem comum de seus subordinados. Concomitantemente, o próprio rei está sob o jugo divino, pois o fim último da associação humana, da qual o rei é a autoridade, é a fruição divina (*fruitionem divinam*).<sup>88</sup>

Por fim, nas palavras de Tomás, a função do rei é “procurar o bem da multidão, segundo convém à consecução da beatitude celeste, isto é, preceituando o que leva à bem-aventurança celeste e interdizendo o contrário, dentro do possível.”<sup>89</sup> Desse modo, sob o jugo divino, o rei deve se esforçar, na medida do possível, para que a multidão, a ele sujeita, viva bem.

#### 1.4.2 O rei e o bem comum

No final do primeiro capítulo do primeiro livro do *De regno*, Tomás diferencia e, ao mesmo tempo, assemelha o governo do rei com a função de um pai de família. Segundo ele,

---

<sup>86</sup> “[...] summa regiminis in rebus humanis committitur.” *DR*. II, 03, 84-85, p. 466.

<sup>87</sup> “[...] semper enim invenitur ille ad quem pertinet ultimus finis imperare operantibus ea que in finem ultimum ordinantur.” *DR*. II, 03, 87-89, p. 466.

<sup>88</sup> No entender de Tomás de Aquino, “o fim último da multidão associada não é viver segundo a virtude, mas sim, pela vida virtuosa, chegar à fruição divina.” (“[...] non est ultimus finis multitudinis congregata vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.”). *DR*. II, 03, 78-80, p. 466.

<sup>89</sup> “[...] bonam vitam multitudinis procurare secundum quod congruit ad celestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea precipiat que ad celestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria secundum quod fuerit possibile interdicat.” *DR*. II, 04, 22-27, p. 467.

quem rege a casa é o pai de família, que tem como finalidade prover o que é necessário e suficiente à vida, ou seja, prover o que são atos naturais: nutrição e geração da prole.

Aquele que rege a cidade é o rei, que tem como finalidade prover o todo, ou seja, tudo que é necessário à vida. A função de pai tem semelhança com a função de rei, pois “às vezes os reis são chamados pais dos povos.”<sup>90</sup> Assim, como já foi visto anteriormente, a finalidade do rei é a de procurar realizar sempre o bem da multidão.<sup>91</sup>

Entretanto, no capítulo sétimo do primeiro livro do *De regno*, Tomás de Aquino afirma que “é inerente ao espírito de todos procurar o próprio bem.”<sup>92</sup> Mas, então, o que haveria de mover o rei para trabalhar para o bem dos outros? A partir dessa indagação, ele busca investigar o princípio que move o rei a bem governar a multidão.<sup>93</sup>

Na tentativa de justificar que a honra e a glória devem ser, ao menos momentaneamente, a recompensa do rei, Tomás de Aquino menciona a passagem do livro cinco da *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles. Nesse trecho, o Estagirita afirma que quem deve governar é a lei e não o homem, porque esse pode governar em seu próprio interesse. A lei coloca o governante em situação de igualdade com os demais e, politicamente, a função do governante é a de ser um guardião da justiça. Portanto, um guardião da igualdade entre os homens.

Sendo assim, para o pensador grego, é a partir da lei que o governante e governado formam um só corpo. Do mesmo modo, o governo deve agir para o bem, pois é natural que ninguém deseje o mal para si mesmo. Se o governante for justo, “deve ser recompensado constantemente com honrarias e privilégios.”<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> “[...] aliquando reges patres populorum nominantur.” *DR. I, 01, 171-172, p. 451.*

<sup>91</sup> “[...] regis est bonum multitudinis querere [...]” *DR. I, 07, 01-02, p. 456.*

<sup>92</sup> “Inest enim animis omnium ut proprium bonum querant” *DR. I, 07, 12-13, p. 457.*

<sup>93</sup> Tomás de Aquino passa a elaborar uma série de suposições sobre o que haveria de mover o rei para bem governar os seus súditos. Sob esse foco, ele expõe e cita várias opiniões, sobretudo a opinião de Santo Agostinho. *Cidade de Deus*, V, capítulos: 12, 13, 18 e 19. Entretanto, o objeto da presente dissertação é analisar a afinidade da filosofia política de Tomás com o pensamento de Aristóteles. Assim, dar-se-á maior ênfase às referências ao Estagirita.

<sup>94</sup> “Merces autem ergo quaedam danda, haec autem honor et gloria.” *In Ethicorum. V, lectio XI, 1134b, 718, p.*

Ora, nota-se que a finalidade de realizar o bem comum da maioria não é algo desenvolvido naturalmente na ação do governante. O rei tem a potencialidade natural para agir segundo o seu próprio bem. Então, a potencialidade de agir para o bem de todos não é entendida naturalmente, mas racional e politicamente.

Ao que parece, para Tomás, o agir para o bem comum não é um fim natural no homem, mas um meio subentendido pela via da razão, onde o rei trabalha diretamente em benefício de outros e indiretamente para o seu próprio bem. No dizer de Aristóteles, a justiça é uma forma de excelência moral e voltada essencialmente ao ‘bem dos outros’.<sup>95</sup> Portanto, ao trabalhar para o bem dos outros, automaticamente, o rei pratica e realiza a justiça na comunidade dos homens.

#### 1.4.3 O prêmio do rei

Na verdade, Tomás de Aquino tem em mente que o rei, ao trabalhar para o bem dos outros e não para si próprio, o qual lhe é um fim natural, deve merecer uma recompensa por tamanho empenho. Devido a isso, ele se utiliza de muitas opiniões para acercar-se de uma conclusão de qual deve ser o prêmio do rei, o qual age por força do intelecto, não diretamente para si, mas para o bem comum da multidão.

Seguindo a opinião dos doutores, dentre eles, Santo Agostinho e Aristóteles, o Aquinate resume que, a princípio, o príncipe deve contentar-se com a honra e a glória, pois é natural a qualquer homem buscar o seu próprio bem. Na hipótese de ele não se contentar com elas, buscará riquezas e se tornará, não um rei, mas um tirano, voltado à rapina e às injustiças.

---

276.

<sup>95</sup> “Pela mesma razão considera-se que a justiça, e somente ela entre todas as formas de excelência moral, é o ‘bem dos outros’.” (“Propter hoc autem ipsum, et alienum bonum videtur esse iustitia sola virtutum, quoniam ad alterum est.”). *In Ethicorum*. V, *lectio* II, 1130a, 643, p. 240.

Portanto, no exame de Tomás, em primeira instância, a honra e a glória têm suas vantagens como prêmio para o rei.

No entanto, o Aquinate não está satisfeito em concordar com o Filósofo de que o prêmio do rei deve ser a honra e a glória. A sua investigação quer a verdade ou um prêmio que não seja tão frágil, pois, no seu juízo, a honra e a glória nem sempre enobrecem a alma do homem. Nesse ponto, Tomás se distancia do pensamento de Aristóteles e, seguindo Agostinho, afirma que “a ambição da glória humana tira a grandeza de alma.”<sup>96</sup>

O rei que trabalha em benefício da glória dos homens, facilmente, torna a sua ação escrava da ambição, distanciando-se da liberdade e da ‘grandeza de alma’ (*animi magnitudo*). Daí, a justificativa de que a glória humana não pode ser a verdadeira recompensa para o rei, pois ela é ‘inconveniente com o dever do rei.’<sup>97</sup> E, no entender de Tomás de Aquino, “coisa nenhuma fica tão bem como a grandeza de alma ao príncipe que é instituído para realizar grandes coisas.”<sup>98</sup>

Observa-se que a investigação de Tomás acerca do prêmio do rei toma dimensões teológicas, pois, para ele, a verdadeira glória não se dá neste mundo, mas na glória celeste. Portanto, ao estatuir a glória como prêmio para o rei, automaticamente se estabelece algo de nocivo à multidão, pois é próprio do “dever de homem bom desprezar a glória, como os demais bens temporais. Também, é próprio da alma forte e virtuosa desprezar, pela justiça, tanto a glória como a vida.”<sup>99</sup>

Tomás observa que as maravilhas da glória humana são minimizadas diante dos atos virtuosos. O homem bom menospreza a glória e exalta a virtude. “Não é, pois, prêmio

---

<sup>96</sup> “[...] humane glorie cupido animi magnitudinem aufert.” *DR. I, 07, 26-27, p. 457*. Acerca da glória dos homens, cf. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Todo o livro V, especialmente o capítulo XIX.

<sup>97</sup> “[...] incompetens regis officio humane glorie premium.” *DR. I, 07, 36-37, p. 457*.

<sup>98</sup> “Nichil autem principem qui ad magna peragenda instituitur, magis decet quam animi magnitudo.” *DR. I, 07, 34-36, p. 457*.

<sup>99</sup> “[...] boni viri officium ut contempnat gloriam sicut et alia temporalia bona: virtuosus enim et fortis animi est pro iustitia contempnere gloriam sicut et vitam.” *DR. I, 07, 40-43, p. 457*.

conveniente ao homem bom a glória, que os bons desprezam.”<sup>100</sup> Na condição de estabelecer o prêmio da glória aos príncipes, seguir-se-ia que os homens bons não deveriam assumir o governo, pois esses desprezam a glória e afirmam os atos virtuosos e, logo, os bons homens ficariam sem prêmios por tamanhas ações.

#### 1.4.3.1 A ambição e a dissimulação

Ao observar que os homens bons desprezam a glória e afirmam os atos virtuosos, Tomás afirma existirem dois vícios da paixão de glória, a saber, a ambição (*cupiditas*) e a dissimulação (*dissimulatio*), dos quais provêm perigosos males para a sociedade humana. A ambição é o vício da paixão de glória que, quando buscado imoderadamente, torna as ações distanciadas do verdadeiro fim.<sup>101</sup>

Já a dissimulação também é um vício da paixão de glória. Ela é o resultado da ambição de glória, porque muitos ambiciosos se fazem simuladores. Entende-se por simuladores aqueles que fazem boas obras para serem vistos pelos homens.<sup>102</sup>

Tomás de Aquino admite que, ao analisar a intenção dos sábios doutores, eles não determinaram, em nenhum momento, que a honra e a glória devem ser o prêmio do rei e nem

---

<sup>100</sup> “Non est igitur boni viri conveniens premium gloria quam contempnunt boni.” *DR. I, 07, 52-53, p. 457.*

<sup>101</sup> Acerca desse vício, Tomás se utiliza da obra *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, para citar o exemplo de um príncipe romano, de sobrenome Torquato, “que matou o seu próprio filho, vitorioso do inimigo, o qual provocado por este e levado pelo ardor juvenil, o atacou contra a ordem do pai; assim fez, a fim de que não viesse maior mal do exemplo da presunção do que proveito da glória da morte do inimigo.” (“[...] unde Torquatus Romanus princeps, in exemplo huius vitandi discriminis, filium, qui contra imperium suum ab hoste provocatus juvenili ardore pugnavit, licet vicisset occidit, ne plus mali esset in presumptionis exemplo quam utilitatis in gloria hostis occisi.”). *DR. I, 07, 61-66, p. 457.*

<sup>102</sup> Tomás cita a passagem de Mateus (Mt 6,5), na qual Jesus chama de “hipócritas e simuladores àqueles que fazem boas obras para serem vistos pelos homens.” (“[...] bona opera faciunt ut ab hominibus videantur, ypocritas, id est simulatores, vocat.”). *DR. I, 07, 76-77, p. 457.* Outrossim: “Diz-se que é hipócrita quem representa o papel de outrem, como se costuma fazer nos espetáculos.” (“[...] ypocrita dicitur qui alterius representat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit.”). *DR. I, 10, 137-139, p. 462.*

que para elas o rei bom deve voltar a sua intenção, mas é “mais tolerável buscar ele a glória do que desejar o dinheiro ou seguir o prazer.”<sup>103</sup>

Por fim, a glória não deixa de ser um vício do homem. Entretanto, é um vício que em muito se aproxima da virtude.<sup>104</sup> “Logo, tem a paixão da glória algum vestígio da virtude, ao menos enquanto procura a aprovação dos bons e se recusa a desagradar-lhes.”<sup>105</sup>

#### 1.4.4 A magnanimidade do rei

Na verdade, o caminho da glória oferece duas vias: a via da virtude e a via por dolos e enganos. O rei que opta por angariar a glória pelos dolos e enganos supera até mesmo as feras no vício da crueldade. Portanto, é a via da irracionalidade. Já a via da virtude tem como pano de fundo a investigação acerca da magnanimidade do rei.

Sobre a magnanimidade do rei Tomás admite que quem melhor se expressou acerca desse tema foi Aristóteles, na *Ética a Nicômacos*. Segundo o pensador grego, o homem magnânimo deve ser necessariamente bom, pois, se ele não fosse bom, não mereceria nenhum tipo de honraria e, ainda, ocorreria o absurdo: uma grande contradição entre categoria e ação. No entender de Aristóteles, a pessoa magnânima até aceita as honrarias, concedidas pela comunidade dos homens, mas ela sabe que nada mais, além disso, eles podem lhe oferecer e, portanto, o magnânimo não trata as honrarias como se estas fossem uma ‘grande coisa’.<sup>106</sup>

Para Tomás, o rei que trilha o caminho da virtude alcança a magnanimidade, ou seja, trilha o caminho da razão e do bom desejo da glória. O homem magnânimo não busca a honra e a glória, mas o testemunho de sua virtude. Portanto, o maior prêmio para o rei magnânimo é

---

<sup>103</sup> “[...] tolerabilius est si gloriam querat quam si pecuniam cupiat aut voluptatem sectetur.” *DR*. I, 07, 86-88, p. 457.

<sup>104</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. V, 12.

<sup>105</sup> “Cupido igitur glorie aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem bonorum approbationem querit et eis displicere recusat.” *DR*. I, 07, 92-94, p. 457.

<sup>106</sup> “Neque enim circa honorem ita habet, ut maximum ens.” *In Ethicorum*. IV, *lectio* IX, 1124a, 516, p. 210.

o testemunho de sua própria virtude. Nas suas palavras, “entre todas as coisas terrenas, parece ser o principal darem os homens a um homem o testemunho da virtude dele.”<sup>107</sup>

Distante do pensamento de Aristóteles, Tomás ruma a discussão para fins que são entendidos teologicamente. Segundo ele, a recompensa que o rei deve esperar, por governar bem a multidão, não é a glória e a honra dos homens, ou seja, ele não deve esperar como prêmio o reconhecimento humano. “Entretanto, é conveniente que de Deus espere o rei o seu prêmio,”<sup>108</sup> pois, ao governar o povo para o bem, ele está sendo um ‘ministro de Deus’ (*minister Dei*), ou seja, um ‘instrumento de Deus’.

A certeza de um prêmio eterno se manifesta na própria razão dos homens. Segundo ele, “com efeito, está escrito nas mentes de todos os dotados de razão que o prêmio da virtude é a felicidade.”<sup>109</sup> E, ainda, a virtude torna o homem bom e, conseqüentemente, também as suas obras.

Novamente Tomás se reporta a Aristóteles, para confirmar que a virtude é um estado de alma, o qual faz o rei agir bem e, conseqüentemente, ser feliz. Ele cita a passagem da *Ética a Nicômacos*,<sup>110</sup> a qual resulta de uma discussão acerca da ‘excelência moral’. Para Aristóteles, a excelência moral não é uma emoção e nem uma faculdade de sentir as emoções, mas uma disposição semelhante a um estado de alma, para o homem agir bem e ser bom. Portanto, “a excelência moral do homem também será a disposição que faz um homem ser bom e o leva a desempenhar bem a sua função.”<sup>111</sup>

Para Tomás, no *De regno*, todo aquele que age bem se esforça para alcançar a felicidade. Ser feliz é algo “que ninguém pode deixar de querer”<sup>112</sup> e é um fim que está

---

<sup>107</sup> “[...] inter omnia terrena videtur esse precipuum, ut homini ab hominibus testimonium de virtute reddatur.” *DR. I, 07, 114-116, p. 458.*

<sup>108</sup> “Est autem conveniens ut rex premium expectet a Deo.” *DR. I, 08, 05-06, p. 458.*

<sup>109</sup> “Est enim mentibus omnium ratione utentium inditum virtutis premium beatitudinem esse.” *DR. I, 08, 43-45, p. 458.*

<sup>110</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. II, 05, 1106a, 16.

<sup>111</sup> “[...] hominis virtus erit utique habitus, ex quo bonus homo sit, et a quo bene opus suum reddit. *In Ethicorum*. II, *lectio VI*, 1106a, 193, p. 87.

<sup>112</sup> “[...] quod nullus potest non velle [...]” *DR. I, 08, 50, p. 458.*

‘maximamente’ apegado ao desejo de quem age bem. Por isso, o prêmio conveniente da virtude é aquilo que torna o homem feliz.

“Ora, se é obra da virtude proceder bem, e a obra do rei é bem governar os súditos, também será recompensa do rei o que o faça feliz.”<sup>113</sup> A felicidade, para Tomás, é o fim último dos desejos, o bem perfeito (*bonum perfectum*) e, portanto, é o bem que, quando alcançado, não deixa nenhum outro a ser desejado, pois ele abrange tudo o que é desejável e por isso é perfeito.

Jacob Hans Josef Schneider observa que, nesse capítulo oito, do primeiro livro do *De regno*, Tomás afirma que o fim último do homem é a felicidade. No entanto, ele se distancia claramente de Aristóteles, dizendo que a verdadeira felicidade provém de Deus, assim como a recompensa do rei é, também, uma recompensa celeste. Expressa-se assim:

[...] o ‘último fim’ de todos os desejos, o ‘bem perfeito’, a felicidade suprema somente pode estar em Deus e provir de Deus; por isso também a recompensa que pode esperar um rei por seu atuar político somente pode ser uma recompensa celestial, i.e, a felicidade que buscam todos os homens.<sup>114</sup>

Essa observação de Schneider se confirma no entender teológico de Tomás, segundo o qual a verdadeira felicidade, como fim último dos desejos, para além do qual nada mais há para desejar, não pode ser alcançada na vida terrena, pois quem possui riquezas e goza de prazeres não sacia nunca os seus desejos e, portanto, não há algo de permanente nas coisas terrenas que faça aquietar o desejo humano.

Nesse ponto, Luis Alberto De Boni afirma que o fio condutor dos argumentos de Tomás não é o pensamento de Aristóteles, mas, sim, uma leitura agostiniana. Segundo De

---

<sup>113</sup> “Si autem bene operari virtutis est opus, regis autem opus est bene regere subditos, hoc etiam erit premium regis quod eum faciet beatum.” *DR*. I, 08, 52-55, p. 458.

<sup>114</sup> “[...] el ‘último fin’ de todos los deseos, el ‘bien perfecto’, la felicidad suprema sólo puede estar en Dios y provenir de Dios; por ello también la recompensa que puede esperar un rey por su actuar político sólo puede ser una recompensa celestial, i.e, la felicidad que buscan todos los hombres.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 10. E, ainda, o autor é da opinião de que essa argumentação de Tomás não é tomada de Aristóteles, mas de Platão e do *Liber de causis*.

Boni, “na afirmação de que os bens terrenos não podem aquietar o desejo humano, que nada mais tem de aristotélico, o leitor de Agostinho facilmente percebe o eco de ‘nosso coração está inquieto, Senhor, enquanto não descansa em ti.’”<sup>115</sup>

Para o Aquinate, tanto a perfeição final quanto o bem completo de qualquer coisa dependem de algo que é superior a essa mesma coisa. Sendo assim, o espírito humano é superior à matéria e, sendo a felicidade a perfeição final e o bem completo do homem, resume-se que a felicidade perfeita não pode ser encontrada nas paixões e nos desejos humanos, mas em algo que é superior aos desejos naturais. “Portanto, nada há de terreno que ao homem possa fazer feliz; pelo que, nada de terreno é prêmio bastante do rei.”<sup>116</sup>

Tomás transforma a teleologia aristotélica em pensamento cristão. Segundo ele, todo o ser criado tende para o seu princípio criador, ou seja, ao “princípio pelo qual o seu ser foi causado.”<sup>117</sup> Ora, segundo o pensamento cristão, o homem foi criado por Deus, com sua imagem e semelhança e, “portanto, só Deus é quem pode aquietar o desejo do homem e fazê-lo feliz e ser recompensa conveniente ao rei.”<sup>118</sup>

Teologicamente, o bem universal, para Tomás de Aquino, é entendido como puro ato e encontra-se em Deus. O homem deseja esse bem através da vontade e o conhece via intelecto. Por isso, a honra e a glória não se realizam nas coisas materiais e nas opiniões dos homens, as quais estão em constante mudança, mas devem proceder do ‘testemunho interior da consciência’ e ser confirmadas pelo ‘testemunho de Deus’, na ‘glória celeste’. Portanto, “é honra e glória o prêmio do rei,”<sup>119</sup> pois a maior glória do homem é ser ‘concidadão e filho’ (*civis et filius*) do reino celeste.

---

<sup>115</sup> DE BONI, *op. cit.*, p. 110 *apud* AGOSTINHO. *Cofessiones* I, 1; PL 32, 661.

<sup>116</sup> “[...] nichil igitur terrenum est quod hominem possit beatum facere, neque igitur terrenum aliquod est premium regis sufficiens.” *DR*. I, 08, 86-89, p. 459.

<sup>117</sup> “[...] principium a quo suum esse causatur.” *DR*. I, 08, 103-104, p. 459.

<sup>118</sup> “[...] solus igitur Deus est qui hominis desiderium quietare potest et facere hominem beatum et esse regi conveniens premium.” *DR*. I, 08, 106-108, p. 459.

#### 1.4.5 A virtude superior do rei

No capítulo nono do primeiro livro do *De regno*, Tomás deixa de lado a discussão acerca do prêmio do rei e passa a apresentar uma série de razões e exemplos,<sup>120</sup> os quais o levam a afirmar que, o rei ao exercer o seu ofício, com dignidade e louvor, obtém o ‘grau supremo na bem-aventurança celeste’ (*gradum in beatitudine obtinebunt reges beati*).

A potencialidade do rei de obter o grau supremo, na beatitude celeste, justifica que ele possui uma virtude superior aos demais cidadãos. Entende-se a virtude superior como “aquela pela qual pode um homem dirigir, não só a si mesmo, senão também aos outros.”<sup>121</sup>

Disso se conclui que há graus de virtude para governar a si, a família e a cidade. O governo da cidade ou do reino requer uma virtude maior do que aquela necessária para governar a família doméstica e daquela do governo de si mesmo, pois, quanto mais pessoas há para dirigir, maior é a virtude exigida de quem governa.

