UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

VIRTUDE POLÍTICA.

A FIGURA DO ESTADISTA, A PARTIR DE HARVEY C. MANSFIELD

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa

para obtenção do grau de doutor em Ciência Política

por

Pedro Manuel Vieira da Rosa Ferro

Instituto de Estudos Políticos

Julho de 2016

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

VIRTUDE POLÍTICA.

A FIGURA DO ESTADISTA, A PARTIR DE HARVEY C. MANSFIELD

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa

para obtenção do grau de doutor em Ciência Política

Por Pedro Manuel Vieira da Rosa Ferro

Sob orientação do Professor Doutor João Carlos Espada

Instituto de Estudos Políticos

Julho de 2016

AGRADECIMENTOS

A consecução deste trabalho não seria possível sem o contributo amigo de muitas pessoas que quero agora reconhecer. E não só porque sem elas eu não o teria acabado; também, porque sem o seu apoio e encorajamento eu não o teria sequer começado.

Em primeiro lugar, agradeço a João Carlos Espada não apenas a preciosa orientação proporcionada no decurso da concepção e redacção da dissertação, como também a inspiração proporcionada pela cultura de elevação, gosto pela liberdade e espírito independente que caracterizam o Instituto de Estudos Políticos.

Devo também uma palavra de agradecimento especial a Joaquim Félix António, Fátima Carioca, José Colen, Nuno Ferro, Jorge R. Machado e Ivone Moreira pela troca de impressões e pela leitura crítica e comentários a secções ou versões preliminares deste texto, o que não diminui, obviamente, a minha inteira responsabilidade pelas convicções expressas e por eventuais incorrecções subsistentes.

Finalmente, agradeço a todos aqueles que não é possível nomear. E, sobretudo, à minha família, da qual sou devedor mais do que posso suspeitar.

Lisboa, Julho de 2016

RESUMO

A presente dissertação versa sobre a relevância, natureza e emergência da virtude política pessoal, com base na elaboração de Harvey C. Mansfield sobre o assunto.

O ponto de partida é o contraste entre o relevo concedido pelas opiniões comuns e pela filosofia política clássica à virtude do pessoal político, por um lado, e o significativo silêncio ou desprezo que a teoria política contemporânea dedica a essa matéria, por outro.

Primeiro, analisamos a relevância política da pessoa e qualidades dos governantes, enfrentando os adversários presumíveis dessa importância: a regência impessoal da lei, que tornaria ilegítimo esse protagonismo pessoal, e a preponderância da forma do regime, que o tornaria irrelevante; a consequente prioridade do poder legal e formal sobre o poder pessoal; a suficiência dos mecanismos institucionais, que teria tornado obsoleta a demanda do príncipe ideal; o império da necessidade, que não deixaria margem para a escolha e responsabilidade pessoais; a substituição do conceito de virtude pelo de interesse próprio utilitário, como alavanca operacional do processo político; e o advento da ciência política, que teria relegado a antiga e quase artesanal prudência política.

Depois, debruçamo-nos sobre a natureza e conteúdo da virtude política. Detemo-nos na peculiaridade e eventual excepcionalismo dessa virtude, face à do homem comum; no carácter eminentemente prudencial da profissão política, frente às pretensões filosóficas, científicas ou técnicas; na centralidade da coragem política, em articulação com a questão do género (masculino ou feminino) dessa qualidade; e, por último, na problemática do carisma e da grandeza política.

Finalmente, estudamos as condições propícias a que a sociedade venha a ser governada por políticos competentes. Analisamos os indutores da oferta de virtude política, como a educação dos príncipes e a estrutura social; os factores que afectam a procura dessa virtude, como as qualidades e vícios dos cidadãos; as variáveis que impactam quer a oferta quer a procura de virtude política, tais como o regime, as ideias dominantes e a atmosfera cultural; e as interacções e influências recíprocas entre umas e outras.

Nº aproximado de palavras: 133 mil.

ABSTRACT

This dissertation explores the relevance, nature and emergence of the personal political virtue (or statesmanship), based on Harvey C. Mansfield's account of this matter.

It starts by appreciating the significance given to political virtue by common opinions and classical political philosophy, contrasting it with the indifference of contemporary political theory concerning to this topic.

Firstly, the dissertation addresses the political relevance of the personal qualities of the rulers, facing its potential opponents: i) the impersonal rule of law, which would make illegitimate that personal role, and the preponderance of the form of the regime, which would make it irrelevant; ii) the primacy of legal and formal power over personal power; iii) the sufficiency of institutional mechanisms, which would have made obsolete the quest for the ideal prince; iv) the pressure of necessity, which would not leave room for individual choice and responsibility; v) the raise of utilitarian self-interest, over the concept of virtue, as the operational leverage of the political process; and vi) the advent of political science, which would have replaced the ancient political prudence.

The dissertation then focuses on the nature and content of political virtue. It looks to its peculiarity and hypothetical uniqueness, when compared with the virtue of the common man. It considers the eminently prudential character of the political profession, against the philosophical, scientific or technical claims; and goes on exploring the centrality of political courage, as well as the issues of charisma and political greatness.

Finally, it concentrates on the conditions under which the emergence of political skill can reasonably be expected. It analyzes i) the sources of political virtue, such as the princes' education and the social structure; ii) the factors affecting the demand of that virtue, such as the qualities and vices of citizens; and iii) the variables that impact both the supply and the demand of political virtue, such as the regime, the dominant notions and the cultural atmosphere, as well as their interactions and reciprocal influences.

ÍNDICE

Agradecimentos ..... **i**

Resumo ..... **iii**

Abstract ..... **v**

Índice ..... **vii**

Abreviaturas ..... **xi**

CAPÍTULO I Introdução **1**

1. Justificação 3

2. Objecto e âmbito 11

3. Itinerário da dissertação 14

3.1. A relevância do Príncipe 14

3.2. A virtude do Príncipe 19

3.3. A emergência da virtude política 24

4. Harvey C. Mansfield 27

5. Considerações metodológicas 39

6. Pressupostos teóricos 44

CAPÍTULO II A relevância do Príncipe **51**

1. Preâmbulo 53

2. Poder pessoal e poder legal 55

2.1. O Governo sob a lei e sob a virtude 56

2.2. A execução da lei 61

2.3. A insuficiência da lei 67

3. A constitucionalização do poder 75

3.1. A separação de poderes 77

3.2. A Constituição: uma máquina que funciona sozinha? 80

3.3. A virtude política pessoal importa? 83

4. Poder formal e poder real 88

4.1. Formalismo aristotélico e realismo maquiavélico 89

4.2. A ambivalência do poder 94

4.3. *Auctoritas* e *potestas* 96

5. O Político como representante 99

5.1. Dimensões da representação 100

5.2. *Actor* e *auctor* 104

6. O governante e a Administração Pública 111

7. Políticos e estadistas. O sistema de partidos 115

7.1. A *invenção* do sistema de partidos 115

7.2. *Gentlemanship* em vez de *statesmanship* 119

7.3. *Statesmanship* além de *gentlemanship* 127

7.4. O estadista e a democracia 129

9. Conclusões 134

9.1. O regime misto de Mansfield 137

9.2. A fragilidade dos regimes 139

9.3. Governo sob as leis e governo de homens 141

CAPÍTULO III A virtude do Príncipe 147

1. Preâmbulo 149

1.1.Virtude e política 150

1.2.Virtude clássica e virtude liberal 154

2. Virtude comum e virtude política 159

2.1. Virtude do homem bom e virtude do governante 163

2.2. Virtude cristã, virtude pagã e virtude política 166

2.3. Virtude e *virtù* 172

2.4. Consciência e política 178
2.5. O poder corrompe? 187
3. Prudência política 194
3.1. Prudência, astúcia e habilidade política 199
3.2. Prudência política, sabedoria e ciência 201
3.3. Prudência e *arte* política 206
3.4. Prudência, providência e fortuna 209
3.5. Prudência e moderação 213
4. *Andreia* e coragem política 216
4.1. *Animo* e *thumos* 219
4.2. Coragem e virilidade política 222
4.3. O Príncipe e a Princesa 227
4.4. Coragem e liberalismo 235
5. Excelência política 242
5.1. Grandeza política e magnanimidade 244
5.2. Honorabilidade: *onus et honor* 248
6. Carisma, retórica e emoções políticas 251
7. Conclusões 259
7.1. *Farewell greatness*? 261
7.2. O *curriculum* do estadista 264

CAPÍTULO IV A emergência da virtude política 269

1. Preâmbulo 271
2. O acesso da virtude política ao poder 277
2.1. A formação da classe política através do sistema educativo clássico 278
2.2. A «aristocracia natural» e o governo dos *gentlemen* 283
2.3. A «aristocracia natural» republicana 291
3. Cada povo tem os políticos que merece? 299
3.1. Virtudes do povo republicano 303
3.2. Vícios do povo democrático 307

3.3. Vícios da elite política democrática. «Os pecados dos povos nascem dos príncipes»? 317

3.4. A «degradação da democracia moderna» 324

4. Democracia e virtude política 331

4.1. A "recessão democrática" 335

4.2. Partidocracia 338

4.3. «*The worst form of Government except for all those other forms*»? 340

4.4. Remédios formais e liberais para as doenças democráticas 346

5. Conclusões 349

5.1. A oferta de virtude política 351

5.2. A disponibilidade para a coisa pública 355

5.3. A procura de virtude política 358

CAPÍTULO V Conclusão 363

1. Recapitulação 365

1.1. A relevância da virtude política 367

1.2. A natureza da virtude política 379

1.3. A emergência da virtude política 392

2. Considerações finais 401

2.1. A política é difícil 401

2.2. A política importa, mas não é tudo 407

2.3. É possível comprovar a virtude política? 415

Bibliografia citada 421

1. Bibliografia de Harvey C. Mansfield 421

1.1. Livros 421

1.2. Ensaios, capítulos de livros e artigos 423

1.3. Entrevistas 430

2. Bibliografia geral 433

ABREVIATURAS

ACS – Harvey Mansfield, *America's Constitutional Soul*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.

CBK – *Conversations with Bill Kristol*, "Harvey Mansfield Transcripts" (de I a VII), Junho de 2013 - Fevereiro de 2016.

EB – Harvey Mansfield, "Edmund Burke", in Leo Strauss and Joseph Cropsey (Eds.), *History of Political Philosophy*, 3th Edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1987, pp. 687-709.

EIDA – Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop, "Editors' Introduction", in Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (2000), Chicago: The University of Chicago Press, 2012, pp. xvii-lxxxvi.

LVAF – Harvey Mansfield, "Liberty and Virtue in the American Founding", in Peter Berkowitz (Ed.), *Never a Matter of Indifference; Sustaining Virtue in a Free Republic*, Stanford, California: Hoover Institution Press Publication, 2003, pp. 3-28.

M – Harvey Mansfield, *Manliness*, New Haven and London: Yale University Press, 2006.

MNMO – Harvey Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

MV – Harvey Mansfield, *Machiavelli's Virtue* [1966], Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

SGPP – Harvey Mansfield, *A Student's Guide to Political Philosophy*, Wilmington: Intercollegiate Studies Institute Books, 2001.

SL – Harvey Mansfield, *The Spirit of Liberalism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

SPG – Harvey Mansfield, *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke*, Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

TP – *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York: The Free Press, 1989 [Hardcover].

TVSI – Harvey C. Mansfield, *Tocqueville: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2010.

****

DA – Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (4 tomos), Paris: Pagnerre, 1848.

EN – Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tradução de António C. Caeiro, Lisboa: Quetzal Editores, 2004.

F – Alexander Hamilton, John Jay, and James Madison, *The Federalist* [1787-1788)], The Gideon Edition [1818], Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

IP – Niccolò Machiavelli, *Il Principe* [1532], Italia, 1814

P – Aristóteles, *Política*, tradução de António C. Amaral e Carlos Gomes, Lisboa: Vega, 1998.

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO

1. Justificação

Hoje, na Europa, é proverbial lamentar a "falta de liderança"[1] – e, em geral, a falta de talento – dos dirigentes políticos, como uma das causas dos nossos descontentamentos. De acordo com essa perspectiva, os líderes actuais dos principais partidos democráticos portugueses empalideceriam face a Mário Soares, Sá Carneiro e Adelino Amaro da Costa. Haveria um abismo entre a mediocridade da actual Assembleia da República e a excelência intelectual, moral e política da Assembleia Constituinte de 1975. Durão Barroso ou Jean-Claude Juncker estariam muito aquém de Jacques Delors (e muito mais de Jean Monet ou Robert Schuman). Tony Blair ou David Cameron, Angela Merkel ou Gerhard Schröder, Mario Monti ou Enrico Letta (para não falar de Berlusconi), François Hollande ou Nicolas Sarkozy, por exemplo, não estariam ao nível de Margaret Thatcher (e muito menos de Winston Churchill), de Helmut Kohl ou Helmut Schmidt (e muito menos de Konrad Adenauer), de Giulio Andreotti (e muito menos de Alcide de Gasperi), de François Mitterrand (e muito menos de Charles de Gaulle). Nestes tempos de crise, essa percepção é ainda mais aguda, quanto se pressente que economias frágeis exigiriam líderes fortes.

Esta decepção não se cinge apenas ao âmbito da competência governativa. Acrescem os casos de figuras gradas da política (em Portugal, Espanha, França, Itália ou Brasil…) que estão a contas com a Justiça – indiciados ou acusados de comportamentos

[1] Ao longo da dissertação – para além da notação típica das referências bibliográficas –, usaremos as "aspas curvas duplas" para referir expressões consagradas, proverbiais ou lugares comuns. Utilizaremos o *itálico* para conferir uma ênfase especial ou para sinalizar um matiz distintivo no significado habitual das palavras, e ainda na redacção de expressões em língua estrangeira no corpo do texto. Empregaremos «aspas angulares duplas» para enquadrar as citações, quando não destacadas. A redacção em português seguirá a ortografia tradicional. Nas citações, respeitar-se-á a grafia usada pelo autor na edição referida.

indecorosos, pelo menos – que parecem confirmar e reforçar aquele juízo desfavorável. As pessoas estão zangadas, «não confiam no governo», e consideram que «os políticos estão continuamente a mentir»[2]: duvidam quer das capacidades funcionais, quer da rectidão das intenções da classe política. A palavra que melhor condensa a atitude e opiniões comuns face aos governantes (ou aos candidatos a tal) será talvez *enfado*, no duplo sentido de aversão e de tédio.[3] E a convicção resultante é a de que os problemas da política decorrem – em grande parte – do próprio pessoal político.

Benjamin Constant observou que a mediocridade, quando o acaso lhe oferece o poder, «é mil vezes mais incalculável no seu curso, mais invejosa, mais obstinada, mais destemperada e mais convulsiva que o talento…».[4] E Winston Churchill, em 1925, identificava «uma acentuada carência de liderança individual»,[5] como um sinal dos tempos modernos (embora ele próprio, em pessoa, viesse a arrasar essa hipótese). Ora, podemos pensar que o descrédito banal dos políticos – na opinião pública – representa uma generalização injusta, e que estamos talvez sob o efeito da sucessiva ilusão de um "passado dourado" que verdadeiramente nunca existiu; ou podemos julgar que o problema existe e está a agravar-se; ou podemos ainda considerar que a verdade está

[2] «A survey of seven European countries in 2012 found that more than half of voters "had no trust in government" whatsoever. A YouGov opinion poll of British voters in the same year found that 62% of those polled agreed that "politicians tell lies all the time"». Cf. *The Economist*, "What's gone wrong with democracy", March 1 2014, p. 46.

[3] Ver Daniel Innerarity, *A Transformação da Política* [*La Transformación de la Política*, 2002], tradução de Manuel Ruas e revisão de J. R. Sequeira Costa, Lisboa: Editorial Teorema, 2005, p. 7.

[4] «Quand le hasard l'a revêtue de la force, elle est mille fois plus incalculable dans sa marche, plus envieuse, plus obstinée, plus désordonnée, plus convulsive que le talent même lorsque la passion l'égare». Benjamin Constant, *Œuvres Complètes*, Vol. 5, *Principes de Politique Applicables à Tous les Gouvernements Représentatifs* [1806], Kurt Kloocke et Lisa Azorin (Eds.), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011, p. 569. [Tradução do autor, tal como acontecerá, doravante, em todos os textos citados editados em língua estrangeira, salvo indicação expressa em contrário].

