

REPÚBLICA E VIRTUDE. RAÍZES CONSTITUCIONAIS HELÉNICAS: ACTUALIDADE E DESAFIOS

Paulo Ferreira da Cunha

ÍNDIX: I. QUE GREGOS? QUE GRÉCIA ANTIGA?.- II. QUE LEGADO PARA AS REPÚBLICAS HODIERNAS?.- III. POLITEIA: POLISSEMIA E CONOTAÇÕES.- IV. RECUPERAÇÃO *PRO DOMO* E ACTUALIDADE DA HÉLADE.- V. NEOREPUBLICANISMOS E ACTUALIDADE DA REPÚBLICA.- VI. ACTUAIS TEMAS REPUBLICANOS CLÁSSICOS.- VII. DA VIRTUDE REJEITADA.- VIII. DA VIRTUDE REENCONTRADA.- IX. VIRTUDES NA DEMOCRACIA ATENIENSE E VIRTUDES REPUBLICANAS.- X. DA VIRTUDE EXALTADA: VIRTUDES ARISTOTÉLICAS E VIRTUDES REPUBLICANAS.

Resumo:

Os valores e as virtudes republicanas estão novamente na ordem do dia, não só mercê dos teóricos neorepublicanos, mas ainda devido a outros debates actuais, tais como o multiculturalismo, a laicidade dos estados, a transparência e a corrupção. Recordamos aqui, entre outros, o discurso fúnebre de Péricles reconstituído na *História da Guerra do Peloponeso* (Tucídides), e a *Ética a Nicómaco* (Aristóteles), como importantes fontes da ética republicana, a par da ulterior teoria de Montesquieu que considera a virtude como a essência dos estados republicanos.

Palavras-Chave: República, Democracia, Virtude, *Arete*, Constituição Antiga

Abstract:

Republican values and virtues are again the order of the day, not only due to Neorepublican theorists, but also because of other current debates, such as multiculturalism, the laicity of states, transparency and corruption. In this paper we remember, among others, Pericles' funereal speech in Thucydides' *History of Peloponnesian War*, and Aristotle's *Nichomachean Ethics* as two important roots of Republican Ethics, as well as the ulterior Montesquieu's theory of virtue as the essence of Republican states.

Key Words: Republic, Democracy, Virtue, *Arete*, Ancient Constitution

I. QUE GREGOS? QUE GRÉCIA ANTIGA?

1. Discorrer sobre Virtude e sobre República necessariamente tem de levar-nos à Antiguidade: desde logo porque a primeira “começa” com a helénica *areté*¹. Logo, é preciso ir, antes de mais, à Grécia Antiga².

¹ António Caeiro, *A Areté como Possibilidade extrema do Humano*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, 2^a ed., New York University Press, Nova Iorque, 1974, trad. port. de Beatriz Rodrigues Barbosa,

2. Porém, falar em qualquer temática que envolva toda a Grécia Antiga é falar de um lapso temporal muitíssimo vasto, e, obviamente, é também falar dos Gregos, agrupados em diversas formações sociais e políticas, com a sua própria multiplicidade, decorrente, além do mais (desde logo, de factores intrínsecos e locais) da própria historicidade da sua existência.
3. De qualquer forma, não é jamais possível generalizar em excesso, nem, sobretudo, idilicamente, miticamente, como foi feito, aliás com inegáveis intenções políticas. O mito de um passado helénico cristalizado e unitário está absolutamente desfeito³. E, como se sabe, mesmo os dualismos Atenas / Esparta⁴, também muito glosados (lembremo-nos de como Voltaire era pela primeira e Rousseau a favor da segunda), não deixando de ser tipos-ideais cómodos, não acomodam a realidade mais multifacetada, no interior e no exterior dessa simples e simplista oposição – que contudo já iremos utilizar, por comodidade, linhas a seguir.
4. Ora, uma vez ultrapassado esse mito já quase classicamente se diz, numa nova clave, que uma coisa unia os Gregos antigos: o desporto e a religião⁵. Na verdade, talvez se devesse dizer: a díade constituída por jogos / competição (desportivos ou teatrais), de um lado / e religião, do outro – se de “lados” se pode falar, pois que se encontravam em grande simbiose. No resto, os Gregos seriam diferentes. Contudo, também o aspecto físico e a língua (apesar de algumas diferenças) os uniam⁶...
5. Não devemos, contudo, embrenharmo-nos num estudo do presente género por estas antropologias e etiologias, para mais com componente arqueológica. De resto, a teoria restritiva que acabámos de referir só pôde existir precisamente como resposta a visões excessivamente englobantes, que a simples verificação de dados revelaria

Prefácio de Miguel Baptista Pereira, *Termos Filosóficos Gregos. Um Léxico Histórico*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1997, pp. 38-39.

² Poder-se-ia também abordar a questão em Roma. Porém, menos originalmente. Cf., para a nossa presente temática, por todos, A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, 2.^a ed., reimp., Oxford University Press, Oxford, 2001.

³ Uma das obras que terá contribuído para difundir esse fim do mito “clássico” dos Gregos clássicos terá sido a de H. D. F. Kitto, *The Greeks*, Harmondsworth, Penguin, trad. Port. De José Manuel Coutinho e Castro, *Os Gregos*, 3.^a ed., Arménio Amado, Coimbra, 1980. Cremos que também já Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, trad. Port. De Helga Hook Quadrado, in *O Nascimento da Tragédia (e Acerca da Verdade e da Mentira)*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.

⁴ Cf., v.g., A. H. M. Jones, “Atenas e Esparta”, in *The Greeks*, coord. De Hugh Lloyd-Jones, Londres, A. C. Watts, 1962, III capítulo, trad. Port. De Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1965, p. 65 ss.

⁵ Os livros mais didácticos frequentemente se fazem eco destes tópicos, sejam eles certos, ou errados. Nesse grupo de estudos de grande divulgação pode legitimamente incluir-se a excelente obra (com mais de um milhão de exemplares vendidos) de E. H. Gombrich, *Eine kurze Weltgeschichte fuer junge Leser*, Colónia, dumont Literatur und Kunst, 1985, trad. port. de Raquel Mouta, *Uma Pequena História do Mundo*, Lisboa, Tinta da China, 2006, p. 64.

⁶ *Ibidem*.

inconsistentes. Sempre o o vai-vém de maximalismos e minimalismos teóricos.