Da mesma maneira que a virtude, em particular, tem a função de ‘tornar boa a obra do homem’,<sup>122</sup> também, a virtude superior do rei deve visar um bem maior que o particular. “Ora, o bem da multidão é maior e mais divino que o de um só.”<sup>123</sup> Portanto, se a virtude particular é tornar a obra do homem boa, a virtude superior do governante deve ser a de agir bem para a multidão.

#### 1.5 A cidade

---

<sup>119</sup> “[...] regis premium sit honor et gloria. *DR. I, 08, 126-127, p. 459.*

<sup>120</sup> A respeito das razões e exemplos, conferir todo o capítulo nove do *De regno. DR. I, 09, 459-461.*

<sup>121</sup> “Est autem virtus precipua qua homo aliquis non solum se ipsum, sed etiam alios dirigere potest [...]” *DR. I, 09, 06-08, p. 459.*

<sup>122</sup> “[...] virtutis est ut per eam opus hominis bonum reddatur [...]” *DR. I, 09, 35-36, p. 460.*

<sup>123</sup> “Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam unius.” *DR. I, 09, 37-38, p. 460.*

Dado que a virtude do rei é superior à de qualquer outro homem virtuoso e chama-se por antonomásia, rei aquele que governa a ‘cidade perfeita’, faz-se necessário investigar qual é a concepção de cidade para Tomás de Aquino, no *De regno*.

Orientando-se pelo pensamento de Aristóteles, o Aquinate concebe a cidade como “a comunidade perfeita, quanto a todo o necessário à vida.”<sup>124</sup> Conforme dito anteriormente, o Aquinate pensa a vida social como resultado de uma necessidade natural do homem. Essa necessidade não deixa de ser uma carência (*indigere*) natural,<sup>125</sup> pois um homem por si só não se basta para satisfazer todas as necessidades da vida e, por isso, associa-se com os demais para viver em multidão. Daí a conclusão: “Tanto mais perfeita será a sociedade da multidão, quanto mais auto-suficiente for para as necessidades da vida.”<sup>126</sup> Dessa maneira, pode-se afirmar que a cidade é um resultado natural das relações humanas para a satisfação das necessidades.

Na interpretação de Alfredo Carlos Storck, a cidade “é instituída pelos seres humanos para que possam conjuntamente desfrutar de um bem que não seria alcançável, caso não houvesse a cooperação.”<sup>127</sup> E, ainda, a cidade é uma ‘comunidade perfeita’ e uma atualização

---

<sup>124</sup> “[...] est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vite.” *DR*. I, 01, 163-164, p. 451.

<sup>125</sup> Essa carência ou necessidade natural de o homem viver na comunidade de muitos, defendida por Tomás, pode ser associada, também, a carência ou necessidade natural que a comunidade de homens tem por um dirigente, “pois precisa o homem de um dirigente para o fim.” (“[...] indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem.”). *DR*. I, 01, 16-17, p. 449.

<sup>126</sup> “[...] tanto sit perfectior multitudinis societas quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vite.” *DR*. I, 01, 156-158, p. 451.

<sup>127</sup> STORCK, Alfredo Carlos. *O indivíduo e a ordem política na dimensão da civitas*. In: VERITAS. *Revista de Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS. Edição dedicada à filosofia medieval, nº 159, 1995, p.543. Na sua interpretação, a cidade não é essencialmente coercitiva, mas cooperativa, ou seja, ela é fruto de esforços compartilhados para se chegar a um bem comum. Prova disso é a defesa que Santo Tomás elabora na *Suma teológica*, que, mesmo no Estado de inocência, haveria autoridade. Essa autoridade seria uma ‘coordenadora dos esforços comuns’. Acerca da autoridade no estado de inocência, cf. *S.Th.* q.96, a.IV. Cf., também, BERTELLONI, Francisco. *Sociabilidad y politicidad (dominium) en la Summa Theologiae de Tomás de Aquino. (Sobre la recepción Tomista de la Política de Aristóteles)*. In: DE BONI, Luis Alberto & PICH, Roberto H. (Orgs.) *A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.361-377. Segundo Bertelloni, o domínio existiria no Estado de inocência, porque ele é uma propriedade da natureza humana e, além do mais, é impossível pensar uma sociedade de homens, sem que houvesse domínio.

da disposição natural de o homem viver em sociedade. Portanto, “a *civitas* é, para Santo Tomás, uma criação coletiva dos homens.”<sup>128</sup>

Na pesquisa e na observação de Andrés Martínez Lorca, a concepção de cidade, de Tomás de Aquino, no *De regno*, é herdada de Aristóteles. Entretanto, “acrescenta frei Tomás neste tratado uma nova perspectiva: a abertura ao mundo histórico de sua época.”<sup>129</sup>

Essa abertura para o mundo histórico de sua época pode ser observada no *De regno*, em ocasiões em que o Aquinate associa a cidade com a província (*civitas vel provincia*) ou, então, em ocasiões em que ele identifica a cidade com o reino (*civitas vel regno*).

### 1.5.1 Cidade ou província (*civitas vel provincia*)

Para Tomás, a vida social do homem possui uma evolução natural, a qual parte de uma associação primária que visa a satisfação das necessidades e culmina em uma auto-suficiência. Assim, ele comenta:

Contudo, tem a família, de alguma maneira no seu lar, algo do suficiente para a vida, quanto aos atos naturais de nutrição, geração da prole e coisas semelhantes; o mesmo numa aldeia, no pertinente a uma profissão; na cidade, porém, que é a comunidade perfeita, quanto a todo o necessário à vida; e mais ainda em uma província, em razão da necessidade da solidariedade guerreira e de mútuo auxílio contra os inimigos.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> STORCK, *op. cit.*, p. 542.

<sup>129</sup> “[...] añade fray Tomás en neste tratado una nueva perspectiva: la apertura al mundo histórico de su época.” LORCA, Andrés Martínez. *El concepto de ‘civitas’ en la teoría política de Tomás de Aquino*. In: VERITAS. *Revista de Filosofía*. Porto Alegre: EDIPUCRS. Edição dedicada à filosofia medieval, nº 150, 1993, p.255. Lorca observa que, para um intelectual de estofa como Tomás de Aquino, o qual viveu nas principais cidades da Itália e da França, seria quase impossível passar despercebida a perda de autonomia das cidades medievais em favor dos nascentes reinos, dos quais a futura união faria nascer os modernos Estados nacionais.

<sup>130</sup> “Habetur siquidem aliqua vite sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et generande prolis et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea que ad unum artificium pertinent; in civitate vero, que est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vite; sed adhuc magis in provincia una, propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.” *DR*. I, 01, 158-167, p. 451. Na observação de Lorca, essa passagem do *De regno* reflete o esquema plenamente aristotélico dos três níveis de agrupamento social: casa, aldeia e *pólis*. Cf. LORCA, *op. cit.*, p. 255. Acerca dos níveis de agrupamento social

Como primeira impressão, a província parece ser bem mais auto-suficiente para as necessidades da vida do que a própria cidade. Acerca desse fragmento do *De regno*, Martínez Lorca afirma que Tomás de Aquino estaria associando a província com a cidade (*civitas*) e, ainda, caracterizando a província como mais útil para garantir a defesa contra os inimigos comuns à multidão. E comenta:

Em ocasiões, associa a província, que equivalia a uma circunscrição administrativa, à *civitas*, e inclusive considera aquela uma comunidade mais perfeita que esta por sua maior utilidade na defesa contra um inimigo comum.<sup>131</sup>

Portanto, ao associar a cidade com a província,<sup>132</sup> Tomás não nega a finalidade da mesma, a qual se justifica como a comunidade perfeita para a satisfação das necessidades. Entretanto, o Aquinate parece afirmar a existência de finalidades diferentes em cada um dos territórios administrativos.

Dessa forma, entende-se o fim da cidade como a satisfação das necessidades da vida. Já, o fim da província é prover a segurança e a defesa contra os inimigos, que supostamente viriam afetar o bem comum dos provincianos e, conseqüentemente, dos cidadãos.

A província assegura algo que está acima das necessidades básicas dos associados, o bem da paz (*bono pacis*). Ora, o bem da paz “é o princípio na multidão social”<sup>133</sup> e, sem ele, não se poderia pensar uma unidade associativa de homens, nem mesmo no governo de uma

---

aristotélico, cf. ARISTÓTELES. *Política*. I, 02, 1252b, 09 *et seq.*.

<sup>131</sup> “En ocasiones, asocia la *provincia*, que equivalía a una circunscripción administrativa, a la *civitas*, e incluso considera a aquella una comunidad más perfecta que ésta por su mayor utilidad en la defensa contra un enemigo común.” LORCA, *op. cit.*, p. 256.

<sup>132</sup> As passagens, nas quais Tomás associa a cidade com a província são: *DR*. I, 01, 141-142 (“*civitate vel provincia*”), p. 450; *DR*. I, 01, 168 (“*civitatem vel provinciam*”), 174 (“*civitatis vel provincie*”) e 54-55 (“*provincie vel civitates*”), p. 451; *DR*. I, 02, 69 (“*provincie et civitates*”), p. 452.

<sup>133</sup> “[...] est precipuum in multitudine sociali.” *DR*. I, 05, 08-09, p. 454.

província ou da cidade, o qual tem a finalidade de buscar o bem comum. Portanto, “o máximo intento do governante deve ser o cuidar da unidade da paz.”<sup>134</sup>

Quanto ao intento de o governante assegurar a paz à cidade, novamente, a edição crítica do *De regno* remete a pesquisa para a semelhança entre os argumentos de Tomás e os de Aristóteles. O ponto tangencial, entre as duas concepções, é indicado no capítulo três da *Ética a Nicômacos*, no qual o Estagirita discute acerca da deliberação. Segundo ele, a deliberação está sempre relacionada com coisas que, geralmente, estão determinadas, mas o desfecho da escolha é sempre indeterminado e obscuro.

Portanto, para Aristóteles, não há deliberação acerca das finalidades da atividade humana. Cita-se o Estagirita:

Deliberamos, não sobre os fins, mas sobre os meios, pois um médico não delibera para saber se deve curar, nem um orador para saber se deve convencer, nem um político para saber se deve assegurar a paz, nem qualquer outra pessoa delibera sobre a própria finalidade de sua atividade.<sup>135</sup>

Visto isso, o governante de uma cidade ou província, ao buscar o bem comum dos seus associados, trabalha, ao mesmo tempo, para o bem da paz. Por isso, o que distingue a cidade ou província de qualquer outro agrupamento de indivíduos é o fato de ela “apresentar uma certa organização voltada para a consecução de um bem comum.”<sup>136</sup>

### 1.5.2 Cidade ou reino (*civitas vel regnum*)

---

<sup>134</sup> “(...) maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret.” *DR*. I, 02, 13-15, p. 451.

<sup>135</sup> “Consilium autem, non de finibus sed de his quae ad fines. Neque enim medicus consiliabitur si sanabit, neque rhetor si persuadebit, neque politicus si pacem faciet, neque reliquorum aliquis de fine. Sed ponentes finem aliquem, qualiter, et per quae erit, intendunt.” *In Ethicorum*. III, *lectio* VIII, 1112b, 307-308, p. 133.

<sup>136</sup> STORCK, *op. cit.*, p. 541.

No *De regno*, na medida em que Tomás de Aquino aborda o problema da fundação das cidades, ele identifica, em diversas passagens, a cidade com o reino.<sup>137</sup> No entender de Martínez Lorca, quando Tomás aborda o problema da fundação das cidades, ele introduz o termo região, o qual, no período medieval, representaria uma demarcação mais ampla que um espaço urbano, o que justificaria interpretar essa demarcação como reino, condado ou mesmo principado.<sup>138</sup>

A observação de Martínez Lorca comprova-se com a argumentação de Tomás, segundo o qual, antes de fundar a cidade, devem observar-se primeiro as condições da região (*regio*), de preferência que essa seja temperada.<sup>139</sup>

Para Tomás, a escolha de uma região temperada é de suma importância para a fundação de uma cidade. Segundo ele, muitas são as vantagens que esse tipo de região oferece aos seus habitantes<sup>140</sup> entre elas, a saúde, o clima suficiente para a fertilidade e a subsistência, o prazer, devido ao clima ameno, e a boa localização da região para defender-se dos inimigos.

Portanto, após a escolha da região, funda-se a cidade no melhor local, ou seja, no lugar adequado. Nas palavras de Tomás, “depois de escolher a região, faz-se mister escolher, para a fundação da cidade, lugar idôneo, no qual, antes de tudo, parece de desejar a salubridade do clima.”<sup>141</sup> Disso resulta afirmar que a cidade, para Tomás, não deixa de ser uma criação da razão humana, uma disposição natural para conservar a vida e viver bem.<sup>142</sup>

---

<sup>137</sup> Na maioria das passagens, Tomás dá a entender que cidade e reino são equivalentes. As passagens são as seguintes: *DR*. I, 09, 15 (“civitatis et regni”), p. 460; *DR*. II, 02, 15 (“regnum aut civitatem”) e 16 (“regno aut civitati”), p. 464; 49 (“civitatis et regni”), 56 (“civitatis et regni”), 64 (“civitatis aut regni”), 65 (“civitatis aut regni”), 79 (“regnum vel civitas”) e 81-82 (“civitatis aut regni”), p. 465; *DR*. II, 03, 01 (“civitatis aut regni”), p. 465; *DR*. II, 04, 87-88 (“regnum aut civitas”), p. 467; *DR*. II, 05, 02 (“civitatis aut regni”) e 12 (“civitatis aut regni”), p. 468; 71 (“civitatis vel regni”), p. 469.

<sup>138</sup> “Cuando aborda el problema de la fundación de las ciudades, introduce el término *regio-onis*, demarcación territorial más amplia que el espacio urbano, y que en latín medieval significaba reino, condado, principado.” LORCA, *op. cit.*, p. 256. Segundo o autor, essa observação confirma-se em todo o livro II, do *De regno*.

<sup>139</sup> “Importa, igualmente, que o lugar destinado à cidade seja temperadamente exposto ao calor e ao frio, atendendo aos vários pontos cardeais.” (“Oportet etiam locum urbi destinatum ad calorem et frigus temperate disponi secundum aspectum ad plagas celi diversas.”) *DR*. II, 06, 38-40, p. 469.

<sup>140</sup> “[...] ex regionis enim temperie habitatores multa commoda consequuntur.” *DR*. II, 05, 14-15, p. 468.

<sup>141</sup> “Post electionem autem regionis, oportet civitati construende ydoneum locum eligere, in quo primo videtur aeris salubritas requirenda.” *DR*. II, 06, 01-03, p. 469.

<sup>142</sup> Acerca da cidade como uma criação humana, Storck observa o seguinte: “[...] no comentário à *Política*, no

Por fim, sabe-se que, em nenhuma obra do Aquinate, existe referência a fatos históricos de sua época. Entretanto, concebendo a região como uma espécie de reino e indispensável para a fundação da cidade, torna-se nítida a observação de que Tomás identifica a cidade com o reino. E, “como frei Tomás concebia o Estado em forma concreta de reino ou monarquia, conseqüentemente, ele assemelha a cidade ao reino.”<sup>143</sup>

## 1.6 Considerações finais

Certamente, no *De regno*, o pensamento político de Tomás de Aquino acerca da autoridade é teológico e cristão. Entretanto, o Aquinate não deixa de trilhar a perspectiva da filosofia aristotélica, a qual é livre de qualquer conotação teológico-cristã. Isso reforça mais ainda a tese da integridade do seu pensamento e a sua sagacidade com a busca da verdade, ou seja, a preocupação em fazer ciência.

O objeto de investigação de Tomás se resume em buscar a origem e a legitimação da função do governo político. Dessa maneira, a primeira observação, resultante da análise da autoridade no *De regno*, é de que ela, para Tomás, não é o fundamento do Estado, mas o resultado natural de o homem viver e se organizar socialmente. A necessidade de um dirigente para a comunidade humana é conseqüência natural da diversidade de homens, de suas inclinações e de suas diversas maneiras de agir.

Na trilha de Aristóteles, a argumentação de Tomás parte do princípio teleológico de que todas as coisas que existem estão ordenadas a um fim. Naturalmente, o homem se encontra dentro desse grupo de coisas e, por ser um ente que possui a capacidade de se

---

final da primeira *lectio*, Santo Tomás declara, explicitamente, serem as *civitates* criações humanas. As ações humanas instauradoras da comunidade política possuem sua raiz na natureza humana, de sorte que a criação da *civitas* pode ser entendida como a atualização de uma disposição natural.” STORCK, *op. cit.*, p. 543.

<sup>143</sup> “Como fray Tomás concebía al Estado en la forma concreta de reino ou monarquía, conseqüentemente

determinar pela razão, orienta toda a sua vida e ação para o verdadeiro fim. Por isso, é por intermédio da razão que o homem se dá conta do fim natural das coisas.

Entretanto, a pluralidade de homens é manifesta e tem como consequência a diversidade de inclinações e de maneiras de agir, ou seja, a diversidade de fins. Daí, a primeira observação de Tomás de Aquino: os homens naturalmente vivem em comunidade e necessitam de uma autoridade, a qual os governe para o verdadeiro fim, comum a todos eles.

Como bem anotou Jazmín Ferreiro, a dispersão que ocorre na busca de um determinado fim é o postulado que justifica a necessidade de um dirigente, para que a comunidade dos homens se una em função de um bem comum. Logo, a diversidade de homens, de suas ações e inclinações justifica a necessidade de um dirigente.<sup>144</sup>

Por isso, tangenciando o pensamento de Aristóteles, Tomás afirma que o homem é ‘por natureza um animal social e político’. Conforme De Boni, “é chover no molhado recordar que, assim como para Aristóteles, também para Tomás, o homem é um animal político.”<sup>145</sup> Entretanto, o próprio autor observa que “o alcance desta afirmação não é o mesmo para um e para outro.”<sup>146</sup>

Da mesma maneira, Francisco Bertelloni, em uma de suas observações, confirma que “a sociabilidade introduzida como antecedente imediato da politicidade é uma novidade que distancia Tomás de Aristóteles.”<sup>147</sup>

Portanto, ao afirmar que o homem é um ‘animal social e político’, Tomás parece estabelecer uma passagem lógica do âmbito social para o político. A vida social do homem exige a existência de um governante, ou seja, de uma autoridade organizadora.

---

asimila *civitas a regnum*. LORCA, *op. cit.*, p. 256.

<sup>144</sup> Cf. FERREIRO, *op. cit.*, p. 415.

<sup>145</sup> DE BONI, *op. cit.*, p. 108.

<sup>146</sup> DE BONI, *op. cit.*, p. 108.

<sup>147</sup> “La sociabilidad, introducida como antecedente inmediato de la politicidad, es una evidente novedad que distancia a Tomás respecto a Aristóteles.” BERTELLONI, *op. cit.*, p. 370.

Para Aristóteles, as condições, que possibilitam a ‘realização plena’ do homem, são encontradas na cidade (*pólis*). Já, para Tomás, a ‘realização plena’ do homem não se dá nesse mundo natural, mas no mundo sobrenatural. Teologicamente, a plena realização do homem está em Deus, o Criador dos homens, o Fim Último onde se encontra a felicidade suprema.<sup>148</sup>

Assim, a observação de De Boni é decisiva:

Tomás concorda, como se viu, que, por natureza, o homem é um animal que vive em sociedade e que, por isso, precisa da *pólis* para bem viver; concorda em chamá-la de ‘sociedade perfeita’, porque nela somente é possível a realização plena nesta vida; aceita também a afirmação de que a felicidade é o último fim dos desejos. Mas estas afirmações não são ditas de maneira unívoca, pois Tomás está lendo Aristóteles com os óculos de Agostinho e da tradição cristã.<sup>149</sup>

A idéia unívoca de Tomás é que tanto a sociabilidade quanto a politicidade são propriedades da natureza humana. Disso resulta afirmar que, mesmo no estado de inocência, a vida social e política do homem culminam com a necessidade de uma autoridade. Daí a afirmação na *Suma teológica*: “Quando alguém verdadeiramente domina um homem livre, dirige-o para o bem próprio deste ou para o bem comum.”<sup>150</sup>

Ora, o homem é um ser racional o qual se ordena a um fim próprio e de diversas maneiras. “Desde o momento em que o homem tem a razão, já há governo, pois ‘ordenar a um fim’ não é outra coisa que governar.”<sup>151</sup> Desse modo, entende-se que a autoridade é uma propriedade da natureza humana. Logo, onde houver homem, haverá a autoridade.

Portanto, para Tomás, ‘o domínio do homem sobre o próprio homem’ existiria até mesmo no ‘estado de inocência’.<sup>152</sup> Entretanto, essa autoridade não resulta de uma coerção do homem sobre o homem, mas ela é uma propriedade da própria natureza social, política e

---

<sup>148</sup> Essa argumentação justifica-se na observação de De Boni: “O teólogo Tomás de Aquino vê o mundo em seu conjunto como obra do ato de criação, pelo qual a sabedoria divina não apenas colocou os seres na existência, mas também ordenou-os.” DE BONI, *op. cit.*, p. 112.

<sup>149</sup> DE BONI, *op. cit.*, p. 109.

<sup>150</sup> “Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune.” *S. Th.* I-I, q.96. a.IV, Resp., p. 864.

<sup>151</sup> “[...] desde el momento en que el hombre tiene razón, hay ya gobierno, pues ‘ordenar al fin’ no es otra cosa que gobernar.” DUBRA, *op. cit.*, p. 400.

intelectiva do homem. A autoridade, para o Aquinate, é sinônima de ‘dirigir algo a um fim’ e, portanto, ela tem a finalidade de coesão entre a diversidade de fins e o verdadeiro fim do homem.

Pode-se afirmar que, no pensamento de Aquino, a diversidade de homens constitui o corpo da sociedade e a autoridade a sua forma. Dessa maneira, a autoridade política se justifica, na medida em que ela é a forma que conduz a diversidade de homens para um fim comum a todos eles. Em suma, “o político consiste em conciliar o interesse geral com os interesses particulares de tal modo que esses não obtenham a preeminência.”<sup>153</sup>

Como o *De regno* é uma investigação acerca da origem do reino e do ofício do rei, fica claro que, para Tomás, o papel do governante se identifica com a função do rei, ou seja, conduzir os homens a um fim comum.