[5] Cf. Winston Churchill, "Mass Effects in Modern Life" [1925], in *Thoughts and Adventures* [1932], edited with a new introduction by James W. Muller, Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, ISI Books, 2009, p. 270.

algures entre esses dois pontos de vista. Mas o que não parece razoável é presumir que a questão não é relevante (o que será desenvolvido no próximo Capítulo). Edmund Burke sugeriu que os descontentamentos populares recorrentes devem ser levados a sério, porque – mesmo que sujeitos ao preconceito e confusão – sinalizam um problema real latente, que não deve ser levianamente ignorado.[6]

Contudo, a teoria política contemporânea não parece prestar muita atenção à personalidade, qualidades e desempenho dos políticos, em contraste significativo com as opiniões comuns. A *statesmanship* e a virtude política não figuram certamente entre os temas mais tratados pelas correntes principais da ciência política.[7] Mais até, pode dizer-se que a filosofia política moderna despreza, se é que não nega ou ignora em absoluto, a importância dos líderes individuais.[8] Essa denegação ou, pelo menos, esse relativo silêncio podem estar associados à focalização nos aspectos formais, institucionais, organizativos e procedimentais de uma sociedade justa, em detrimento do comportamento humano real. Essa crença – um pouco abstracta e desencarnada – em que uma Constituição política justa é auto-suficiente e não requer a actuação pessoal e moral dos homens é talvez característica do "projecto moderno": desenhar um sistema

[6] Cf. Edmund Burke, *Select Works of Edmund Burke* (4 vols.), Vol. 1, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* [1770], A New Imprint of the Payne Edition, Foreword and Biographical Note by Francis Canavan, Indianapolis: Liberty Fund, 1999, pp. 74-75. [Doravante, as referências a este texto serão identificadas apenas pelo nome do autor, pelo seu título abreviado e pelas páginas, sem menção do volume no qual se inserem. O mesmo procedimento se aplicará a todas as obras de Edmund Burke incluídas nestas *Select Works*, nas referências subsequentes à primeira].

[7] Cf. David R. Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", *American Journal of Political Science*, Vol. 41, Nº 2, Apr. 1997, p. 421. Uma excepção a esta tendência geral encontra-se nos EUA, no âmbito dos chamados *Presidential Studies*.

[8] Cf. Catherine H. Zuckert, "Twentieh Century Revivals of Ancient Political Thought: Hannah Arendt and Leo Strauss", in Ryan K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2009, p. 554. [Doravante, as referências aos capítulos deste livro serão identificadas pelo nome do autor, pelo seu título abreviado, pelo título da obra e pelas páginas, sem menção do editor. O mesmo procedimento se aplicará a todos os outros capítulos deste livro, nas referências subsequentes à primeira].

tão racional e perfeito que dispense os indivíduos de o ser.[9] E foi exposta de modo eloquente por Kant, no contexto da sua famosa "república de demónios":

> Não se trata, de facto, do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; e o problema consiste em saber como é que tal mecanismo se pode aplicar aos homens, a fim de coordenar o antagonismo dos interesses conflituantes no seio de um povo, e de modo tal que eles se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coactivas, suscitando assim, necessariamente, o estado de paz em que as leis têm força.[10]

Assim, com os arranjos processuais *iluminados* e adequados, «sob condições favoráveis» – como repete John Rawls[11] –, os conflitos e problemas políticos seriam expeditamente resolúveis. Contudo, e além do mais, é talvez arriscado presumir essas «condições favoráveis», cuja presença e permanência não é fácil e pode constituir, precisamente, uma das principais missões do estadista.[12] Leo Strauss observou que não era possível explicar quer a ascensão dos totalitarismos, quer a resistência das

---

[9] Cf. Daniel Innerarity, *Dialéctica de la Modernidad*, Madrid: Ediciones Rialp, 1990, pp. 196 ss.

[10] Cf. Immanuel Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay* [*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795], translated with introduction and notes by M. Campbell Smith, with a Preface by L. Latta, 3rd ed., London: George Allen and Unwin, 1917, p. 154. Aí, Kant sugere que o problema político tem *uma* solução: «Such a problem must be capable of solution. For it deals, not with the moral reformation of mankind, but only with the mechanism of nature; and the problem is to learn how this mechanism of nature can be applied to men, in order so to regulate the antagonism of conflicting interests in a people that they may even compel one another to submit to compulsory laws and thus necessarily bring about the state of peace in which laws have force». A posição kantiana é também susceptível de matização: Susan Shell observa que, no fim de tudo, Kant coloca a sua esperança não apenas no egoísmo humano, mas numa combinação variável de amor à honra e de "interesse próprio bem entendido". Cf. Susan M. Shell, "Kantian Idealism", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, p. 139. [Doravante, as referências aos capítulos deste livro serão identificadas pelo nome do autor, pelo seu título, pelo título da obra e pelas páginas, sem menção dos editores, nas referências subsequentes à primeira. O mesmo procedimento será utilizado em casos análogos].

[11] Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971, p. 230, por exemplo.

[12] Cf. Richard S. Ruderman, "Democracy and the Problem of Statesmanship", *The Review of Politics*, Vol. 59, Nº 4, Autumn 1997, pp. 760-761, nota 2.

democracias, sem referência aos políticos de ambos os campos, individualmente considerados.[13] Mesmo admitindo que esse não fosse o único ou principal factor, isto parece bastante verosímil.

A despreocupação da teoria política contemporânea com o talento dos governantes contrasta também com o pensamento político pré-moderno. *Ciência política* designava originalmente a capacidade pessoal de governar os assuntos da comunidade, através da acção e do discurso.[14] E a questão política fundamental consistia na investigação do melhor regime – qual o grupo ou tipo de pessoas que deveria governar a Cidade: tipicamente, o(s) melhor(es), ou os nobres, ou os ricos, ou os pobres (por outras palavras, os *poucos* ou os *muitos*), ou uma mistura. Em qualquer caso, a aspiração dos melhores e mais virtuosos parecia ser a menos controversa: seriam os mais propensos a dominar as suas paixões e a preferir o bem comum em detrimento do seu interesse próprio; e aqueles que, sendo capazes de discernir em cada caso qual a mais nobre e correcta coisa a fazer, a faziam precisamente por essa razão e não por qualquer outra.[15] Seria esta a resposta natural à pergunta sobre a melhor ordem política: a melhor Constituição seria a que fosse mais propícia ao governo dos melhores. Daí, a busca do

[13] «The victory of National Socialism became necessary in Germany for the same reason the victory of Communism had become necessary in Russia: the man who had by far the strongest will or single-mindedness, the greatest ruthlessness, daring, and power over his following, and the best judgment about the strength of the various forces in the immediately relevant political field was the leader of the revolution». Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern* [1968], Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 225.

[14] Cf. Leo Strauss, "On Classical Political Philosophy [1945]", in *An Introduction to Political Philosophy - Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit: Wayne State University Press, 1989, pp. 64-67. [Doravante, as referências a este capítulo serão identificadas apenas pelo nome do autor, pelo seu título e pelas páginas, sem menção do título do livro no qual se insere. O mesmo procedimento se aplicará a todos os capítulos deste livro, nas referências subsequentes à primeira].

[15] Cf. Leo Strauss, ibidem, pp. 68-69. A propósito, invocando Aristóteles e Xenofonte, Strauss nota que isto implica o reconhecimento de que resultados desejáveis podem ser obtidos por pessoas de carácter duvidoso ou através da utilização de meios injustos, ou que – ao contrário – a virtude e o direito podem conduzir à ruína…

príncipe ideal – a reflexão sobre as qualidades, condições, motivações, virtudes e competências requeridas pela sua função – que atravessou recorrentemente a Antiguidade clássica[16] e a Idade Média, até ao Renascimento, nomeadamente no âmbito do género "espelhos dos príncipes".[17]

[16] Cf. Charles W. Hedrick, Jr, "Imitating Virtue and Avoiding Vice: Ethical Functions of Biography, History, and Philosophy", e Philip A. Stadter, "Character in Politics", ambos in Ryan K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, pp. 423 ss. e pp. 456 ss., respectivamente. No pensamento clássico grego, ao ideal homérico de plenitude humana e *areté* – combinando excelência amoral e distinção pessoal, valentia guerreira, honorabilidade e altivez – acresceu (a partir do século IV AC) a atenção pelas virtudes *morais*, como a justiça ou temperança. Aí, o carácter dos governantes tinha implicações políticas: desordem social, falência, guerra civil e tirania – ou o seu contrário – não dependiam necessariamente de factores impessoais ou das excentricidades da fortuna. Stadter observa, por exemplo, que Tucídides atribui o sucesso político de Péricles tanto às suas aptidões intelectuais quanto à sua integridade, honradez, devoção por Atenas e franqueza; em contraposição, associa a fraqueza e consequente derrota de Atenas frente a Esparta à ambição, relaxamento e ganância dos políticos posteriores. Depois de Tucídides, encontramos exemplares dessa demanda do príncipe ideal em Isócrates e Xenofonte, que são quem a inicia, de modo formal (cf. Stadter, "Character in Politics", ibidem, p. 456). No que respeita ao pensamento romano clássico, Stadter salienta as aportações dos historiadores da república romana – Políbio, Salústio ou Lívio – que, de modo geral, reflectem sobre os efeitos da debilidade ou embotamento moral dos políticos na decadência da república. A mesma preocupação poderia encontrar-se em Cícero (sobretudo em *De Oratore* e *De Officiis*) e, já na Roma imperial, em Séneca (em *De Clementia*), nos historiadores do império romano – como Tácito e Plínio 'o Jovem' –, em Plutarco e em Quintiliano (Cf. Stadter, ibidem, pp. 459 ss.).

[17] Sob a designação de *specula principum* – e sob títulos como *De Regimine Principum*, *De Instructione Principis*, *De Officio Regis*, *Relox de Príncipes* ou equivalentes – os exemplares deste género literário apresentavam aos príncipes contemporâneos uma imagem modelar, convidando-os a procurar nela o seu reflexo profundo. Traduzindo naturalmente a evolução das condições sociais, políticas e religiosas ao longo daquele arco histórico, essas obras constam basicamente de uma articulação de conselhos, exortações e preceitos morais *ad usum delphini* (mas não só: a literatura deste género cobre também a prestação do pessoal político em sentido mais lato, de cortesãos e magistrados). Entre os séculos IX e XVII, Ernst Cassirer contou cerca de mil livros desse género, escritos com o propósito de ilustrar o soberano no desempenho virtuoso do seu elevado cargo (Cf. Ernst Cassirer, *The Myth of the State* [1946], Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, p. 151. Ver também Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 117). A metáfora do espelho é inspirada no Livro da Sabedoria: «[a Sabedoria] é um reflexo da luz eterna, espelho sem mancha da actividade de Deus e imagem da sua bondade» (cf. Sb. 7, 26-27). Na epístola de S. Tiago, há uma alusão similar: «se alguém é ouvinte da palavra e não a põe em prática, será comparado a um homem que contempla o seu rosto num espelho: mal se contemplou e, tendo-se retirado, logo se esquece como era» (cf. Tg, 1, 23-24). No simbolismo do espelho, conhecer é *reflectir*: ver a verdade, à luz de Deus. O espelho revela a cada um os seus defeitos e os seus deveres. Segundo Diógenes Laércio, a consideração do espelho como auxiliar do conhecimento próprio e instrumento de transformação remonta a Sócrates. Depois, regista-se em Séneca e Plauto, antes de se inscrever no vocabulário religioso medieval. Esta concepção contrasta com a – mais moderna – visão narcisista do espelho como simulacro ou símbolo da autocomplacência. Cf. Sabine Melchior-Bonnet, *Histoire du Miroir*, Paris: Éditions Imago, 1994, pp. 119-125.

Como se sabe, Karl Popper considerou equivocada, em grande parte, essa demanda do príncipe ideal com vista ao governo dos melhores.[18] Ela assumiria a «teoria da soberania irrestrita», em alguma das suas formas: partiria do princípio de que o estadista tem (ou deve ter) um poder forte, autónomo e independente. Ora aquilo que um governante virtuoso poderia fazer, por si próprio, seria muito pouco: o poder depende sempre de várias pessoas, é sempre limitado, controlado, negociado, pactuado; nunca há uma soberania pura ou completa. E o equívoco começaria pela presunção de que a pergunta política fundamental é "quem deve governar?". Essa formulação platónica do problema político seria uma espécie de pecado original da filosofia política ocidental. A resposta expectável a essa questão é, naturalmente, como já vimos, que devem ser os melhores ou mais sábios a governar. Popper confessa a sua inclinação para pensar que, ao longo da história, os governantes raramente estiveram acima da média dos seus concidadãos, do ponto de vista intelectual e moral, e que, ao contrário, frequentemente estiveram abaixo.[19] Mas o seu argumento não exige esse pressuposto extremo. É óbvio que os governantes não serão sempre suficientemente bons e sábios para que possamos ficar descansados. Mesmo na hipótese de que surgisse um ditador benevolente e fiável, e mesmo que acreditássemos que ele assim poderia permanecer, sem controlo ou escrutínio, como poderíamos ainda supor que ele fosse capaz de arranjar um sucessor da mesma rara excelência?[20] Seria ingénuo admitir que uma sociedade poderia recorrentemente ser bem-sucedida na quase impossível missão de recrutar governantes excelentes, ou meramente idóneos sequer.

---

[18] Cf. Karl Popper, *Open Society and its Enemies*, Vol. 1, *The Spell of Plato* [1945], London: George Routledge & Sons, Ltd., 1947, pp. 106-108.

[19] Ibidem, p. 108.

[20] Ibidem, p. 229.

Sendo assim, deveríamos antes do mais prepararmo-nos para o pior – para a possibilidade de que os governantes sejam maus –, embora esperando e procurando o melhor. Karl Popper cita John Stuart Mill, com aprovação, quando este diz que «as leis e instituições devem ser adaptadas não aos homens bons, mas aos maus».[21] E, nesse caso, o problema político fundamental – em vez de ser "quem deve governar?" – deveria ser antes: "como podemos organizar as instituições políticas de modo a evitar que governantes corruptos e incompetentes causem demasiados danos?".[22] A primeira preocupação deveria ser portanto prevenir a tirania, através de sistemas de controlo dos governantes e de equilíbrio institucional dos poderes, e criar estruturas políticas viabilizadoras da reforma pacífica e razoável das instituições.

Popper lamenta que o foco da teoria política se tenha transferido das questões institucionais – que foram descartadas ainda antes de terem sido discutidas, presumindo a bondade da «teoria da soberania irrestrita» – para questões de pessoal; e que a selecção e formação dos "líderes naturais" se tenha convertido no mais importante e urgente problema político.[23] Todavia, como referimos atrás, o cenário do pensamento político contemporâneo parece ser precisamente o oposto: a tese actualmente dominante é a da suficiência dos mecanismos institucionais. A figura do estadista tornou-se quase irrelevante e foi praticamente banida da teoria política; e a prudência política, considerada prescindível, foi "metida na gaveta". Essa auto-suficiência das instituições pode ser criticada, como veremos no próximo capítulo. Contra-corrente, Pierre Manent disse que «as palavras e feitos dos homens políticos, dos estadistas, são o objecto

[21] «Laws and institutions require to be adapted, not to good men, but to bad». Cf. John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, 3rd Edition, London: Longmans, Green, Reader&Dyer, 1870, pp. 62-63. Ver Popper, *Open Society* I, pp. 108 e 225.

[22] Cf. Popper, ibidem, p. 107.

[23] Ibidem, p. 110.

principal da verdadeira ciência política».[24] Mas talvez não seja preciso ir tão longe. Por agora, pretendemos apenas sugerir que a pergunta sobre "quem *deve* governar" – no sentido *fraco* (diferente do de Popper)[25] de averiguar quais devem ser as virtudes e características dos príncipes – mesmo que não seja a primeira, em dignidade e urgência, não pode ser razoavelmente suprimida. Sem ela, a teoria política ficaria como que trôpega ou desequilibrada. A hipótese subjacente à investigação agora apresentada é precisamente a de que a teoria política deve ter algo a dizer sobre essa questão.

2. Objecto e âmbito

Esta dissertação versa, portanto, sobre **a virtude política e a figura do estadista**. Trata-se de matéria vastíssima e susceptível de múltiplas aproximações. Vamos circunscrevê-la a partir da obra de Harvey Mansfield (por razões que veremos mais à frente), filósofo político contemporâneo que dedicou ao *príncipe* parte significativa da sua reflexão política, na academia e no espaço público. Enfrentaremos basicamente as seguintes três sub-questões – em que decompusemos o problema principal – e que correspondem também aos três capítulos centrais do presente texto:

Qual a relevância da virtude política pessoal dos governantes? Neste ponto, investigaremos a possibilidade, necessidade e alcance do protagonismo pessoal dos políticos: a importância das suas qualidades pessoais e a sua liberdade de escolha, em

[24] «The words and deeds of political men, of statesmen, are the first object of true political science». Cf. Pierre Manent, "Foreword", in Daniel J. Mahoney, *De Gaulle: Statesmanship, Grandeur and Modern Democracy*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2000, p. xiii.