II. QUE LEGADO PARA AS REPÚBLICAS HODIERNAS?

6. O que importa não é, realmente, encontrar, no nosso presente caso, uma herança helénica comum, mas um legado que possa ter algum interesse não apenas teórico, mas também prático, para o estado das presentes democracias. Sabemos das dificuldades, mesmo metodológicas, e da heresia de transposições simplistas. Trata-se apenas de considerar sugestões, de inspirações, nada mais. Mas tal não é pouco, porque é uma busca de fontes, remotas, indirectas, mas onde estão ainda águas lustrais. Como afirma, recentemente, Kurt A. Raaflaub: “Directly or indirectly, Athenian democracy as an extraordinary experiment in social history thus stimulates our own thinking about crucial issues of our own democracy and society, incomparably more complex though they are. The point is precisely that the ancients help us focus on the essentials.”⁷
7. É verdade que o próprio Rousseau preveniu os seus concidadãos genebrinos contra as influências clássicas. Mas bem pregava Frei Tomás... Ele estava eivado delas, e a elas transmitia como involuntário portador de um vírus:
8. “Les anciens peuples ne sont plus un modèle pour les modernes; ils leur sont trop étrangers à tous égards. Vous surtout, Genevois, gardez votre place, et n’allez point aux objets élevés, qu’on vous présente pour vous cacher l’abîme qu’on creuse au-devant de vous. Vous n’êtes ni Romains ni Spartiates, vous n’êtes pas même Athéniens. Laissez là ces grands noms, qui ne vous vont point. Vous êtes des marchands, des artisans, des bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés”⁸
9. Este texto, citado até aqui por um Vidal-Naquet⁹ poderá, contudo, não dar a completa medida do pensamento de Rousseau, pois o parágrafo continua: “, de leur travail, de leur trafic, de leur gain; des gens pour qui la liberté même n’est qu’un moyen d’acquérir sans obstacle et de posséder en sûreté”¹⁰.
10. E não poderá supor-se, sobretudo por este final, insistente, uma crítica aos seus concidadãos, demasiado materialistas, demasiado burgueses, para se alçarem aos longes dos exemplos clássicos? E essa possível

⁷ Kurt A. Raaflaub *et al.*, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley *et al.*, 2007, introdução, p. 13.

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, 1764, Edition Du Peyrou /Moultou 1782-1789, ed. Electrónica: [tp://ftp.ac-toulouse.fr/pub/philosophie/rousseau/lettresdelamontagne.rtf](http://ftp.ac-toulouse.fr/pub/philosophie/rousseau/lettres/lettresdelamontagne.rtf) -

⁹ Pierre Vidal-Naquet, *Les Grecs, les historiens, la démocratie : le grand écart*, trad. Port. De Jônatas Batista Neto, *Os Gregos, os Historiadores e a Democracia : O grande desvio*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 190.

¹⁰ *Ibidem*.

crítica latente não indicará a paixão de Rousseau por esses altos exemplos? Não será, assim, todo este passo mera tática retórica? Quantas vezes se iludiram, nesses tempos radiciais e matinais das democracias contemporâneas (e precisamente na Suíça, como em Portugal) as verdadeiras fontes, nomeadamente constitucionais, para evitar rejeições derivadas de mitos negativos!¹¹

III. POLITEIA: POLISSEMIA E CONOTAÇÕES

11. Sabemos que é em Aristóteles que (sem prejuízo das aperturas posteriores de um Cícero, e sobretudo de algumas das interpretações de Maquiavel) muitos fazem radicar o republicanismo moderno¹². Ora é o próprio Aristóteles que nos dá pistas para entender a questão semântico-conceitual que, no limite, propicia, ainda nos nossos dias, alguma confusão entre democracia e república.
12. Aristóteles compreende a necessidade de uma grande abertura designatória, e adopta-a, explicitamente concedendo que há situações em que não se encontra uma expressão adequada para abarcar a realidade que se pretende designar¹³. Acresce que também se não prende às palavras, explicitamente afirmando que o que importa é a compreensão das coisas e não as expressões que as designam¹⁴.
13. Alguns dos conceitos utilizados revelam-se árdios a nossos olhos, grande parte das vezes pela derrapagem ou mesmo subversão semântica de certas palavras.
14. Aristóteles, que não poderia prever pelo menos o sentido de uma ulterior metamorfose linguística, é o primeiro a fazer tais observações, no respeitante ao seu tempo, assim como relativamente a significados mais antigos. Com uma grande sensibilidade linguística e rigor conceitual, ora se congratula com a adequação do significado ao significante¹⁵, ora assinala a polissemia.
15. E é aqui que explicitamente se debruça sobre o nosso tema presente. Na verdade, afirma que *politeia* tanto é a *polis* em que a multidão governa para a utilidade pública (e que tem sido traduzida de múltiplas

¹¹ Cf., v.g., Jean-François Aubert, *La Constitution de 1791 et la Suisse, in 1791. La Première Constitution française*, Colloque “La Première Constitution Française”, Dijon, Université de Bourgogne, 1991, ed. Paris, Economica, 1993, máx. P. 415 ; Paulo Ferreira da Cunha, *História do Direito. Do Direito Romano à Constituição Europeia*, Almedina, Coimbra, 2005, p. 190 ss., máx. pp. 193-194.

¹² Cf., v.g., Ricardo Leite Pinto, *República de Razões*, in “Lusíada. Direito”, Série II, n.º 4-5, Lisboa, Universidade Lusíada, 2007, p. 437.

¹³ Observação que já ocorrera em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, aliás, a propósito de alguns termos de virtude ou vício. Agora, Aristóteles, *A Política*, trad. Port., Martins Fontes, São Paulo, 1998, p. 43: “Não possuímos, com efeito, um termo comum sob o qual possamos colocar a função de juiz e a de membro da Assembleia. Será, se se quiser, um poder sem nome”.

¹⁴ Aristóteles, *A Política*, p. 42: “Terão o nome que se quiser: o nome não importa desde que sejamos compreendidos”. Cf. Uma outra visão contra, de Platão, pode ver-se no *Teeteto*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 106: “Todos estes termos são bem escolhidos”.

formas: república, democracia, governo constitucional, etc.), como um nome comum a todas as sociedades políticas¹⁶.

16. Se Aristóteles dá o nome de democracia à sociedade política que corresponde à corrupção da *politeia* (tida não como designação geral, mas como república, etc.), fá-lo, contudo, com duas prevenções. A primeira é a de que se se quer que a democracia ainda seja uma forma de governo, haveria que não usar tal nome para o caos resultante da perversão da politeia-república. Nestes termos o afirma:
17. “Não é sem razão que se censura tal governo e, de preferência, o chamam democracia ao invés de República; pois onde as leis não têm força não pode haver República, já que este regime não é senão uma maneira de ser do Estado em que as leis regulam todas as coisas em geral e os magistrados decidem sobre os casos particulares. Se, no entanto, pretendermos que a democracia seja uma das formas de governo, então não se deverá nem mesmo dar este nome a esse caos em que tudo é governado pelos decretos do dia, não sendo então nem universal nem perpétua nenhuma medida”¹⁷.
18. A segunda é uma observação de história da língua e evolução semântica: o Estagirita invoca um uso mais antigo de “democracia”, em que este nome se identifica com a sua politeia-república. Parece que, apesar da corrupção do termo nos nossos dias, voltamos a recuperar o sentido pré-aristotélico de “democracia”.
19. Mas não se trata só de Aristóteles. A “democracia” não teve grande cotação no discurso teórico até a um momento relativamente recente. Moses I. Finley põe em relevo o facto de que houve, no séc. XX, uma mutação semântica, que permitiu que, ao contrário do que sucedia na Antiguidade, a maioria esmagadora dos intelectuais se pronunciem, hoje, a favor da democracia¹⁸. À mesma conclusão chega A. H. M. Jones, que afirma só nos terem chegado testemunhos de alguma forma favoráveis à oligarquia¹⁹. Ou, noutros termos, diríamos nós: ter-se-á produzido uma revolução semântica que propiciou que “democracia” tenha sido, e ainda seja hoje, a palavra utilizada, nas suas diversas variantes linguísticas locais, universalmente, para designar, afinal, o “bom governo”. E cita Palmer²⁰, afirmando ser raro, mesmo entre os philophes franceses que prepararam a Revolução Francesa, encontrar quem fale em democracia de forma positiva, refere Wordsworth como havendo-se autoqualificado de democrata provocatoriamente, ainda em

¹⁶ *Ibidem*, p. 106.