Seguindo Aristóteles, Tomás parte do princípio de que é melhor o governo derivar da forma natural, pois na natureza há um só governo: o Criador. Logo, é melhor que a comunidade dos homens seja governada por um só homem, pois, além de ser natural, é o melhor. Nas palavras de David W. Hall, “Santo Tomás argumenta que a comunidade humana é mais bem governada por um único indivíduo; e quando isso acontece, a maioria desfruta da paz, da justiça e de abundância.”<sup>154</sup>

Entretanto, a natureza humana possui dois fins: o natural e o sobrenatural. Daí a justificativa de Tomás de que o rei é um ‘instrumento de Deus’ (*minister Dei*), para governar a comunidade civil para o bem comum e, ainda, esperar de Deus a recompensa.

Quanto à cidade, Tomás concorda com Aristóteles que ela é a ‘comunidade perfeita’ para tudo aquilo que é necessário à vida. Ela é um resultado natural das relações humanas e

---

<sup>152</sup> Cf. *S. Th.* I-I, q.96. a.IV, Resp., p. 864.

<sup>153</sup> “Lo político consiste en conciliar el interés general, el bien común con los intereses particulares de tal modo que éstos no obtengan la preeminencia.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 19.

<sup>154</sup> “St. Thomas argued that human communities were best ruled by a single individual; and those which were, enjoyed the most peace, justice, and affluence.” HALL, David W. *Thomas Aquinas*. Premise. vol.III, nº4/April 29, Copyright © Covenant Foudation, 1996, p. 02.

tem como finalidade a satisfação das necessidades dos homens. A cidade está baseada na cooperação entre os seus habitantes e tem um fim próprio. Logo, “todas as associações destinadas à realização de um fim têm como consequência a criação da figura da autoridade.”<sup>155</sup>

Independentemente de se valer de Aristóteles, o Aquinate assinala uma nova perspectiva para a investigação acerca da cidade, ou seja, ele tenta associar a concepção de cidade (*pólis*) grega com o mundo histórico de sua época.<sup>156</sup> Prova disso é a identificação da cidade com os reinos e províncias, pois uma boa escolha da região ou província é indispensável para a fundação de uma cidade.

Por fim, “no *De regimine principum*, a comunidade política por excelência, a *civitas*, é apresentada como o resultado dos esforços comuns para a realização de um fim, e a conformidade com esse fim será o critério para julgar a retitude da autoridade.”<sup>157</sup>

Portanto, de tudo que foi discorrido não se pode negar que Tomás adota explicitamente conceitos aristotélicos. Entretanto, esses conceitos, na teoria do Aquinate, tomam sentido, muitas vezes, distinto. Dessa maneira, a observação destacada por Schneider é conclusiva para a pesquisa deste capítulo: “Devemos considerar os pontos de vista de Tomás no *De regno* como resposta aos seus próprios problemas da filosofia política.”<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> STORCK, *op. cit.*, p. 544.

<sup>156</sup> Cf. LORCA, *op. cit.*, p. 253-261.

<sup>157</sup> STORCK, *op. cit.*, p. 544.

<sup>158</sup> “[...] debemos considerar los puntos de vista de Tomás en el DR como respuesta a sus propios problemas de la filosofía política y práctica.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 03 *apud* ESCHMANN, I. Th. *Intoduction: St. Thomas Aquinas, on Kingship. To the King of Ciprus*, transl. by. G. B. Phelan, rev. with Introduction and Notes I. Th. Eschmann, O.P., 1982, p. 38.

## 2. DOS REGIMES DE GOVERNO

Conforme foi considerado no capítulo anterior, a comunidade humana, para Tomás de Aquino, necessita naturalmente de uma autoridade, para conduzir a diversidade de homens, as suas inclinações e as suas diversas maneiras de agir ao fim comum.

Dessa maneira, a primeira finalidade da autoridade política, na comunidade, é a realização da unidade entre os homens. Entretanto, devido à racionalidade humana, à existência de diversas comunidades e leis, os homens optam por diversas formas de governo, que podem ser boas (quando atuam em prol do bem comum) e más (quando visam a satisfação de interesses particulares).

Faz-se notar que Tomás de Aquino, no *De regno*, retoma a classificação das formas de governos de Aristóteles e está de acordo que as formas justas são aquelas que visam o bem comum, e as injustas o bem particular de quem governa. Para ele, pertencem ao grupo dos regimes não-retos ou injustos, a tirania, a oligarquia e a democracia.<sup>159</sup> Desde logo, formam o grupo dos regimes retos ou justos, a monarquia, a aristocracia e o governo do povo (*politia*).

Teoricamente, a unidade nas coisas manifesta a perfeição. Da mesma forma, dentre os regimes justos, a monarquia é o melhor regime, por conservar melhor a unidade de governo. Já, dentre os injustos, a tirania é considerada o pior regime, por ser mais una a chefia e, conseqüentemente, mais nociva para o povo. Sendo assim, é no governo de um só que se dá o

---

<sup>159</sup> Faz-se observar que o regime democrático é concebido, tanto por Aristóteles quanto por Tomás, como uma forma de governo degenerada, ou seja, injusta. Portanto, em sentido diferente da democracia compreendida na modernidade.

ótimo e o péssimo regime. Entretanto, mesmo a tirania sendo um péssimo regime, a dissensão é ainda pior, pois, nela não há governo e a multidão fica dispersa na multiplicidade de fins.

Devido ao risco de, no governo de um só, o melhor se transformar no pior, Tomás propõe precauções, para que o governo de uma cidade ou nação, a ser constituído, não degenerem em tirania. Dentre essas precauções, deve-se promover para governante um homem de condição virtuosa, eliminar as suas oportunidades de agir tiranicamente e estabelecer uma forma de governo temperado. Entretanto, no *De regno*, o Aquinate promete considerar como fará para estabelecer tais precauções, e o assunto não é mais retomado.

No entanto, o assunto das medidas preventivas para refrear o abuso de poder, não mais retomado no *De regno*, vai ao encontro das considerações de Tomás acerca do governo misto, apontadas na *Suma teológica*.

No seu ‘projeto maior’, o Aquinate é considerado o defensor de um governo misto, onde estariam reunidos, em um mesmo sistema de governo, a monarquia, a aristocracia e o governo popular. E, ainda, segundo a sua observação de cunho teológico, a lei do Antigo Testamento já havia previsto o governo misto como melhor forma de constituir os chefes de uma cidade ou nação.

Com base nessas considerações, a hipótese deste capítulo é que Tomás, no *De regno*, retomará explicitamente a classificação dos regimes políticos de Aristóteles. No entanto, se a pesquisa mantiver o foco investigativo, na tentativa de ‘temperar o poder’, como a melhor forma de constituir o governo e evitar a tirania, ver-se-á que a investigação de Tomás vai além da retomada clássica dos regimes de governo, exposta no *De regno*.

Assim, a explanação de Tomás acerca dos regimes políticos bem como a preferência pelo melhor regime não se concluirá no *De regno* e sim na defesa da constituição mista de governo, apontada no artigo primeiro da questão CV da *Suma teológica*.

O presente capítulo terá os seguintes subtítulos: as formas de poder; os regimes retos; os regimes não-retos; o ótimo e o péssimo regime; a opção pela monarquia; a dissensão (*dissensio - onis*); o regime misto.

## 2.1 As formas de poder

Na trilha do pensamento político de Aristóteles, Tomás de Aquino distingue que, no governo da multidão, há dois caminhos possíveis de serem seguidos para ordená-la: o caminho 'reto e o não-reto'. O governante, que optar pelo caminho reto, conduz a multidão para o fim comum, que lhe é conveniente, ou seja, promove o fim que é apropriado aos homens livres. Por isso, o governante, que optar pelo caminho reto, é justo, pois estaria orientando os seus governados a trabalharem em prol do bem comum e, portanto, em proveito da própria multidão e não de outrem.

Entretanto, o que escolher o caminho não-reto conduz a multidão ao fim privado de quem governa, o qual não é um fim conveniente aos homens livres, mas aos escravos. Dessa maneira, o governante que optar pelo caminho não-reto é injusto, pois dirige os seus governados a trabalharem em benefício particular e, portanto, em proveito da causa de outrem e não da própria multidão.

Confirma-se o argumento das duas possibilidades de governar a multidão, com as palavras de Tomás:

Se, pois, a multidão dos livres é ordenada pelo governante ao bem comum da multidão, o regime será reto e justo, como aos livres convém. Se, contudo, o governo se ordenar, não ao bem comum da multidão, mas ao bem privado do

governante, será injusto e perverso o governo.<sup>160</sup>

Nesse ponto da argumentação, a edição crítica do *De regno* faz referência à passagem do terceiro livro da *Política* de Aristóteles, no qual o Estagirita assegura que “os regimes que se propõem atingir o interesse comum são retos, na perspectiva da justiça absoluta; os que apenas atendem aos interesses dos governantes são defeituosos e todos eles desviados dos regimes retos.”<sup>161</sup>

Portanto, em nada difere da filosofia aristotélica a distinção, elaborada por Tomás, das formas de governo a partir do bem comum e privado. Como aponta Jakob Hans Josef Schneider, tanto para Aristóteles quanto para Tomás, “o bem comum é algo totalmente distinto do bem privado; em forma correspondente deverão ser separadas também as formas de governo de um homem sobre os outros.”<sup>162</sup> Sendo assim, “o governo político deve cumprir certas condições qualitativas, sobretudo aquela condição de ser adequado ao fim da sociedade civil, ao bem comum.”<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> “Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum.” *DR*. I, 01, 109-114, p. 450.

<sup>161</sup> “[...] politiae intendunt quod communiter conferens, ipsae quidem rectae existunt entes secundum id quod simpliciter iustum. Quaecumque autem conferens principum solum, vitiatas, et omnes sunt transgressiones rectorum politiarum. Despoticae enim. In *Politicorum*. III, *lectio* V, 1279 a, 251, p. 136. Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes observam o seguinte: “Justiça é entendida, neste passo, em sentido absoluto (*aplos*), isto é, configurada ao interesse comum, e não em sentido relativo (por comparação), parcial (de uma parte) ou hipotético (sob condição).” In: ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Edição Bilingüe. Lisboa: Vega, 1998, III, nota 37, p. 608.

<sup>162</sup> “[...] el *bonum commune* es algo totalmente distinto del bien privado; en forma correspondiente deberán ser separadas también las formas de gobierno de un hombre sobre otros.” SCHNEIDER, Jacob Hans Josef. *La filosofía política en el De regno de Tomás de Aquino*. In: *Patristica et Mediaevalia*. vol. XXIV. Buenos Aires: Sección de Estudios de Filosofía Medieval. 2003, p. 22.

<sup>163</sup> “El gobierno político debe cumplir ciertas condiciones cualitativas, sobre todo aquella condición de ser adecuado al fin de la sociedad civil, al *bonum commune*.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 22.

## 2.2 Os regimes retos

Como já foi considerado, todo o regime reto ou justo conduz a multidão para o fim comum, ou seja, dirige-a ‘para o fim conveniente’.<sup>164</sup> Fazem parte do grupo dos regimes retos a monarquia, a aristocracia e o governo do povo (*politia*).

Segundo Tomás, quando “a administração está com uma multidão, se lhe chama com o nome comum de *politia*, como quando a multidão dos guerreiros domina na cidade ou no país.”<sup>165</sup> Desde logo, chama-se aristocracia, quando a administração está nas mãos de poucos, mas virtuosos, “isto é, poder melhor, ou dos melhores, que, por isso, chamam-se os nobres (*optimates*).”<sup>166</sup> No entender do Aquinate, a importância da aristocracia se justifica porque é um tipo de regime que amplia a base dos governantes. E, por fim, “pertencendo, porém, a um só o governo justo, chama-se ele, propriamente, rei,”<sup>167</sup> ou seja, monarquia.

Diferenciando apenas no nome do ‘governo do povo’, Aristóteles assim classificou os regimes retos:

Dentre as formas de governo por um só, chamamos realza a que visa o interesse comum. Chamamos aristocracia a forma de governo por poucos (mas sempre mais do que um), seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e os seus membros. Finalmente, quando os muitos governam em vista ao interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: ‘regime constitucional’.<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup> “Recte autem dirigitur unumquodque quando ad finem convenientem deducitur [...]” *DR. I, 01, 103-104, p. 450.*

<sup>165</sup> “[...] enim amministretur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur, utpote cum multitudo bellatorum in civitate vel provincia dominatur.” *DR. I, 01, 139-142, p. 450.*

<sup>166</sup> “[...] id est potentatus optimus, vel optimorum, qui propter hoc optimates dicuntur.” *DR. I, 01, 144-146, p. 451.*

<sup>167</sup> “Si vero justum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur [...]” *DR. I, 01, 146-147, p. 451.*

<sup>168</sup> “Vocare autem consuevimus monarchiarum quidem eam quae ad commune conferens respicit, regnum; eam autem quae paucorum quidem, plurium autem uno, aristocratiam, aut propter optimos principari, aut propterea

Nota-se que Tomás assume a idéia de classificação dos regimes retos de Aristóteles. Para ambos os pensadores, o tipo de governo que melhor garante o bem comum é aquele que melhor unidade interna tiver. Assim, “a monarquia ou governo de um só é incontestavelmente o melhor de todos e, dos governos plurais, a aristocracia leva vantagem sobre a democracia.”<sup>169</sup> Portanto, dentre a estrutura interna de cada um dos três regimes retos, segundo Tomás, é preciso reconhecer que a monarquia é o melhor regime.

### 2.3 Os regimes não-retos

No grupo dos regimes não-retos, Tomás elabora as seguintes distinções: a tirania é o governo injusto de uma só pessoa. Nesse regime, o governante busca, “pelo governo, os seus interesses e não o bem da multidão a si sujeita.”<sup>170</sup> E, ainda, “tal governante se chama tirano, que é o nome derivado de força, porque oprime pelo poder, ao invés de governar pela justiça.”<sup>171</sup>

Não obstante, a oligarquia “é o principado de poucos, dado que esses poucos, por terem riquezas, oprimem a sua plebe, diferindo do tirano apenas no número.”<sup>172</sup> Já, a democracia também é uma espécie de tirania, pois, quando “o regime iníquo se exerce por

---

quod ad optimum civitati, et comunicantibus ipsa. Quando autem multitudo ad commune conferens vivit, vocatur communi nomine omnium politiarum politia.” *In Politicorum*. III, *lectio* VI, 1279 a, 254, p. 138.

<sup>169</sup> VAN ACKER, Leonardo. *Prefácio*. In: SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: José Bushatsky, 1954, p. 15.

<sup>170</sup> “[...] tantum fiat qui sua commoda ex regimine querat, non autem bonum multitudinis sibi subiecte [...]” *DR*. I, 01, 121-123, p. 450.

<sup>171</sup> “[...] talis rector tyrannus vocatur nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per justitiam regit.” *DR*. I, 01, 123-126, p. 450. O tema da tirania, no *De regno*, será assunto do quarto capítulo desta dissertação.

<sup>172</sup> “[...] est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes.” *DR*. I, 01, 130-132, p. 450.

muitos, nomeia-se democracia, quer dizer, poder do povo.”<sup>173</sup> No governo do povo, geralmente, a classe dos ricos é oprimida, “sendo então todo o povo como que um só tirano.”<sup>174</sup>

Quanto ao número e à natureza dos regimes, a edição crítica do *De regno* confirma que Tomás, ao classificar os regimes, reporta-se, especificamente, ao pensamento político aristotélico. Segundo Aristóteles, regime e governo significam a mesma coisa e diferem pelo número e pela natureza de cada um. “A tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é busca do interesse dos ricos; a democracia visa o interesse dos pobres. Nenhum desses regimes visa o interesse da comunidade.”<sup>175</sup>

Na compreensão de Luis Alberto De Boni, a divisão dos regimes no *De regno* é o que há de mais específico da *Política* de Aristóteles. “De específico da *Política* sobra apenas a divisão dos regimes em três bons e os correspondentes três corrompidos.”<sup>176</sup>

Para Aristóteles, bem como para Tomás, os regimes injustos se distinguem pelo número de pessoas a serem as beneficiadas. Desde logo, assemelham-se, porque todos visam o bem particular, de uma só pessoa, de um grupo ou de uma classe que governa. Na verdade, cada regime, pertencente a esse grupo, não deixa de ser uma tirania, pois, de uma maneira ou de outra, neles jamais prevalece o bem comum, mas o bem particular de quem governa. Entretanto, entre esses regimes degenerados ou injustos, a tirania é o pior deles.

Conforme os apontamentos de Marcel Prêlot, “Santo Tomás retoma a classificação de Aristóteles na sua forma tradicional, a que chamamos vulgata.”<sup>177</sup> Desde então, o Aquinate classifica os três tipos de regimes retos e os três não-retos do mesmo modo que Aristóteles.

---

<sup>173</sup> “[...] iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nominatur, id est potentatus populi [...]” *DR*. I, 01, 132-134, p. 450.

<sup>174</sup> “[...] sic enim et populus totus erit quase unus tyrannus.” *DR*. I, 01, 132-137, p. 450.

<sup>175</sup> “Tyrannis quidem igitur est monarchia ad conferens monarchiantis. Oligarchia autem ad id quod abundantium. Democratia autem ad conferens egenorum. Ad id autem quod expedit communi, nulla ipsarum.” *In Politicorum*. III, *lectio* VI, 1279 a, 255, p. 138.

<sup>176</sup> DE BONI, *op. cit.*, p. 106. Para De Boni, a estrutura do *De regno* está mais próxima do modelo do ‘espelho do príncipe’ do que de uma ordenação de proposta aristotélica. “Nem mesmo o recurso à *Política* de Aristóteles afasta a obra do espelho dos príncipes.” DE BONI, *ibid.*, p. 106.

Além disso, “acentua o caráter moral desta diferenciação distinguindo entre os governos que agem com justiça (recte) e os que agem injustamente (non recte) em relação ao fim da sociedade, que é a realização do bem comum.”<sup>178</sup>

A classificação dos regimes baseia-se na qualidade e na quantidade de pessoas que exercem o governo. Entretanto, a ordem de importância dos regimes apóia-se, sobretudo, na aproximação daquele regime que, teoricamente, melhor realiza o bem comum. Portanto, tangenciando a filosofia política de Aristóteles, “Santo Tomás aceita as formas justas e aprova-as, qualquer que seja a sua estrutura. Rejeita as formas desviadas como injustas, uma vez que estas procuram a realização de um bem particular.”<sup>179</sup>

## 2.4 O ótimo e o péssimo regime

Da mesma maneira que Aristóteles, Tomás afirma que o pior é o contrário do melhor. Assim, na classificação dos regimes, cada regime justo tem a sua forma degenerada, ou seja, o seu oposto, pois a corrupção do melhor origina o pior. Diz Tomás:

Assim, porém, como é ótimo o regime do rei, também é péssimo o governo do tirano. Opõe-se à *politia* a democracia, sendo ambas, como do exposto se patenteia, governo que por muitos se exerce; à aristocracia a oligarquia, exercendo-se ambas por poucos; e o reino à tirania, exercendo-os ambos um só. Que, porém, é o reino o melhor regime, mostrou-se antes. Se, pois, ao ótimo se opõe o péssimo, força é que a tirania seja o pior.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> PRÉLOT, Marcel. *As doutrinas políticas*. Vol.1. Tradução de Natália Couto. Lisboa: Presença, 1973, p. 299.

<sup>178</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 299.

<sup>179</sup> PRÉLOT, op. cit., p. 300.

<sup>180</sup> “Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranny est pessimum. Opponitur enim politie quidem democratia, utrumque enim, sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratie vero

Por sua vez, Aristóteles, assim distingue os regimes opostos:

[...] o pior é o contrário do melhor. A monarquia degenera em tirania, pois esta é a espécie má do governo de um único homem e o mau rei se torna um tirano. A aristocracia degenera em oligarquia pela maldade dos governantes, que distribuem contrariamente à equidade os bens da cidade – todas as boas coisas, ou a sua maior parte, ficam para os próprios governantes, e as funções de governo são atribuídas sempre às mesmas pessoas, dando-se importância preponderante à riqueza; desta forma, os governantes são poucos e maus, em vez de serem os melhores entre todos os homens. A timocracia degenera em democracia; estas duas formas de governo têm afinidades, pois o ideal da timocracia é ser um governo da maioria, e todos os cidadãos qualificados pelos bens possuídos são considerados iguais.<sup>181</sup>

Independentemente de ter retomado a classificação dos regimes de Aristóteles, a argumentação de Tomás visa razões que comprovem a oposição entre os regimes. Ele elabora um confronto teórico entre os regimes sob duas óticas: a da unidade e a da realização do bem comum.

---

oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyranno, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius; si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.” *DR*. I, 03, 01-10, p. 452.

<sup>181</sup> “[...] pessimum autem contrarium optimo. Transgreditur autem ex regno in tyrannidem. Pravitas enim monarchiae tyrannis, malus autem rex tyrannus fit. Ex aristocratia autem in oligarchiam, malitia principum, qui tribuunt quae civitatis praeter dignitatem, et omnia, vel plurima bonorum sibi ipsis, et principatus semper eisdem, de plurimo facientes ditari. Pauci igitur principantur, et mali pro his, qui maxime epiiches. Ex timocratia autem utique in democratiam, conterminales enim sunt hae. Multitudinis enim vult et timocratia esse, et aequales omnes, qui in honoratione.” *In Ethicorum*. VIII, *lectio* X, 1160 a, 1193-1195, p. 442. Na *Política*, Aristóteles elabora a seguinte distinção: “Os três desvios correspondentes são: a tirania em relação à realeza; a oligarquia é busca do interesse dos ricos; a democracia em relação ao regime constitucional.” (“Transgressiones autem dictarum tyrannis quidem regni, oligarchia autem aristocratiae, democratia autem politiae.”) *In Politicorum*. III, *lectio* VI, 1279 b, 255, p. 138.

Para Tomás, “a virtude unida é mais eficaz para realizar o efeito do que a dispersa ou dividida.”<sup>182</sup> Na verdade, isso equivale a afirmar que, na realização de um objetivo, a congregação de muitos, quando unida, possui mais forças do que a de um indivíduo só. Portanto, a ação unida é mais eficaz que a desordenada ou individual.