[25] De facto, Popper critica a centralidade dessa pergunta no sentido de que não deve ser ela a definir o melhor regime (e não no sentido de que não é importante discutir o carácter e qualidades dos estadistas).

diálogo com as teses da impessoalidade e formalidade da lei e do Estado de Direito, da preponderância do regime, da suficiência dos mecanismos institucionais, do império da *necessidade* ou da *ciência política*, e da obsolescência da virtude. Por outras palavras, discutiremos os méritos da pergunta "quem deve governar?", no sentido (*fraco*) atrás mencionado.

Em que consiste a virtude política? Aqui, indagaremos a natureza da virtude política: a sua especificidade, face à virtude do homem comum; e as suas relações com a moralidade, a sabedoria, a ciência e a técnica políticas. Depois, centrar-nos-emos em alguns aspectos particulares do perfil desejável do governante, nomeadamente no que respeita ao carisma e às virtudes da prudência e coragem políticas, e na questão da grandeza.

Como suscitar a virtude política? Por fim, analisaremos as condições sob as quais a virtude política pode *emergir*: os factores que afectam a oferta e a procura dessa virtude – como a educação dos príncipes, a estrutura social, as qualidades e vícios dos cidadãos, o regime e a cultura política, as ideias e valores dominantes – e as suas inter-relações e influências recíprocas.

Este caminho foi percorrido sob a inspiração e com base na obra de Harvey Mansfield. A investigação realizada foi balizada e ancorada na obra desse autor. Os seus escritos proporcionaram-lhe a matéria-prima básica, o corpo e o perímetro. Explorámos as pistas que Mansfield deixou, a propósito dos grandes pensadores políticos que ele convoca – Aristóteles, Maquiavel, Locke, Edmund Burke, Publius e Tocqueville, sobretudo – nos seus pronunciamentos sobre a virtude política e sobre a figura do estadista.

Acompanhámos a sua conversação com autores contemporâneos – com destaque para Leo Strauss – que se referem a Mansfield ou a quem ele se refere, no que toca ao tema da dissertação. Pontualmente, recorremos a outros filósofos políticos contemporâneos de vulto – particularmente Hannah Arendt, Karl Popper ou Isaiah Berlin – cuja interacção com Mansfield é praticamente nula ou não significativa, mas cujo envolvimento nesses momentos nos pareceu conveniente, para efeitos de enquadramento, complemento ou contraste.

A opção por Mansfield, como referência basilar da dissertação, resultou do facto de ele ser um dos escassos autores políticos contemporâneos de relevo que perscrutou – com certa elevação e profundidade, densidade e amplitude – a relevância, natureza e emergência da virtude política. Não por acaso, os dois livros de ensaios editados em sua homenagem intitulam-se *Educating the Prince*[26] e *The Arts of Rule*[27], respectivamente. Mansfield elaborou teorias originais e bastante abrangentes sobre a história do executivo moderno e sobre a radicação em Burke da bondade do sistema de partidos, por exemplo, e discorreu abundantemente sobre as inter-relações entre formas, instituições e personalidades políticas, bem como sobre o conteúdo do que possa ser a virtude política. Embora não tenha desenvolvido uma "teoria geral", pode encontrar-se no seu pensamento uma visão – latente e inarticulada – sobre a matéria. De algum modo, o que procurámos fazer foi (re)construir, ou (re)integrar, e encorpar essa visão, para depois a enquadrar, analisar e contrastar.

[26] Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

[27] Sharon R. Krause and Mary Ann McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books, 2009.

3. Itinerário da dissertação

Conquanto se reconheça no seu pensamento uma lógica e um padrão unificadores (como veremos adiante), Mansfield não fornece explicitamente um fio condutor ou uma grelha de análise para o tema que agora nos importa. Como referido, a obra de Mansfield não constitui propriamente um *corpus* organizado ou sistemático, Assim, a tessitura e articulação orgânica desta dissertação, embora construídas a partir de peças da obra de Mansfield, não são daí extraídas, mas são da nossa responsabilidade.

3.1. A relevância do Príncipe

No **Capítulo II**, começaremos por discutir as relações entre poder pessoal e poder legal: os graus de liberdade e o alcance das qualidades do governante, de acordo com critérios de legitimidade e operacionalidade.

Partindo de Aristóteles, segundo Mansfield, atenderemos primeiro à razoabilidade e bondade do governo sob a lei, e depois à sua insuficiência – sob pressão da necessidade maquiaveliana e também da inércia, abstracção, universalidade e generalidade da lei –, requerendo alguma forma de *prerrogativa* lockeana, com recurso ao discernimento e energia pessoais. Abordaremos a perspectiva d'*O Federalista* sobre o poder pessoal – que admite uma certa tensão entre esse poder e o direito, em torno do que Mansfield designa como a «ambivalência do poder executivo» – e também o peculiar ponto de vista de Edmund Burke sobre a relação de forças entre os governantes, as leis e os

costumes. De passagem, exploraremos um pouco mais a interacção entre necessidade e legalidade, à luz de desenvolvimentos posteriores, envolvendo a disputa pela supremacia entre os poderes legislativo e executivo, e a querela sobre a sua efectiva separação prática.

Nesse contexto, centrar-nos-emos precisamente na execução da lei, função que Aristóteles depreciara e cuja *invenção*, em termos tipicamente modernos, Mansfield atribui a Maquiavel. Como Mansfield faz notar, a palavra *execução* deriva de *executio*, que no latim clássico e medieval possuía um duplo sentido: *levar a cabo* e *punir*. Maquiavel – na sequência de Marsílio de Pádua – terá valorizado e enobrecido essa função, no seio da qual se joga o problema político que Aristóteles insinuara mas não resolvera: como suprir a insuficiência da lei, na ausência de um rei sumamente virtuoso (que não vale a pena esperar), sem descair no despotismo. A solução de Maquiavel – a inevitabilidade e *bondade* da tirania – levantou muitas objecções e suscitou, ainda que de forma arrevesada, uma certa saudade da virtude política. Mas dele herdámos os principais fundamentos do Executivo moderno: um poder musculado, unitário, quase secreto, discricionário em questões emergentes de segurança e negócios estrangeiros, agindo não de acordo com princípios, mas de acordo com os fins (a necessidade).[28]

Depois, sobrevoaremos o processo histórico de gradual domesticação do príncipe, segundo Mansfield[29]: o poder executivo terá sido legitimado, republicanizado, democratizado e constitucionalizado (e também camuflado) por Hobbes, Locke,

[28] Cf. Harvey Mansfield, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York: The Free Press, 1989 (Hardcover) [doravante, TP], p. 131.

[29] Cf. Harvey Mansfield, "Machiavelli and the Modern Executive", in *Machiavelli's Virtue* [1966], Chicago: University of Chicago Press, 1998 [doravante, MV], pp. 295-314, passim; e TP, pp. xvii-xix.

Montesquieu e pelos Federalistas, sobretudo. Esse percurso terá correspondido ao processo de formalização e *cientifização* da política. Hobbes conferiu à empresa de Maquiavel exactidão, permanência e universalidade, afastando a teoria política da preocupação pelos grandes homens e pelos grandes feitos.[30] Depois sucederam-se as várias versões da "nova ciência política", produzidas pelos autores acima mencionados. Particularmente, deter-nos-emos na tese da auto-suficiência e carácter necessário dos *mecanismos* políticos saídos dessa ciência, visando dispensar a vetusta virtude política e prescindir da *statesmanship*. E debruçar-nos-emos sobre a moderação específica de Publius, que consiste – segundo Mansfield – em não tentar garantir o sucesso: em não procurar na nova ciência política um sucedâneo perfeito da antiga virtude política, mas em continuar a prezá-la.[31] De acordo com Mansfield, essa moderação da teoria política de Publius está associada ao valor que as formas e formalidades constitucionais assumem no regime americano. Essas formas apontam para um fim que *atrai* (suscitando a virtude), diferentemente de um incentivo interesseiro que *empurra*, de modo mecanicista.

A relação entre a importância das formas e a relevância da virtude política será depois abordada a partir de outro ponto de vista: o da interacção entre a realidade do poder e a sua formalidade. Tratar-se-á principalmente de apurar como o poder pessoal real e o poder formal institucional, um e outro, se potenciam reciprocamente. Para essa discussão, confrontaremos o «formalismo aristotélico» (segundo o qual as formas do regime definem a política) e o «realismo maquiaveliano» (que afirma a preponderância do príncipe); e apresentaremos os argumentos modernos rivais de pendor deontológico

[30] Cf. Harvey Mansfield, *A Student's Guide to Political Philosophy*, Wilmington: Intercollegiate Studies Institute Books, 2001 [doravante, SGPP], p. 35.

[31] Cf. Mansfield, SGPP, p. 42.

ou utilitarista, a esse propósito. Convocaremos de novo a tese de Mansfield sobre a «ambivalência do poder executivo»: a tensão entre uma concepção *fraca* desse poder – cinzenta, funcionarial, legal, formal e subordinada – e uma concepção *forte* – colorida, real, informal e subordinante – que enfatiza a dimensão de liderança personalizada dessa função.[32] Por fim, como suplemento, evocaremos a distinção clássica entre *auctoritas* e *potestas*, em reforço da tese da insuficiência do poder formal institucional.

Nos dois subcapítulos seguintes, analisaremos a relevância das qualidades do político enquanto representante, e do governante como administrador, respectivamente.

No primeiro desses subcapítulos, partiremos da doutrina hobbesiana da representação, segundo Mansfield, e investigaremos o papel e alcance da virtude política no exercício dessas funções, nas suas diversas dimensões – a que podemos associar, de acordo com Hannah Pitkin (a que Mansfield alude), as visões *autorizativa*, *responsabilizante*, *descritiva*, *simbólica* e *substantiva* da representação. No âmbito da concepção substantiva, deter-nos-emos nas implicações da controvérsia sobre a representação – enquanto *mandato* ou enquanto *autonomia* – na virtude política dos representantes. Remontaremos à distinção de Burke entre *opiniões* (expressões não racionais da vontade), *interesses* (manifestações da razão) e *sentimentos* (ou desejos) populares; e registaremos a oposição acentuada por Madison entre a razão do povo (que deve controlar o Governo) e as suas paixões (que devem ser controladas pelo Governo). Ante a eventual contradição entre os interesses *verdadeiros* e objectivos dos representados e os seus interesses subjectivos, qual deve ser a conduta do representante virtuoso?

[32] Cf. Mansfield, TP, p. 5.

No segundo desses subcapítulos, afloraremos a importância do político como gestor público. Segundo Locke, o povo tende a avaliar o governo sobretudo tendo em conta a sua eficácia na satisfação das "necessidades naturais", que atribui em grande parte ao desempenho do aparelho do Estado, independentemente da forma do regime e da sua legitimidade. Nesta matéria – em que Mansfield não abunda – em vez de vituperar os proverbiais problemas da Administração Pública (irresponsabilidade política, desperdício, ineficiência, rigidez, lentidão, *red tape*…), Mansfield prefere sublinhar os perigos da resposta a que o governo se sente urgido: a demagogia.

A seguir, trataremos das vantagens e inconvenientes da *statesmanship*, a partir da reflexão de Mansfield sobre Burke, em ligação com a elaboração deste último sobre o sistema de partidos. A aptidão para o governo – a «capacidade de fazer o que é bom em cada circunstância»[33] – será desigual, própria do escol e não da média, e só revelável em situações extremas. Mas o governo dos melhores tem os seus riscos. Em política, o excesso de virtude (embora esta expressão seja contraditória em si mesma) poderia ser problemático. De acordo com Burke, o sistema de partidos seria uma tentativa premeditada de evitar a dependência dos grandes homens (e o perigo de tirania) – dispensando a «virtude sobrenatural» dos grandes estadistas – e uma aposta na modesta honradez dos *gentlemen*, geralmente mais disponíveis e confiáveis.[34]

Num primeiro momento, acompanharemos o argumento de Mansfield quanto à desvalorização burkeana da *statesmanship*, a favor da primazia da forma de governo – uma articulação orgânica entre as partes da *Constituição* (a coroa, o parlamento, o povo)

[33] Cf. Harvey Mansfield, *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke*, Chicago: The University of Chicago Press, 1965 [doravante, SPG], p. 17.

[34] Cf. Mansfield, SPG, pp. 17-19

e as *instituições* estabelecidas (a igreja, a monarquia, a aristocracia) – relativamente à excelência dos governantes. Segundo Harvey Mansfield, a doutrina de Burke toma como padrão de bondade política (pelo menos, como presunção favorável) aquilo que é herdado, predisposto, tradicional, fáctico, fornecido através de *establishments* e hábitos que se revelaram proveitosos. Num segundo momento, observaremos a eventual conciliação burkeana entre *statesmanship e gentlemanship*: o governo dos *gentlemen* agrupados em partidos pretenderá ser livre da personalidade dos grandes vultos, por razões de segurança, mas ao mesmo tempo interage de facto, embora de forma tensa, com a virtude política dos estadistas. Em complemento, abordaremos a relação entre a democracia e a *statesmanship*.

Por fim, problematizaremos a disjuntiva "governo dos homens vs. governo das leis", e questionaremos a dicotomia paralela "pessoalismo vs. institucionalismo". Concluiremos pela impossibilidade de conseguir um sucedâneo satisfatório da virtude política pessoal (que permita despedi-la, pura e simplesmente), atendendo a que, em política, «tudo o que não é automático pertence ao reino da virtude»,[35] entre outras razões.

3.2. A virtude do Príncipe

«Mas, o que é a virtude [política]? poder-se-ia perguntar».[36] No **Capítulo III,** trataremos precisamente da natureza dessa virtude. Começaremos por enquadrar a questão no contexto mais vasto da relação entre a virtude moral e a vida política, com base na leitura de Mansfield sobre o contraste entre Aristóteles e Maquiavel quanto ao

[35] «Whatever is not self-executing is in the realm of virtue…». Cf. Mansfield, TP, p. 297.

[36] «But what is virtue, you ask?». Ibidem, p. 297.

lugar da ética pessoal no espaço público. Depois, insinuaremos a continuidade desse confronto no diálogo entre a virtude clássica e a virtude liberal, e na tensão moderna entre liberdade e virtude. O liberalismo terá privatizado a virtude moral pessoal, derrogando o seu estatuto de bem público, em dois sentidos: a virtude terá deixado de constituir o fito da comunidade política, a favor da liberdade e segurança individuais; e terá deixado de ser o seu princípio motor, dando lugar a algo mais poderoso e sólido: o interesse próprio. A este propósito, destacaremos a visão de Mansfield sobre a peculiaridade do "interesse virtuoso" americano, que ele descobre – na senda de Tocqueville – n'*O Federalista*.

Seguidamente, procuraremos averiguar a especificidade da virtude política face à virtude comum. Partiremos da discussão sobre a coincidência, intersecção ou discrepância entre a virtude do homem bom e a virtude do governante. Depois, analisaremos a índole política – face à dimensão pessoal ou doméstica – da virtude cristã e da virtude pagã. Regressaremos à comparação entre a virtude aristotélica e a *virtù* maquiavélica, agora no que toca à sua forma e concepção, e revisitaremos brevemente o tópico da moralidade, imoralidade ou amoralidade de Maquiavel, assunto sobre o qual Mansfield tem ideias próprias e opiniões firmes. Prolongaremos essa questão, com vista a considerar a relação entre a consciência pessoal e a política, bem como o eventual excepcionalismo moral da virtude política, o que exigirá uma referência incontornável à posição de Max Weber. Finalmente, abordaremos a especificidade da virtude política a partir do seu lado negativo: o dos vícios típicos do príncipe. Trataremos, em particular, da complacência (no duplo sentido de desejo de comprazer e de autocomplacência), da falsidade e da arrogância que o poder

supostamente excita e, em geral, da famigerada tese segundo a qual "o poder corrompe".