¹⁷ *Ibidem*, p. 126.

¹⁸ Moses I. Finley, *Democracy ancient and modern*, trad. fr. de Monique Alexandre, Prefácio de Pierre Vidal-Naquet, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976, p. 54 ss.

¹⁹ A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, ed. De 1986 (1.ª ed. Basil Blackweii, 1957), p. 41.

²⁰ R. R. Palmer, *Notes on the Use of the Word 'Democracy', 1789-1799*, « Political Science Quarterly », 68, 1963, p. 205.

1794, e finalmente afirma que os *foundig fathers* americanos queriam uma república, não uma democracia²¹.

IV. RECUPERAÇÃO PRO DOMO E ACTUALIDADE DA HÉLADE

20. Talvez seja razoável partir de um pressuposto: de uma democracia ou república e de um cidadão na Grécia Antiga naturalmente com aspectos diferentes, segundo tempos e lugares, e para mais ainda envolto, por vezes, numa mitologia política que alimentou grande parte da erudição e do argumentário ocidental pelo menos até ao séc. XX, com grande relevo para o séc. XVIII e para a Revolução Francesa²². A qual seria exportada, de par com a revolução americana, como grande e global “revolução ocidental”. Em Portugal, Alexandre Herculano e Latino Coelho, por exemplo, escreveram páginas de carnavalesca caricatura ao clima de imitação francesa vivido depois da Revolução de 1820. Páginas que serão citadas por um Oliveira Martins e por um Joaquim de Carvalho²³.

21. Mas, se essa invocação ideológica perturbou uma análise historiográfica mais asséptica, não podemos esquecer uma vertente positiva desse renascimento da Grécia (e também de Roma) nos tempos ilustrados e liberais. Não apenas positiva pela memória, mas positiva ainda pela recriação institucional. Por muito aproveitamento indevido, por muita “recuperação” de nomes e factos, de mitos e heróis, de datas e de lugares, de todo um *corpus* que pesou como legitimação e imaginário recorrente, a verdade é que essa presença da Grécia sobretudo no séc. XVIII provou a sua actualidade e riqueza. Sem o catalizador clássico não seriam possíveis mudanças imensas, desde logo de mentalidade. Porque é então que se produz uma fundamental viragem. Como afirma writes Paul Hazard:

22. “Quel contraste! Quel brusque passage! La hiérarchie, la discipline, l’ordre que l’autorité se charge d’assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie: voilà ce qu’aiment les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, l’autorité, les dogmes, voilà ce que détestent les hommes du dix-huitième siècle, leurs successeurs immédiats. Les premiers sont chrétiens, les autres antichrétiens; les premiers croient au droit divin, et les autres au droit naturel; les premiers vivent à l’aise dans une société qui se divise en classes inégales, les seconds ne rêvent qu’égalité.”²⁴

²¹ Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, op. cit., pp. 55-56.

²² Cf., por todos, Fernando Dias-Plaja, *Griegos y Romanos en la Revolución Francesa*, Madrid, “Revista de Occidente”, 1960.

²³ Oliveira Martins, *História de Portugal*, Europa-América, Lisboa, s/d, vol. II, p. 181; Joaquim de Carvalho, “A Obra Legislativa das Côrtes”, in *História de Portugal*, dir. De Damião Peres, Portucalense Editora, Barcelos, 1934-..., vol. VII, p. 98.

²⁴ Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1689-1715*, Paris, Fayard, 1961, p. VII.

23. Viragem não só do e para o séc. XVIII, mas para toda a modernidade (e, eventualmente, para uma própria possível – pois não é um dado – pós-modernidade, se vier a efectivar-se). Os Gregos clássicos estão cada vez mais vivos, e outra prova, esta do séc. XX e destes alvares do séc. XXI é – de outra forma, com outro estilo – o neorepublicanismo.

V. NEOREPUBLICANISMOS E ACTUALIDADE DA REPÚBLICA

24. Também o republicanismo moderno é muito variado. Tal não é difícil de dizer, nem de demonstrar. Numa recente síntese, afirma Ricardo Leite Pinto:

25. “(...) the republican thought gained new trench at the end of the XX century when Pocock, Wood and Baylin’s historic studies, about an American revolution, allowed the development of abundant literature about virtue, citizenship and politic deliberation in modern societies. Despite the notorious differences of thought, names like Skinner, Petit, Virolli or Spitz became to be seen as epigones of the neo-republicanism movement. Other authors, like Habermas, Walzer, Sandel or Rawls, didn’t stand indifferent before the new doctrinal burst. These influences were also felt in the field of Constitutional Law, being important to mention Michelman, Sunstein, Ackerman or Sherry (...)”²⁵.

26. O mesmo autor, na versão original inglesa do referido estudo, enuncia os traços comuns ao neorepublicanismo, e começa logo pela ideia de virtude, que, como sabemos, em várias versões do pensamento republicano ultrapassa a *virtù* de Nicolau Maquiavel:

27. “There are several neo-republican approaches, some more liberal and others more communitarian in nature. It is possible, however, to identify at least three major common concerns, among others:

- a) The civic virtue (*virtú* / civic virtue), designating the involvement in the community, the preference for the public interest, the search for a common good as opposed to corruption (the incapability for the free life, the emergence of private interests, the “factions”);
- b) The political participation that involves an extended process of discussion and deliberation where all can participate in independent and equal conditions (deliberative democracy) in which the argumentation in itself appeals to dialogical reason (*audi alteram partem*) and where conversational compromise gain a decisive importance;
- c) A certain model of citizenship and patriotism built around a civic conversation, the participation in the ‘polis’ with an emphasis in duty and responsibility.”²⁶