Ao confrontar a eficácia da unidade entre os regimes, têm-se resultados inversos, os quais comprovam a oposição entre os regimes justos e injustos. Nos regimes justos, a unidade de governo é ótima para o povo. Desde logo, nos regimes injustos, a unidade de governo é extremamente nociva à multidão. Dessa maneira, Tomás observa:

Conseqüentemente, assim como, num governo justo, tanto mais útil é ele, quanto mais una for a chefia, de sorte que é o reino melhor que a aristocracia e esta que a política; também, ao inverso, se dará no governo injusto, que, quanto mais una for a chefia, tanto mais nocivo há de ele ser. Assim, mais nociva é a tirania que a oligarquia, e esta do que a democracia.<sup>183</sup>

De acordo com a ótica do bem comum, Tomás tem por base o seguinte argumento: “Da totalidade é mais próximo o muito que o pouco, e o pouco que um só.”<sup>184</sup> Assim, quanto mais um regime se afastar do bem comum, mais injusto ele será. Daí que, dentre os regimes injustos, a democracia é a forma de governo que mais se aproxima da totalidade do bem comum, enquanto a tirania é aquela que está mais distante e, portanto, é o regime mais injusto (*tyranni est injustissimum*). Escreve Tomás:

---

<sup>182</sup> “[...] virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum quam dispersa vel divisa [...]” *DR*. I, 03, 11-12, p. 452.

<sup>183</sup> “Sicut igitur in regimine justo quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen, ut regnum utilius est quam aristocratia, aristocratia vero quam politia: ita e contrario erit et in injusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit noxium. Magis igitur est noxia tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia.” *DR*. I, 03, 21-29, p. 452.

<sup>184</sup> “[...] omni enim universitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum.” *DR*. I, 03, 39-41, p. 452.

Ora, 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 na tirania, em que se busca somente o bem de um,<sup>185</sup>

Além disso, conforme a ótica da realização do bem comum, a argumentação de Tomás contempla a questão do bem e do mal nas coisas. Segundo ele, “nas coisas, o bem provém de uma única causa perfeita, congregando tudo aquilo que pode coadjuvar ao bem, enquanto o mal, em particular, provém dos defeitos particulares.”<sup>186</sup>

Conciliando a filosofia aristotélica com o pensamento teológico, Tomás conclui que, pela ordem da divina providência, “a qual tudo dispõe pelo melhor,”<sup>187</sup> o bem é mais forte que o mal, pois o bem provém de uma só causa e, o mal, que é mais fraco, é proveniente de muitas causas. Daí a sua conclusão:

Importa, pois, que o governo justo seja de um só, para ser mais forte. Porque, caso se afaste da justiça, mais convém seja de muitos, que entre si se atrapalhem, para ser mais fraco. Entre os regimes injustos é, portanto, o mais suportável a democracia, e o pior, a tirania.<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> “Plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua queritur bonum paucorum, quam in democratia in qua queritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua queritur bonum unius tantum.” *DR. I, 03, 34-39, p. 452.*

<sup>186</sup> “[...] bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis que ad bonum juvare possunt, malum autem sigillatim ex singularibus defectibus. *DR. I, 03, 44-47, p. 452.*

<sup>187</sup> “[...] que optime universa disponit.” *DR. I, 03, 43-44, p. 452.*

<sup>188</sup> “Expedit igitur ut regimen justum sit unius tantum ad hoc quod sit fortius; quod si a justitia declinat regimen, expedit magis quod sit multorum, ut sit debilius et se invicem impediant. Inter injusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis.” *DR. I, 03, 56-61, p. 452.*

Em suma, o ótimo e o péssimo regime, teoricamente, encontram-se no governo de um só, e não no governo de muitos. Nas palavras de Tomás, “o ótimo e o péssimo regime existem na monarquia, isto é, no governo de um só.”<sup>189</sup>

Dado que “muitos chefes, sob o pretexto de dignidade real, exercem a tirania,”<sup>190</sup> e a corrupção do regime ótimo produzir o péssimo, devido à eficácia da unidade, então, desejar ou não o governo de um só é uma escolha que oferece riscos. Daí a conclusão de Tomás, no final do quarto capítulo, do primeiro livro do *De regno*: “Por isso, de ambas as partes, ameaçam perigos: ou quando, temendo-se um tirano, se evite o governo ótimo da realeza; ou quando, desejado isso, o poder régio se converta na maldade da tirania.”<sup>191</sup>

Assim, segundo Tomás, deve-se trabalhar para não acontecer, de maneira inesperada, à multidão que, ao desejar ou escolher o governo de um rei, torne-se ela vítima da crueldade de um regime tirânico. Portanto, em um regime monárquico, todo o cuidado é pouco, para que o governante não se deixe corromper em tirania. Nas palavras de Tomás, “deve-se trabalhar com solicitude diligente para ser o tal rei provido à multidão, que não lhe sobrevenha um tirano.”<sup>192</sup>

## 2.5 A opção pela monarquia

---

<sup>189</sup> “[...] optimum et pessimum regimen existit in monarchia, id est in principatu unius [...]” *DR*. I, 04, 01-02, p. 453.

<sup>190</sup> “[...] rectoresque quam plures tyrannidem exercent sub pretexto regis dignitatis.” *DR*. I, 04, 06-07, p. 453.

<sup>191</sup> “Utrinque igitur pericula imminent, sive dum timetur tyrannus evitetur regis optimum regimen, sive dum hoc desideratur potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.” *DR*. I, 04, 59-62, p. 454.

<sup>192</sup> “[...] diligenti studio laborandum est ut sic multitudini provideatur de rege ut non incidant in tyrannum.” *DR*. I, 06, 04-06, p. 455.

Para Tomás, ao preferir um tipo de governo, faz-se necessário escolher aquele do qual deriva menor mal (*minus malum*). “Portanto, há de se decidir de preferência pelo governo de um só do que pelo de muitos, se bem que de ambos decorram perigos.”<sup>193</sup>

É de praxe que, no agir humano, com maior freqüência, foge-se daquilo de que advêm maiores perigos. “Ora, seguem-se do governo de muitos os maiores perigos da multidão, mais amiúde do que do governo de um só, porque mais vezes sucede decair da intenção do bem comum algum dos muitos do que o governante único.”<sup>194</sup>

No governo de muitos, a intenção do bem comum é desviada mais facilmente do que no governo de um só. Segundo o Aquinate, basta um dos muitos, que governam, desviar a sua atenção desse bem e já se terá a ameaça de dissensão entre a multidão. Desde logo, no governo de um só, caso se apartar algumas vezes do bem comum, não significa que aquele que governa estará promovendo a dissensão entre a multidão. Assim, o governo de um só observa mais o bem comum. Afirma Tomás:

[...] porque, discordando os príncipes, segue-se em consequência a discórdia na multidão. E, se um só preside, olha, as mais das vezes, pelo bem comum; ou, se se apartar da intenção desse bem, não se segue imediatamente que pretenda a opressão total dos súditos.<sup>195</sup>

Portanto, para Tomás, é mais freqüente o governo de muitos transformar-se em tirania do que o governo de um só. Na medida em que nascer a dissensão entre os muitos, sempre acontece que um tente superar os demais, usurpando para si o domínio da multidão. E,

---

<sup>193</sup> “Magis igitur preoptandum est unius regimen quam multorum, quamuis in utroque sequantur pericula.” *DR. I*, 05, 13-15, p. 454.

<sup>194</sup> “[...] frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum.” *DR. I*, 05, 17-22, p. 454.

<sup>195</sup> “[...] quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus presit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; ac si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut totaliter ad subditorum oppressionem intendat [...]” *DR. I*, 05, 25-30, p. 454.

segundo ele, isso aconteceu claramente, no decorrer da história, pois os exemplos históricos comprovam que a maioria dos regimes múltiplos terminaram em tirania.<sup>196</sup>

No segundo capítulo, do primeiro livro do *De regno*, Tomás se pergunta: o que deve ser mais conveniente para a cidade: ser governada por muitos ou por um só governante? Segundo ele, a resposta pode ser encontrada a partir da própria finalidade do governo.<sup>197</sup> A partir dessa afirmação, o Aquinate dá início a uma série de argumentos os quais visam afirmar e justificar que o governo de um só é o melhor, devido a sua finalidade.

Primeiramente, o governo de um só tem maior possibilidade de assegurar a paz para os consorciados do que o governo de muitos. Segundo Tomás, a intenção de um governante é procurar o bem daqueles ‘cujo governo recebeu.’ Tão logo o bem da multidão se resume em conservar a paz, “uma vez que é onerosa a si mesma a multidão dissensiosa.”<sup>198</sup>

Ora, o bem da paz é princípio e o fim da multidão social e, por isso, a pretensão do político não está em saber se deve ou não assegurar a paz, mas conservar a multidão na unidade da paz.<sup>199</sup> Daí a afirmação de Tomás: o ofício do governo é o de “conservar o que é

---

<sup>196</sup> Tomás cita o exemplo da república romana e conclui que, historicamente, corromperam-se mais em tirania os governos múltiplos do que de um só governante. Assim ele comenta: “Pois, terminou em tirania quase todo o regime de muitos, como se patenteia maximamente na república romana, a qual, como tivesse sido longo tempo administrada por muitos magistrados, despertando muitos ódios, dissensões e guerras civis, veio a cair sob os mais cruéis tiranos. E, se alguém considerar diligentemente, em todo o mundo, os fatos passados e os que ora se dão, há de achar ter havido mais tiranos nas terras governadas por muitos do que nas governadas por um só.” (“Nam fere omne multorum regimen est in tyrannide terminatum, ut in Romana republica maxime apparet. Que cum diu per plures magistratus amministrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos inciderunt. Et universaliter si quis preterita facta et que nunc fiunt diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris que per multos reguntur, quam in illis que gubernantur ab uno.”) *DR*. I, 05, 42-51, p. 454. Entretanto, no apontar histórico de Jacques Le Goff, “os romanos, muito cedo, aboliram a monarquia para substituí-la por uma oligarquia, batizada de ‘república’, e odiaram por muito tempo até mesmo o nome de rei.” LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 357. Para Marcel Prêlot, “a história dos Hebreus, tal como a de Roma, mostra os resultados desastrosos dos desvios do governo de um só.” PRÊLOT, *op. cit.*, p. 301.

<sup>197</sup> “[...] isto se pode considerar a partir do próprio fim do governo.” (“Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis.”) *DR*. I, 02, 04-05, p. 451.

<sup>198</sup> “[...] quin immo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa.” *DR*. I, 02, 12-13, p. 451.

<sup>199</sup> A edição crítica do *De regno* aponta para a semelhança entre os argumentos de Tomás e de Aristóteles. Entretanto, essa semelhança já foi comentada no capítulo da ‘autoridade no *De regno*’, mais especificamente no subtítulo: ‘cidade ou província’.

governado e dele usar para o fim para o qual foi constituído. Pois não se poderia conhecer plenamente a função governamental, ignorando-se a razão da instituição.”<sup>200</sup>

A razão da instituição do governo é o povo, e a finalidade de quem governa é conservar a paz e orientar a multidão para o bem comum. Dessa maneira, “tanto mais útil será um regime, quanto mais eficaz for para conservar a unidade da paz. Dizemos, de fato, mais útil àquilo que melhor conduz ao fim.”<sup>201</sup>

No apontar de Schneider, um governo político só é legítimo, na medida em que busque conservar a paz e orientar a sociedade de homens livres para o bem comum:

Um governo político é legítimo se, mediante ele, uma sociedade de seres livres é dirigida ao bem comum da paz, para aquele ‘vínculo unificador’ que enlaça a comunidade de muitos na unidade; e cujo fim precedente ao governo é conservar a paz.<sup>202</sup>

Para o Aquinate, a divisão de qualquer coisa implica alguma deficiência, enquanto a união manifesta a perfeição. Assim, a sociedade perfeita é una. E, ainda, a unidade é sinônima de paz, pois até mesmo a intenção de quem governa deve estar voltada para a unidade da paz. “Por onde, aquilo para o que tende a intenção de quem governa a multidão é a unidade ou a paz.”<sup>203</sup>

Portanto, segundo Tomás, teoricamente, fica evidente que o governo de um só tem maior possibilidade de realizar a unidade do que o governo de muitos, “tal como a mais eficiente causa de calor é aquilo que de si mesmo é quente.”<sup>204</sup> Ora, assim como a causa do

---

<sup>200</sup> “[...] ad gubernationis officium pertinet ut gubernata conservet ac eis utatur ad quod sunt constituta; non igitur gubernationis officium plene cognosci poterit si institutionis ratio ignoretur.” *DR*. II, 02, 24-28, p. 464.

<sup>201</sup> “Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius; hoc enim utilius dicimus quod magis perducit ad finem.” *DR*. I, 02, 22-25, p. 451.

<sup>202</sup> “Un gobierno político es legítimo si mediante él una sociedad de seres libres es dirigida al *bonum commune* de la paz, hacia aquel ‘vínculo unificador’ que enlaza la comunidad de muchos en la unidad (*DR* I, 2); y cuyo fin precedente al gobierno es conservar la paz.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 23.

<sup>203</sup> “Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax.” *S. Th.* I-I, q.103, a.III, Resp., p. 891.

<sup>204</sup> “[...] sicut efficacissima causa calefactionis est quod est per se calidum.” *DR*. I, 02, 27-28, p. 451.

calor só pode ser o quente, da mesma maneira, também, a causa da unidade da paz só pode ser una e não múltipla. “Logo, é o governo de um só mais útil que o de muitos.”<sup>205</sup>

Um segundo argumento em prol das vantagens da monarquia é que todo governo, que se fundamenta na autoridade de muitos (grupos ou classes), necessita de uma organização conjunta, para conduzir a multidão ao verdadeiro fim, caso contrário, ocorreria a dissensão entre aqueles que governam. A dissensão, para Tomás, não deixa de ser a falta de governo e o princípio da discórdia entre governantes e governados.

Ora, no entender do Aquinate, um grupo de governantes em divergência não conserva, de modo algum, o governo e a unidade de uma multidão. “Por isso, requer-se, em muitos, certa união para poderem, de algum modo, governar.”<sup>206</sup> No governo de muitos, é necessária uma organização conjunta e, portanto, aproximam-se de um só. “Assim, melhor governa um só do que muitos, por aproximação de um.”<sup>207</sup>

No apontar de Prèlot, Tomás estaria manifestando a sua preferência pela monarquia, de acordo com a concepção filosófica de que todas as coisas têm a sua origem na unidade e por mais que sejam múltiplas sempre regressam a ela. Portanto, “a superioridade do governo encontra-se deste modo mais bem assegurada assim como a sua organização, porque o que é uno em si tem maior valor do que o composto por elementos múltiplos.”<sup>208</sup>

Já, para Schneider, Tomás aprova a monarquia por sua utilidade, pois, sendo una e justa, busca servir ao bem da comunidade e, conseqüentemente, aquilo que é vantajoso para a multidão. Portanto, as “considerações de utilidade levam Tomás a adotar a monarquia, pois o que em si é uno pode realizar melhor a unidade da sociedade que o que em si é muito.”<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup> “Utilius igitur est regimen unius quam plurium.” *DR. I, 02, 28-29, p. 451.*

<sup>206</sup> “[...] requiritur igitur in pluribus quedam unio ad hoc quod quoquo modo regere possint [...]” *DR. I, 02, 32-33, p. 451.*

<sup>207</sup> “[...] melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquat ad unum.” *DR. I, 02, 36-38, p. 45.*

<sup>208</sup> PRÉLOT, *op. cit.*, p. 301.

<sup>209</sup> “[...] consideraciones de utilidad llevan a Tomás a adoptar la monarquía, pues lo que en sí es uno puede realizar mejor la unidad de la sociedad que lo que en sí es mucho.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 23.

A mesma estrutura de argumentação se encontra fundamentada na *Suma teológica*.

Diz Tomás:

Ora, a causa da unidade é o ser uno em si; sendo manifesto que diversos não podem unir e fazer concordarem coisas múltiplas, a não ser que eles próprios se unam de algum modo. Ao passo que o ser uno, em si, pode ser causa da unidade mais convenientemente que muitos unidos; e, por isso, a multidão é mais bem governada por um só do que por vários. E conclui-se, portanto, que o governo do mundo, governo ótimo, provém de um só governador.<sup>210</sup>

Segundo Aristóteles, Tomás argumenta que o governo de um só é o melhor, porque é o que mais se aproxima do governo natural. Na sua expressão, “o mais bem ordenado é o natural; pois, em cada coisa, opera a natureza o melhor. E todo o regime natural é de um só.”<sup>211</sup>

Na multiplicidade dos membros do corpo, um só é o movente: o coração. Nas faculdades da alma, quem preside é a razão. As abelhas têm um só rei.<sup>212</sup> No universo, um só é o Criador, o qual governa tudo. Disso resulta afirmar que “toda a multidão deriva de um só, e isto é razoável.”<sup>213</sup>

Do mesmo modo, para Tomás, o governo da multidão se assemelha à obra de arte, pois a arte é tanto mais perfeita quanto mais imitar a natureza. Assim, se o regime natural é perfeito e de um só, tanto mais perfeito será o governo da multidão, se imitar o natural. Por isso, o governo de um só é o melhor. Diz o Aquinate:

Por onde, se as coisas de arte imitam as da natureza e tanto melhor é a obra de arte,

---

<sup>210</sup> “Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti; unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante.” *S. Th.* I-I, q.103, a.III, Resp., p. 891-892.

<sup>211</sup> “[...] ea que secundum naturam sunt optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est [...]” *DR.* I, 02, 39-42, p. 451.

<sup>212</sup> Sabe-se que, cientificamente, as abelhas possuem uma rainha e não um rei. Entretanto, Tomás não utiliza o substantivo feminino *regina,ae* (rainha), mas o substantivo masculino imparissílabo *rex,regis* (rei). Cf. *DR.* I, 02, 45, p. 451.

<sup>213</sup> “Et hoc rationabiliter: omnis enim multitudo derivatur ab uno.” *DR.* I, 02, 47-48, p. 451.

quanto mais busca a semelhança da que é da natureza, importa seja o melhor, na multidão humana, o governar-se por um só.<sup>214</sup>

Por fim, as experiências históricas testemunham que o governo de um só é o melhor. Segundo Tomás, muitas cidades viveram em dissensão, ou seja, sem o bem da paz, por não serem dirigidas por um só governante. Prova disso é o ressentimento do Senhor, pelas palavras do profeta Jeremias (Jr12,10): “Os muitos pastores arruinaram a minha vinha.”<sup>215</sup> Contrariamente, as cidades governadas “por um só rei gozam de paz, florescem na justiça e alegram-se com a opulência.”<sup>216</sup> Daí a promessa do Senhor ao seu povo, por intermédio dos profetas,<sup>217</sup> “pôr-lhe à frente um só chefe, ‘não havendo senão um príncipe no meio dele’.”<sup>218</sup>

Portanto, para o Aquinate, a preferência do governo uno está de acordo também com a concepção histórica. “O passado prova que as províncias e as cidades sem rei estão sujeitas a discórdias e andam à deriva.”<sup>219</sup>

## 2.6 A dissensão (*dissensio-onis*)

Distante do pensamento de Aristóteles e envolto na resolução teórica de que o governo de um só é o melhor, Tomás de Aquino é ciente que em toda a forma de regime a multidão está sujeita a sofrer com a corrupção de quem governa, inclusive no governo monárquico.

---

<sup>214</sup> “Quare, si ea que sunt secundum artem imitantur ea que sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis melius est quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.” *DR*. I, 02, 48-53, p. 451.

<sup>215</sup> “Pastores multi demoliti sunt vineam.” *DR*. I, 02, 58-59, p. 452 *apud* Jr.12,10.

<sup>216</sup> “[...] rege uno reguntur pace gaudent, justitia florent et affluentia rerum letantur [...]” *DR*. I, 02, 60-61, p. 452.

<sup>217</sup> Cf. Jeremias (Jr 30,21.); Ezequiel (Ez 30,24; 37,25.).

<sup>218</sup> “[...] quod ponet sibi caput unum et quod ‘princeps unus erit in medio eorum’.” *DR*. I, 02, 63-64, p. 452.

<sup>219</sup> PRÉLOT, *op. cit.*, p. 301.

No quinto capítulo do primeiro livro do *De regno*, para dar prova de que o governo de um só, mesmo que corrompido, ainda deve ser o preferido pela multidão, Tomás afirma que “da monarquia que em tirania se converte, segue-se o menor mal do que do governo de muitos nobres, ao se corromper.”<sup>220</sup>

O Aquinate não nega que, em ambas as corrupções dos regimes, está iminente o perigo da dissensão. Entretanto, a dissensão, na maioria das vezes, deriva mais facilmente do governo múltiplo (aristocracia e democracia) do que do governo de um só. Dessa maneira, a comunidade precisa escolher, de preferência, pelo governo que deriva ‘menor mal’ (*minus malum*).

Ora, o regime onde um só governa é que deriva ‘menor mal’ para a multidão, pois, para Tomás, a dissensão “contraria o bem da paz, que é o princípio da multidão social, bem esse que pela tirania não se perde, mas somente se impedem alguns dos bens particulares dos homens, salvo se há excesso de tirania, que se agrave contra toda a comunidade.”<sup>221</sup>

Portanto, a dissensão arrebatada a liberdade da multidão e culmina em guerra civil, onde ocorre o vazio de poder (desgoverno). Se o fim do governo é o de procurar o bem da multidão, conservando a paz e agindo em vista do bem comum, então, nascida a dissensão entre governante e governados, o bem da paz e a coesão natural de o homem viver socialmente em prol do bem comum ficam comprometidos, pois na dissensão a dispersão de ações é manifesta.

Por fim, no *De regno*, constantemente, em tom de advertência ao rei, Tomás alerta para os problemas da tirania. No entanto, ele parece preferir a ela que o não-governo (dissensão), pois a multidão sem governo é ‘onerosa a si mesma’ e permanece dispersa na diversidade de fins e ações.

---

<sup>220</sup> “Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatam quando corrumpitur.” *DR*. I, 05, 04-06, p. 454.