Nos subcapítulos seguintes, exploraremos algumas qualidades políticas, em concreto. Começaremos pela prudência que, segundo Aristóteles, é «a única virtude peculiar ao governante».[37] Contrastaremos a prudência política de tradição aristotélica (aquela que não está nos livros e que só podemos conhecer a partir do exemplo das pessoas a que chamamos prudentes, como diz o Estagirita) com a prudência astuciosa de Maquiavel (aquela que só o Florentino saberia ensinar aos príncipes, razão pela qual escreveu precisamente os seus dois livros principais). Identificaremos a "habilidade política" como ingrediente necessário dessa prudência, embora não suficiente, porque a virtude exigirá também a rectidão da vontade, ou a sua vinculação a uma ideia de justiça. Distinguiremos entre a prudência política e a sabedoria ou ciência políticas, mobilizando Burke e Tocqueville para esse efeito. Assinalaremos as diferenças entre a concepção prudencial da política e a concepção técnica rival, que podemos também remontar a Maquiavel. O autor d'*O Príncipe* teria justamente transferido a política do domínio da *prudência* para o da *arte*, apagando as distinções aristotélicas entre *praxis* e *poiesis*. Desse modo, teria também reequacionado a articulação entre meios e fins: com efeito, numa abordagem técnica da política, os primeiros só podem ser julgados na perspectiva dos segundos. Por fim, deter-nos-emos na relação entre a moderação e a prudência: uma relação amigável e muito próxima, embora não necessariamente de coincidência.

[37] Cf. Aristóteles, *Política*, tradução de António C. Amaral e Carlos Gomes, Lisboa: Vega, 1998 [doravante, P], 1277b26. [Doravante, indicaremos o número da linha apenas no caso de citações.]

Em quarto lugar, trataremos da coragem política. Arrancaremos, mais uma vez, do confronto entre a fortaleza aristotélica e o *animo* maquiaveliano (que seria a matéria-prima da *virtù*). Aqui, encontraremos um dos conceitos típicos de Mansfield: o *thumos* (que tradicionalmente se traduz por irascibilidade), enquanto equipamento pré-moral e emocional do animal político. A noção de *thumos* (que Mansfield extrai da psicologia platónica e aristotélica) recordaria que a política é sobretudo luta, protecção e domínio de um território, afirmação da individualidade ameaçada. Contudo, a coragem – enquanto virtude – seria algo mais elevado: algo distintivamente humano, porque livre, escolhido por ser nobre, e cultivado.

Neste ponto, abordaremos também um dos temas mais controversos de Mansfield: o do género (masculino ou feminino) não só da coragem política, como da própria competência política. A virilidade política – a virtude viril – seria a virtude do regime dos *gentlemen*, cujo desvanecimento Mansfield, na peugada de Burke, lamenta. Partiremos da posição *misógina* aristotélica, sobre a natureza não política da mulher. E analisaremos depois as três formas – consideradas por Mansfield – de enfrentar politicamente a desigualdade que ele reconhece entre os dois sexos: reprimir, ignorar ou respeitar as diferenças entre homens e mulheres.

Debruçar-nos-emos ainda sobre as razões pelas quais a coragem – sendo aparentemente uma virtude não controversa – estaria actualmente em perigo, segundo Mansfield, esquecida e negligenciada pela teoria política liberal.[38] O *liberalismo* contemporâneo

[38] Actualmente, as palavras *liberal* e *liberalismo* são equívocas. Embora a questão seja complexa, e tratada de modos diferentes e com acentos tónicos diversos nos dois lados do Atlântico, pode dizer-se que o conceito clássico de liberalismo se distingue em aspectos importantes, e até radicais, eventualmente, do "liberalismo progressista" contemporâneo. Deste ponto de vista, a concepção liberal predominante nos EUA tem uma carga estatista e relativista que seria estranha ao liberalismo clássico. Mansfield utiliza

não se sentiria confortável com a ideia de coragem. Essa virtude teria uma relação ambígua com o omnipresente *self-interest*, colidiria com a segurança e tranquilidade próprias de um sociedade bem ordenada, e ter-se-ia tornado obsoleta pela legalidade, regularidade e ciência modernas. Por outro lado, o relativismo *liberal* não ofereceria argumentos razoáveis para "dar a vida" fosse pelo que fosse.

No subcapítulo seguinte, examinaremos mais de perto a "grande virtude": a excelência política. A magnanimidade aristotélica servirá como ponto de referência inicial, aliás não satisfatório. Discutiremos a interacção entre a grandeza de alguns e a afirmação da importância da individualidade – da responsabilidade humana e da escolha pessoal – de todos (e de cada um). Nestes termos – caros a Mansfield, que invoca Tocqueville a seu favor – a grandeza dos *poucos* fará parte do bem comum. Em conclusão, sugeriremos que existe um vínculo entre *onus et honor*, entre carga e cargo, entre serviço e honorabilidade, entre obrigação e nobreza.

Finalmente, questionaremos o lugar do carisma no âmbito da virtude política. Actualmente, o governante ideal já não será o político justo e sábio dos Clássicos, nem o honrado *gentleman* ou o providente *statesman* de Burke, nem sequer o executivo dinâmico e enérgico de Hamilton. Será, sim, o "líder carismático", desejado e aclamado por todos. Acompanharemos a crítica de Mansfield a essa figura, tal como Max Weber a introduziu, considerando o carisma como uma das formas típicas de autoridade. Para Mansfield, trata-se de um conceito perigoso, atendendo ao seu carácter irracional e axiologicamente neutro, procurando excitação em qualquer direcção ou sentido. Entretanto, é difícil ignorar o papel – não necessariamente negativo – da imaginação e

esses termos sobretudo no sentido *americano* (de forma crítica). Quando nos referirmos a esses conceitos nesse sentido, se o contexto não for esclarecedor, escreveremos essas palavras em itálico.

das emoções na política moderna, e a correlativa exigência de qualidades retóricas, teatrais e mediáticas, por parte dos governantes. A política faz-se através da acção e do discurso, do qual aquelas competências são de algum modo parte integrante. Por fim, concluiremos este capítulo, sugerindo a recuperação da dimensão prudencial da política.

3.3. A emergência da virtude política

Mas será possível favorecer a elevação da qualidade política dos governantes? No **Capítulo IV**, investigaremos precisamente as formas e condições sociais capazes de propiciar o surgimento de virtude política, a partir da interacção ou relação circular entre governantes e governados, instituições, cultura política, espírito do tempo e carácter do povo. Trata-se de perceber como é que os políticos virtuosos podem aceder ao poder (em detrimento dos menos qualificados) e como é que eles se tornam ou mantêm virtuosos.

Principiaremos por explorar três processos de selecção e apuramento da classe política que se podem descortinar na elaboração de Harvey Mansfield sobre o assunto: a solução educativa clássica, radicada em Platão e Aristóteles; a via familiar, tradicional e patrimonial, ancorada em Edmund Burke; e o sistema (preferido por Mansfield) que designaremos *republicano*, inspirado em Jefferson e em Publius. Da primeira, reteremos a importância do desenvolvimento intelectual, da formação do carácter e do esforço moral na emergência da virtude política. Da segunda, guardaremos as vantagens da educação liberal, da independência económica e da experiência em cargos de governo, na gestação do pessoal político. Da terceira, retiraremos as implicações que as formas e formalidades constitucionais podem ter na selecção dos governantes. No âmbito desta

última, voltaremos à discussão sobre o papel relativo do interesse e da virtude, a propósito da esperança – albergada por Publius n'*O Federalista* – em que ambos coincidam.

No subcapítulo seguinte, – em torno da epígrafe "cada povo tem os políticos que merece" – sondaremos, em primeiro lugar, as virtudes do povo republicano, i.e., aquelas qualidades cívicas capazes de favorecer o acerto na escolha dos "melhores homens". Neste contexto, veremos como Mansfield apresenta a Constituição americana como exemplo de um regime liberal que não obriga, mas *convida* a virtude dos cidadãos. O papel da virtude seria limitado, mas não suprimido, porque um regime livre não poderia funcionar sem um mínimo de autocontrolo. Em contraponto, Mansfield enuncia também – recorrendo a Tocqueville – as tendências sombrias do povo democrático (que estariam actualmente a sobrepassar aquelas virtudes republicanas): individualismo, servilismo e imediatismo, no duplo sentido de avidez (ou prevalência da gratificação instantânea sobre o interesse bem entendido) e de desprezo pela formalidade e pelos mecanismos de mediação (corporizados nos dispositivos de representação política e de justiça processual). Desaguando todas no populismo, essas caudalosas correntes podem afectar negativamente não apenas a *procura* mas também a *oferta* de políticos capazes. Discutiremos as responsabilidades próprias da elite política, quando fomenta esse populismo e servilismo, alimentando esperanças infundadas, fazendo promessas impossíveis e incentivando a passividade e menoridade dos cidadãos. Neste ponto, convocaremos novamente Edmund Burke e Publius: o primeiro, para fazer notar que as queixas e preconceitos populares não são sempre irracionais e, *a priori*, devem ser levados a sério; o segundo, ao contrário, para enfatizar a permeabilidade do povo à confusão, demagogia e intemperança.

Por fim, relacionaremos as virtudes ou vícios democráticos – e a capacidade para identificar e preferir os melhores políticos – com o *ethos* da sociedade, tendo em conta a relativização e subjectivização dos valores, ocorridas na modernidade. Assumiremos que o carácter moral e espiritual de um povo não é um mero epifenómeno. Contudo, sem o negar, Mansfield observa (ecoando Tocqueville, novamente) que a hipertrofia do Estado retroalimenta a auto-indulgência e a irresponsabilidade dos cidadãos, narcotizando ou inibindo o desenvolvimento das suas virtudes.

A seguir, enfrentaremos um aspecto particular dos temas tratados anteriormente neste capítulo: a suspeita de que a democracia e o sistema de partidos não favorecem a virtude política. Enfrentaremos a hipótese de que esse regime corresponda ao reino da mediocridade – lugar de maior vulgaridade e menor excelência –, bem como o cenário actual de "recessão democrática" e as eventuais perversões do jogo partidário. Evocaremos os argumentos contrários, baseados no carácter elitista e competitivo da democracia representativa, a favor da maior eficácia desse sistema. Recordaremos a posição de Popper segundo a qual a democracia não precisa forçosamente do concurso dos melhores homens. Em contraponto, retomaremos a convicção de que a funcionalidade dos arranjos institucionais democráticos exigirá sempre dos actores políticos *alguma* virtude e, sobretudo, demandará dos cidadãos níveis de vigor moral e consciência cívica superiores aos necessários sob regimes autoritários. E salientaremos a ideia – que Burke enfatizou – de que governar em democracia e liberdade é muito difícil, muito mais do que governar sem uma ou outra. Enfim, apresentaremos os remédios recomendados por Mansfield para fazer face às doenças democráticas: a

democracia deve tornar-se mais liberal (por oposição a estatista), e mais formal e representativa (por oposição a directa), como teria sido no seu princípio.

Em conclusão, recapitularemos os factores da oferta e da procura de virtude política, de cuja conjugação depende a sua emergência na arena pública: as instituições, a reserva de virtude política contida na sociedade, a disponibilidade para a política das pessoas com essas qualidades, e a probabilidade de que elas sejam escolhidas pelo povo para os lugares a que se candidatam. Registaremos que ambas remetem para composição do tecido social – as suas fibras morais, a atmosfera cultural – e para o seu entrelaçamento com as formas e instituições sociais e políticas.

4. Harvey C. Mansfield

Harvey Claflin Mansfield, Jr. (1932) é professor de *Government* na Universidade de Harvard e um dos mais distintos pensadores políticos vivos da actualidade. Investigou profundamente as raízes filosóficas, políticas e históricas das formas liberais democráticas: por exemplo, o "governo indirecto", o conceito de representação, o sistema de partidos e o poder executivo, tópicos em que residem algumas das suas contribuições originais para a teoria política. Nomeadamente, importa relevar *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke* (1965), e *Taming the Prince* (1989). No primeiro, Mansfield descobre o papel de Burke na invenção da respeitabilidade dos partidos políticos; no segundo, descortina a criação e desenvolvimento do Executivo moderno – de Aristóteles (onde esse poder está praticamente ausente) a Publius – realçando que, entretanto, os príncipes foram

teoricamente domesticados e democratizados, mas – para o bem e para o mal – não eliminados.[39] Mansfield desvelou o que é, a seu ver, genuinamente moderno naquelas ideias e estruturas políticas; ao mesmo tempo, mostrou como a democracia liberal moderna pode ser entendida como uma espécie de regime misto em sentido aristotélico.[40]

Notabilizou-se também como tradutor, comentador e hermeneuta de Maquiavel – em *The Prince* (1985); *Florentine Histories* (1988);[41] *The Discourses on Livy* (1996);[42] *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy* (1979);[43] e *Machiavelli's Virtue* (1996) – e de Alexis de Toqueville – em *Democracy in America* (2000).[44] Toqueville é aliás uma das suas referências principais, a par de Aristóteles. Ambos inspiram a reflexão de Mansfield sobre a política contemporânea – em *The Spirit of Liberalism* (1978) e *America's Constitutional Soul* (1991) – e a sua visão do constitucionalismo americano. Aí, Mansfield enfatiza a importância das «formas e formalidades» num regime constitucional – um dos seus temas recorrentes – que considera agora ameaçados quer pelo estreito procedimentalismo quer pelo populismo e democratismo contemporâneos.[45]

---

[39] Cf. Mark Blitz, "Harvey Mansfield: An Appreciation", in Krause and McGrail (Eds.), *The Arts of Rule*, p. 399.

[40] Cf. William Kristol, "Introduction", in Blitz and Kristol (Eds.), *Educating the Prince*, pp. xi-xii.

[41] Com Laura F. Banfield.

[42] Com Nathan Tarcov.

[43] Segundo Mark Blitz, *New Modes and Orders* ajudou a devolver ao comentário o lugar a que tem direito como forma de inquérito filosófico. Cf. Blitz, "Harvey Mansfield: An Appreciation", in *The Arts of Rule*, p. 399.

[44] Com Delba Winthrop.

[45] Cf. Blitz, "Harvey Mansfield: An Appreciation", in *The Arts of Rule*, p. 400.

Em contraponto e complemento à importância das formas, a obra de Mansfield é atravessada pela atenção ao lugar da virtude na vida política, de Aristóteles à actualidade, passando por Maquiavel, Locke, Burke e Publius. As formas importam, mas a virtude política também. No seu último livro – *Manliness* (2006) –, Mansfield examina em particular a «virtude viril», discutindo o papel e limites da natureza, da convenção e da razão na identificação da coragem, tida como uma das mais importantes qualidades políticas.

Na sua abordagem da história do pensamento político, Mansfield não é propriamente convencional. Crítico do "ponto de vista histórico", considera que devemos levar a sério a pretensão de verdade dos grandes filósofos pré-modernos. Censura a presunção de superioridade, complacente e um pouco ingénua, da modernidade, da novidade e do progresso.[46] Na esteira de Leo Strauss, pensa que não sabemos hoje, forçosamente, mais que os antigos sabiam. Regista que o progresso num sentido se faz à custa de retrocessos noutros sentidos. Não assume que cada nova etapa no desenvolvimento de uma ideia ou instituição seja necessariamente um melhoramento face à etapa precedente, ou que esse processo seja inexorável, ou inteiramente ditado pelas circunstâncias.[47] Em qualquer caso, o estudo da história da filosofia política é indispensável para entender a sua substância.[48] Essa tradição

> informa-nos sobre as possibilidades principais da vida humana e, na medida em que nos dá uma ideia do que já foi tentado no passado e do que é agora

[46] Cf. *Conversations with Bill Kristol*, "Harvey Mansfield Transcript", June 17, 2013 Disponível em: http://conversationswithbillkristolorg.c.presscdn.com/wp-content/uploads/2014/06/Mansfield_conversations_transcript1.pdf, (2015-11-11), p. 13. [Doravante, os vários números desta série de *Conversations* serão referidos pela abreviatura CBK, à qual se acrescentará o número da série (neste caso, CBK1)].

[47] Cf. Mansfield, TP, p. xxi.

[48] Cf. Mansfield, SGPP, p. 8.

> dominante, diz-nos "onde estamos agora" com uma profundidade não disponível em nenhuma outra fonte.[49]

Mansfield considera não ser possível ir ao coração da política senão a partir da filosofia e das humanidades.[50] A filosofia política e a prática política têm algo muito importante em comum: tomam partido e esgrimem argumentos. Cidadãos e políticos defendem interesses e valores diferentes (e até opostos) na praça pública, em nome do bem comum, cada um deles invocando a bondade e razoabilidade do seu ponto de vista. A filosofia política parte dessa contraposição, e envolve-se nela, indagando os fundamentos dessas reivindicações rivais, descobrindo a sua incompletude, e procurando ver, «não de outra forma, mas mais além dos partidos», como dizia Tocqueville.[51] O filósofo político sabe que a política é sempre discutível, mas isso não o impede de evitar o relativismo – a cuja versão contemporânea Mansfield chama «dogmatismo preguiçoso» – e de procurar um bem comum que possa ser objectivamente bom, mesmo que possa ser «bom demais para que possa ser consensual».[52]

---

[49] «It informs you of the leading possibilities of human life, and by giving you a sense of what has been tried and of what is now dominant, it tells you 'where we are now' in a depth not available from any other source». Cf. Mansfield, SGPP, p. 8.