²⁵ Ricardo Leite Pinto, *Op. Loc. Cit.*

²⁶ Ricardo Leite Pinto, *Neo-Republicanism and Constitutional Law.*

28. Em si mesmo, e ainda pelos híbridos em que se associa. Aliás, não podemos confundir o republicanismo moderno, nem o contemporâneo, com a corrente do neorepublicanismo. Se pode haver neorepublicanos não assumidos ou implícitos, a verdade é que o horizonte das preocupações com a República, da banda de filósofos políticos, politólogos e constitucionalistas não coincide, totalmente, antes extravaza, o âmbito, mesmo em sentido lato, do neorepublicanismo, o qual, contudo, é um universo em expansão – e ainda bem.
29. Tentando comparar estes entes complexos, globalmente, e sem descer aos pormenores que tudo subverteriam em exceções, perguntamo-nos se a democracia e a cidadania grega clássica ainda tem algo a dizer ao republicanismo moderno. Privilegiaremos, naturalmente, a cidadania ateniense, e em especial a sua idade de ouro. Na verdade, tudo se confundiria ainda mais (temos a noção da dificuldade de comparar entidades tão distantes e em si mesma tão polimórficas) se convocássemos, por exemplo, o legado espartano. É que ainda ecoam em nossa memória as palavras do malogrado Camille Demoulins, de algum modo exemplo de uma possível ponte entre a democracia helénica e o republicanismo moderno: “Nous ne prétendons point jeter la république française dans le moule de celle de Sparte; nous ne voulons lui donner ni l’austérité ni la corruption du cloître”²⁷.

VI. ACTUAIS TEMAS REPUBLICANOS CLÁSSICOS

30. De entre os múltiplos desafios possíveis do referido legado democrático e de cidadania na Hélade clássica para as nossas repúblicas em busca de rumo, de legitimação, de fundamentação, consideramos particularmente relevantes quatro, embora muito desiguais em valia e em aportações, mas que podem funcionar com tópicos aglutinadores de mais traços de perenidade valorativa. São eles: a Virtude, essencial à “governança” republicana; a questão dos dinheiros públicos, quer da sua gestão, quer do pagamento dos serviços prestados à coisa pública; a questão do governo por maioria ou minoria e concomitantemente da relação das classes sociais com o poder, e finalmente a escolha dos titulares dos órgãos políticos, e especificamente os processos de eleição e de sorteio. No presente artigo, *brevitatis causa*, teremos de ficar pelo primeiro dos temas, e longe de o haver sequer esquiçado.
31. É obviamente que teremos que tratar desta questão na nossa perspectiva cidadã no séc. XXI, e fá-lo-emos, para mais, como aflorámos já, na perspectiva do interesse actualista de que se possam revestir as soluções clássicas.

A Republic of Reasons, Communication to the viith International Congress of Constitutional Law Association (Athens, 11-15 de July 2007), . Cf. Ricardo Leite Pinto, *República de Razões*, *op. cit.*, p. 439.

²⁷ Camille Desmoulins, Discurso sobre a virtude, in *Moniteur*, 7 de Fevereiro de 1794.

VII. DA VIRTUDE REJEITADA

32. Façamos o percurso inverso, do mais recente para o mais passado. As virtudes são hoje invocadas ainda pelos que se reclamam do legado republicano. Mas o ambiente geral contra as virtudes é ainda, em grande medida, o relatado por Paul Valéry:
33. “VERTU Messieurs, ce mot Vertu est mort, ou, du moins, il se meurt. Vertu ne se dit plus qu’à peine. Aux esprits d’aujourd’hui, il ne vient plus s’offrir de soi, comme une expression spontanée de la pensée d’une réalité actuelle. Il n’est plus un de ces éléments immédiats du vocabulaire vivant en nous, dont la facilité et la fréquence manifestent les véritables exigences de notre sensibilité et de notre intellect. (...) Quant à moi, je l’avoue – je me risque à vous en faire l’aveu – je ne l’ai jamais entendu... Ou plutôt, ce qui est bien plus grave, je ne l’ai jamais entendu que remarquablement rare et toujours ironiquement dit, dans les propos du monde (...)”²⁸.
34. Mais tarde, afirmará um Aldous Huxley, com irrecusável sagacidade: « We should note that, to be diabolic on the grand scale, one must, like Milton’s Satan, exhibit in a high degree all the moral virtues, except charity and wisdom ».
35. A associação das virtudes a ingenuidade piedosa, ou a sinistra hipocrisia erodiu muito a fortuna da expressão e do conceito. Só nos finais do séc. XX alguns eticistas, de muitos quadrantes (e com a vantagem, precisamente, de, pelo seu pluralismo, não poderem ser associados a qualquer corrente confessional ou ideológica em exclusivo) começaram essa reabilitação pública²⁹.

²⁸ Paul Valéry, “Rapport sur les prix de vertu”, in *Oeuvres*, I, ed. Estabelecida e anotada por Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1957, pp. 939-940.

²⁹ James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 4.^a ed., McGraw-Hill, 2003, trad. port. de Roberto Cavallari Filho, *Os Elementos da Filosofia Moral*, 4.^a ed., Manole, Barueri, São Paulo, 2006; João Ferreira de Almeida, *Valores e Representações Sociais*, Col. António Firmino da Costa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1990; Carlos Roberto Aricó, *Arqueologia da Ética*, Ícone, São Paulo, 2001; Vladimir Jankélévitch, *Le sérieux de l’intention. Traité des vertus* I, Flammarion, Paris, 1983; Joseph Raz, *Value, Respect and Attachment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; E. Moutsopoulos, *L’Univers des valeurs. Univers de l’homme*, Academia de Atenas, Atenas, 2005; Josef Pieper, *Las Virtudes Fundamentales*, 4.^a ed. Cast., Rialp, Madrid, 1990; Peter T. Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, trad. cast. e apresentação de Jorge V. Arregui e Carlos Rodríguez Luesma, *Las Virtudes*, Pamplona, EUNSA, 1993; André Comte-Sponville, *Petit Traité des Grandes Vertues*, P.U.F., Paris, 1995, trad. port. de Maria Bragança, *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, Presença, Lisboa, 1995; Jean Guitton / Jean-Jacques Antier, *Le livre de la sagesse et de vertues retrouvées*, Perrin, Paris, 1998, trad. port. de Francisco Custódio Marques, *O Livro as Sabedoria e das Virtudes Reencontradas*, Editorial Notícias, Lisboa, 1999; Alains, “Les quatre vertues”, de 13 de Janeiro de 1935, in *Propos*, I, texto estabelecido e apresentado por Maurice Savin, prefácio de André Maurois, Gallimard, Paris, 1956; Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, reed., Duckworth, Londres, 1985; Idem, *A Short History of Ethics*, 9.^a reimp., Routledge, 1993; Luz García Alonso, *Naturaleza de los Valores*, in “Espíritu”, ano XLIX, 2000, n.º 122, p. 230; John B. Killoran, *Divine reason and virtue in St. Thomas’ Natural Law Theory*, in “Vera Lex”, vol. X, n.º 1, p. 17; Charles Péguy, *Le porche du mystère de*

36. Aliás a crise vinha de trás : uma outra corrente, mesmo sábia, mesmo letrada, já antes do Século das Luzes se encontrava muito céptica quanto à virtude. Apenas um exemplo : La Rochefoucauld, começa as suas *Reflexões ou Sentença e Máximas Morais*, de 1678, com esta simples e cortante fórmula: « Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés »³⁰