<sup>221</sup> “Dissensio [...] contrariatur bono pacis, quod est precipuum in multitudine sociali; quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis

Sendo assim, se a tirania é um péssimo regime, a dissensão é ainda mais nociva, porque ela nega a autoridade e todo tipo de associação humana. Na dissensão ocorre o vazio de autoridade e, conseqüentemente, a não realização do homem como ‘animal social e político’ (*animal sociale et politicum*).

## 2.7 O regime misto

Para Tomás de Aquino, qualquer regime político está sujeito a degenerar em tirania. Teoricamente, ele mostra a sua preferência pelo governo monárquico. Entretanto, como aponta Prélot, “se o governo de um só é o melhor, torna-se o pior, quando não cumpre o seu objetivo.”<sup>222</sup> Devido a esse risco, no início do sexto capítulo, do primeiro livro do *De regno*, o Aquinate enuncia três precauções para evitar que o governo de um só degenerem em tirania.

Primeiramente, “é necessário seja provido a rei por aqueles a quem tal função compete, um homem de condição tal que não seja provável inclinar-se para a tirania.”<sup>223</sup> Uma outra prevenção que se deve tomar, quanto à escolha do governo de um só, é a de eliminar as oportunidades de o governante agir tiranicamente. “Assim, há de se estabelecer de tal forma o governo do reino, que, uma vez instituído o rei, se lhe subtraia a ocasião de tirania.”<sup>224</sup> E, por fim, “seja temperado de tal maneira o poder, que não possa facilmente declinar para a tirania.”<sup>225</sup>

---

quod in totam communitatem desviat.” *DR. I, 05, 07-13, p. 454.*

<sup>222</sup> PRÉLOT, *op. cit.*, p. 301.

<sup>223</sup> “[...] est necessarium ut talis condicionis homo, ab illis ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare.” *DR. I, 06, 07-10, p. 455.*

<sup>224</sup> “[...] sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio.” *DR. I, 06, 14-16, p. 455.*

<sup>225</sup> “[...] temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit.” *DR. I, 06, 16-18, p. 455.*

Após enunciar as três breves precauções, Tomás faz a seguinte observação: “Como isso se fará, considerá-lo-emos adiante.”<sup>226</sup> Entretanto, essa promessa de como proceder para constituir o melhor governo e que esse não degenera em tirania não é cumprida em nenhuma passagem do capítulo sexto e nem mesmo no decorrer de todo o *De regno*.<sup>227</sup>

Faz-se mister notar que Tomás, ao propor tais precauções, aponta para uma descentralização do poder absoluto no governo de um só e, portanto, de nenhuma maneira ele é a favor do caráter absolutista da monarquia. Também essas precauções, apresentadas por Tomás, podem evidenciar o seu reconhecimento de que, por melhor que seja um regime político, não existe nenhum que seja perfeito.

Ora, escolher um homem virtuoso para governar, subtrair as ocasiões de ele agir tiranicamente e ‘temperar o poder’ de modo que ele não se torne um tirano, não deixa de ser uma proposta para a existência de um ‘governo misto’ ou ‘constitucional’, onde a esfera de ação do monarca não é absoluta, mas limitada por outros poderes paralelos. Do mesmo modo, é também uma forma preventiva de evitar a tirania e a possível resistência direta a um governo corrupto.

Assim, a resposta de como constituir o suposto governo ‘temperado’ não é dada no *De regno*. Entretanto, essa proposta preventiva aproxima-se da solução apresentada no artigo primeiro da questão CV da *Suma teológica*,<sup>228</sup> na qual Tomás propõe uma forma mista de governo, como um regime ideal para constituir os chefes de uma cidade ou nação.

---

<sup>226</sup> “[...] que quidem quomodo fiant, in sequentibus considerandum erit.” *DR*. I, 06, 18-19, p. 455.

<sup>227</sup> Segundo Dondaine, no prefácio da edição crítica do *De regno*, essa é uma das passagens do texto que exprime dificuldades e legítima afirmar que o opúsculo é um fragmento desordenado e não um tratado político em si. Na observação do Pe. Dondaine, no início do capítulo sexto, do primeiro livro, Tomás enuncia “três breves precauções úteis para evitar que a realeza degenera em tirania, e ele garante expor: ‘...como isso se fará, considerá-lo-emos adiante.’ (I, 6, 18). Acontece que essa promessa não é mantida em nenhuma parte da obra; o texto passa imediatamente ao problema seguinte: ‘cuidar de como se poderia ir de encontro ao desvio do rei para a tirania...’, problema tratado em torno das 140 linhas do capítulo (I, 6, 22-167).” (“[...] bref trois précautions utiles pour éviter que la royauté dégénère en tyrannie, et il promet d’en traiter: ‘...que quidem quomodo fiant in sequentibus considerandum erit’ (I, 6, 18). Or cette promesse n’est tenue nulle part dans l’ouvrage; le texte passe d’emblée au problème suivant: ‘si rex in tyrannidem diverteret, qualiter posset occurri...’, problème traité en quelque 140 lignes (I, 6, 22-167).”). *DR. Préface*, p. 423.

<sup>228</sup> Nessa questão, Tomás investiga ‘a razão de ser dos preceitos judiciais’ e, no artigo primeiro, se a lei antiga constituiu convenientemente os chefes. Cf. *S. Th.* I-II, q.105, p. 1901-1922.

Baseando-se em Aristóteles,<sup>229</sup> Tomás de Aquino, na solução desse primeiro artigo, faz duas considerações acerca da boa constituição dos chefes de uma cidade ou nação: a primeira, que o povo deve ter parte no governo, para conservar a paz; a segunda resume-se em estabelecer bem a base do tipo de governo que será exercido.

Ora, a forma de regime ideal para a constituição dos chefes de uma cidade, segundo ele, é uma forma mista de governo:

Donde, o governo mais bem constituído, de qualquer cidade ou reino, é aquele onde há um só chefe, que governa segundo a exigência da virtude e é o superior de todos. E, dependentes dele, há outros que governam, também conforme a mesma exigência. Contudo, esse governo pertence a todos, quer por poderem os chefes ser escolhidos dentre todos, quer também por serem eleitos por todos. 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 i.é, governo do povo, por, deste, poderem ser eleitos os chefes e ao mesmo pertencer a eleição deles.<sup>230</sup>

No entender de Souza Neto, Tomás está “retomando a classificação de Aristóteles na *Política*, examina-se o que é próprio às espécies principais, sendo a virtude o título e critério de escolha pressupostos em todas.”<sup>231</sup> Assim, mesmo no regime misto, a virtude é o pressuposto para um bom governo.

---

<sup>229</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Política*. II, 1270 b 6 - 1271 b 19.

<sup>230</sup> “Unde optima ordinatio principum est, in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et, sub ipso, sunt aliqui principantes secundum virtutem: et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta: ex regno, in quantum unus praeest; ex aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, id est, potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.” *S. Th.* I-II, q. 105. a.I, Resp., p. 1902.

<sup>231</sup> SOUZA NETO, Francisco Benjamin de. *Introdução*. In: AQUINO, Santo Tomás de. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 19.

No entanto, Tomás parece propor a forma mista de governo como o regime ideal, onde um só governa (*rex*), auxiliado pelos melhores (*optimates*) os quais devem ser eleitos pelo povo (*politia*). Dessa maneira, o regime misto não deixa de ser uma fusão dos regimes justos, onde todos têm a oportunidade de participar no governo e, conseqüentemente, promover a estabilidade e a determinação de limites para o poder de quem governa. “Participação significa, ademais, vinculação do indivíduo com o bem comum da paz, que ele trata de alcançar e conservar mediante um agir virtuoso.”<sup>232</sup>

Para Prèlot, “o governo misto, já concebido por Aristóteles, e cuja forma foi elaborada por Políbio e Cícero, é para Santo Tomás aquele em que se encontram reunidas a monarquia, a aristocracia e o governo popular.”<sup>233</sup>

Angelo Marchesi aponta a forma ‘mista’ de governo, apresentada por Tomás, como uma ótima possibilidade de se construir uma gestão pública com três níveis de poder: o monárquico, o aristocrático e o poder do povo. Dessa maneira, ele comenta:

[...] em tal modo se poderá construir uma ótima gestão da coisa pública, com uma subdivisão do poder em três níveis: o poder daquele que é o chefe do Estado; o poder de uma aristocracia política (não de censo, mas por mérito reconhecido) que governa segundo as suas legítimas atribuições; o poder do povo, enquanto esse tem o compromisso de eleger os seus representantes e enquanto se sente realmente comprometido na gestão da coisa pública.<sup>234</sup>

Para Battista Mondin, no *De regno*, Tomás manifesta a clara preferência pelo regime monárquico. Entretanto, na *Suma teológica*, ele se guia por um regime misto, temperado com as formas clássicas de governo. Escreve Mondin:

---

<sup>232</sup> “Participación significa además vinculación del individuo con el *bonum commune* de la paz, que él trata de alcanzar y conservar mediante un obrar virtuoso.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 24.

<sup>233</sup> PRÉLOT, *op. cit.*, p. 301.

<sup>234</sup> “[...] in tal modo si potrà costruire un’ottima gestione della cosa pubblica, con una suddivisione del potere in tre livelli: il potere di colui che è a capo dello Stato; il potere di un’aristocrazia politica (non di censo, ma per merito riconosciuto) che governi secondo le sue legittime attribuzioni; il potere del popolo, in quanto esso ha il compito di eleggere i suoi rappresentanti e in quanto si sente realmente coinvolto nella gestione della cosa pubblica.” MARCHESI, Angelo. *La concezione della democrazia politica in Tommaso D’Aquino*. In:

Quanto à melhor forma de governo, no *De regimine*, Santo Tomás manifesta uma clara preferência pelo regime monárquico (que é unificado na autoridade de um único chefe), enquanto em outras obras e, particularmente na *Summa*, orienta-se na direção de um regime misto no qual estão compreendidas e contemperadas nos seus valores positivos as três formas clássicas de governo: monarquia, aristocracia e democracia.<sup>235</sup>

Voltando para a solução do primeiro artigo da questão CV da *Suma teológica*, o problema a ser resolvido é se a lei do Antigo Testamento constituiu convenientemente os chefes das cidades. Portanto, o objetivo de Tomás não é apenas afirmar a excelência do regime ‘misto’, em relação aos demais, mas também confirmar, teologicamente, que a lei antiga já havia previsto a instituição do governo ‘misto’ como a melhor forma de constituir os chefes de uma cidade ou nação. Descreve Tomás:

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 a virtude. Pois diz a Escritura (Dt 1,15): ‘*Eu tirei das vossas tribos homens sábios e nobres e os constitui príncipes;*’ sinal de um regime aristocrático. Mas era também democrático, por serem esses escolhidos dentre todo o povo (Ex 28,21): ‘*Escolhe dentre os do povo uns tantos sábios;*’, etc. E também era o povo quem os escolhia (Dt 1,13): ‘*Dai dentre vós sábios;*’, etc. Por onde é claro que a melhor constituição dos chefes foi a estabelecida pela lei.<sup>236</sup>

Para Souza Neto, nesse restante da resposta, Tomás estaria reconhecendo o “aristotelismo efetivado no regime da antiga lei.”<sup>237</sup> Assim, aquele da lei divina, há de se reconhecer que o Aquinate observa um direito secular e natural do Estado, necessário para o

---

ASPRENAS. *Rivista di Teologia*. Vol.38, nº01. Napoli: Edizioni Dehoniane Roma, Marzo de 1996, p. 61.

<sup>235</sup> “Quanto alla migliore forma di governo, nel *De regimine* San Tommaso manifesta una chiara preferenza per il regime monarchico (cioè unificato nelle mani di un unico capo), mentre in altre opere e, specialmente nella *Summa*, si orienta verso un regime misto, nel quale siano comprese e contemperate nei loro valori positivi le tre forme classiche di governo: monarchia, aristocrazia e democrazia.” MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso D’Aquino*. Bologna: PDUL. Edizione Studio Domenicano, 1991, p. 475-476.

<sup>236</sup> “Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et eius successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes; quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem: dicitur enim Deut., I (15): *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes;* et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur: dicitur enim Exod., XVIII (21): *Provide de omni plebe viros sapientes,* etc.; et etiam quod populus eos eligebat: unde dicitur Deut. I (13): *Date ex vobis viros sapientes,* etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.” *S. Th.* I-II, q.105. a.I, Resp., p.1902-1903.

<sup>237</sup> SOUZA NETO, *op. cit.*, p. 20.

bem viver do homem. E, além do direito natural, há princípios da lei divina que devem ser observados por aqueles que têm o compromisso de manter a paz e governar a multidão para o bem comum.

Em resumo, observa-se que Tomás está sendo um tanto audacioso em identificar o regime misto, já apontado por autores pagãos, na lei do Antigo Testamento. Tal audácia confirma o espírito investigativo do Aquinate e comprova que a via da razão natural dos autores pagãos, no caso Aristóteles, possibilitou espontaneamente o conhecimento dos princípios da lei divina. Isso se confirma com o apontamento de Prèlot: “ainda que não tivessem podido recorrer aos textos da revelação, estes autores tiveram a intuição dos princípios da lei divina.”<sup>238</sup>

## 2.8 Considerações finais

Faz-se notar que, no *De regno*, ao retomar explicitamente a classificação das formas de governo de Aristóteles, Tomás de Aquino tem o propósito de afirmar que o governo de um só é a melhor maneira de governar uma comunidade. Portanto, o objetivo da sua investigação não é estabelecer uma teoria dos regimes, mas, dentre as formas clássicas de governo, expor os fundamentos e as condições que legitimam a sua preferência pela monarquia. Daí o propósito do *De regno*: ser um “livro sobre o governo régio.”<sup>239</sup>

Mesmo preferindo o regime monárquico, Tomás concorda com Aristóteles que as formas de governo são meios para realizar os fins da comunidade humana. “A comunidade em si é necessariamente a primeira razão de existir do poder.”<sup>240</sup> E, portanto, “as expressões

---

<sup>238</sup> PRÉLOT, *op. cit.*, p. 293.

<sup>239</sup> “[...] regi librum de regno [...]” *DR. Prologus*, 03-04, p. 449.

<sup>240</sup> PRÉLOT, *op. cit.*, p. 299.

de Tomás mostram em forma inequívoca que de nenhuma maneira defende a monarquia de carácter absolutista.”<sup>241</sup>

Entretanto, como afirma Mondin, a “exigência fundamental do Estado, enquanto corpo social, é o governo e um bom governo.”<sup>242</sup> Para Tomás, seguindo Aristóteles, o bom governo é aquele que visa o bem comum e garante a paz para os seus cidadãos. Dessa maneira, no bom governo, o bem particular não deve predominar sobre o bem comum. Quando o bem privado de quem governa predomina sobre o público, o governo é ilegítimo, injusto e despótico.

Tanto para Aristóteles quanto para Tomás, o melhor e o pior regime, teoricamente, encontram-se no governo de um só. Entretanto, distante de Aristóteles, o Aquinate, mesmo criticando a tirania, prefere esta que a dissensão (não-governo). Segundo ele, apesar de a tirania ser um péssimo governo e um regime não preferido pela multidão, a presença da autoridade permanece existente no governo da cidade ou reino. Já na dissensão a autoridade do governo não existe e a realização do homem na cidade (*civitas*) não é possível, porque quando ocorre a dissidência a associação humana e a liberdade da multidão ficam comprometidas.

Todavia, se o *De regno* é uma obra acerca da monarquia, e o melhor e o pior regime podem ser manifestos no governo de um só, tão logo o empenho de Tomás é justificado em se precaver, teoricamente, para que a monarquia não degenerem em tirania. Daí a sua proposta: ao constituir o governo de um só, é preciso tomar certas precauções, para que o governante não se deixe corromper pela tirania.

O Aquinate parece estar muito ciente do que afirma Charles Journet: “O melhor regime desejável nem sempre é o melhor regime realizável.”<sup>243</sup> Por isso, Tomás é a favor de

---

<sup>241</sup> “Las expresiones de Tomás muestran en forma inequívoca que de ninguna manera defiende la monarquia de carácter absolutista.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 24.

<sup>242</sup> “Esigenza fondamentale dello Stato, in quanto corpo sociale, è il governo e un buon governo.” MONDIN, *op. cit.*, p. 475-476.

<sup>243</sup> JOURNET, Charles. *A doutrina da cidade*. Editora Presença. Tradução do capítulo do livro *Exigences Chrétiennes en Politique*. Egloff: Paris, 1945, p. 18.

tomar medidas preventivas, para não ocorrer o abuso de poder. Daí a escolha de homens virtuosos para governar, pois o governante virtuoso age de forma adequada e conforme a razão. Portanto, busca equilibrar-se na ordenação do bem comum. Assim, “mediante a virtude, o homem com seu agir conforme ao bem é levado precisamente à constituição ‘correta’.”<sup>244</sup>

Do mesmo modo, eliminar as oportunidades de o governante agir despoticamente e temperar o poder não deixam de ser medidas preventivas contra o abuso de poder. E, ainda, essas duas medidas pressupõem poderes conjuntos ao monarca, com a possível participação ativa no poder do governo.

No entanto, como foi afirmado, de que maneira Tomás faria para estabelecer tais medidas preventivas, as quais teriam a pretensão de evitar a degeneração do governo de um só em tirania, não é estabelecido no *De regno* e, sim, supostamente, na proposta de um regime misto, exposta na *Suma teológica*.

Diz-se supostamente, porque a proposta de uma forma mista de governo pode ser uma resposta de como fazer para se precaver contra o perigo da tirania. Assim, misturar as formas clássicas de monarquia, aristocracia e governo do povo (*politia*) num só governo não deixa de ser uma forma de governo temperado, no qual a combinação de formas impõe limites umas às outras, de modo que não ocorra o abuso de poder.

Talvez o regime misto, apresentado por Tomás, seja a proposta de um regime ideal, no qual todos participariam do governo. Mesmo que Tomás admita, no *De regno*, que a monarquia é o melhor regime, por ser um governo uno e por assegurar melhor o bem comum, na *Suma teológica*, ele identifica o regime misto com a lei e, portanto, torna-se o regime preferido, por propiciar maior justiça na consecução da estabilidade de governo e na

---

<sup>244</sup> “Mediante la virtud el hombre con su obrar conforme al bien es llevado precisamente a la constitución ‘correcta’.” SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 24.

participação de todos. Portanto, apoiando-se na lei, o regime misto outorga legitimidade à comunidade de homens livres, atuantes no poder de governar.

Enfim, Tomás se utiliza da filosofia política de Aristóteles, para confirmar os seus propósitos. Prova disso é a retomada da classificação dos regimes, no *De regno*, para afirmar a eficácia da monarquia e, na *Suma teológica*, efetivar o regime misto (de monarquia, aristocracia e governo do povo) na lei do Antigo Testamento.

Certamente, Tomás é defensor de uma constituição mista de governo e, portanto, defensor de uma ‘monarquia constitucional’. Dessa maneira, conclui-se a pesquisa acerca dos regimes de governo, no pensamento político de Tomás, com a seguinte afirmação: “Santo Tomás é compreendido com maior precisão como o defensor de uma monarquia constitucional sintetizada com certos elementos democráticos.”<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> “St. Thomas is more accurately understood as advocating a constitutional monarchy synthesized with certain democratical elements.” HALL, David W., *Thomas Aquinas*. Premise. vol.III, nº4/April 29, Copyright © Covenant Foudation, 1996, p. 01.

### 3. A TIRANIA NO *DE REGNO*

Após discorrer acerca da necessidade de governo para a comunidade humana, da classificação dos regimes, da opção teórica pela monarquia e da preferência pelo governo misto, o presente capítulo dissertará sobre o tema da tirania no opúsculo do *De regno*.

No *De regno*, Tomás de Aquino não discute diretamente o tema da tirania. A argumentação da obra é sobre a origem e o ofício do governo régio. Portanto, quando trata da tirania, concebe-a semelhantemente à definição de Aristóteles: governo oposto à monarquia. Com base nisso, o objetivo do Aquinate, nessa obra, é advertir o rei para os problemas e riscos da tirania, pois qualquer governante, sob qualquer regime, está sujeito a deixar-se vencer pelas paixões irracionais do poder tirânico.

Ao advertir o rei dos problemas da tirania, Tomás de Aquino está se baseando nos conceitos da *Política* de Aristóteles. Porém, diferentemente do pensador grego, o seu objetivo não é fundamentar ou mesmo dar uma resposta a esse problema político-prático, mas advertir o governante das desvantagens e do ‘caráter contraproducente’ da tirania.

O capítulo terá os seguintes subtítulos: a tirania despótica; o problema da tirania; os males da tirania, na ordem temporal e na espiritual; a tirania é um regime irracional; a tirania branda; o tiranocídio; o domínio do tirano é de curta duração.

### 3.1 A tirania despótica

Tomás de Aquino não é um inovador no assunto da tirania. Por isso, parte-se do pressuposto de que ele tenha conhecido as principais reflexões políticas que precederam a chegada da política de Aristóteles ao Ocidente. Dentre essas reflexões, destaca-se o tratado político de João de Salisbury<sup>246</sup>: *Policraticus*.

O *Policraticus* é um complexo tratado de filosofia e teologia política em que João de Salisbury faz uma análise da organização do Estado e da relação entre os seus componentes. Trata-se da obra política mais importante do século XII.<sup>247</sup> Entretanto, o que diferencia o *Policraticus* do *De regno* é, substancialmente, o conhecimento da política aristotélica. Diferentemente de João de Salisbury, o qual concebe o tirano como um ‘Ministro de Deus’ e fruto da vontade do ‘Criador’, Tomás de Aquino argumenta e concebe a tirania a partir da teoria política de Aristóteles.

Tal como foi confirmado no *De regno*, Tomás de Aquino não aborda diretamente o

---

<sup>246</sup> João de Salisbury (1120 – 1180) – Estudou na França entre os anos de 1136 e 1148. Foi aluno de Pedro Abelardo, Guilherme de Conches e de Gilberto de Poitiers. Entre 1153-54, esteve em Roma a serviço do bispo de Cantuária. Apoiou e foi secretário do sucessor de Teobaldo, Tomas Beckett, em sua disputa com Henrique II. Em 1170, João estava nas dependências da catedral de Cantuária, quando Beckett foi assassinado por ordem de Henrique II. Em 1176 foi eleito bispo de Chartres com o patrocínio do jovem rei da França, Luis VII. “Foi um dos primeiros medievais a conhecer toda a lógica de Aristóteles.” DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 137. Sobre a vida de João de Salisbury, cf., também: LOYN, H.R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 222.