[50] Cf. Harvey Mansfield, "How to Understand Politics: What the Humanities Can Say to Science" (Jefferson Lecture in the Humanities), *National Endowment for the Humanities*, 2007. Disponível em: http://www.neh.gov/about/awards/jefferson-lecture/harvey-mansfield-lecture (2016-01-09).

[51] «J'ai entrepris de voir, non pas autrement, mais plus loin que les partis». Cf. Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris: Pagnerre, 1848, 4 tomos [doravante, DA], Tomo 1, 12^{e} édition, p. 26, referido em Mansfield, SGPP, pp. 2-4. [Tomámos em consideração a edição portuguesa *Da Democracia na América*, com introdução de João C. Espada, tradução de Carlos C. M. Oliveira e revisão de Lívia Franco e Maria João F. V. Carmona, 1ª edição, Cascais: Principia, 2001. Em geral, adoptaremos essa tradução, com pequenos ajustamentos pontuais].

[52] «That fact [that politics will always be debatable] does not stop him from seeking a common good that might be too good for everyone to agree with». Cf. Mansfield, SGPP, p. 5.

Assim, Mansfield rejeita os avanços historicistas, desconstrucionistas e pragmatistas na teoria política[53] e desconfia da *ciência política*, tida sucessivamente como filha rebelde, depois emancipada, e finalmente rival da filosofia política. Essa ciência presume poder eludir o antagonismo de posições políticas por meio de raciocínios imparciais e processos científicos – mimetizando as ciências naturais – que poriam um fim às velhas disputas, alcançando acordo geral. Em vez de discorrer sobre o que é bom, justo e nobre – como fazem políticos e cidadãos e como faz a filosofia política – a ciência política trataria de conceitos abstractos e supostamente neutros, como *utilidade* e *preferências*. Como se diz, seria puramente descritiva e empírica – baseada em factos[54] –, e não normativa – baseada em valores – como seria a filosofia política. E em vez de procurar o *melhor* (o melhor regime, ou o melhor modo de vida), como aquela, procuraria o *consenso*.[55] No fundo, contudo, Mansfield considera que estamos perante dois tipos de filosofia política: a antiga e a moderna. E remete o esclarecimento da diferença para o estudo da tradição da filosofia política. Embora isso não seja explícito, podemos talvez deduzir que o tipo de filosofia subjacente à ciência política será aquele em que a pergunta socrática sobre o melhor modo de vida deixou de ser relevante, seja porque esse ideal, em si mesmo, não faz sentido, seja porque ele não é acessível à razão, seja porque é estranho à edificação de uma sociedade plural e bem ordenada.

---

[53] Cf. Harvey Mansfield, *America's Constitutional Soul*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993 [doravante, ACS], pp. 6-9.

[54] Segundo Mansfield, essa abordagem *factual* padece de um certo simplismo: «when you study facts, facts ask to be judged. A fact presents itself as something, which is either good or bad – and people who deal with facts either deserve to be praised or blamed. It doesn't seem to be possible to stop and say, "I'm not going to be concerned with evaluation." Political philosophy is concerned with evaluation because political facts aren't sufficient by themselves and they ask to be judged». Cf. Mansfield, CBK1, p. 1.

[55] Cf. Mansfield, SGPP, pp. 4-5.

Em todo o caso, segundo Mansfield,

> as únicas pessoas que podem ser neutras face aos valores serão as que não têm experiência política (…). Se estiverem na vida política, não podem ser neutras, porque estarão a *fazer* alguma coisa e terão algum fim em vista; e isso quer dizer que farão alguma coisa, seja para mudar a ordem estabelecida, seja para a manter. Portanto, deverão ter uma opinião sobre se vale a pena manter, ou não, aquilo que *existe.*[56]

Neste mesmo contexto, Mansfield analisa as «duas revoluções» – ambas anti-formalistas e *realistas* – ocorridas na ciência política desde os anos 50 do século passado: a revolução behaviorista e a pós-behaviorista. A primeira, inaugurada pelo *Preface to Democratic Theory* (1956) de Robert A. Dahl, caracterizar-se-ia pela sua formalização cientifica, e centrar-se-ia no comportamento efectivo (auto-interessado) dos políticos e na referida distinção entre factos e valores, em detrimento das proclamações convencionais e dos fins declarados das instituições.[57] A segunda, exemplificada pelo *The End of Liberalism* (1969) de Theodore Lowi, criticaria a tese behaviorista em nome da impossibilidade do *destacamento* científico e da neutralidade axiológica, acusá-la-ia de esconder os seus valores atrás da máscara formal da sua ciência, e abraçaria causas e ideias ideológicas de pendor progressista. Como vimos, Mansfield partilha essa censura da pretensa assepsia científica da corrente behaviorista;

[56] «The only person who would be value-free is someone who is not practicing politics (…). If you're in practice, you can't be value-free, because you're *doing* something and you have some aim in view and that means you're either doing something to change what is established or to maintain it. So you must have an opinion as to whether what *is*, is worth maintaining or not». [Itálico no original. Doravante, será este o procedimento adoptado, em casos semelhantes]. Cf. Harvey Mansfield, "Seeing America in the Spirit of Tocqueville: A Conversation on *Democracy in America* with Harvey Mansfield", Interview by Chris Barker and Tao Wang, *Anamnesis Journal*, Fall, 2014. Disponível em: http://anamnesisjournal.com/2014/09/seeing-america-spirit-tocqueville-conversation-democracy-america-harvey-mansfield/ (2015-10-10).

[57] Cf. Mansfield, ACS, pp. 1-5.

e reconhece que os pós-behavioristas tiveram o mérito de redescobrir a importância das ideias como causa das acções políticas. Com efeito, os behavioristas tomavam os *interesses* como único motor da política. Contudo, os pós-behavioristas apenas teriam substituído os interesses pelos *valores*, subjectivos e arbitrários, dos políticos. Ora, valores deste tipo não são muito diferentes daqueles mesmos interesses que os pós-behavioristas execram.[58] Os que eram meros «factores num sistema científico» seriam agora «figurantes num psicodrama político».[59] E, em ambas as escolas, Mansfield detecta um «palavreado» que trai as suas aspirações de realismo na aproximação ao comportamento efectivo dos agentes políticos. Em qualquer caso, a ciência política saída destas «revoluções» não seria capaz de distinguir entre demagogos e estadistas:

> o behaviorista afirma que o demagogo é simplesmente um estadista mal-amado e nega que seja possível "operacionalizar" a distinção. O pós-behaviorista, desdenhando a metodologia, canta em uníssono com o demagogo.[60]

Enfim, segundo Mansfield,

> qualquer cientista político que não endosse simplesmente as pretensões do poder é obrigado a recorrer à virtude. Com efeito, as reivindicações do poder são sempre reivindicações da virtude necessária para exercer bem o poder; por isso, mesmo aqueles que não levam a virtude a sério – todos os partidos – submetem-

[58] Ibidem, pp. 3, 13-14.

[59] «What were factors in a scientific system have become characters in a political psycho-drama». Cf. Mansfield, ACS, p. 3.

[60] «The behavioralist says that a demagogue is merely a statesman misliked and denies that is possible to "operationalize" the distinction. The post-behavioralist, disdaining methodology, sings in unison with the demagogue». Ibidem, pp. 16-17.

> se, apesar de tudo, a serem julgados no tribunal da razão pelo padrão de virtude declarado ou implícito nas suas próprias palavras.[61]

As posições "politicamente incorrectas" e ditas conservadoras (etiqueta que o próprio matiza, mas não enjeita)[62] de Mansfield e, nomeadamente, os seus pronunciamentos críticos sobre o multiculturalismo, as políticas de "acção afirmativa", a "inflação de notas" e o feminismo tornaram-no uma espécie de *avis rara* na muito *liberal* Universidade de Harvard.[63] Discípulos e admiradores consideram-no um «académico prodigioso»,[64] autor de «uma notável contribuição para a filosofia política», «talvez o maior cientista político aristoteliano do nosso tempo e, portanto, talvez o maior cientista político do nosso tempo».[65] Sublinham a sua coragem moral, combatividade[66] e cavalheirismo,[67] dotes pedagógicos, subtileza e profundidade analítica.[68] Enfatizam a

[61] «Any political scientist who does not merely endorse the claims of power is obliged to resort to virtue. Indeed, claims to power are always claims to the virtue necessary to exercise power well; so even those who are not serious about virtue – all actual parties – nonetheless submit to being judged before the bar of reason by the standard of virtue stated or implied in their own words». Cf. Harvey Mansfield, "Executive Power and the Passion for Virtue", *Studies in American Political Development*, Vol. 6, Spring 1992, p. 218.

[62] Cf. Mansfield, CBK1, p. 4 e CBK2, pp. 1-2.

[63] Cf. Harvey Mansfield and Bruce Cole, "Translating Politics. A Conversation with Harvey Mansfield", *Humanities, The Magazine of National Endowment for the Humanities*, May/June 2007, Vol. 28, Nº 3. Disponível em: http://www.neh.gov/humanities/2007/mayjune/conversation/translating-politics, (2015-11-20). Cf. Emily Esfahani Smith, "Profile in Courage: Harvey Mansfield", *Defining Ideas – A Hoover Institution Journal*, December 13, 2010. Disponível em: http://www.hoover.org/publications/defining-ideas/article/59171 (2013-09-19). Ver também Harvey Mansfield, "Principles That Don't Change: Remarks on Accepting the Bradley Prize", *City Journal*, May 2011. Disponível em: http://www.city-journal.org/html/principles-don%E2%80%99t-change-10847.html (2016-04-15).

[64] Cf. Daniel J. Mahoney, "Mansfield, Harvey", *Fist Principles, ISI Web Journal*, Apr. 1 2011. Disponível em: http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=965&loc=r (2013-09-19), p. 1.

[65] «Mansfield's work (...) is a major contribution to political philosophy. (…) Mansfield is (…) perhaps the leading Aristotelian political scientist of our time, perhaps, therefore the leading political scientist of our time». Cf. William Kristol, "Introduction", in *Educating the Prince*, p. xi.

[66] Cf. Esfahani Smith, "Profile in Courage: Harvey Mansfield", *Op. cit.*

[67] Cf. Christina Hoff Sommers, "Being a Man", *The Weekly Standard Magazine*, Vol. 11, Nº 28, Apr. 10 2006. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/012/041bqgoo.asp (2013-09-19).

sua «inspiração inimitável» e o seu «socrático antidogmatismo», enquanto professor e mentor.[69] Em contrapartida, adversários políticos e académicos deploram a sua pouca (e aristotélica) amizade pela democracia[70] e a sua costela straussiana, eventualmente maquiavélica e cripto-nietzschiana, atribuindo-lhe «uma quase nihilista visão da política, como brinquedo dos grandes homens».[71] Imputam-lhe um espírito zelota e um auto-obnubilante entusiasmo ideológico.[72] Martha Nussbaum representa-o como sendo um provocador, um machista preconceituoso, ideologicamente enviesado, insuficientemente erudito e talvez superficial.[73] Mais sóbrio, Sheldon Wolin, sugere que Mansfield se propõe unir as duas principais formas de virtude política: a aristotélica virtude do melhor homem e a maquiavélica virtude do «melhor homem mau». A seu ver, a solução de Mansfield consistiria em incorporar as práticas maquiavelianas na Constituição mista aristotélica.[74] Mansfield seria um elitista – ao jeito de Hamilton – relutante em admitir «que a massa da humanidade não nasceu com selas nas costas, nem

---

[68] Cf. Mark Blitz, "Harvey Mansfield Appreciation: Philosophy as a Way of Life", *National Endowment for the Humanities*, 2007. Disponível em: http://www.neh.gov/about/awards/jefferson-lecture/harvey-mansfield-appreciation (2013-09-19). Cf. Blitz, "Harvey Mansfield: an Appreciation", in *The Arts of Rule*, pp. 397-398.

[69] Cf. Sharon R. Krause and Mary Ann McGrail, "Introduction", in Krause and McGrail (Eds.), *The Arts of Rule*, p. viii.

[70] Cf. Sheldon S. Wolin, "Executive Liberation: Review of Harvey C. Mansfield Jr., *Taming the Prince: The Ambivalence of Executive Power*", *Studies in American Political Development*, Vol. 6, Spring 1992, p. 216.

[71] Cf. Philip Kennicott, "A Strauss Primer, With Glossy Mansfield Finish", *The Washington Post*, May 9 2007. Disponível em: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/05/08/AR2007050802282.html (2013-09-19).

[72] Cf. J. G. A. Pocock, "Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's *Strauss's Machiavelli*", *Political Theory*, Vol. 3, Nº 4, Nov. 1975, p. 399.

[73] Cf. Martha Nussbaum, "Man Overboard", *The New Republic online*, June 22 2006, https://newrepublic.com/article/65502/man-overboard (2013-09-19). Ver também William McCuaig, "Harvey C. Mansfield. Machiavelli's Virtue", *H-Net Reviews*, H-Italy, December 1996. Disponível em: http://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=708 (2013-09-19).

[74] Cf. Wolin, "Executive Liberation", p. 213.

uma minoria privilegiada nasceu já com botas e esporas, pronta para montar aquela, legitimamente, pela graça de Deus», como dizia Jefferson.[75]

No fundo, o que é que pensa realmente Harvey Mansfield? É verdade que parece ser um pensador *intoxicado* e fascinado[76] por Maquiavel, em quem encontra, aliás, um antídoto salutar contra o moralismo, optimismo e humanitarismo apolítico dominantes no *liberalismo* contemporâneo.[77] Talvez por pensar que «aqueles que insistem na inocência são facilmente tentados primeiro por um progressismo fátuo e depois por um nihilismo desesperado».[78] Aliás, Mansfield considera que as teses académicas de cunho *liberal* visando aguar, branquear ou humanizar o Florentino (como nos casos de Skinner e Pocock) não lhe fazem inteira justiça e desvalorizam a novidade feroz e genialidade brutal do "mestre do mal".[79] Também não é difícil identificar o seu elitismo e conservadorismo ilustrado, e a influência recebida (e gratamente reconhecida)[80] de Leo Strauss. É também verdade que a prosa de Mansfield não é propriamente corredia e

[75] «The general spread of the light of science has already laid open to every view the palpable truth, that the mass of mankind has not been born with saddles on their backs, nor a favored few booted and spurred, ready to ride them legitimately, by the grace of god». Cf. Thomas Jefferson, "Thomas Jefferson to Roger Weightman" (Monticello, June 24, 26), *The Library of Congress*. Disponível em: http://www.loc.gov/exhibits/jefferson/214.html (2015-10-18), referido em Wolin, "Executive Liberation", p. 216.

[76] Cf. Mansfield, CBK1, p. 9.

[77] Cf. Daniel J. Mahoney, "Taking Greatness Seriously", *On Principle*, Vol. 10, Nº 4, August 2002. Disponível em: http://ashbrook.org/publications/onprin-v10n4-mahoney/ (2013-09-17).

[78] «Those who insist on innocence are too easily tempted by fatuous progressivism and later by despairing nihilism». Cf. Timothy Fuller, "*Machiavelli's Virtue.* by Harvey C. Mansfield", *The American Political Science Review*, Vol. 91, Nº 4, Dec. 1997, p. 945.

[79] Cf. Mansfield, TP, p. xx e MV, pp. 220-221. Ver também Mansfield, "Reply to Pocock: An Exchange on Strauss's Machiavelli", *Political Theory*, Vol. 3, 1975, pp. 402-405; e "Review of *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, by J. G. A. Pocock", *American Political Science Review*, Vol. 71, Nº 3, Sep. 1977, pp. 1151-1152.