VIII. DA VIRTUDE REENCONTRADA

37. Um manto de olvido passara (mais socialmente, porque algumas elites sempre estimaram a importância política da virtude, das virtudes), pois. Entre o relativismo e o cepticismo do séc. XX e o pessimismo do séc. XVII (a que une um certo ar desencantado e uma pose arguta, mas sem soluções), o excelente Montesquieu explicara a essência dos governos, e de como, nas Repúblicas, a virtude era e é sua *conditio sine qua non*.
38. “Il ne faut pas beaucoup de probité, pour qu’un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintiennent ou se soutiennent. La force des lois dans l’un, le bras du prince toujours levé dans l’autre, règlent ou contiennent tout. Mais, dans un Etat populaire, il faut un ressort de plus, qui est la VERTU”³¹.
39. E ignorada então a virtude, sabemos como perece uma democracia:
40. “Lorsque cette vertu cesse, l’ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l’avarice entre dans tous. Les désirs changent d’objets: ce qu’on aimait, on ne l’aime plus; on était libre avec les lois, on veut être libre contre elles. Chaque citoyen est comme un esclave échappé de la maison de son maître; ce qui était *maxime*, on l’appelle *rigueur*; ce qui était *règle*, on l’appelle *gêne*; ce qui y était *attention*, on l’appelle *crainte*. C’est la frugalité qui y est l’avarice, et non pas le désir d’avoir. Autrefois le bien des particuliers faisait le trésor public; mais pour lors le trésor public devient le patrimoine des particuliers. La république est une

la deuxième vertue, trad. port. de Henrique Barrilaro Ruas, *O Pórtico do Mistério da Segunda Virtude*, apresentação João Seabra, Grifo, Lisboa, 1998; Fernando Savater, *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, trad. port. de Miguel Serras Pereira, *Ética para um Jovem*, 4.ª ed., Presença, Lisboa, 1997; Robert Kuttner, *Everything for sale. The virtues and limits of markets*, 1996, trad. port. de Cláudio Weber Abramo, *Tudo à Venda. As Virtudes e os Limites do Mercado*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998; Celso Antunes, *A Linguagem do Afeto. Como Ensinar Virtudes e Transmitir Valores*, Papirus, Campinas, SP, 2005. Para o estudo particular das várias virtudes, e muito em especial da *prudentia*, veja-se a fecunda obra de Jean Lauand. Por todos, Jean Lauand, *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação*, ESDC / CEMOROC – EDF – FEUSOP / Factash Editora, São Paulo, 2007, p. 151 ss. Com referências mais juspolíticas, Paulo Ferreira Da Cunha, *Aristóteles: Filosofia do Homem – Ética e Política*, in “Revista Internacional d’Humanitats”, Barcelona, ano VIII, n.º 8, 2005; Idem, “As Duas Justiças – Justiça Moral e Política vs. Justiça Jurídica (A partir do Comentário de Tomás de Aquino ao Livro V da Ética a Nicómaco de Aristóteles)”, in *O Século de Antígona*, Coimbra, Almedina, 2003, pp. 43-70, max. 57 ss.

³⁰ La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, in *Oeuvres Complètes*, prefácio, variantes, notas, biografia, de L. Martin-Chauffier, Paris, Gallimard, 1957, p. 389.

³¹ Montesquieu, *De l’Esprit des lois*, III, 3.

dépouille; et sa force n'est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous."³²

41. Ora Montesquieu foi buscar esta sua genial perspectiva nada menos que aos Gregos, e muito em especial ao Discurso fúnebre de Péricles homenageando os primeiros atenienses caídos na Guerra do Peloponeso, recriado por Tucídides³³. Com efeito, assim teria orado o celebrado democrata ateniense:
42. "A nossa constituição não imita as leis dos estados vizinhos. Em vez disso, somos um modelo para os outros. O governo favorece a maioria em vez de poucos - por isso é chamado de democracia. Se consultarmos a lei, veremos que ela garante justiça igual para todos em suas diferenças; quanto à condição social, o avanço na vida pública depende da reputação de capacidade. As questões de classe não têm permissão de interferir no mérito, tampouco a pobreza constitui um empecilho: se um homem está apto a servir ao estado, não será tolhido pela obscuridade da sua condição...
43. Estes não são os únicos pontos pelos quais a nossa Cidade é digna de admiração. Cultivamos o refinamento sem extravagância, e o conhecimento sem efeminação. Empregamos a riqueza mais para o uso do que para a exibição e situamos a desgraça real da pobreza não no reconhecimento do fato, mas na recusa de combatê-la.
44. Diferentemente de qualquer outra comunidade, nós, atenienses, consideramos aquele que não participa de seus deveres cívicos não como desprovido de ambição, mas sim como inútil. Ainda que não possamos dar origem à política, em todo caso podemos julgá-la; e em vez de considerarmos a discussão como uma pedra no caminho da ação, a consideramos como uma preliminar indispensável de qualquer ação sábia... Em resumo, afirmo que, como cidade, somos a escola de toda a Grécia...
45. A minha tarefa agora terminou... e pelo menos em palavras as exigências da lei foram satisfeitas. Em se tratando de uma questão de feitos, aqueles que estão sendo enterrados já receberam uma parte das homenagens. Quanto ao resto, os filhos do sexo masculino serão educados às expensas públicas até alcançarem a idade adulta. Assim, o estado oferece um prêmio valioso, a grinalda da vitória nesta corrida de bravura, para recompensar tanto os que caíram quanto os que sobreviveram. Pois quanto maiores as recompensas do mérito, melhores serão os cidadãos."³⁴
46. Pelo texto perpassa a ideia latente de mérito, de dever (e dever recíproco, para com a República e desta para com os cidadãos), e no

³² *Ibidem*.

³³ Tucídides, *A Guerra do Peloponeso*, Livro II,

³⁴ Versão portuguesa *apud* Héctor Ricardo Leis, *Comentário sobre o Discurso Fúnebre de Péricles*, texto difundido pela Secretaria da Educação do Estado de São Paulo em: <http://www.educacao.sp.gov.br/>

texto estão presentes muito elementos da “forma republicana de governo”, que algumas constituições modernas consagram, como a francesa e a portuguesa. E esses elementos são, em grande medida, virtudes republicanas.

IX. VIRTUDES NA DEMOCRACIA ATENIENSE E VIRTUDES REPUBLICANAS

47. Como podemos observar, no discurso de Péricles estão alguns (mas não todos) dos elementos do governo republicano. *Regra da maioria* para a deliberação, mas deliberação de acordo com a discussão. E regra da maioria também não apenas enquanto democracia como demofilia: governo para a maioria e para os mais desfavorecidos. Meritocracia, ou *prémio da virtude*: não discriminação dos mais pobres e não privilégio dos mais ricos, dando honras a quem as merece (ainda que tenha que ser honra póstuma). E também facultando *socorro* a quem dele precisa (como o caso dos órfãos de guerra). Portanto, não apenas igualdade perante a lei. Mas assistência a quem precisa, com *combate à pobreza*. Mais ainda: a república, sem luxos, *sem esbanjamento*, cultiva a *cultura e a educação*. E reclama de todos a *participação cívica*.