<sup>247</sup> Para João de Salisbury, é francamente impossível encontrar homens totalmente imunes da tendência tirânica. Para ele, é tirano quem oprime o povo com um governo violento; porém, a tirania pode também ser exercida sobre um grupo mais restrito de pessoas. Por fim, a tirania vai até onde alcança o domínio dos homens políticos. Cf. In: SALISBURY, Giovanni di. *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*. Tradução de Luca Bianchi e Paola Feltrin. Milano: Jaca Book, 1984. Essa tradução não é integral, mas, sim, uma seleção dos principais capítulos. Na introdução, Luca Bianchi justifica que essa seleção foi feita por ser o *Policraticus* uma obra de assuntos heterogêneos e a sua tradução privilegiou os capítulos que enfatizam os assuntos políticos e filosóficos. Acerca do pensamento de João de Salisbury e suas obras, cf. *João de Salisbury: Polycraticus*. Cf. DE BONI, *op. cit.*, p. 137-146. *El surgimiento de la literatura política*. In: ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Tradução de Rosa Vilaró Piñol. Barcelona: Ariel, 2004, p. 112-124. *Da liturgia à ciência do direito*. In: KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 72-77.

tema da tirania. O seu objetivo, nessa obra, é escrever sobre o governo régio, sua origem e o papel do rei. Historicamente, no entender de David W. Hall, esse opúsculo, e as demais obras do Aquinate formam as discussões mais maduras acerca do governo. Nas suas palavras, “dos grandes teólogos escolásticos, poucos dedicaram longas discussões sobre o governo. A maioria das discussões maduras acerca desse assunto ocorre nos trabalhos de Tomás de Aquino.”<sup>248</sup>

Seguindo Aristóteles, Tomás de Aquino, no seu opúsculo, faz uma análise dos diversos tipos de governos. Entretanto, ele alia-se à opinião de que a monarquia, por sua estrutura, é o melhor governo.

Assim como qualquer outro regime, a monarquia também possui a potencialidade de, ocasionalmente, transformar-se em tirania. Para Battista Mondin, a potencialidade de um governante transformar-se em tirano é humana e politicamente possível. Por isso, Tomás de Aquino, no *De regno*, quando opta pela monarquia, apressa-se em acrescentar que o governo monárquico deve ser organizado e aperfeiçoado, de modo que o príncipe não se transforme em tirano.<sup>249</sup>

Certamente, Tomás não opta pelo governo monárquico, por esse ser o sistema de governo que melhor lhe convém, ou porque será o melhor governo para Chipre. A sua preocupação é fazer ciência e, portanto, teorizar sobre qual a melhor forma de governo que garanta a unidade pacífica entre os cidadãos, ou seja, a forma de governo que melhor defenda o bem comum de todos e não caia em tirania.

Esse pressuposto científico pode ser resumido no comentário de Leonardo Van Acker, no prefácio da obra, *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. Assim, ele salienta:

---

<sup>248</sup> “Of the great scholastic theologians, few devoted lengthy discussions to government. The fullest and most mature discussions of these matters occur in the works of Thomas Aquinas.” HALL, David W. *Thomas Aquinas*. Premise. vol.III, nº4/April 29, Copyright © Covenant Foudation, 1996. p. 01.

<sup>249</sup> “Nel *De regimine principum* pur schierandosi a favore della monarchia come governo ottimale, San Tommaso si affretta ad aggiungere che esso dev’essere organizzato in modo da togliere al principe – per quanto é umanamente e politicamente possibile occasioni di trasformarsi in tiranno.” MONDIN, Battista. *Dizionario*

Considerando, porém, os governos, não já na sua eficiência prática, mas sim na sua forma ou estrutura, é preciso reconhecer que um governo é melhor do que outro, porque a sua forma é mais capaz de garantir a condição ou o pressuposto fundamental do bem comum, que é a comunidade, ou seja, a unidade pacífica entre os cidadãos.<sup>250</sup>

No *De regno* e na *Suma teológica*, Tomás de Aquino reconhece que a melhor estrutura de governo, capaz de garantir o pressuposto fundamental do bem comum dos cidadãos, é a da monarquia. Estruturalmente, o Aquinate reconhece que o regime monárquico, dentre os demais, é o mais eficiente e o melhor.<sup>251</sup>

Entretanto, a discussão pormenorizada no *De regno* acerca do governo régio e de qual seria a função do rei, parece ressaltar um problema que não está na forma do regime monárquico, enquanto regime melhor que os demais e que garante o bem comum de todos os cidadãos, mas na sua eficiência prática. Ou seja, por mais que a estrutura do regime monárquico seja melhor, se comparada com outros regimes, quando levado ao exercício prático, manifesta problemas semelhantes e até mais graves que os demais regimes.

A eficácia prática de qualquer regime político se baseia, exclusivamente, na maneira de governar. Talvez, por isso, o discurso de Tomás de Aquino, no opúsculo, assume um tom moral, ou seja, um discurso de advertência, para que o rei, no seu governo, não se deixe corromper pela tirania.

---

*enciclopedia del pensiero di San Tommaso D'Aquino*. Bologna: Edizione Studio Domenicano. 1991. p. 476.

<sup>250</sup> VAN ACKER, Leonardo. *Prefácio*. In: SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: José Bushatsky, 1954, p. 14.

<sup>251</sup> No *De regno*, Tomás de Aquino comenta que a realeza “é o melhor governo de todos.” (“...est optimum regimen...”). *DR*. I, 05, 52, p. 454. Igualmente na *Suma teológica*: “O governo real é o melhor regime para o povo.” (“Dicendum quod regnum est optimum regimen populi [...]”). *S.Th.* I-II. q.105, a.I, p. 1903.

No entender de Francisco Benjamin de Souza Neto, a argumentação de Tomás de Aquino, no *De regno*, “assume amiúde um tom parenético, fato que o leva a ser tanto um tratado sobre a monarquia quanto contra a tirania.”<sup>252</sup>

Essa observação de Souza Neto remete a perguntar a qual tipo de tirania Tomás de Aquino está se reportando no *De regno*: se àquela observada nos fatos históricos, em que o rei era tido como imagem de Deus (*imago dei*), e muitos se fizeram tiranos, ou, à que se aproxima de uma despotéia, característica dada pelos gregos, na qual o governante se faz senhor arbitrário e absoluto por intermédio da força.<sup>253</sup>

A resposta é dada pelo mesmo autor. Segundo ele, a tirania a que se reporta Tomás de Aquino, no seu opúsculo, é “muito mais como o que seria, para os gregos, uma despotéia do que como a reedição das tiranias, quais as conheceu a *pólis* histórica, embora, destas, preserve o atributo de ser indesejada pelos súditos: a influência de Aristóteles é manifesta.”<sup>254</sup>

Portanto, são duas as hipóteses lançadas para a análise da tirania no *De regno*: a primeira, a saber, mesmo sendo um tratado político sobre a monarquia, o opúsculo assume uma argumentação de tom moral, advertindo o rei para não agir despoticamente. A segunda hipótese se resume em afirmar que a análise da tirania de Tomás de Aquino se baseia, substancialmente, nos escritos políticos de Aristóteles.

### 3.2 O problema da tirania

---

<sup>252</sup>SOUZA NETO, Francisco Benjamin de. *Introdução*. In: AQUINO, Santo Tomás de. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 22.

<sup>253</sup> “[...] o poder de fazer alguém o que quiser na cidade: matar, exilar e agir a seu bel-prazer.” Esse é o comentário em que Pólo define a tirania despótica com Sócrates, no Diálogo *Górgias*. *Diálogos de Platão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Vol. III-IV, Belém: Globo, 1980, p. 140.

<sup>254</sup> SOUZA NETO, *op. cit.*, p. 22.

A definição de política, para Tomás de Aquino, parece ser restrita. Ele não pensou em um grande Estado ou na Instituição de governo de uma grande nação. A política, para ele, aproxima-se mais de “uma ciência de governo.”<sup>255</sup> Uma ciência que, na definição de Battista Mondin, é ‘prática’ e não ‘especulativa’, que se ocupa do bem do homem como ser social e tem o compromisso de guiá-lo para a aquisição do maior bem terreno.<sup>256</sup>

Para Tomás de Aquino, o maior bem terreno dos homens, os quais por natureza são sociáveis e políticos, é o bem comum. No *De regno*, ele afirma: se a multidão dos homens livres é ordenada pelo governante ao bem comum da multidão, o regime político será reto e justo.<sup>257</sup> Entretanto, o compromisso de guiar os homens para o maior bem terreno da multidão, que é o bem comum, nem sempre é levado ao fim por aquele que governa a multidão.

No entender de Newton Sucupira, a idéia de o rei estar ordenado ao bem comum do povo é a finalidade e a razão de ser do governante. Dessa forma, ele comenta:

É uma constante nos escritos políticos de Santo Tomás, tanto na *Summa* como nos opúsculos, a idéia de que o rei está ordenado ao bem comum do povo, e que esta finalidade é a razão de ser do governante.<sup>258</sup>

Segundo Tomás, o compromisso de governar a multidão para o seu bem comum dota o governante de um grande poder sobre os demais cidadãos e é a condição para o governo agir retamente. Entretanto, se tal governante não possuir a perfeita virtude de bem governar, facilmente seu governo degenerará em tirania.

---

<sup>255</sup> MONDIN, *op. cit.*, p. 473.

<sup>256</sup> Cf. MONDIN, *op. cit.*, p. 472-479.

<sup>257</sup> “Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum [...]” *DR*, I, 01, 109-111, p. 450.

<sup>258</sup> SUCUPIRA, Newton. *Nota sobre o direito de resistência ao Governo Tirânico ou a Teoria do ‘Impeachment’ segundo Tomás de Aquino*. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, vol XLIII, jan/mar., 1996, p. 72.

A falta de virtude do governante e a conseqüente tirania são comentadas também na *Suma teológica*, quando Tomás de Aquino opta pelo governo monárquico. Assim ele salienta:

O governo real é o melhor regime para o povo, se não se corromper. Mas, por causa do grande poder de que o rei é dotado, o seu governo facilmente degenera em tirania, se não for perfeita a virtude de quem foi investido nesse poder.<sup>259</sup>

O governo monárquico, portanto, assim como qualquer outro tipo de governo, está sujeito a degenerar em tirania. Para Tomás de Aquino, mesmo a monarquia, sistema de governo classificado por ele como o de melhor estrutura, parece estar sempre ameaçada pela possibilidade de se corromper. O poder de governar está revestido de duas forças opostas, bem e mal governar, que dependem da virtude do governante para operar uma sobre a outra.

No capítulo um do primeiro livro do *De regno*, Tomás de Aquino afirma que, no governo da multidão, há as possibilidades do reto e do não-reto.<sup>260</sup> O governo reto, justo, portanto, dá-se, quando a multidão dos livres é ordenada ao bem comum. Já o não-reto, perverso ou tirano, quando o governante orienta suas ações ao próprio bem privado e não ao bem comum da multidão.

Ora, os argumentos sobre a possibilidade de o governo se orientar em direções opostas, apresentados por Tomás de Aquino, são substancialmente semelhantes aos de Aristóteles, na *Política*, quando argumenta acerca da diversidade de regimes e as formas de autoridade. Isso é confirmado pela edição crítica do *De regno*, elaborada por Dondaine, na qual remete, em nota de rodapé, para uma semelhança de argumentos entre os dois pensadores.

---

<sup>259</sup> “Dicendum quod regnum est optimum regimen populi, si non, corrumpatur. Sed, propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur [...]” *S.Th.* I-II, q.105. a.I, p. 1903.

<sup>260</sup> “... quare et in regimine multitudinis et rectum et non rectum invenitur.” *DR.* I, 01, 101-103, p. 450.

Na *Política*, Aristóteles conclui que “os regimes que se propõem atingir o interesse comum são retos.”<sup>261</sup> Já aqueles que “atendem os interesses dos governantes são defeituosos e todos eles desviados dos regimes retos.”<sup>262</sup>

Não é necessário ter uma grande acuidade de pensamento para perceber que os argumentos são semelhantes. Entretanto, as circunstâncias entre os pensadores são totalmente diferentes. Aristóteles está discutindo acerca da diversidade de regimes e das formas de autoridade. Entremeio a essa discussão, conclui que os regimes políticos podem visar o bem comum e ser corretos, ou, atender os interesses particulares e se tornar regimes não-retos.

Tomás de Aquino, no *De regno*, quando se utiliza dos argumentos aristotélicos, não quer somente concluir que as formas políticas de governo podem ser retas ou não-retas. A sua intenção é advertir aqueles, que governam, para o perigo da possibilidade e da facilidade de os regimes políticos, quando levados à prática, tornarem-se desviados e incorretos.

Portanto, em Aristóteles, o argumento é conclusivo e teoriza que o caminho reto e o não-reto se manifestam nas formas de governo. Para Tomás de Aquino, a possibilidade de o governo da multidão ser justo ou injusto é o início de uma discussão que tomará toda a extensão de seu opúsculo, argumentando sempre em prol do governo justo e alertando para o perigo de esse tornar-se injusto e tirânico.

Mas, por que Tomás de Aquino, no prólogo do *De regno*, o apresenta como uma obra acerca da monarquia e do ofício do rei, e, na sua maior parte, dirige-se ao perigo que corre o governante de se corromper e tornar-se um tirano? Quais as razões de um governo tirano?

A resposta para a primeira pergunta envolverá todo o capítulo. A indagação sobre as razões de um governo tirano é respondida. Para o Aquinate, assim como para Aristóteles, a

---

<sup>261</sup> “... quod quaecumque quidem politicae intendunt quod communiter conferens, ipsae quidem rectae existunt entes secundum id quod simpliciter iustum.” *In Politicorum*. III, *lectio* V, 251, p.136.

<sup>262</sup> “Quaecumque autem conferens principum solum, vitiatæ, et omnes sunt transgressiones rectorum

tiranía é o governo oposto à monarquia, injusto e também exercido por uma só pessoa. Através do governo, o tirano busca os seus próprios interesses e não o bem da multidão, que a ele está sujeita. Como já foi considerado, no primeiro capítulo desta dissertação, tirano é o “nome derivado de força, porque oprime pelo poder, ao invés de governar pela justiça.”<sup>263</sup>

Novamente, Tomás de Aquino utiliza os argumentos do pensador grego. Que a tirania é o oposto da monarquia é o assunto desenvolvido por Aristóteles no livro III da *Política*, no qual distingue os regimes retos dos seus respectivos desvios e afirma que “a tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal.”<sup>264</sup>

Portanto, a razão da tirania, tanto para Aristóteles quanto para Tomás de Aquino, é o fato de ela ser um regime político desviado dos regimes retos, oposto à monarquia e que não visa ao bem comum, mas o interesse pessoal daquele que governa.

No entender do Aquinate, quanto menos tratar do bem comum, mais injusto e tirano é o governo. E, por isso, “o que faz injusto um governo é o tratar-se, nele, do bem particular do governante, com menosprezo do bem comum da multidão. Logo, quanto mais se afasta do bem comum, tanto mais injusto é o regime.”<sup>265</sup>

### 3.3 Os males da tirania, na ordem temporal e na espiritual

---

politiarum.” *In Politicorum*. III, *lectio* V, 251, p. 136.

<sup>263</sup> “[...] nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit;” *DR*. I, 01, 123-126, p. 450.

<sup>264</sup> “Tyrannis quidem igitur est monarchia ad conferens monarchiantis.” *In Politicorum*. III, *lectio* VI, 255, p. 138. A respeito do fato de a comunidade política ter em vista o bem comum e as formas de governos com seus respectivos desvios, cf. ARISTÓTELES. *Política*. III, 06, 1279a, 01 *et seq.*. Também *Ética a Nicômacos*. VIII, 1160a, 31 *et seq.*.

<sup>265</sup> “Amplius, per hoc regimen fit iniustum quod, spreto bono communi multitudinis, queritur bonum privatum regentis; quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum.” *DR*. I, 03, 30-34, p. 452.

Para Tomás de Aquino, os males da tirania afetam os súditos, na ordem temporal e na espiritual. Em ambas as ordens, o maior mal, que provém do regime tirano, é o desprezo do bem comum e o constante enalço do bem particular. Isso tudo, segundo ele, prejudica de muitas formas a liberdade dos súditos.

Entende-se por ordem temporal tudo aquilo que diz respeito aos bens materiais adquiridos por qualquer cidadão de bem, neste mundo. Nessa ordem, os súditos são atingidos pela tirania, quando o tirano age de acordo com as paixões, pois essas lhe dominam a vontade e o conduzem a cobiçar bens materiais, inclusive os dos súditos. Por isso, o governante “que é possuído pela paixão da cupidez rouba os bens dos súditos.”<sup>266</sup>

Voltado para o seu próprio interesse, facilmente, um tirano, quando se deixa dominar pela paixão da ira, derrama o sangue de seus súditos, não por motivo de justiça, mas pela força. Mata por desregramento da vontade.<sup>267</sup> Desse modo, para Tomás de Aquino, a tirania parece não ser um produto da razão humana, pois ela seria fruto de uma paixão estranha, que afasta o direito e produz a insegurança em seu redor. Na prática, o matar por desregramento da vontade semeia a incerteza em todas as ações dos súditos. Assim, é comentado no *De Regno*:

Dessa forma, nenhuma segurança haverá, senão que serão incertas todas as coisas, uma vez que se afasta o direito, não podendo haver firmeza no que quer que seja, posto estar à mercê duma vontade estranha, para não dizer do desregramento estranho.<sup>268</sup>

Daí, os agravos da tirania na ordem espiritual: além de o tirano desprezar o bem comum, ele é dominado por um caráter bestial ou irracional que, pela força, cobiça e rouba os bens dos seus súditos, mata por desregramento da vontade e, como consequência, semeia a insegurança para os seus e se afasta do direito.

---

<sup>266</sup> “Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit.” *DR. I*, 03, 67-68, p. 452.

<sup>267</sup> “[...] quasi scilicet non pro iustitia sed per potestatem occidit pro libidine voluntatis.” *DR. I*, 03, 76-78, p.452.

Essa argumentação de Tomás de Aquino aproxima-se da objeção que Aristóteles faz à monarquia absoluta, entendida como sistema de governo no qual o rei exerce uma autoridade universal, obedecendo somente à sua própria vontade<sup>269</sup>. Segundo o pensador grego, o reino de um homem, que obedece somente à sua própria vontade, é desejar o governo de “uma besta selvagem, pois o apetite irracional tem esse caráter bestial, e a paixão falseia o espírito dos dirigentes, mesmo dos homens mais virtuosos.”<sup>270</sup>

Voltando para o *De regno*, Tomás de Aquino afirma que, além de causar agravos temporais, a tirania impede, também, o proveito dos súditos na ordem espiritual. A ordem espiritual dos súditos é alimentada pelo exercício constante das virtudes, tornando-os cidadãos excelentes. Porém, a excelência dos súditos é prejuízo para o domínio perverso do tirano, “porque aos tiranos são mais suspeitos os bons que os maus, e sempre lhes é de temer a alheia virtude.”<sup>271</sup>

O suspeitar mais dos bons súditos do que dos maus, nas palavras de Tomás de Aquino, é “a razão pela qual pretendem os ditos tiranos que os seus súditos não se tornem virtuosos nem adquiram o espírito de magnanimidade que lhes faça intolerável a sua iníqua dominação.”<sup>272</sup>

Nesse comentário dos agravos das ações do tirano à ordem espiritual dos súditos, a edição crítica do *De regno* indica que os argumentos utilizados por Tomás de Aquino se aproximam, novamente, daqueles da *Política*, de Aristóteles. Segundo o Estagirita, “é próprio

---

<sup>268</sup> “Sic igitur nulla potest esse securitas, sed omnia sunt incerta cum a iure disceditur; nec firmari quidquam potest quale sit quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine.” *DR*, I, 03, 78-81, p. 452.

<sup>269</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Política*. III, 16, 1287a, 10, p. 257.

<sup>270</sup> “Qui autem hominem iubet, apponit et bestiam: quando enim concupiscentia tale, et furor principatum habuerit, tandem et optimos viros interimet.” *In Politicorum*. III, *lectio XV*, 372, p. 178.

<sup>271</sup> “[...] tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque hiis aliena virtus formidolosa est.” *DR*. I, 03, 87-89, p. 453.

<sup>272</sup> “Conantur igitur predicti tyranni ne ipsorum subditi virtuosos affecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant.” *DR*. I, 03, 89-92, p. 453.

do tirano cultivar uma extrema desconfiança em relação aos que lhe dedicam afeição, por pensar que são precisamente esses os que reúnem todas as possibilidades de o derrubar.<sup>273</sup>

Baseado na descrição da *Política* de Aristóteles, acerca dos meios para conservar a tirania,<sup>274</sup> Tomás de Aquino expõe outro agravo na ordem espiritual dos súditos: a razão de os tiranos pretenderem que, entre seus súditos, não se firmem os laços de ‘amizade’ e nem usufruam da reciprocidade, entre eles, do benefício da paz. O tirano semeia a discórdia entre os súditos, de modo que não confiêm uns nos outros e, assim, não consigam tramar contra o seu senhorio. Dessa forma, salienta Tomás de Aquino:

Com esse fim, semeiam discórdias entre os súditos, alimentam-nas, se nascem, proíbem o que promove o entendimento entre os homens, como conúbios, festins e outras coisas do gênero, pelas quais costuma gerar-se a familiaridade e a confiança entre eles.<sup>275</sup>

O tirano, sempre suspeita, “segundo a consciência de sua própria malícia,<sup>276</sup> ou seja, imagina que os súditos possam agir contra ele como ele mesmo age contra os súditos, pois o tirano utiliza-se de seu poder e riqueza para prejudicar os seus inimigos. Por isso, empenha-se para que os seus súditos não se tornem poderosos e nem adquiram muitos bens. Na verdade, o tirano teme que o poder e a riqueza dos súditos desenvolva a potencialidade de se voltarem contra o seu governo.