[80] Cf. Mansfield, CBK1, pp. 2, 20 ss. Mansfield coloca-se a si próprio entre os "Straussianos da Costa Leste": mais ambíguos no que respeita à lei natural e mais cépticos no que toca à possibilidade de traduzir a filosofia para a política do que os "Straussianos da Costa Oeste" (como Harry Jaffa). Cf. CBK1, p. 31 e CBK4, p. 7.

cristalina (pelo menos, não sempre). Por vezes, o seu estilo é mesmo elíptico e emaranhado.[81] Mas parece indubitável a sua rejeição do maquiavelismo e do nihilismo[82] (do qual, aliás, considera necessário resgatar o liberalismo).[83]

Segundo parece, quando questionado pelos alunos sobre o seu próprio pensamento político, Mansfield costumava responder: «Locke no curto prazo, Aristóteles no longo prazo».[84] E sabe-se que, para ele, a filosofia política de Tocqueville corresponderia ao aristotelismo possível e desejável na era democrática.[85] Essa autodefinição parece sugerir um certo equilíbrio, moderação e realismo. De Aristóteles, Tocqueville e Burke, recolhe a inclinação anti-construtivista: a política não se pensa ou faz a partir do zero de uma qualquer posição original pré-política, como voltando a começar desde o princípio, mas erguendo sobre o que, politicamente, já existe.[86] Por outro lado, é patente a sensibilidade de Mansfield aos apelos dos clássicos quanto à vida nobre e à "perfeição da alma".[87] Aparentemente, partilha também da convicção de que a razão é capaz de

[81] Segundo William McCuaig, «One of the conceits of the book [*Machiavelli's Virtue*] is that plain truths do not exist, or perhaps that truths evanesce if spoken plainly, so that a Machiavellian author must be deliberately obscure». Cf. McCuaig, *Op. cit.*, p. 1.

[82] Cf. Mansfield, SGPP, p. 35; e CBK3, p. 10. Cf. Esfahani Smith, "Profile in Courage: Harvey Mansfield", *Op. cit.*

[83] Cf. Harvey Mansfield, *The Spirit of Liberalism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978 [doravante, SL], p. 17-27.

[84] «It is reliably reported than when students challenge his normal classroom restraint, seeking to know what he actually thinks, he says: "Locke in the short run, Aristotle in the long run"…». Cf. Fuller, "*Machiavelli's Virtue.* by Harvey C. Mansfield", p. 944.

[85] Cf. Harvey Mansfield, "Our Parties, Part Two (The Republicans: party of virtue)", *City Journal*, Spring 2015. Disponível em: http://www.city-journal.org/html/our-parties-part-two-13722.html (2015-11-22). Cf. Mansfield, CBK2, pp. 4-5.

[86] Ver Mansfield, CBK5, pp. 3 e 12.

[87] «But what is virtue, you ask? Perhaps it is the perfection of the soul — not an easy thought in these times, but bracing, refreshing, restorative». Cf. Mansfield, TP, p. 297. Ver também Harvey Mansfield, "Too Much Justice?", *The Utopian* [Yascha Mounk in conversation with Harvey C. Mansfield], Mar. 2010. Disponível em: http://www.the-utopian.org/Mansfield_Interview (2016-04-15).

validar os mais elevados fins humanos e aceder aos valores objectivos.[88] Contudo, não é clara a fundamentação última do seu pensamento. Mansfield refere as perspectivas de Aristóteles, Maquiavel e Locke sobre a alma e sobre a fonte objectiva (ou não) dos bens humanos, e parece favorecer a abordagem aristotélica que toma a natureza como padrão (conquanto flexível e ambivalente), mas não apresenta explicitamente a sua própria reflexão. Admite a incontornabilidade histórica do "problema teológico-político",[89] mas não oferece a sua posição a esse respeito. Quanto ao cristianismo e quanto à perfeição da alma, Mansfield expõe de forma crítica a visão (a seu ver) pervertida de Maquiavel,[90] sinalizada pela supressão da *anima* a favor do *animo*, na obra do autor d'*O Príncipe*; comenta de forma descomprometida a concepção (a seu ver) subversiva de Locke, que teria promovido a substituição da alma – *the soul* – pelo *eu* autónomo face a Deus – *the self*;[91] regista a suposta ambiguidade religiosa (se não mesmo cepticismo) de Burke;[92] e descreve favoravelmente o «liberalismo com alma» de Tocqueville, a sua nostalgia do infinito e do imortal, e a aprovação da religião, presentes na obra do aristocrata francês[93] (apesar do seu catolicismo vacilante e *inquieto*); mas não revela a sua própria versão. E, apesar de afirmar a sua simpatia e afinidade cultural com o cristianismo[94] – e de ter

---

[88] Cf. Harvey Mansfield, Our Parties, Part One (The Democrats: how progress became drift), .*City Journal*, Winter 2015. Disponível em: http://www.city-journal.org/html/our-parties-part-one-13700.html (2015-05-23). Ver Mansfield, ACS, p. 13.

[89] Cf. Peter Minowitz. "Political Philosophy and the Religious Issue: from de Ancient Regime to Modern Capitalism", in Blitz and Kristol (Eds.), *Educating the Prince*, pp. 142 ss.

[90] Cf. Mansfield, TP, pp. 123-127 e Mansfield, MV, pp. 279-280.

[91] Cf. "Liberty and Virtue in the American Founding", in Peter Berkowitz (Ed.), *Never a Matter of Indifference; Sustaining Virtue in a Free Republic*, Stanford, California: Hoover Institution Press, 2003 [doravante, LVAF], pp. 7-8.

[92] Cf. Mansfield, SPG, pp. 230-235, e Mansfield, "Burke on Christianity", *Studies in Burke and his Time*, Vol. 9, 1968, pp. 864-865.

[93] Cf. Mansfield, CBK, pp. 12-13.

[94] Cf. Harvey Mansfield, "Atheist Tracts", *Weekly Standard*, Aug. 13 2007, e "When the Giving is Good: Saving Christmas from the Economists", *Weekly Standard*, Jan. 14 2008.

pregado dois sermões na Appleton Chapel da Universidade de Harvard, sobre a sabedoria e sobre a caridade, respectivamente[95] – Mansfield confessa o seu agnosticismo.[96] Mas, sendo assim, não se percebe bem que coisa é essa alma, a cuja perfeição o seu pensamento político não é indiferente.

De qualquer modo, esta não é propriamente uma tese sobre Harvey Mansfield. Não tem como objecto esquadrinhar sua vida e obra, em toda a sua extensão e profundidade. O pensamento e personalidade de Mansfield não são o nosso lugar de chegada, mas sim o ponto de partida e, parcialmente, o mapa e o roteiro. O porto onde pretendemos arribar consiste, antes, numa visão estruturada sobre o que podemos dizer, sob o estímulo e com a âncora de Mansfield, acerca das razões pelas quais a virtude política é relevante, acerca do teor dessa virtude e acerca de como podemos esperar que ela surja na arena política.

5. Considerações metodológicas

Ao longo da dissertação, referir-nos-emos às opiniões de grandes pensadores políticos – Aristóteles e Maquiavel, Burke, Publius e Tocqueville, entre outros, seguindo o trilho de Mansfield – sobre o tema em questão. Como já foi insinuado, Mansfield considera

[95] Cf. Harvey Mansfield, "The Captive Woman" *Claremont Review of Books*, Vol. IV, Nº 3, Summer 2004, e "The Common Form of All the Virtues", *Claremont Review of Books*, Vol. VIII, Nº 2, Spring 2008, sermões pregados na Appleton Chapel, Harvard University, em 2004-04-30 e 2008-02-12, respectivamente.

[96] «Today, near 80, he calls himself "just only officially" a Christian. "I respect them," he says. But: "In practice I don't believe. In practice I'm one of those two", he says, referring to atheism and agnosticism». Cf. Eric P. Newcomer, "The Harvey Mansfield Story, *Harvard's Political Philosopher"* The Harvard Crimson, March 1 2012. Disponível em: http://www.thecrimson.com/article/2012/3/1/harvey-mansfield-scrutiny-FM/ (2015-10-10).

que as fontes da filosofia política são basicamente duas: a tradição dos grandes livros (em detrimento dos "pequenos autores"); e a prática política concreta.[97] Essa metodologia será também aqui assumida, por via da mediação do próprio Mansfield. Na troca de argumentos entre posições rivais, típica da actividade política, os contrincantes apelam – todos eles – para um bem comum e para uma razão comum. E, assim, o debate político é levado ao tribunal da filosofia.

Obviamente, os grandes pensadores e os grandes livros são passíveis de múltiplas (e por vezes contraditórias) leituras. Em geral, adoptaremos as interpretações do próprio Mansfield – que, sendo naturalmente discutíveis, são laboriosamente construídas, engenhosas, interessantes e plausíveis – embora sem deixar de as contrastar com interpretações rivais, se for caso disso. Aplicamos o mesmo critério no que toca aos textos que, segundo Harvey Mansfield, devem ser lidos "entre linhas" ou que foram redigidos de forma oblíqua, esotérica e subliminar – como notoriamente seria o caso de Maquiavel – e cuja exegese o próprio Mansfield julga ter esclarecido.[98]

---

[97] Cf. Mansfield, SGPP, pp. 1 e 2.

[98] A questão do exoterismo e esoterismo presentes nos escritos dos filósofos foi alegadamente (re)descoberta por Leo Strauss, nomeadamente a partir do *Guia dos Perplexos*, de Maimónides (cf. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago: University Of Chicago Press, 1988). A escrita esotérica – velada e deliberadamente obscura – seria o meio de comunicação que os filósofos usavam entre si, através dos tempos. A escrita exotérica seria aquela pela qual o filósofo se dirigia às pessoas comuns do seu tempo, não tanto com o objectivo de as conduzir à verdade, mas sobretudo para fomentar a estabilidade política e a decência moral. Com efeito, a verdade nua e crua seria insuportável ou perigosa se caísse em mãos erradas: nas mãos daqueles que a não merecessem, ou daqueles que a deformariam, ou daqueles que a desvalorizariam ou usariam para fins impróprios. Sendo intolerável para as pessoas comuns, a verdade seria perigosa em primeiro lugar para os próprios filósofos que a anunciassem, concitando a indignação dos seus concidadãos. Mas seria também perigosa para a Cidade, porque a filosofia desafia sempre os mitos e as opiniões convencionais – as verdades oficiais – cujo assentimento sob acordo generalizado é indispensável para os fins políticos práticos. Contudo, as duas formas de escrita não correspondem a dois textos, mas a um só, com duas audiências, cada uma delas captando aquilo que lhe é dirigido, segundo o seu nível de leitura. Cf. Mansfield, CBK1, p. 21, e CBK4, pp. 4-6; e Mansfield, "Secret Teaching. *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, by Arthur M. Melzer", *Claremont Review of Books*, Vol. XV, Nº 1, Winter 2014/15, pp. 74-76. Ver também Mansfield: MV, p. ix; SPG, p. 19; e TP, "Preface" e "Introduction". Ver ainda: Nathan Tarcov and Thomas L. Pangle "Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy", in Leo Strauss and Joseph Cropsey (Eds.), *History of Political Philosophy*, 3th Edition, The University of

Assim, não pertence ao escopo desta investigação intervir em controvérsias hermenêuticas sobre o "problema de Maquiavel" ou sobre o "problema de Burke", por exemplo. Não pretendemos tomar posição ou partido sobre as putativas contradições entre *Il Principe* e os *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; ou, analogamente, sobre se existem dois Burke, cronologica ou conceptualmente, – o dos *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* e o das *Reflections on the Revolution in France*, por hipótese – ou se existem três,[99] ou se existe um só e, nesse caso, sobre qual daqueles é o *verdadeiro.*[100] Aliás, pode pensar-se que a recepção ou compreensão das grandes obras nunca está definitivamente esgotada, canonizada ou fixada,[101] mas permanece sempre aberta a novas e razoáveis leituras. De qualquer modo, mais do que a querela sobre a paternidade das ideias, mais do que a exegese sobre a *ipsissima vox* desses grandes vultos – sobre o que *eles* quiseram realmente dizer –, importa-nos a substância dessas ideias e a tensão entre os seus argumentos, do ponto de vista da discussão que nos propomos realizar.

Por outro lado, no decurso da dissertação, cotejaremos – à semelhança, aliás, do que faz o próprio Mansfield – visões de pensadores muito distantes entre si, no tempo e no

Chicago Press, Chicago, 1987, pp. 914-916; Nannerl O. Keohane, "Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the 'Discourses on Livy.' by Harvey C. Mansfield, Jr.", *The Journal of Politics*, Vol. 43, Nº 4, Nov. 1981, pp. 1289-1291; e Roger D. Masters, "Machiavelli's Virtue. by Harvey C. Mansfield", *Ethics*, Vol. 107, Nº 4, Jul. 1997, pp. 757-758. Para uma visão crítica, ver J. G. A. Pocock, "Prophet and Inquisitor", pp. 385-401.

[99] Cf. Steven J. Lenzner, "Strauss's Burke Reconsidered", in Krause and McGrail (Eds.), *The Arts of Rule*, pp 316-319 ("A Reconsideration of 'Strauss's Three Burkes'").

[100] Cf. Gertrude Himmelfarb, "Edmund Burke", in *Victorian Minds: A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition*, Chicago: Ivan R. Dee, 1995, pp. 3-31.

[101] Cf. George Steiner, *Errata - Revisões de Uma Vida* [*Errata: An Examined Life*, 1997], tradução de Margarida Vale do Gato, Lisboa: Relógio d' Água Editores, 2001, pp. 28-32.

contexto sociológico, económico, político ou filosófico. Isso seria problemático em termos historicistas. Nesse registo,

> qualquer afirmação é, inescapavelmente, a corporização de uma intenção particular, numa ocasião particular, dirigida à solução de um problema particular e, portanto, específica para a sua situação, de um modo tal que só poderia ser ingénuo tentar transcender (…). Os textos clássicos não podem estar preocupados com as nossas perguntas e respostas, mas unicamente com as deles próprios (…). [Enfim,] não há, pura e simplesmente, problemas filosóficos intemporais.[102]

Todo o pensamento seria historicamente circunscrito, e o seu horizonte de validade seria definido pela sua época e cultura, de modo insuperável, sob pena de anacronismo crasso e conclusões falaciosas. Ora, não discutimos que a ubicação histórica das ideias e dos seus autores e o seu contexto social e linguístico sejam relevantes: as mutações gramáticas, terminológicas e conceptuais afectam os significados e o seu transporte ou viagem para mundos diversos, com diferentes quadros de referência, categorias e sistemas de valores. Mesmo assim, tomamos como pressuposto que isso não inviabiliza absolutamente a conversação e comunicação sobre temas, problemas e alternativas fundamentais, cuja *tradução* e permanência se pode considerar estarem avalizadas pela própria história.[103] A perenidade dessas questões tem uma correspondência na

[102] «Any statement, as I have sought to show, is inescapably the embodiment of a particular intention, on a particular occasion, addressed to the solution of a particular problem, and thus specific to its situation in a way that it can only be naive to try to transcend. The vital implication here is not merely that the classic texts cannot be concerned with our questions and answers, but only with their own. There is also the further implication that – to revive Collingwood's way of putting it – there simply are no perennial problems in philosophy». Cf. Quentin Skinner "Meaning an Understanding in the History of Ideas", in *History and Theory*, Vol. 8, Nº 1, 1969, p. 50, citado por Nathan Tarcov, "Quentin Skinner's Method and Machiavelli's *Prince*", *Ethics*, Vol. 92, Nº 4, Jul. 1982, p. 697. O ensaio de Tarcov é uma resenha crítica da posição de Skinner, com aplicação prática ao caso d'*O Príncipe*.

universalidade da razão e da natureza humana. O filósofo político é naturalmente filho do seu tempo, mas esse tempo não é como a caverna no fundo da qual ele se encontra prisioneiro, impossibilitado de aceder à luz, de escutar os outros ou de fazer-se ouvir. É capaz de reflectir sobre os pensadores precedentes, de reagir face a eles, de distinguir entre o permanente e o transiente, seguindo uma tradição intelectual aberta ao argumento e à correcção.[104] Os contextos históricos – sociais e linguísticos – não são silos estanques, mas vasos potencialmente comunicantes.

Por fim, vale a pena anotar uma advertência quanto à aparência, – sobretudo no Capítulo II (com base, parcialmente, em *Taming the Prince*) e também no último subcapítulo desta Introdução – de um encadeamento histórico de ideias, com uma excessiva continuidade narrativa. Por um lado, é óbvio que as ideias têm consequências: em particular, têm certamente influência sobre o pensamento dos autores posteriores. No entanto, não se presume ou propugna aqui qualquer versão das teses que sustentam o desenvolvimento orgânico e linear das ideias, como se houvesse no seu seio uma lógica interna necessária e única, visando uma síntese cumulativa e progressiva, mais ou menos dialéctica, ou qualquer espécie de evolucionismo do pensamento. Na história das ideias, haverá evolução na continuidade, mutações aleatórias e adaptações ao contexto, mas haverá também reacções, saltos e descontinuidades, tensões não resolvidas, becos sem saída e novos e originais pontos de partida.