48. Dificilmente encontraríamos um discurso tão certo e com tantos aspectos essenciais da vida de uma república em tão escassas linhas.

49. Evidentemente, alguns aspectos do actual *corpus* republicano eram desconhecidos dos Gregos, nomeadamente o laicismo (que se não deve confundir com anti-religião ou ateísmo militante, antes com separação dos gládios e das águas, por razões de pluralismo e de imparcialidade do Estado). Mas tal é facilmente explicável pelo facto de a religião grega ser por um lado pluralista (com uma mitologia em grande medida não-canónica: ao ponto de se poder discutir a crença dos gregos nos seus mitos), e, por outro lado, uma religião cívica. O que seria mais apurado ainda com a religião romana³⁵. E de que se podem encontrar ecos interessantes na utopia Québécoise, nos nossos dias³⁶.

50. Analisando os principais valores republicanos (que, vistos de uma perspectiva subjectiva e prática em geral poderão ser traduzidos em

³⁵ Sobre a qual Montesquieu diria palavras decisivamente caracterizadoras: *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, in *Oeuvres complètes*, prefácio de Georges Vedel, apresentação e notas de Daniel Oster, Paris, Seuil, 1964, p. 39 ss., assim começando, significativamente: “Ce ne fut ni la crainte ni la piété qui établit la religion chez les Romains; mais la nécessité où sont toutes les sociétés d’en avoir une. Les premiers rois ne furent pas moins attentifs à régler le culte et les cérémonies qu’à donner des lois et bâtir des murailles. Je trouve cette différence entre les législateurs romains et ceux d’autres peuples, que les premiers firent la religion pour l’Etat, et les autres l’Etat pour la religion”.

³⁶ Francine Lachance, *La Québécoise*, 2.^a ed., Editions du Grand Midi, Zuriq, Quebec, 2001 (1.^a 1990). Cf. Paulo Ferreira da Cunha, *Repensar a Política. Ciência & Ideologia*, 2.^a ed., rev. E actualizada, Coimbra, Almedina, 2007, p. 382 ss.

virtudes), poderão esquematizar-se positivamente da seguinte forma³⁷:

51. Antes de mais, a República necessita de cidadania participativa, com exaltação até do sentimento comunitário da 'res publica'. É vital a participação dos cidadãos em instituições, privilegiando o debate, a reflexão pessoal e o exercício do espírito crítico. A República não vive sem valores pessoais e comunitários: sem o sentido individual da honradez e do mérito pelo trabalho, mas com distanciamento do economicismo, e do sucesso pelo sucesso, precisamente indutor de amoralismo.
52. A República vive com uma cultura de interesse público e nacional, pelo exercício da autoridade democrática, por uma cultura de serviço público e de equilibrado papel do Estado, cultivando os valores da igualdade e da justiça.
53. Não se confunda necessidade identitária com xenofobia ou nacionalismo serôdio: trata-se de atenção à identidade cultural nacional, com sentido universal da Humanidade.
54. Finalmente, a República só vive pela política. Onde se torna fundamental recuperar o valor da política e respeito pelos políticos. O que implica, também, um esforço de virtudes (políticas, cívicas e até pessoais: sem fundamentalismos) por parte da classe política.

X. DA VIRTUDE EXALTADA: VIRTUDES ARISTOTÉLICAS E VIRTUDES REPUBLICANAS

55. Os diversos planos da existência encontram paralelo nas virtudes helénicas clássicas: o plano sensual tem na *sophrosyne* a sua moderação, a dimensão já superior da afectividade encontra regulador na *andria* ou "força" (inicialmente, "virilidade"), e finalmente o mais elevado dos níveis humanos, a razão, tem de ser esclarecido pela prudência ou sabedoria, a *phronesis*. A boa relação entre si destas virtudes é objecto, para Platão, de uma virtude superior, que as ordena em unidade: a *diakaiosyne*, ou justiça. Por isso a Justiça é a mais importante³⁸, embora nem todos os autores concordem com essa precedência, como é sabido, preferindo-lhes alguns (como Pieper) a prudência³⁹.

³⁷ Nesta síntese, inspiramo-nos em António Reis, *Os Valores Republicanos Ontem e Hoje*, in *A República Ontem e Hoje*, org. de António Reis, II Curso Livre de História Contemporânea, Lisboa, Colibri, 2002, p. 28, que neste seu trecho analisa a questão na perspectiva das ameaças a estes valores. As extrapolações (e há algumas) são apenas nossas, evidentemente.

³⁸ Julian Mariás, *Historia de la Filosofía*, 4.ª ed. Ampliada, Madrid, Manuales de la Revista de Occidente, 1948, pp. 62-63.

³⁹ Josef Pieper, *Menschliches Richtigsein*, trad. Port. De Jean Lauand, *Estar certo enquanto homem - as virtudes cardeais*, in "Videtur", n.º 11: <http://www.hottopos.com.br/videtur11/estcert.htm>

56. As virtudes Gregas não são as modernas⁴⁰. Evidentemente que houvera já alguma mutação de conteúdo e de conotação com a “cristianização”. A *sophrosyne* passa a ser temperança, e a *andria* assume-se como fortaleza, daquele que se vence a si mesmo. É preciso cuidado para não confundir *phronesis* com acídia⁴¹, o verdadeiro pecado mortal que alguns traduzem (muito erroneamente) por “preguiça”. Quanto à *diakiosyne*, ela tem sido vista de mil e uma maneiras, e as suas representações mais frequentes revelam ora o seu autismo: surge vendada.
57. Participando destas virtudes em, geral, contudo, enquanto cidadãos, e sobretudo enquanto sujeitos ou agentes políticos, os atenienses de antanho assim como os cidadãos de hoje necessitam mais de umas virtudes do que se outras. Por exemplo, relembremos que as virtudes públicas importam mais que as privadas. Não será necessário convocar a *Fábula das Abelhas*⁴². Ortega y Gasset demonstrou-o perfeitamente, ao analisar o génio político de alguém pessoalmente, privadamente, pouco virtuoso: Mirabeau⁴³. Mas mais: certamente que é precisa mais coragem a quem está na vida pública, que é necessário mais escrúpulo nas contas (e na destrição rigorosa do que é público e do que é privado), que é imprescindível maior prudência. E é-o sobretudo hoje, quando, na sede de avançar com medidas bombásticas, as oposições são tentadas a prometer luas longínquas e os governos a andar nessas mesmas luas, não olhando a realidade e as necessidades das pessoas normais, e dos mais necessitados. Mais ainda, naturalmente, quem de alguma forma está envolvido na coisa pública necessita abundantemente de Justiça, e justiça com equidade, para dar a cada um o que é seu, depois de ponderação, e ao igual igualmente e ao desigual desigualmente, na medida da sua desigualdade. Coisa também muito esquecida hoje, porque as proximidades, os grupos e os protestos, quer forçando a mão dos poderes a seu favor, quer enquistando-o em inflexibilidade autista a todos os clamores – ambos exageros, vícios: estando a virtude no diálogo sem cedência medrosa.
58. Lembremo-nos de Montesquieu de novo: “Tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, tous les vices moraux ne sont pas des vices politiques”.