Em suma, a cobiça, o uso da força, o semear incertezas, o aniquilamento das virtudes e a desconfiança são ações próprias de todo o governo tirânico e, para Tomás de Aquino, são males que afetam diretamente a vida dos súditos. Em Aristóteles, todas essas ações são

---

<sup>273</sup> “[...] tyrannicum autem maxime diffidere amicis, tamquam volentibus quidem omnibus, potentibus autem iis maxime.” *In Politicorum*. V, *lectio XI*, 756, p. 293.

<sup>274</sup> Cf. *Política*. V, 1313 a, 11, 20 *et seq.*, p. 417.

<sup>275</sup> “Propter quod inter ipsos subditos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea que ad confederationes hominum pertinent ut connubia et convivia prohibent, et cetera huiusmodi per que inter homines solet familiaritas et fiducia generari.” *DR*. I, 03, 96-101. p. 453.

<sup>276</sup> “[...] quia de subditis secundum sue malitie conscientiam suspicantes [...]” *DR*. I, 03, 102-104, p. 453.

procedimentos tirânicos os quais podem ser relacionados ou resumidos em três princípios: “evitar a confiança recíproca; restringir a força; amesquinhar os espíritos.”<sup>277</sup>

Substancialmente, a argumentação de Tomás de Aquino é semelhante à de Aristóteles. Entretanto, Aristóteles trata dos meios que o tirano utiliza para se preservar no poder. Já o Aquinate, além de concordar que esses são os meios que o tirano utiliza para agir e se manter no poder, entende-os como males que afetam, diretamente, os súditos e, portanto, o bem comum de todos.

Certamente, o objetivo de Tomás de Aquino não é tratar dos meios que o tirano emprega para se manter no poder, mas, sim, através desses meios, advertir o governo (talvez o governante de Chipre) de quanto mal podem causar tais ações e o quanto um governo tirano sacrifica a vida de seus súditos.

### 3.4 A tirania é um regime irracional

Seguindo os argumentos do *De regno*, Tomás de Aquino afirma que o círculo de amizade do tirano é sempre voltado a interesses. Ele parece, a todo o momento, imaginar ciladas contra a seu poder. Acerca dessa inquietude de espírito do tirano, Tomás de Aquino cita o dizer do livro de Jó (Jó 15,21), o qual parece ser oportuno: “O ruído do terror lhe está sempre ao ouvido, e, embora haja paz (isto é, sem ninguém intentar mal contra ele), sempre imagina ciladas.”<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> “[...] omnes enim utique reducet quis tyrannica ad has hypotheses, hoc quidem ut non credant invicem, hoc autem ut non possint, hoc ut parum sapiant.” *In Politicorum*. V, *lectio XI*, 792, p. 294.

<sup>278</sup> “‘Sonitus terroris semper in auribus illius, et cum pax sit’, nullo scilicet ei malum intemptante, ‘ille semper insidias suspicatur’.” *DR*. I, 03, 107-110, p. 453.

Para o Aquinate, poucos cidadãos virtuosos existem sob o governo de um tirano. O seu governo não conduz os súditos à virtude, pois ele a abomina, detesta-a e veda-a o quanto pode. As ações dos súditos degeneram em ações de caráter servil e escravo, pois não são orientadas para o bem comum, que lhes é próprio, mas são orientadas para o bem particular do tirano, ou seja, para o bem que é alheio aos seus fins.

Em tom de advertência aos governos, Tomás de Aquino afirma que, na tirania, os súditos trabalham em prol do bem particular do tirano e isso não os faz homens livres, que trabalham em prol de um bem comum, no qual eles o identificam como sendo o bem de cada um. Nela, os súditos se tornam como escravos, os quais se mobilizam e trabalham em prol de um bem que é de outrem, alheio a seus fins, alheio ao bem comum e ao bem de cada um.

No final do capítulo três, do primeiro livro do *De regno*, Tomás observa que isso não é causa de admiração, pois “nada difere da fera o homem que governa sem razão e sim segundo o desregramento da sua alma.”<sup>279</sup> Portanto, a tirania é um regime péssimo e irracional. Nela, o tirano age conforme uma vontade que é estranha à razão, a tal ponto de os seus súditos evitarem, até mesmo, de serem vistos por ele. Os homens se escondem dos tiranos “como de feras cruéis, parecendo ser a mesma coisa submeter-se a um tirano que prostrar-se ante uma fera bravia.”<sup>280</sup>

### 3.5 A tirania branda

Talvez o fato de o tirano agir segundo uma vontade, que é estranha à razão, conduz Tomás de Aquino, no *De regno*, a apresentar casos, onde em benefício da paz (*pro bono*

---

<sup>279</sup> “Nec est mirum, quia homo absque ratione secundum animi sui libidinem presidens nichil differt a bestia.” *DR*. I, 03, 134-136, p. 453.

<sup>280</sup> “[...] et ideo a tyrannis se abscondunt homines sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subici et bestie sevienti substerni.” *DR*. I, 03, 138-140, p. 453.

*pacis*),<sup>281</sup> convém tolerar a tirania, quando não extremada. Tal tolerância se justifica na tentativa de não despertar a ira do tirano e a sua vontade irracional. Portanto, o tom da argumentação é de advertência aos insurgentes.

Segundo Tomás de Aquino, quando a tirania não é excessiva,<sup>282</sup> é conveniente tolerá-la. Caso contrário, a oposição a ela fomentaria perigos mais graves do que a própria tirania branda comete. No entender do Aquinate, a tolerância se justifica, porque, quando não há o excesso de tirania, que é a opressão total dos súditos, o bem da paz não se perde, ou seja, a força do tirano impede alguns bens dos homens, em particular, e não o bem de toda a comunidade.

Dois são os riscos de não tolerar a tirania, que pode ser chamada de branda: o primeiro, devido à possibilidade de fracasso daqueles que resolvem combater o tirano. Se esses não conseguirem prevalecer sobre o seu poder, o tirano sentir-se-á provocado, e sua fúria, contra os súditos, será bem mais acentuada que anteriormente. Ter-se-ia, assim, a passagem de uma tirania branda para uma bem mais excessiva e irracional.<sup>283</sup>

O segundo risco é devido à tomada de poder, por parte dos insurgentes. Conforme exemplos na história, há uma grande possibilidade de aqueles que tomam o poder se tornarem mais tiranos do que aquele que foi expulso de seu posto.<sup>284</sup>

---

<sup>281</sup> No capítulo cinco do primeiro livro, Tomás de Aquino afirma que a paz é “o princípio da multidão social.” (“[...] precipuum in multitudine sociali.”) *DR*. I, 05, 8-9, p. 454.

<sup>282</sup> Tomás de Aquino entende a tirania excessiva como a ‘opressão total dos súditos’ e ela “ocupa o grau máximo da malignidade do governo.” (“[...] excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens.”) *DR*. I, 05, 30-32, p. 454.

<sup>283</sup> “Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis que sunt graviora ipsa tyrannide. Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt prevalere non possint, et sic provocatus tyrannus magis deseviat.” *DR*. I, 06, 22-28, p. 455.

<sup>284</sup> Relativamente a esse risco, Tomás de Aquino narra um acontecimento curioso, ocorrido em Siracusa com o tirano Dionísio: Enquanto todo o povo desejava a sua morte, uma velha orava continuamente aos deuses que o protegessem e o concedessem uma longa vida. Disso sabendo, e, julgando estranha tal ação, Dionísio foi perguntar a ela por que procedia daquela maneira e obteve a seguinte resposta: “Quando eu era menina, um cruel tirano governava a cidade e eu desejava a sua morte; morto esse, sucedeu-lhe outro ainda mais rude, cujo fim de dominação eu tinha por grande bem. E começamos a ter um governo mais intolerável que o anterior, que és tu. Portanto, se fores derrubado, sucederá um pior no teu lugar.” (“Puella, inquit, existens cum grauem tyrannum haberemus, alium cupiebam; quo interfecto aliquantulum durior successit, eius quoque finiri dominationem magnum estimabam. Tertium te importuniorum habere cepimus rectorem; itaque si tu fueris assumptus, deterior in locum tuum succedet.”) *DR*. I, 06, 45-51, p. 455.

Portanto, se a tirania é branda, não há motivos graves para destituir o tirano, “pois haveria o risco de resvalar para a anarquia ou cair nas mãos de um déspota mais cruel.”<sup>285</sup> Nas palavras de Tomás de Aquino, “verdadeiramente, costuma acontecer, na tirania, tornar-se, a posterior mais grave que a precedente, pois não retira os gravames anteriores e, até, pela perversidade do coração, excogita novos.”<sup>286</sup>

### 3.6 O tiranicídio

No capítulo sexto do primeiro livro do *De regno*, Tomás de Aquino mantém a argumentação a respeito da deposição do tirano e, se possível, de evitar a tirania excessiva. No entender de Souza Neto, o Aquinate estaria insistindo, desde o início do capítulo, em que a destituição do tirano exige muita cautela e, se a tirania não é excessiva, convém tolerá-la. Assim, ele comenta:

Desde o início, insiste o autor em que se deve proceder com a máxima cautela na destituição do tirano. Após reconhecer que o governo de um só é o pior, quando degenera em tirania, propõe que ela seja tolerada temporariamente... se branda!<sup>287</sup>

Se, convém tolerar a tirania branda para o bem da paz (*pro bono pacis*), o excesso dela leva ao propósito de matar o tirano. O excesso de tirania causa a escravidão de uma multidão de homens em benefício de um só, e, como afirmado anteriormente, é o grau máximo da malignidade do governo e a opressão total dos súditos. No caso, a morte de um opressor resulta na libertação de muitos e, portanto, a morte do tirano justifica-se, por se tratar de um inimigo do povo e não do seu chefe.

---

<sup>285</sup> SUCUPIRA, *op. cit.*, p. 78.

<sup>286</sup> “Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior gravior fiat quam precedens, dum precedentia gravamina non deserit et etiam ipse ex sui cordis malitia nova excogitat.” *DR*. I, 06, 38-41, p. 455.

Para Newton Sucupira, Tomás de Aquino estaria justificando o direito dos súditos de resistir ao governo tirânico, baseado no fato de esse regime ser profundamente injusto. Dessa maneira ele comenta: “Sendo o regime tirânico desprovido de legitimidade e profundamente injusto, Santo Tomás justifica o direito dos cidadãos e dos súditos de resistir ao tirano e de promover sua deposição.”<sup>288</sup>

Porém, segundo Tomás de Aquino, matar o tirano é uma ação que não concorda com a doutrina apostólica,<sup>289</sup> pois, segundo ela, o cristão deve ser submisso tanto aos senhores bons e moderados quanto aos maus e perversos; é uma graça alguém permanecer firme diante das molestações injustas. Distante do pensamento de Aristóteles, o Aquinate afirma que os povos cristãos são louvados, não por se oporem às perseguições, mas por serem submissos e resistirem pacientemente frente às adversidades da vida.

Portanto, a iniciativa privada de matar o tirano é perigosa, tanto para o povo quanto para o governo. “Sem dúvida, seria perigoso para a multidão e seu governo que alguns, por iniciativa privada, tomassem a si o assassinar os governantes, embora tiranos.”<sup>290</sup>

A justificativa para a iniciativa privada não matar o tirano, segundo Tomás, é devida ao fato de que matar, na maioria das vezes, é uma ação praticada por homens maus. Logo, se a iniciativa do tiranicídio for privada, os maus teriam o direito de matar o bom rei, pois ele, quando age pela justiça, persegue-os com grande afínco. No dizer do Aquinate, “aos maus costuma ser pesado o senhorio dos reis, não menos que o dos tiranos.”<sup>291</sup>

---

<sup>287</sup> SOUZA NETO, *op. cit.*, p. 23.

<sup>288</sup> SUCUPIRA, *op. cit.*, p. 73.

<sup>289</sup> “Sed hoc apostolice doctrine non congruit.” *DR. I, 06, 60*, p. 455.

<sup>290</sup> “Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata presumptione aliqui attemptarent presidentium necem, etiam tyrannorum [...]” *DR. I, 06, 77-80*, p. 455.

<sup>291</sup> “[...] malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum.” *DR. I, 06, 81-83*, p. 455.

Para Souza Neto, “antes de tudo, importa prevenir-se contra a deposição, por iniciativa privada de alguns, mesmo porque, então, há o risco de prevalecerem os maus, cujas relações são melhores com um tirano do que com um rei justo.”<sup>292</sup>

A iniciativa privada de assassinar o governante não soluciona o problema da tirania excessiva. Ela contribui mais para o perigo de a multidão perder o bom rei do que afastar o perigo do ‘excesso de malignidade do governo’. Portanto, “quer, assim, parecer que não se deve proceder contra a perversidade do tirano, por iniciativa privada, mas sim pela autoridade pública.”<sup>293</sup>

A competência de destituir o tirano é, para Tomás de Aquino, papel da autoridade pública,<sup>294</sup> enquanto provedora dos seus governantes. Para ele, é direito de qualquer multidão ter um rei e é justo que essa multidão institua e destitua o seu governante, caso venha a abusar tiranicamente do poder real. A multidão, que destitui o tirano, não pode ser julgada como infiel, pois é dever do rei ser fiel aos seus súditos. Logo, se o rei não cumpre o seu dever de ser fiel no governo do povo, deve ser destituído.<sup>295</sup>

O problema de como combater a tirania já instalada envolve o discurso de Tomás de Aquino. Para ele, se a multidão escolhe o rei, é ela quem tem o poder de destituí-lo, caso se tornar tirano. Entretanto, se algum superior proferir de rei a multidão e esse se tornar tirano, não é dever da multidão destituí-lo, mas de quem o proveu. Diz o Aquinate: “Se, porém,

---

<sup>292</sup> SOUZA NETO, *op. cit.*, p. 23.

<sup>293</sup> “Videtur autem magis contra tyrannorum servitium non privata presumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum.” *DR. I*, 06, 88-90, p. 456.

<sup>294</sup> Newton Sucupira se pergunta: qual seria a autoridade pública a que Tomás de Aquino se refere? Na sua compreensão, a autoridade pública, no contexto medieval, poderia ser secular ou eclesiástica. Segundo esse autor, “em meados do século XIII, Santo Tomás certamente pensava na plenitude potestatis, soberania absoluta do Sumo Pontífice, tão enfaticamente reivindicada por Inocêncio III, o maior Papa medieval do ponto de vista político. Somente em último caso, a autoridade pública é a própria coletividade e os cidadãos capazes de a representar.” SUCUPIRA, *op. cit.*, p. 75-76.

<sup>295</sup> “Primo quidem, si ad ius alicuius multitudinis pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui, vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si ei se in perpetuum ante subiecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non servetur.” *DR. I*, 06, 90-100, p. 456.

pertence ao direito de algum superior prover de rei a multidão, também dele se há de esperar remédio contra a maldade do tirano.”<sup>296</sup>

Enfim, na falta de recurso humano para combater a tirania instalada, “deve-se recorrer ao rei de todos, Deus.”<sup>297</sup> Tomás de Aquino analisa todos os recursos possíveis e recorre em última instância a Deus, para que este proteja o povo. Somente ele, tem o poder de converter o tirano, reduzi-lo à condição ínfima ou mesmo exterminá-lo. Porém, para isso há uma condição: o povo deve merecer para conseguir de Deus esse benefício. Para angariar tal merecimento, o povo deve “afastar-se dos pecados.”<sup>298</sup> A condição de escravos do tirano é a culpa que o povo carrega, devido aos seus pecados. Portanto, é necessário “suprimir a culpa, a fim de que cesse a peste dos tiranos.”<sup>299</sup>

Nota-se que o discurso é teológico. Ele estaria envolto em um problema que é próprio do sistema teocrático: a insolução da tirania. No entender de Souza Neto, os casos sem solução são automaticamente reservados ao juízo divino, e o uso da força não é descartado. Dessa maneira, ele comenta:

Teólogo, reserva o autor os casos sem solução ao infalível juízo divino. Em toda a passagem, não se propõe, mas também não se exclui o uso da força, até o tiranicídio, embora fique claro ser este um limite extremo a ser evitado e não seja algo positivamente recomendado.<sup>300</sup>

Nesse sentido, Ullmann esclarece e afirma que as considerações do uso da força e das preces são indícios do problema da figura do rei teocrático. Não havia nenhum recurso constitucional, baseado em leis, que destituísse o tirano:

---

<sup>296</sup> “Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, expetendum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam.” *DR. I, 06, 114-116, p. 456.*

<sup>297</sup> “Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum [...]” *DR. I, 06, 126-128, p. 456.*

<sup>298</sup> “[...] debet a peccatis cessare [...]” *DR. I, 06, 160-161, p. 456.*

<sup>299</sup> “Tollenda est igitur culpa ut cesset tyrannorum plaga.” *DR. I, 06, 166-176, p. 456.*

Na medida em que o rei era a fonte da lei e que a ‘vontade do príncipe’ proporcionava às leis seu caráter vinculante, não existia nenhum recurso constitucional para destituir o tirano dentro da lei. O recurso à força e às preces equivalia à involuntária admissão dos defeitos do sistema teocrático.<sup>301</sup>

Nas palavras de Newton Sucupira, “a resistência tem lugar, quando a tirania se manifesta intolerável e, esgotadas todas as possibilidades de agir politicamente, não há outro remédio senão recorrer à violência contra o tirano.”<sup>302</sup> Entretanto, Tomás de Aquino, mesmo justificando a deposição do tirano pela autoridade pública, recomenda muita cautela e, ainda, adverte para os perigos da ação de destituir o poder tirânico.

### 3.7 O domínio do tirano é de curta duração

Constantemente, Tomás de Aquino afirma que os tiranos abandonam a justiça pelos interesses pessoais. No capítulo dez, do *De regno*, ele retoma o assunto da amizade e, seguindo Aristóteles, o qual afirma que o tirano desconfia daqueles que lhe dedicam afeições,<sup>303</sup> confirma que o tirano não usufrui deste bem, pois ele se apega aos bens particulares, e a amizade honesta, ao contrário, fundamenta-se no bem comum. Segundo ele, a amizade honesta “efetiva a união dos virtuosos e conserva e aperfeiçoa a virtude.”<sup>304</sup>

Conforme se afirmou acima, o bem da amizade honesta não é alcançado pelos tiranos, pois eles não procuram o bem comum, senão o próprio, e, por isso, a comunhão de amizade honesta entre o tirano e o súdito é nula.<sup>305</sup> Ora, unem-se pela amizade aqueles que possuem

---

<sup>300</sup> SOUZA NETO, *op. cit.*, p. 24.

<sup>301</sup> ULLMANN, *op. cit.*, p. 119.

<sup>302</sup> SUCUPIRA, *op. cit.*, p. 77.

<sup>303</sup> Cf. *Politica*, V, 11, 1313b, 30 *et seq.*.

<sup>304</sup> “Ipsa enim est que virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet.” *DR*, I, 10, 19-20, p. 461.

<sup>305</sup> “[...] parua igitur vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi.” *DR*, I, 10, 50-51, p. 461.

afinidades. Entretanto, entre os súditos e os tiranos, não há afinidades e nem comunhão, logo, entre eles não há amizade honesta.

Consciente do poder do povo, Tomás de Aquino alerta o governante que “não é fácil conturbar o senhorio de um príncipe a quem o povo ama com tamanho consenso.”<sup>306</sup> Ao mesmo tempo que o amor do povo faz o rei não sucumbir, o ódio do mesmo pelo tirano faz com que não se conserve por muito tempo no poder. Com base nisso, conclui que o domínio do tirano não pode ser de longa duração.

Segundo o Aquinate, o ódio do povo ao governo tirânico é como a água represada pela violência: quando acha uma saída, desanda com muita impetuosidade. O desespero de quem é escravizado pelo tirano conduz a tentar qualquer saída. Por isso, o conselho: “O que se realiza com o favor da multidão, dificilmente carecerá de resultados.”<sup>307</sup>

O senhorio do tirano, certamente, não se conserva com a amizade honesta entre ele e a multidão sujeita, pois a amizade entre eles é raríssima e geralmente nula. O tirano não confia na fidelidade dos súditos, e o seu governo “só se sustenta pelo temor, razão por que procuram, com toda intenção, fazer-se temidos pelos súditos.”<sup>308</sup>

E ainda:

O temor é, contudo, fundamento débil. Pois os que se submetem somente pelo temor, se ocorrer uma ocasião na qual possam esperar impunidade, se insurgem contra os que presidem, tanto mais ardentemente, quanto mais contra a vontade eram coagidos unicamente pelo medo; assim como a água represada pela violência, quando acha uma saída, jorra mais impetuosamente.<sup>309</sup>

---

<sup>306</sup> Non est ergo facile ut principis perturbetur dominum quem tanto consensu populus amat.” *DR. I, 10, 80-82, p. 461.*

<sup>307</sup> “[...] nec de facili carebit effectu quod cum favore multitudinis attemptatur.” *DR. I, 10, 94-95, p. 462.*

<sup>308</sup> “Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur, unde et timeri se a subditis tota intentione procurant.” *DR. I, 10, 108-111, p. 462.*

<sup>309</sup> “Timor autem est debile firmamentum; nam qui timore subduntur, si occurrat occasio qua possint impunitatem sperare, contra presidentes insurgunt eo ardentius quo magis contra voluntatem ex solo timore cohibebantur, sicut si aqua per violentiam includatur, cum aditum invenerit impetuosius fluit.” *DR. I, 10, 111-117, p. 462.*

A multidão que age com temor busca qualquer saída e, quando a encontra, deposita todas as suas forças nessa oportunidade. Devido a isso, a represa feita pela violência, por parte do tirano, é débil e temporária. Por isso, adverte Tomás, não dura muito tempo esse tipo de domínio, pois, quando o temor é em demasia, ocorre o desespero e nada se teme; quando há o desespero, em qualquer ação, a única meta é alcançar qualquer saída.

O curto domínio dos tiranos se evidencia por razões acima mencionadas e por intermédio de exemplos na história.<sup>310</sup> Pela experiência histórica, Tomás mostra que os reis que agem pela justiça conseguem angariar mais riquezas do que os tiranos pela rapina e, conseqüentemente, estes gastam mais para se defender e manter a sua segurança, pois, segundo o juízo de Deus, “quem ajunta riquezas injustamente as desbarata inutilmente, ou lhe são também justamente subtraídas.”<sup>311</sup> Enfim, além de seu domínio ser de curta duração, os tiranos, após a morte, não são lembrados com louvor como os bons reis, mas lembrados com abominação.