[103] Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953, pp. 23 ss. [Existe uma edição portuguesa – *Direito Natural e História* – com tradução e introdução de Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70, 2009]. Ver Mansfield, TP, pp. 25 ss.

[104] Cf. Mansfield, SGPP, p. 7.

6. Pressupostos teóricos

Uma dissertação que gira em torno da relevância da virtude política dos governantes parte, obviamente, de um duplo princípio: primeiro, aquilo que as pessoas fazem importa, de modo geral: o que elas fazem tem (ou pode ter) impacto no rumo dos acontecimentos humanos – na sociedade, na economia, na política e na história; segundo, as pessoas têm um mínimo suficiente de liberdade moral: podem escolher e são capazes de virtude. Antes de terminar esta Introdução, gostaríamos de explicitar sucintamente estes pressupostos e respectivas objecções.

Ao longo da modernidade, idealismos e materialismos, positivismos e naturalismos, abstracções racionalistas e concepções organicistas da história conspiraram – cada um a seu modo – para afirmar a insignificância e irresponsabilidade moral da pessoa individual na explicação dos fenómenos políticos, a favor do papel das forças e factores impessoais.[105] A própria noção moderna de *progresso* incorpora a ideia de um movimento linear numa única direcção.[106] A pessoa singular foi dissolvida em substâncias genéricas e maiúsculas, supra ou transpessoais – sejam a História, a Natureza, a Razão, a Vontade Geral, ou o Espírito do Mundo.[107] E o próprio advento

[105] Para uma visão panorâmica do tema, ver os dois primeiros capítulos de Irving Babbit, "Introduction" e "The Types of Political Thinking, in *Democracy and Leadership* [1924], Indianapolis: Liberty Fund, 1979, pp. 23-91; e Leo Strauss, "What is Political Philosophy? [1959], in *An Introduction to Political Philosophy*, pp. 3-57. Ver também Bryan Jones, in Bryan D. Jones (Ed.), *Leadership and Politics: New Perspectives in Political Science*, Kansas: University Press of Kansas, 1989, pp. viii e 289.

[106] Cf. "Machiavelli and the Idea of Progress", in Mansfield, MV, p. 115.

(típico do pensamento moderno) dos *sistemas* e *ideologias* – esquemas universais e abstractos, simplificados e necessariamente redutores sobre o modo como funciona o mundo e sobre como o mundo devia funcionar – e a nova *ciência social*[108] contribuíram também para a gradual despersonalização da política.[109] Os actores políticos limitar-se-

[107] Cf. Isaiah Berlin, "Historical Inevitability" [1954], in *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, London: Random House, 2012, pp. 128 ss. Ver Mansfield, CBK3, p. 8.

[108] Cf. Mansfield, SGPP, pp. 35 ss.

[109] É obviamente impossível e descabido enunciar aqui – genericamente sequer – os momentos principais dessa despersonalização, à qual voltaremos, aliás, no próximo capítulo, em termos ligeiramente diferentes. Mas talvez valha a pena mencionar alguns episódios mais sugestivos ou pitorescos, a título ilustrativo. O grande Montesquieu, por exemplo, advogou uma espécie de determinismo ao enfatizar a causalidade entre o clima, o carácter nacional e as leis de cada povo. Mesmo a religião seria em larga medida uma questão climática, a partir da qual se determinaria quais as partes do mundo que seriam muçulmanas ou cristãs e, dentro destas, as que seriam católicas ou protestantes. Cf. Montesquieu, "De L'esprit des Lois", in *Œuvres Complètes*, avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, La Harpe, etc., Paris: Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1857, Liv. XXIV, Caps. v (p. 408) e xxvi (p. 414). [Existe edição portuguesa: *Do Espírito das Leis*, com tradução, introdução e notas de Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70, 2011].
O próprio «*bon sens*» – um elemento essencial da virtude política – seria, ao que parece, um problema de clima (cf. Montesquieu, "L'esprit", XIV.iii, p. 302). A este propósito, Babbit recorda que embora Aristóteles também reconhecesse influências dos factores naturais no carácter e nas leis dos povos, valorizava menos o que a natureza faz dos homens do que aquilo que os homens fazem de si próprios (cf. *Democracy and Leadership*, pp. 86-87 e 122-123. Para uma visão diferente, com base em "L'esprit", I.i, I.ii, e XIV.v, ver Janet Dougherty, «Montesquieu's Political Science. A Cure for Machiavellianism?", in Krause and McGrail, Eds., *The Arts of Rule*, pp. 230 e 233).
Mais tarde, o conde de Saint-Simon proclamou ter chegado o tempo em que «deve terminar essa infância da ciência [política]», marcada por discussões intermináveis e «séculos (…) de erros e incertezas»: «jusqu'ici, la méthode des sciences d'observation n'a point été introduite dans les questions politiques (…). Le temps est venu où doit cesser cette enfance de la science…» (cf. Henri de Saint-Simon, *Oeuvres Complètes de Saint-Simon*, Vol. 2 [1814], Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 1261). E o seu entusiasmo prossegue: «physiologistes, la politique et la morale sont à la physiologie ce que l'astrologie était à l'astronomie, ce que l'alchimie étai à la chimie. Débarrassez-vous des politiques et des moralistes (…). Qu'il sera beau! Qu'il sera simple!» (ibidem, Vol. 1, p. 173).
Cinquenta anos depois, Taine afirmava: «le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre». Seriam produtos da «raça», do «ambiente» e do «momento», submergindo o indivíduo no torvelinho de processos físicos, fisiológicos, psicológicos ou sociológicos (cf. Hippolyte Taine, *Histoire de la Littérature Anglaise*, Vol. 1, Paris: Librairie de L. Hachette Et C^{ie}, 1866, pp. xv e xxiii). E o político britânico James Ramsay MacDonald, outro meio século volvido, considerava que: «the whole of society, its organization, its institutions, its activities, is brought within the sway of natural law, not merely on its descriptive and historical side but on its experimental side and administration and legislation become arts pursued in the same way as the chemist works in his laboratory. Socialism alone is worthy now-a-days of the title of scientific politics» (cf. James Ramsay MacDonald, *The socialist movement*, New York: Henry Holt and Company, 1911, p. 90).
Depois, a química ou a física social deram lugar à biologia social. Para Herbert Spencer, as sociedades evoluem de forma uniforme e progressiva e nenhum indivíduo pode alterar o curso dos acontecimentos (cf. *The Study of Sociology* [1873], New York: D. Appleton, 1884, pp. 30-37; e The Great Man Theory Breaks Down", in Barbara Kellerman, Ed., *Political Leadership: a Source Book*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1986, pp. 10-15). Para William James, a iniciativa pessoal é apenas o equivalente das mutações aleatórias na teoria darwiniana: o contexto social seleccionaria os governantes mais aptos (cf. *Selected Papers on Philosophy*, New York: E. P. Dutton, 1917, pp. 173-181, 188-189; e "Great Men and their Environment", in Kellerman, Ed., *Political Leadership*, pp. 16-23).

iam a agir de forma predictível e necessária, conforme fossem as estruturas de incentivos ou as restrições institucionais, culturais, sociais ou cósmicas. Seriam empurrados pelas condições materiais de produção, segundo o socialismo científico; ou determinados pelo *Zeitgeist*; ou impelidos pelo princípio do prazer, segundo Freud…; atraídos como que por leis da gravidade, "leis de ferro". Na modernidade, a história política passou a ser vista como uma entidade com vida e racionalidade próprias; e, outras vezes, a virtude foi subsumida na fortuna. Em qualquer caso, as acções e propósitos humanos seriam fúteis. O político – na sua individualidade – não seria já um protagonista real do drama político, mas um joguete dessas leis, processos necessários e forças anónimas, sejam brutas ou *racionais*.

Ora, não é razoável ignorar inteiramente a *ciência social* acima referida, nos seus múltiplos avatares, apesar das suas limitações e distorções. Mas talvez seja possível fazer justiça, simultaneamente, quer ao *drama* quer ao *processo* da história dos assuntos humanos, como sugeria Raymond Aron[110]: à história política tradicional, baseada nos feitos e omissões individuais, na liberdade e responsabilidade pessoal, por um lado; e às grandes tendências gerais e sistémicas que tantas vezes parecem escapar ao controlo humano, por outro.[111]

Também a especialização e fragmentação moderna da ciência e do saber, e a consequente estilização metodológica própria de cada uma das várias ciências sociais, favoreceram a esqualidez antropológica do *homo politicus*. A formulação seguinte – da autoria de um renomado politicólogo do século XX – pode ilustrar (a título exemplificativo, uma vez que se trata de uma variante particular, entre muitas outras, da cientifização da teoria política) essa visão desencantada do Príncipe e o seu carácter reducionista: «The most general formula which expresses the developmental facts about the fully developed political man reads thus: *p}d}r = P*, where *p* equals private motives; *d* equals displacement onto a public object; *r* equals rationalization in terms of public interest; *P* equals the political man; and *}* equals transformed into». Cf. Harold D. Lasswell, *Psychopathology and Politics* [1930], Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 75.

[110] Cf. Raymond Aron, "L'aube de l'histoire universelle" [1960], in *Une histoire du XXe Siècle*, Paris: Plon, 1996, pp. 789-808. Ver Mahoney, "Taking Greatness Seriously", *Op. cit*.

[111] Desde logo, a história *importa*. Desperta para a importância dos efeitos de longo prazo e para a influência das ideias; recorda que "a história repete-se", não exacta e mecanicamente, mas provável e

Segundo Maquiavel, a história política seria uma competição entre a *fortuna* e a *virtù*, um prélio que esta última podia vencer. Não há no *segretario fiorentino* uma sombra de estóica resignação face aos limites da política.[112] A seu favor, pode creditar-se a convicção de que «aquilo que os homens fazem vale mais do que aquilo que lhes acontece».[113] A Churchill repugnava um mundo sentenciado por factores impessoais e marés inexoráveis, sem espaço para a sabedoria e virtude de pessoas responsáveis pelos seus actos (não tanto pelo seu sucesso ou fracasso, mas pela sua bondade ou malícia).[114] E Isaiah Berlin contrariou frontalmente esse determinismo histórico e sociológico – a visão de que tudo o que acontece na história ocorre assim porque tem que ser, segundo leis necessárias, independentemente do carácter e propósitos humanos, quer de alguns indivíduos excepcionais, quer de inumeráveis pessoas anónimas (no sentido de não identificáveis).[115] Mais ainda, segundo Berlin, «"a história", como nos disse Aristóteles,[116] "é o que Alcibíades fez e sofreu". Esta noção, apesar de todos os

analogamente. A história permite avaliar o peso do passado: «o futuro pode-se sempre mudar, mas a História não. Pode-se avançar contra a História. Por vezes é mesmo necessário; mas, como é lógico, é sempre mais difícil». Mas ensina também que, em qualquer caso, a liberdade individual introduz possibilidades imprevisíveis, que nada está terminantemente fixado, que o futuro é aberto e contingente, embora condicionado, e que é possível mudar, se se for capaz de o fazer a tempo. Cf. Agustín González Enciso, "La Historia en la formación del directivo empresarial", *Revista Empresa y Humanismo*, I, 2/99, pp. 265 e 273.

[112] Como veremos, o problema de Maquiavel parece ser precisamente o oposto: acreditar na omnipotência da política.

[113] «As long as Machiavelli's effects are products of human virtue and his "actions that have greatness in themselves" are human actions, then what men do matter more than what happens to them». Cf. Mansfield, "An Introduction to Florentine Histories", in MV, pp. 129 e 135-136.

[114] Cf. Harry V. Jaffa, "Can There Be Another Winston Churchill?", in Harry V. Jaffa (Ed.), *Statesmanship: essays in honor of Sir Winston Spencer Churchill – Studies in Statesmanship of the Winston S. Churchill Association*, Durham: Carolina Academic Press, 1981, pp. 25-38. Sobre o assunto, ver também Larry P. Arnn, *Churchill's Trial: Winston Churchill and the Salvation of Free Government*, Nashville: Nelson Books, 2015, pp. 54-57.

[115] Cf. Berlin, "Historical Inevitability", pp. 119 ss.

[116] Aristóteles, *Poética*, com tradução e notas de Ana Maria Valente e prefácio de Maria Helena Rocha Pereira, 5ª edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, 1451b11.

esforços das ciências sociais para a remover, permanece bastante mais válida do que as hipóteses rivais».[117]

Harvey Mansfield parece partilhar este ponto vista. Como vimos, deplora que os políticos tendam a ser vistos quer como meros «factores num sistema científico».[118] E – ao comentar a resistência (por parte da corrente principal dos estudos académicos sobre Maquiavel) em admitir a novidade brutal do projecto maquiaveliano – Mansfield regista que, paradoxalmente,

> são poucas as pessoas disponíveis para acreditar que o mundo moderno, que pretende mover-se em direcção à liberdade perfeita (...), possa ter sido fundado por um acto livre de um ser humano.[119]

Noutro momento, observa que

> nós acreditamos simultaneamente, como idealistas, que as ideias são *self-executing* [avançadas por forças históricas que os homens não podem controlar] e, como reducionistas, que os homens nelas envolvidos têm motivos triviais.[120]

---

[117] «'History', we are told by Aristotle, 'is what Alcibiades did and suffered'. This notion, despite all the efforts of the social sciences to overthrow it, remains a good deal more valid than rival hypotheses, provided that history is defined as that which historians do». Cf. Isaiah Berlin, "Winston Churchill in 1940" [1964], in *The Proper Study of Mankind*, p. 614.

[118] Cf. Mansfield, ACS, p. 3.

[119] «Few are ready to believe that the modern world, which wishes to move in the direction of perfect freedom (…), could have been founded by the free act of a human being». Cf. Mansfield, MV, p. 262. Ver Vickie B. Sullivan, "Machiavelli's Virtue by Harvey C. Mansfield", *The Journal of Politics*, Vol. 59, Nº 2, May 1997, p. 615.

[120] «We believe simultaneously as idealists that ideas are self-executing and as reductionists that the men involved with them have trivial motives. Perhaps the two are connected: the ideas are advanced by historical forces men cannot adopt or control as their own but must adjust themselves to, as petty-self-seekers». Cf. Harvey Mansfield, "Paterfamilias", *The New Criterion*, March 1996. Disponível em: http://www.newcriterion.com/articles.cfm/paterfamilias-mansfield-362 (2014-06-20).

Enfim, ao discutir a fé americana no progresso, afirma:

> Começámos (…) com a inevitabilidade do progresso – inevitável porque tomado como irreversível. O propósito deste "progresso" (que merece as suas aspas) era escapar à fatalidade de viver no *status quo* do preconceito. Mas em vez de ser um substituto da fatalidade, esse progresso tornou-se uma fatalidade substituta. Vale a pena, realmente, juntar-se ao combate contra a desrazão – mas a virtude é o meio para o fazer. A virtude depende de nós, não da História. Deve ser apropriada não aos anjos mas aos homens, não aos tempos, em geral, mas ao nosso tempo. Ela solicita não apenas o que melhora a nossa condição económica mas também o que nos torna melhores pessoas.[121]

Não cabe no horizonte desta dissertação tratar o problema acerca de "quem faz a história" (ou "o que faz a história"), ou esclarecer quais as raízes psicológicas subterrâneas que subjazem às motivações humanas. Existem argumentos suficientes[122] – confortados pelo sentido comum – para contestar os determinismos físicos e metafísicos; para relativizar a entidade dos condicionamentos impessoais, *geológicos* ou sistémicos acima referidos; para admitir o carácter primordial e originário da individualidade humana (personalidade, propósitos e responsabilidade pessoal) no

[121] «We began (…) with the inevitability of progress—inevitable because it is intended to be irreversible. The purpose of this "progress" (which deserves its quotation marks) was to escape the fate of living in the status quo of prejudice. But instead of being a substitute for fate, this progress became a substitute fate. It is indeed worth joining the fight against unreason—but virtue is the way. Virtue depends on us, not on History. It must be suitably accommodated not to angels but to men, not to the ages but to our time. It asks not only what makes us better off but also what makes us better». Cf. Harvey Mansfield, "Our Parties, Part Two (The Republicans: party of virtue)", *Op. cit.*

[122] Para além de Isaiah Berlin ou Irving Babbit, e do próprio Mansfield, já referidos, importa mencionar a crítica de Karl Popper ao historismo e ao holismo em *The Poverty of Historicism* (1961) e em *Conjectures and Refutations* (1963). Para uma síntese das posições de Aron, Popper e Hayek sobre os determinismos histórico, naturalista e cientista, ver José Colen, *Futuro do Político, Passado do Historiador*, Lisboa: Moinho Velho, 2010, pp. 253-321.

desenrolar da história;[123] e para destacar o papel dos actores políticos, atendendo à amplitude o seu palco. Em qualquer caso, é isso que se pressupõe nesta dissertação: o homem é feito de herança, matéria circundante e sociedade, sim, mas também de liberdade moral; a história política apresenta padrões e regista macrotendências, é verdade, mas é feita também de razão e virtude: das escolhas, acções, omissões e interacções livres dos homens. E a Providência não elimina – mas acompanha – essas intervenções livres, num futuro aberto.