⁴⁰ O que é recordado, entre outros, v.g. Por John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge, 2000, trad. port. de Ana Aguiar Cotrim, Martins Fontes, São Paulo, 2005, p. 3 ss.

⁴¹ Jean Lauand, *O Pecado Capital da Acídia na Análise de Tomás de Aquino*, in “Videtur”, CEMOROC, USP, Porto, n. 28, 2004, pp. 35-62.

⁴² Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees or Private vices, Publick Benefits*, Liberty Classics, Indianapolis, 1988, 2 vols. [1.º ed. 1714].

⁴³ José Ortega Y Gasset, *Historia como Sistema. Mirabeau ou o político*, trad., bras., Ed. Univ. Brasília, Brasília, 1982. Cf. Ainda, sobre esta fascinante personagem, que poderia quicá ter mudado o rumo da Revolução Francesa, Louis Caste, *Mirabeau*, H. Lardanchet, Lyon, 1942; Duc De Castries, *Mirabeau ou l'échec du destin*, Fayard, Paris, 1960.

59. Não pode, assim, haver uma ética normativa de virtudes absolutamente idêntica para todos⁴⁴. Não se pode exigir sequer a todos o cumprimento de mandamentos simples, como “não matarás”. Será que o soldado que mata em guerra justa e defesa da sua pátria, sem equívoco algum, é um assassino, e moralmente condenável? Cremos que não. *A fortiori*, não se pode exigir de todos as mesmas virtudes, ou, pelo menos, o mesmo grau de virtude em todas elas. Um comerciante ou um financeiro terão grandes problemas com o vício da dissipação, mas a própria liberalidade pode ser-lhes difícil, sobretudo em tempos de vacas magras. Inclinar-se-ão certamente mais para o vício da avareza, mas estarão assim mais seguros, e quiçá também a função social que exercem, para o bem comum. Já um soldado jovem e idealista terá alguma desculpa se for temerário e não apenas corajoso. Não pode é ser cobarde. Ao contrário do que alguns pensam, não é assim tão relevante que um político seja casto como um monge, mas deve ser cauto como um sábio. Pelo contrário, são sintomas de grande perigo num político a indiscrição, a volubilidade, a pusilanimidade, a tibieza e a dissipação, a vaidade e mesmo a acídia. Não são de confiar, também, o extremo mutismo, como o do Pacheco, de Eça de Queiroz, a rigidez e impermeabilidade à mudança, a avareza (como se diz de António de Oliveira Salazar), ou a hiperactividade (a menos que se estejam em tempo de guerra, necessitando de homens sem sono: como se diz de Churchill)...
60. Evidentemente que toda esta teorização sobre vícios extemos e virtudes no meio, como moderação, equilíbrio, é absoluta e completamente tributária de Aristóteles, na sua *Ética a Nicómaco*.
61. Aristóteles é muito moderno: começa por discutir o que seja a felicidade, a mesma felicidade que está na Declaração da independência dos EUA e é hoje um conceito constitucional geral:
62. Mas, na sua busca intelectual da felicidade, começa por pôr de parte o prazer, como baixeza escrava, tanto da plebe como de alguns membros das classes altas, bem como a riqueza, que só leva a uma vida de cansaças, e deveria antes ser considerada como um meio e não como um fim.
63. Seria a honra o fim da vida política? Aristóteles não se fia nela, porque dependendo da *fama*: frequentemente depende mais dos que honram do que quem é honrado, e assim passa a não ser uma qualidade própria. Já a virtude sim. Mas nem ela se revela apta como felicidade, porquanto pode haver virtuosos abúlicos e, pior ainda, virtuosos infelizes⁴⁵.
64. A felicidade é, outrossim, conforme à mais alta virtude humana⁴⁶. Será, pois, a vida contemplativa a mais feliz, embora o *sage* tenha necessidade, para a tal se dedicar, de alguma prosperidade material,

⁴⁴ Cf., v.g., James Rachels, *Os Elementos da Filosofia Moral*, p. 119 ss.

⁴⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 3.

⁴⁶ *Ibidem*, X, 7.

dada a sua natureza⁴⁷. Aristóteles acabará por identificar tal felicidade com uma dada actividade da alma concorde a uma virtude perfeita⁴⁸.

65. Em todo o caso o verdadeiro político (o bom político) será o que, deseja transformar os seus concidadãos em gentes de bem. Por isso, deve estudar as virtudes⁴⁹, e vivê-las. Sejam elas as virtudes em intelectuais (exemplificando com a sabedoria, inteligência e a prudência) e morais (dando como ilustrações a liberalidade e a moderação).

66. As virtudes intelectuais necessitam em boa parte da educação, da experiência e do tempo. Mas as morais também não são produto natural ou imanente. Não nascemos virtuosos. A natureza (e é tão complexo e ingrato falar de natureza nestas matérias) apenas nos tornou receptivos em relação às virtudes, capazes de virtudes, mas esta capacidade necessita absolutamente do concurso da nossa acção, pela maturidade e pelo hábito. As virtudes estão assim nos Homens não em acto, mas em potência⁵⁰. Apenas praticando que aprendemos, e é praticando as virtudes que nos tornamos virtuosos⁵¹. Tornamo-nos justos não possuímos o conhecimento intelectual do que é a Justiça, mas por praticarmos a Justiça. E tanto mais justos seremos quanto mais a Justiça praticarmos⁵².

67. Por isso é tão importante contrair bons hábitos desde a mais tenra infância⁵³. A sua educação, como aliás já Platão advertira, consiste precisamente em que muito precocemente se aprenda a encontrar os prazeres e os sacrifícios ou desagradados nas coisas que respectivamente convém⁵⁴. Não sendo nada indiferente para a nossa vida termos perante o prazer e ao desprazer uma atitude sã ou viciada⁵⁵.

68. Mesmo nas acções exteriormente virtuosas, ou que tenham em si mesmas intrínsecos elementos virtuosos, dependem de que o agente que as leva a efeito as pratique numa disposição virtuosa: sabendo o que faz, tendo-o escolhido livremente e com vista precisamente com a intenção de produzir aquele acto, e tudo haver feito com ânimo decidido⁵⁶. Não é a discussão ou visão filosófica que conduz por si só à virtude, mas a prática da mesma. Como nenhum doente se cura por concordar com o seu médico se não cumprir os tratamentos e tomar os medicamentos das receitas.

69. Aristóteles divide os fenómenos da *psique* em três: *estados afectivos* ou *afecções* (apetite, cólera, medo, audácia, desejo, alegria, amizade, ódio,

⁴⁷ *Ibidem*, X, 9.

⁴⁸ *Ibidem*, I, 13.