### 3.8 Considerações finais

Tomás de Aquino não é um especialista em política, mas um teólogo do século XIII preocupado com a busca da verdade. Portanto, o seu objetivo é fazer ciência e encontrar a melhor via de interpretação política, para garantir a paz e o bem comum entre os homens. No

---

<sup>310</sup> Para conferir as causas de ruína dos regimes monárquicos e tirânicos, abordadas por Aristóteles, ver *Política*. V, 10, 1310b – 1313a. Sobre as causas da curta duração das tiranias, cf. *Política*. V, 12, 1315b, 11-39.

<sup>311</sup> “[...] ut qui divitias iniuste congregant inutiliter eas dispergant, aut etiam iuste auferantur ab eis.” *DR*. I, 10, 171-173, p. 462.

*De regno*, a via segura e a base para a análise do governo régio e da possibilidade da tirania é, certamente, a *Política* de Aristóteles.

Ao analisar a tirania no *De regno*, nota-se que a vida política escapa da objetividade das normas ou mesmo da estrutura formal de um sistema de governo. Como observa o próprio Aristóteles, a política é a arte da deliberação e da escolha<sup>312</sup> e, portanto, não se resume em normas, leis, ou mesmo em estruturas de governo.

Talvez justamente por isso, Tomás de Aquino, quando escreveu o *De regno*, estivesse ciente de que, ao tratar de política, encontrava-se em um terreno movediço, mais prático do que especulativo. Daí, o risco de o governo se tornar tirano. Daí, também, o propósito inicial do opúsculo de escrever uma obra acerca do governo régio tornar-se uma constante advertência aos deslizes da vontade do governante à tirania, nas suas escolhas e deliberações políticas.

Essa indeterminação, própria do campo político, parece ser determinante na argumentação do *De regno*. Semelhantemente aos argumentos aristotélicos, a tirania, para o Aquinate, é o governo oposto à monarquia. Com base nisso, ele traça uma argumentação de via oblíqua entre esses dois tipos de governo, ou seja, teoricamente, são regimes políticos exercidos por uma só pessoa, mas, na prática, possuem objetivos totalmente opostos.

Essa via oblíqua da argumentação tomista é confirmada, no início do quarto capítulo, do primeiro livro do *De regno*, no qual Tomás de Aquino afirma: “O ótimo e o péssimo existem na monarquia, isto é, no governo de um só.”<sup>313</sup>

Da mesma maneira que Aristóteles, ele argumenta que qualquer regime político está sujeito a degenerar em tirania. Entretanto, é, precisamente, por concentrar todo o poder em um só homem, que a monarquia carrega no seu bojo os dois extremos do poder político. Por

---

<sup>312</sup> Cf. *Política*. III, 1287b, 20 *et seq.*.

<sup>313</sup> Cf. *DR*. I, 04, 1-2, p. 453.

esse motivo, em boa parte do *De regno*, ele argumenta acerca das desvantagens da tirania em relação aos benefícios da verdadeira realeza.

Ao que parece, no *De regno*, o pensamento de Tomás de Aquino não é favorável ao poder absoluto do governo régio. Devido ao risco de o governo deslizar em tirania, o poder do rei deve ser submetido a limites ou, então, a certas condições as quais lhe subtraíam a tentação de abusar do poder.

Segundo o Aquinate, a superioridade do governante não lhe dá o direito de abusar do poder. A razão de ser da sua superioridade sobre os demais cidadãos nada mais é que a condição para agir retamente. O compromisso do governante é o conduzir a multidão para o fim que lhe é devido: o bem comum. Portanto, o poder de governar não é adquirido por força daquele que governa, mas lhe é concedido pela necessidade natural dos homens de haver alguém que os guie para um fim comum, enquanto seres sociais e políticos.

Agir retamente é a condição que legitima o governo e, portanto, o governante não tem o poder absoluto de agir conforme a sua vontade e segundo os seus interesses, mas de acordo com o bem comum de todos. Porém, Tomás admite que nem todos os que governam agem voltados ao bem comum. Por isso, a advertência aos perigos da tirania.

Ao que parece, ele está convencido de que o governo de um só, quando age voltado ao bem particular daquele que governa, fere o bem comum da multidão e deixa de ser um governo legítimo, pois a multidão não estaria sendo conduzida ao fim que lhe é devido, que é o bem comum, mas aos interesses particulares do governante.

Notoriamente, a multidão não teria um governante legítimo, mas um tirano e opressor que usurpou o poder para o seu próprio interesse. Por esse motivo, a multidão teria o direito de reivindicar um governo voltado ao bem comum. No dizer de Aristóteles, “nenhum homem

livre suporta de ânimo leve tal autoridade.”<sup>314</sup> Daí, a justificativa do tiranicídio. Segundo Tomás de Aquino, a multidão estaria depondo, não o seu rei, mas um inimigo do povo.

Ao rechaçar a tirania, por negar o direito de muitos, e afirmar o particular, nota-se que, no *De regno*, o pensamento político de Tomás de Aquino ressalta constantemente a superioridade do coletivo sobre o individual. Tal caracterização aproxima-o da *Política* de Aristóteles. A respeito disso, a afirmação de Andrés Martínez Lorca, quando analisa o conceito de *civitas*, na teoria política de Tomás de Aquino, parece resumir o que se quer concluir com a análise da tirania no *De regno*:

Na superioridade do coletivo sobre o individual, na prioridade do público sobre o privado, que caracterizam o pensamento político de Tomás de Aquino, reaparece uma das linhas mestras da *Política* de Aristóteles.<sup>315</sup>

Enfim, o Aquinate não nega a possibilidade de um governo se tornar tirano e, na prática, parece concordar que, no governo da multidão, há a possibilidade de ocorrerem excessos. Assim, parece expressivo concluir este capítulo com a observação de Newton Bignotto, quando analisa a tirania e a monarquia em Aristóteles: “Se pudéssemos transformar a política num saber inteiramente teórico, teríamos descoberto o remédio para seus excessos.”<sup>316</sup>

---

<sup>314</sup> “Nullus enim voluntarius liberorum sustinet tale principatum.” *In Politicorum*. IV, *lectio* IX, 482, p. 217.

<sup>315</sup> “En la superioridad de lo colectivo sobre lo individual, en la primacía de lo público sobre lo privado, que caracterizan al pensamiento político de Tomás de Aquino, reaparece una de las líneas maestras de la *Política* de Aristóteles.” LORCA, Andrés Martínez. *El concepto de ‘civitas’ en la teoría política de Tomás de Aquino*. In: VERITAS. *Revista de Filosofía*. Vol.38, nº 150. Porto Alegre, Junho de 1993, p. 258.

<sup>316</sup> BIGNOTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. p. 146.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da leitura filosófico-investigativa, apresentou-se a temática do pensamento político de Tomás de Aquino no *De regno*. A partir das indicações da edição crítica, a pesquisa apontou para a retomada de algumas considerações da filosofia política aristotélica, pois não pode haver um conhecimento exato da política tomista, sem ponderar a política de Aristóteles.

Daí, a importância do *De regno*. Esse opúsculo se destacou na história da filosofia política devido a forte influência que a chegada dos textos Aristotélicos, em especial a *Política*, provocou no meio intelectual latino. Antes disso, a política era apenas um verbete na classificação da filosofia prática, vazia de conteúdo científico. Entretanto, com a tradução do grego da *Política* de Aristóteles por volta de 1260, por Guilherme de Moerbeke, e a incorporação de suas idéias, principalmente por Tomás de Aquino, a disciplina política se preencheu de conteúdo científico.

Observou-se que, no *De regno*, por mais que Tomás de Aquino reúna e retire do pensamento político de Aristóteles o que nele encontra de válido, o seu ponto de vista é solucionar os seus próprios problemas filosófico-políticos, ou seja, fazer ciência.

Dessarte, apresentou-se, no primeiro capítulo, o problema da autoridade no *De regno*. Na esteira de Aristóteles, Tomás de Aquino está de acordo que todas as coisas estão ordenadas a um fim. Por possuir a razão, o homem se dá conta desse fim natural das coisas e de seu próprio fim. Entretanto, a diversidade de homens, de inclinações e ações, resulta na

diversidade de fins. Daí a necessidade de existir uma autoridade, com a finalidade de estabelecer coesão entre a diversidade de fins e o verdadeiro fim, comum a todos os homens.

Por isso, a legitimação da autoridade é a de ser um atributo humano e um resultado natural de o homem viver e se organizar socialmente. Ela é necessária, justamente, por não estar prevista em lei e sim na exigência natural de o homem viver em comunidade. Ela é o postulado necessário, para que não ocorra a dispersão das ações na concepção de um fim comum. Daí o fundamento de uma cidade (*civitas*), a qual é resultado da disposição natural de o homem viver socialmente, onde o fim comum de todos os consorciados é conservar a vida e viver bem.

Discorreu-se também acerca da retomada específica da classificação das formas de governo de Aristóteles. Entretanto, viu-se que a finalidade de Tomás não é estabelecer uma nova teoria dos regimes políticos, mas, dentre a retomada das formas clássicas, fundamentar, teoricamente, que a monarquia é o melhor regime para assegurar o bem comum no governo de uma cidade ou reino.

A existência da comunidade social é a razão de existir a autoridade política e, portanto, essa tem a finalidade de agir segundo o bem comum da própria comunidade. Assim a autoridade é o meio, ou seja, o governo é um instrumento a serviço do bem comum da comunidade. Por isso, o bem particular de quem governa nunca deve prevalecer sobre o bem público. Quando isso acontece, o governo não é legítimo.

Viu-se, também, que, teoricamente, é no regime de um só que se dá o melhor e o pior governo, ou seja, o governo oposto à monarquia é a tirania. Ciente dos perigos advindos do governo tirânico, Tomás é a favor de tomar medidas preventivas no momento em que se estabelece o governo de uma cidade ou reino. A forma preferida para essa prevenção não é estabelecida no *De regno* e sim na *Suma teológica*. Dessarte, no seu projeto maior, o governo misto é a junção das formas clássicas de monarquia, aristocracia e governo do povo (*politia*).

Observou-se que esse regime é preferido por Tomás, porque propicia maior justiça na ação de governar, isto é, o governo seria constituído por uma ‘monarquia constitucional’, onde a comunidade dos homens livres também teria a oportunidade de atuar no poder e, conseqüentemente, evitar-se-ia o abuso do poder.

Das formas de governo estabelecidas por Aristóteles, notou-se que Tomás concorda que a tirania é o pior regime. Entretanto, por ser um regime previsto para o Estado, a tirania ainda é mais suportável que a dissensão (*dissensio – onis*). Desse modo, para Tomás de Aquino, pior que um governo tirânico é a dissensão (*dissensio – onis*), pois, quando ela ocorre, não há governo e, logo, nela se nega o bem da paz, que é o princípio da multidão social. A divergência entre governo e governados esvazia a finalidade de um fim comum, pois na discórdia não há governo e nem governados, e cada qual age de acordo com sua própria vontade.

Por fim, apresentou-se o problema da tirania no *De regno*. O propósito de Tomás de Aquino, no opúsculo, de escrever uma obra acerca do governo régio, tornou-se uma advertência constante ao rei, dos cuidados que ele deve tomar com os deslizes da vontade. Incessantemente, o Aquinate apresenta as desvantagens da tirania em contraponto com os benefícios da verdadeira realeza.

O fato de Tomás constantemente advertir o rei, para tomar cuidado com as ações tirânicas, aproxima o *De regno* às semelhanças de um tratado pedagógico. No entanto, como se considerou, a concepção de regime tirânico de Tomás está baseada nas definições de Aristóteles: governo de um só, injusto e oposto à monarquia.

Observou-se que a tirania, tanto para Tomás quanto para Aristóteles, é o governo de um só, o qual age segundo seus próprios interesses. Nela, o bem comum da multidão é ferido e, notoriamente, a multidão não seria regida por um governante legítimo, mas por um tirano e opressor.

Quando a opressão é em demasia, viu-se que Tomás é a favor do pressuposto de que a multidão tem o direito de reivindicar um governo justo, voltado ao bem comum. Daí a justificativa de a multidão depor o tirano. Entretanto, a deposição do tirano ou mesmo o tiranicídio se justifica em situação derradeira de opressão da multidão. Observou-se também que a deposição deve ser uma ação de iniciativa pública e não privada.

Como última consideração dessa dissertação, que versa sobre o pensamento político de Tomás de Aquino no *De regno*, associado com a retomada de conceitos da *Política* de Aristóteles, faz-se a seguinte reflexão: “Quando se comparam períodos diferentes do pensamento filosófico, as mesmas palavras, as mesmas imagens, as mesmas técnicas acadêmicas, os conceitos semelhantes podem facilmente enganar quem os examina, pois há mundos diferentes escondidos por trás deles.”<sup>317</sup>

---

<sup>317</sup> DE BONI, Luis Alberto. *Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade. De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 74.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2001. 2 v.

AQUINO, Tomás de & ALVERNIA, Pedro de. *Comentário a la política de Aristóteles*. Tradução de Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001.

AQUINO, Santo Tomás de. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*. Tradução de Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Anchieta, 1946.

\_\_\_\_\_. *De regimine principum ad regem Cypri*. 2. ed. Torino: Marietti, 1948.

\_\_\_\_\_. *Del gobierno de los príncipes – parte II*. Tradução de Don Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobas Buenos Aires: Cultura, 1945.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Torino: Marietti, 1949.

\_\_\_\_. *Comentário a la ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Ana Mallea:  
Pamplona: EUNSA, 2001.

\_\_\_\_. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1964.

\_\_\_\_. *In libros politicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1951.

\_\_\_\_. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1965.

\_\_\_\_. *Suma teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa, Organização de Rovílio Costa e Luis A. De Boni, introdução de Martin Grabmann. 2. ed. Edição Bilingüe. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília:  
Editora Universidade de Brasília, 2001.

\_\_\_\_. *Física*. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

\_\_\_\_. *A metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. Edição Bilingüe. São Paulo: Loyola,  
2002. 2 v.

\_\_\_\_. *A política*. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes.  
Edição Bilíngüe. Lisboa: Vega, 1998.

\_\_\_\_. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ASPRENAS. *Rivista di teologia*. Vol.43, nº 01, Napoli: Edizioni Dehoniane Roma,  
Marzo de 1996.

\_\_\_\_. MARCHESI. Angelo. *La concezione della democrazia politica in Tommaso*  
D'Aquino. p. 55-66.

ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE. *Tommaso d'Aquino nel suo settimo*  
*centenário*. Vol. 05. Roma – Napoli, 17/24 Aprile, 1974.

\_\_\_\_. MERCKEN, P. *Transformations of the ethics of Aristotle in the moral philosophy*  
*of Thomas Aquinas*. p. 151- 162.

BIGNOTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

CASSIRER, Ernest. *O mito do Estado*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1961.

COSTA, José Silveira da. *Tomás de Aquino: a razão a serviço da fé*. São Paulo: Moderna, 1993.

COSTA, Marcos Roberto N. & DE BONI, Luis A. (Orgs.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. COSTA, Elcias Ferreira da. *A conceituação do direito em Santo Tomás de Aquino*. p. 295-312.

\_\_\_\_\_. MENDONZA, Celina A. Lértora. *Santo Tomás y las minorías – Una relectura del opúsculo: “Sobre el gobierno de los judíos.”* p. 341-359.

DE BONI, Luis Alberto & PICH, Roberto H. (Orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. BERTELLONI, Francisco. *Sociabilidad y politicidad (dominium) en la Summa theologiae de Tomás de Aquino. (Sobre la recepción tomista de la Política de Aristóteles)*. p. 361-377

\_\_\_\_\_. DUBRA, Julio Castello. *Naturalmente ‘sociable’ o político? Tomás de aquino y la doctrina aristotélica de la politicidad natural del hombre*. p. 379-407.

\_\_\_\_\_. FERREIRO, Jazmín. *La recepción del Aristóteles político en el De regno de Tomás de Aquino*. p. 409-420.

\_\_\_\_\_. PIERPAULI, José Ricardo. *La dimensión onto-teológica de la filosofía política de Ablberto Magno y su recepción en la obra de Tomás de Aquino*. p. 333-348.

DE BONI, Luis Alberto. (Org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. SARANYANA, Josep-Ignasi. *La ciência política de Tomás de Aquino*. p. 233-258.

\_\_\_\_\_. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre a filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. (Org.). *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. BERTELLONI, Francisco. *El lugar de la política dentro de la tripartición de la philosophia práctica antes de la recepción medieval de la política de Aristóteles*. p. 161-176.

\_\_\_\_\_. *Filosofia Medieval: textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

DISSERTATIO. UFPel, nº 11, 2000.

\_\_\_\_\_. DE BONI, Luis Alberto. *Estudar filosofia medieval*. p. 21-47.

FILOSOFIA UNISINOS. Vol. II, nº 3, 2001

\_\_\_\_\_. AQUINO, Marcelo F. de. *A remodelação da ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino*. p. 235-290.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía II: el judaísmo, el cristianismo, el islamismo y la filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1966.

GILSON, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. 2. ed. Madrid: Gredos, 1976.

G. MANSER, O. P.. *La esencia del tomismo*. 2. ed. Tradução de Valentin Garcia Yebra. Madrid: C.S.I.C., 1953.

HALL, David W.. *Thomas Aquinas*. Premise. Vol.III, nº4/April 29, Copyright © Covenant Foundation, 1996.

- HENRIQUES, Mendo Castro. *Introdução à política de Aristóteles*. Lisboa: Vega, 1998.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- JOURNET, Charles. *A doutrina da cidade*. Editora Presença. Tradução do capítulo do livro *Exigences chrétiennes en politique*. Egloff: Paris, 1945, p. 25-40.
- LACHANCE, Louis. *Humanismo político: individuo y estado en Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- LE GOFF, Jaques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002. 2 v.
- LOYN, Henry R. *Diccionario da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MIETHKE, Jürgen. *Ai confini del potere: il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*. Tradução de Cinzia Storti. Padova: Efr – Edritrici Francescane, 2005.
- MONDIN, Battista. *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1991.
- PATRISTICA ET MEDIAEVALIA. Vol. XXIV. Buenos Aires: Sección de Estudios de Filosofía Medieval, 2003.
- \_\_\_\_\_. SCHNEIDER, Jacob Hans Josef. *La filosofía política en el De Regno de Tomás de Aquino*. Tradução Gustavo D. Corbi, p. 03- 27.

PÓLIS, *Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*. Vol. 5. São Paulo: Verbo, 1987.

PRÉLOT, Marcel. *As doutrinas políticas*. Vol. 1. Tradução de Natália Couto. Lisboa: Presença, 1973.

PRESENÇA FILOSÓFICA. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, n.1-3, 1974.

\_\_\_\_\_. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Fisionomia do século XIII e S. Tomás de Aquino*. p. 21-39.

\_\_\_\_\_. SELVAGGI, João Batista. *O processo ético em Santo Tomás de Aquino*. p. 114-124.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 8.ed. Vol. 01. São Paulo: Paulus, 2003.

REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia. Vol XLIII, jan/mar., 1996.

\_\_\_\_\_. SUCUPIRA, Newton. *Nota sobre o direito de resistência ao governo tirânico ou a teoria do 'impeachment' segundo Tomás de Aquino*. p. 71-80.

REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia. Vol IV, nº 4, out/dez., 1954.

\_\_\_\_\_. VAN ACKER, Leonardo. *Influência e metamorfose da cidade de Deus de Aurélio Agostinho*. p. 501-519.

REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia. Vol III, nº 3, jul/set., 1953.

\_\_\_\_\_. VAN ACKER, Leonardo. *O espírito da filosofia medieval*. p. 367-383.

SALISBURY, Giovanni di. *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*. Tradução de Luca Bianchi e Paola Feltrin. Milano: Jaca Book, 1984.

SANTIAGO RAMIREZ, O.P.. *Doutrina politica de Santo Tomás*. Madrid: Instituto Social Leon XIII, 1951.

SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: José Bushatsky, 1954.

SPIAZZI, Raimondo. *El laicado en la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1961.

\_\_\_\_\_. *Politica e morale*. Roma: Città Nuova Editrice, 1967.

STEENBERGHEN, Fernand Van. *História da filosofia: período cristão*. Tradução de J. M. Da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1984.

STUDIUM. *Revista de filosofia*. Recife, nº 9, junho/2002.

\_\_\_\_\_. PIERPAULI, José Ricardo. *Los comentarios a la política de Alberto Magno y Tomás de Aquino*. p. 92-112.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Tradução de Rosa Vilaró Piñol. Barcelona: Ariel, 2004.

VERITAS. *Revista de filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, nº 3, 2001

\_\_\_\_\_. DE BONI, Luis A., COSTA, Joice B. da & DE BONI, Sergio A. *Comissão brasileira de filosofia medieval publicações - 1983/2000*. p. 393-415.

VERITAS. *Revista de filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, nº 3, 1999.

\_\_\_\_. DUDRA, Julio A. Castello. *Hombre y naturaleza en Tomás de Aquino*. p. 621-632.

VERITAS. *Revista de filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS. Edição dedicada à filosofia medieval, nº 159, 1995.

\_\_\_\_. CAMELLO, Maurílio. *A felicidade como bem supremo: Santo Tomás lê Aristóteles*. p. 509-516.

\_\_\_\_. DE BONI, Luis Alberto. *Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade*. p. 517-531.

\_\_\_\_. LISBOA, Wladimir Barreto. *A unidade do fim como condição do discurso moral e político*. p. 533-538.

\_\_\_\_. STORCK, Alfredo Carlos. *O indivíduo e a ordem política na dimensão da civitas*. p. 539-544.

VERITAS. *Revista de Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS. Edição dedicada à filosofia medieval, nº 150, 1993.

\_\_\_\_. NASCIMENTO, Carlos Arthur R. *O comentário de Tomás de Aquino à política de Aristóteles e os inícios do uso do termo estado para designar a forma do poder político*. p. 243-252.

\_\_\_\_. LORCA, Andrés Martínez. *El concepto de civitas en la teoría de Tomás de Aquino*. p. 253-261.

WEISHEIPL, James A. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Tradução de Frank Hevia. Pamplona: EUNSA, 1994.

WULF. Maurice de. *Historia de la filosofía medieval*. México: Editorial Jus, 1945. 2v.