⁴⁹ *Ibidem*, I, 13.

⁵⁰ *Ibidem*, II, 1.

⁵¹ *Ibidem* e II, 3.

⁵² *Ibidem*, II, 1.

⁵³ *Ibidem*, II, 1 *in fine*.

⁵⁴ *Ibidem*, II, 2.

⁵⁵ *Ibidem*, II, 2, *in fine*.

⁵⁶ *Ibidem*, II, 3.

saudade, inveja, piedade – inclinações da alma que co-envolvem prazer ou desprazer); *faculdades* – aptidões ou capacidades para experimentar as afecções (do grupo a): por exemplo, a capacidade para experimentar a piedade, a inveja ou a cólera; e *disposições* – o próprio comportamento concreto que tenhamos, bom ou mau, relativamente às afecções. O exemplo de Aristóteles é o da cólera: se nos abandonamos a ela ou a experimentamos violentamente, a nossa cólera é má; já poderá ser boa se a vivemos com moderação (o que implica também adequação ao momento, proporcionalidade, etc.).

70. As virtudes (assim como os vícios) não são estados afectivos ou afecções, nem faculdades. São disposições: uma forma dada de viver as afecções⁵⁷.
71. Se a disposição é boa, estamos perante virtudes. Se é má, estamos perante vícios. Bom será quando se experimentam emoções como as dos estados afectivos referidos no momento oportuno, nos casos e relativamente às pessoas que convém, pelas razões e da forma adequada⁵⁸.
72. A virtude é, assim, quanto ao seu modo-de-ser, um hábito, que se aperfeiçoa com a prática reiterada, desde a infância, e deve ser objecto da educação, por muito que os jovens tendam a recusar a virtude pelo prazer.
73. Quanto ao seu conteúdo, a virtude aparece como uma (embora se alargue por um certo leque de possibilidades – e não seja condenável um ligeiro desvio, quer num sentido quer noutra⁵⁹), por entre (e no meio) de uma pluralidade de erros, por excesso e por defeito. A virtude está realmente no meio⁶⁰, entre dois exageros, embora não rigorosamente simétricos, dado que a natureza, em cada caso, normalmente mais nos inclina para um dos extremos. Mas este meio não é mediocridade ou mediania; é um cume na ordem da excelência e da perfeição⁶¹.
74. A virtude está no equilíbrio: entre a cobardia e a temeridade, a coragem é a virtude, embora a temeridade seja menos criticável que a cobardia; entre a licenciosidade e a insensibilidade (nome sugerido pelo Estagirita), a virtude é a moderação (a que depois se chamará temperança); entre a prodigalidade e a avareza, a virtude está na liberalidade ou generosidade.
75. Devemos advertir para o facto de algumas destas palavras terem sofrido derrapagens conceituais. Liberalidade ou parcimónia podem significar algo diferente da virtude e do vício, respectivamente.

⁵⁷ *Ibidem*, II, 5.

⁵⁸ *Ibidem*, II, 5.

⁵⁹ *Ibidem*, II, 9.

⁶⁰ Sobre esse “meio termo ético” aristotélico, cf., v.g., Giorgios Iliopoulos, *Mesotes und Erfahrung in der Aristotelischen Ethik*, in □□□□□□□□□□ n.º 33, Atenas, 2003, p. 194 ss..

⁶¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6.

76. Há também casos excepcionais, em que falta palavra para a virtude do meio, louvando-se, consoante os casos, os que agem segundo um ou outro dos termos extremos: como acontece no caso da ambição⁶². Na verdade, tanto se deplora a falta de ambição como o seu excesso... dependendo dos contextos.
77. Também no domínio das afecções há termos médios. Não sendo a reserva uma virtude, o reservado é louvado entre o tímido e o impudente.
78. Aristóteles tem a noção de que o estado ou termo médio e virtude no caso da Justiça é o mais complexo. Remete para mais tarde o tratamento da mesma, desde logo adiantando que há dela duas espécies (a geral e a particular, ou jurídica, afinal), assim se tornando o grande autonomizador teórico do Direito.
79. O filósofo não ignora o grau de subjectividade destas categorias. Numa palavra, sempre o covarde chamará temerário ao corajoso, e aquele a este terá por covarde⁶³. A perspectiva depende muito do lugar em que cada um se posicione.
80. Prossegue depois o Livro III percorrendo sobre a questão da voluntariedade dos actos, das escolhas, e reafirma a voluntariedade de virtudes e vícios⁶⁴. A partir do capítulo III, 9, após a recapitulação geral de III, 8, passa o autor à análise de virtudes em particular, a começar pela coragem.
81. Cremos, contudo, que a teorização geral é já suficiente para aquilatar perfeitamente de como a teoria das virtudes do Estagirita, pelo seu carácter geral etiológico, e pela normatividade implícita na consideração da virtude como um meio termo, se revela particularmente apta a lidar com a realidade complexa, multimoda e sobretudo movediça, escorregadia e mutável da política. Sendo assim ela mesma uma espécie de régua de Lesbos, afeiçoável ao objecto que mede.
82. De nada valerá pregar uma virtude política superlativa, brilhando no vértice de uma montanha de sacrifícios e recalcamientos, que se reverte em ódios e vinganças hipócritas. A virtude é moderação, é equilíbrio. Razão tinha Vinicius de Moraes alertando-nos para o perigo das falsas virtudes, dos falsos virtuosos, na sua *Carta aos Puros*⁶⁵, de que respigamos duas estrofes apenas:
83. “(...) Ó vós os curiais; ó vós, os ressentidos / □ Que tudo equacionais em termos de conflito □ / E não sabeis pedir sem ter recurso ao grito / □ E não

⁶² *Ibidem*, II, 7. E IV, 10.

⁶³ *Ibidem*, II, 8.

⁶⁴ *Ibidem*, III, 7.

⁶⁵ Vinicius de Moraes, “Carta aos Puros”, *Poesia Completa e Prosa*, org. de Alexei Bueno, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1998, pp. 433-435.

sabeis vencer se não houver vencidos.□□// Ó vós que vos comprais com a esmola feita aos pobres□/ Que vos dão Deus de graça em troca de alguns restos□/ E maiusculizais os sentimentos nobres /□E gostais de dizer que sois homens honestos.(...)”.

84. Por isso é que os salvadores das repúblicas são sempre os sufocadores das repúblicas, e os defensores oficiais e pomposos da ética, da moralidade e dos bons costumes da república normalmente têm telhados de vidro, reais ou metafóricos, como se tem visto. O que não significa que, moderadamente, discretamente, não seja muito preciso defender a ética republicana⁶⁶.

⁶⁶ Tanto nas repúblicas como nas monarquias constitucionais de hoje, que podem e devem (pelo menos em boa parte) partilhar dessa mesma ética. Cf. Sobretudo as interessantes interrogações de Peter Haeberle, *El Estado Constitucional*, estudo introdutório de Diego Valadés, trad. e índices de Héctor Fix-Fierro, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003 p. 36 ss.