[123] Ao contrário, nas concepções holísticas, as vastas forças impessoais, o *todo* ou os entes colectivos – como as *nações* e a *cultura* – são mais concretos e reais (e mais sábios também) do que os indivíduos que as compõem. Aí, os indivíduos são meros elementos ou aspectos do todo de que fazem parte, sem entidade real quando dele abstraídos. Cf. Berlin, "Historical Inevitability", p. 124.

CAPÍTULO II

A RELEVÂNCIA DO PRÍNCIPE

1. Preâmbulo

Neste capítulo procuraremos apurar a relevância pessoal – o protagonismo possível e necessário – do príncipe num Estado de Direito, onde o império impessoal da lei substitui, supostamente, o governo dos homens. Por outras palavras, procuraremos ilustrar o que o governante pode e deve (ou não) fazer: os graus de liberdade e o alcance real das suas funções formais, de acordo com critérios de legitimidade e operacionalidade política. Nessa indagação, remontaremos a alguns momentos particularmente significativos da história das ideias políticas, seguindo a pauta dos autores que Harvey Mansfield visita. Esse percurso estará marcado pela tensão recorrente entre os dois polos – Aristóteles e Maquiavel – cujo campo magnético atravessa a filosofia política de Mansfield.

> Toda a ciência política moderna é uma reacção a Aristóteles, embora concebida de modo a afastar a nossa atenção de Aristóteles. Maquiavel, Hobbes, Locke e Montesquieu, todos se opõem a Aristóteles, sem discutir directamente com ele.[124]

O Estagirita seria a remissão crucial da teoria política. Mansfield reconhece a plausibilidade de pontos de partida diversos: Platão, nas *Leis* e n'*A República*, ou Xenofonte, na *Cyropaideia*, por exemplo. Mas a *Política* cobriria com vantagem o terreno desbravado e roturado por aqueles. «A *Política* é o fundamento, bem como o

[124] «All modern political science is reactive to Aristotle's, but in such fashion as to direct attention away from Aristotle. Machiavelli, Hobbes, Locke and Montesquieu, all oppose Aristotle, without directly arguing with him». Cf. Mansfield, TP, pp. 25 ss.

mais imponente edifício, da ciência política pré-moderna».[125] Seria necessário, contudo, abordar Aristóteles com atenção, respeito e paciência suficientes, recusando a tendência historicista para o cravar e enterrar no seu tempo e contexto. Caso contrário, não conseguiríamos *ouvi-lo*. Os seus textos perderiam relevância e frescura, superfície e profundidade. As suas «hesitações seriam tomadas como inconsistência, as suas obscuridades como ignorância, as suas repetições como esquecimentos».[126] E o leitor perderia de vista a lógica interna, o movimento e os artifícios retóricos que o habilitariam a escalar os degraus do panorama aristotélico.[127] Assim, Harvey Mansfield mergulha na *Política*, procurando identificar aquilo que designa como pré-história do poder executivo. Porque se não percebermos essa pré-história não estaremos preparados «para ficar devidamente chocados com a engenhosa, conquanto diabólica, invenção de Maquiavel».[128]

Partiremos portanto de Aristóteles, acompanhando a narrativa de Mansfield, através de Marsílio de Pádua (como precursor do Executivo moderno); de Maquiavel e Hobbes (como inventor – o primeiro – e legitimizador – o segundo –, respectivamente, da

---

[125] «The *Politics* is the foundation as well the most imposing edifice of pre-modern political science». Ibidem, p. 27

[126] «Aristotle's hesitations are misunderstood as inconsistency, his obscurities as ignorance, his repetitions as forgetfulness». Ibidem.

[127] Recorde-se, contudo, que é possível uma interpretação alternativa das «hesitações» e «obscuridades» presentes na *Política*. A atitude de Aristóteles nessa obra é de procura e ensaio. O estilo da *Política* é tentativo e aporético, mais do que apodíctico e demonstrativo. Trata-se de uma aproximação a problemas difíceis, sendo razoável supor que sob essas «hesitações» e «obscuridades» se encontram simplesmente perplexidades e dúvidas reais, não por defeito do Filósofo, mas pela própria natureza fugidia e incerta da matéria em causa. A celebrada moderação política de Aristóteles – misturando e equilibrando elementos oligárquicos e democráticos, acaso e escolha, natureza e liberdade, deliberação e julgamento…, procurando a via média ou o justo meio, preferindo o bem possível e conveniente ao melhor – é também resultado dessa renúncia (por impossibilidade e indesejabilidade) a soluções taxativas e definitivas. Enfim, não é de excluir que existam mesmo «hesitações» e «obscuridades». Cf. Carnes Lord, *The Modern Prince: What Leaders Need to Know Now*, New Haven and London: Yale University Press, 2003, p. 30.

[128] «Our surprise at Aristotle's neglect will have prepared us to be properly shocked at Machiavelli's ingenious but devilish invention». Cf. Mansfield, TP, p. 25.

autonomia e supremacia do poder executivo); de Locke, Montesquieu e Publius (sobre a moderação e constitucionalização do Executivo); e de Burke (sobre o sistema de partidos e representação política, sobretudo).

Para o nosso propósito, não é necessário (nem seria evidentemente possível) assistir a todos os passos do pensamento desses autores, no trajecto de Mansfield, nem apresentá-los de forma linear e cronológica. Centrar-nos-emos no espaço de manobra que concedem, ou convidam, à pessoalidade do dirigente político.

2. Poder pessoal e poder legal

De acordo com Mansfield, numa primeira aproximação, Aristóteles identifica o regime ideal com o governo de um único melhor: o mais apto por natureza para governar, merecedor de realeza perpétua e «deus entre os homens», aquele que excedesse todos os outros em sabedoria e virtude – numa espécie de ditadura da excelência, em que o rei é a lei, – e fosse capaz de favorecer os mais elevados bens humanos, conciliando justiça e liberdade.[129] Mas ao contrário do que acontece em Platão, esse regime ideal não corresponderia a uma proposta prática. Essa monarquia só poderia ser titulada por um ser sobre-humano, eventualmente perigoso para a liberdade humana.[130] Aristóteles *desce* da filosofia até à política. O seu método consiste em partir dos regimes realmente existentes e investigar as suas possibilidades de melhoria, atendendo às

[129] Cf. Aristóteles, P, 1284a e 1288a.

[130] Cf. Aristóteles, P, 1284a-1284b. Cf. Mansfield, TP, p. 39.

circunstâncias.[131] O melhor regime, em absoluto, é apenas um padrão teórico e utópico, uma meta-Constituição, um termo de referência, contra o qual podem ser avaliados os regimes factuais. Não apenas porque esse indivíduo óptimo e sumamente virtuoso provavelmente não existe; também, porque muitos dos seus súbditos recalcitrariam contra uma soberania absoluta e politicamente irresponsável, mesmo que ela lhes fosse benéfica. Contudo, tendo presente esse padrão, os homens podem aprender a não apontar demasiado alto, sem deixar de olhar para lá; e ao praticar o compromisso, podem aprender a não desprezar o exequível.[132] Daí, a preferência prática do Estagirita por um regime misto, sob o governo das leis, subjacente ao qual, contudo, permanece latente o «rei invisível».[133]

2.1. O Governo sob a lei e sob a virtude

«É mais vantajoso ser governado pelo melhor dos homens ou pelas melhores leis»?[134] Aristóteles avalia as formas políticas típicas, distinguindo os regimes constitucionais dos degradados ou corrompidos, segundo tenham em vista (ou não) o bem comum, face ao interesse privado ou faccioso; segundo se baseiem (ou não) no consentimento e prestação de contas, face à imposição pela força; e segundo derivem (ou não) das leis, face ao arbítrio do governante.[135] Com efeito, poderia dizer-se que é «errado entregar a

[131] Cf. Aristóteles, P, 1288b.

[132] Cf. Mansfield, TP, pp. 43-46, 48-49 e 70.

[133] O argumento conducente ao governo misto – enquanto *second best* ou sucedâneo viável da realeza, como melhor regime – parte do confronto entre as reivindicações rivais de democratas e oligarcas, e da constatação de que os seus regimes particulares são necessariamente parciais e não fazem justiça ao todo da Cidade. Cf. Mansfield, TP, pp. 34, 37-38 e 74.

[134] Cf. Aristóteles, P, 1286a8.

[135] Ibidem, 1279a-b e 1295a.

supremacia absoluta a um homem sujeito a paixões que afectam a alma, e não à lei».[136] De acordo com Aristóteles, a paixão torce o governo mesmo nos melhores homens. Ao contrário, a lei seria razão sem paixão, inteligência liberta do desejo irracional.[137] Contudo, as leis são elas próprias obra de pessoas. Não são necessariamente justas.[138] E são falíveis: ou demasiado distantes das paixões para satisfazer a aspiração humana de liberdade e escolha; ou – elas mesmas – prisioneiras dessas paixões, reduzindo o homem ao nível de bestas.[139] Mesmo assim, conferem uma estabilidade, imparcialidade e racionalidade ao sistema político que o arbítrio de um só (ou de vários, ou mesmo da maioria) não poderia suscitar.[140]

---

[136] Ibidem, 1281a35.

[137] Ibidem, 1287a.

[138] Ibidem, 1282b.
Tocqueville recordou que a regência da lei não garante contra a tirania da maioria, como mostra a sua referência à eventual «tirania das leis». Ele define tirania como o governo contra o interesse dos governados, e não tanto como a arbitrariedade sem lei: a lei poderia ser utilizada como instrumento da tirania da maioria; e o governo arbitrário poderia ser usado para servir bem comum, embora isso não fosse provável. Cf. Tocqueville, DA I-II.x, 12^{e} édition, Tomo 2, 12^{e} édition, p. 308. Cf. Harvey C. Mansfield, *Tocqueville: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2010 [doravante TVSI], p. 41.
Sobre o mesmo ponto, Popper observou que a própria ideia que afirma a soberania da legalidade é paradoxal: a lei pode determinar – com aprovação da maioria – que deve ser um homem a governar. «It is important to notice that even that form of the theory of sovereignty which demands the 'Kingship of the Law' is open to the same objection. This, in fact, has been seen very early, as Heraclitus' remark shows: 'The law can demand, too, that the will of One Man must be obeyed'». Cf. Popper, *The Open Society* I, p. 109.

[139] Cf. Aristóteles, P, 1271b-1280a. Cf. Mansfield, TP, p. 38.

[140] Entre as objecções de Popper ao «princípio da liderança» – segundo o qual a sorte do Estado depende em última análise da personalidade do governante – encontra-se precisamente a sua instabilidade, relacionada com os problemas da sucessão e com a prevenção do futuro. «No longo prazo a política é sempre institucional», e não pessoal. «All long-term politics are institutional (…). The principle of leadership does not replace institutional problems by problems of personnel, it only creates new institutional problems» (cf. Popper, *The Open Society* I, p. 110). «Too much would depend on uncontrolled circumstances; an accident may destroy the future stability of the state. But the attempt to control circumstances, to foresee what might happen and to provide for it, must lead here, as everywhere, to the abandonment of a purely personalist solution, and to its replacement by an institutional one. As already stated, the attempt to plan for the future must always lead to institutionalism» (cf. Popper, ibidem, p. 116-117).

Entretanto, as leis enunciam princípios gerais; não dão indicações para fazer frente às circunstâncias, tais como são e quando surgem. Um homem decidirá melhor sobre os casos particulares. Ou seja, quando e onde a lei for impotente, deve ser uma pessoa singular ou o coro inteiro dos cidadãos a decidir.[141] Assim, o governante (um ou mais) deve ser soberano onde as leis não chegam, precisamente pela sua universalidade e abstracção. Mas, mesmo nesses casos, é conveniente que os governantes tenham em conta a norma geral.[142]

Enfim, segundo Aristóteles:

> São as leis, correctamente estabelecidas, que devem ter a supremacia; e os magistrados, sejam um ou vários, apenas devem ter supremacia nos aspectos que as leis não podem resolver directamente, devido à dificuldade de promulgar leis que prevejam todos os casos.[143]

---

[141] «Mas em tudo o que não puder ser decidido totalmente pela lei, ou pelo menos bem decidido, deverá a autoridade de decidir pertencer a um só indivíduo, ao melhor, ou a todos?» (cf. Aristóteles, P, 1286a24). Há uma certa ambiguidade na posição do Estagirita. Por um lado, Aristóteles reconhece que as massas humanas não são muito diferentes das massas de animais (cf. P, 1281b). Por outro lado, parece favorecer a "sabedoria das multidões" e a superioridade do conjunto: uma maioria de homens bons é preferível a um único eventual homem óptimo. Embora cada um dos indivíduos que a compõem seja menos dotado do que o melhor, uma assembleia – em conjunto, no seu todo – possui mais recursos de talento e virtude que um homem só, seja quem for. E, no juízo de Aristóteles, a massa dos cidadãos seria também menos corruptível do que o seriam um ou poucos indivíduos, uma vez não ser muito provável que todos, ao mesmo tempo, se deixassem arrastar pela ira ou induzir em erro (cf. P, 1281b e 1286a-b). Aliás, mesmo «se o homem virtuoso tem direito a mandar porque é o melhor», no entanto, «dois homens de bem são melhores do que um» (cf. P, 1287b14). Por outro lado, o poder excessivamente concentrado é causa de irritação e sedição (cf. P, 1302b).

[142] Cf. Aristóteles, P, 1286a.
O padrão dos pensadores medievais cristãos – nomeadamente, Tomás de Aquino – foi ainda, de certo modo, aristotélico: o governo deveria tomar a lei natural – parte da lei eterna de Deus, acessível à razão despojada – como ponto de partida, e tomar a perfeição humana como fim. As leis humanas seriam especificações ou determinações políticas dessa lei natural, por obra da "recta razão" e da virtude humana. Ao mesmo tempo, as razões pelas quais a lei divina é imprescindível, segundo Aquino, deixam a descoberto quer a necessidade, quer a imperfeição inevitável da lei humana, não dispensando o poder pessoal do rei. Mas esse poder – limitado pela responsabilidade perante Deus e pelas exigências do bem comum – não seria tirânico. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951-1952 (5 Vols.), Vol. 2, Ia IIae, q.91, a.4 e q.95, a.1-4; e Vol. 3, IIa IIae, q.47, a.4. [Tivémos em consideração a edição: St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Bros. edition, 1947]. Cf. Tomás de Aquino, *De Regno ad Regem Cypri* (*On Kingship to The King of Cyprus*), translated by Gerald B. Phelan, revised by

Com efeito, qualquer regime enfrenta situações novas ou imprevistas, ou de necessidade e emergência, que requerem uma excepção à lei, ou uma improvisação quando a lei é omissa, e portanto a intervenção de um poder pessoal discricionário. Os antigos diziam que "*necessitas legem non habet*". Mansfield recorda que a necessidade imperiosa não era desconhecida no mundo grego, que admitia a dominação temporária e excepcional de um homem só, como na Atenas de Péricles; nem tão-pouco no mundo romano, onde um *dictator* poderia assumir um poder supremo em situações de emergência militar ou sedição doméstica, quando os magistrados não podiam garantir as leis ou não havia tempo para deliberação.[144]

Em qualquer caso, parecia haver a preocupação de dar uma cobertura ou aparência de licitude a esse processo. No tempo da República, de modos diferentes, quer Tito Lívio quer Cícero procuraram salvaguardar esse ponto: Lívio, sublinhando a legalidade formal da nomeação do *dictator*, para o manter dentro la lei;[145] Cícero, esforçando-se por assimilá-lo a um rei virtuoso, cujo poder de excepção seria razoavelmente consentido.[146] Note-se que o governo sob as leis e a realeza visando o bem comum eram os dois

I. Th. Eschmann, re-edited and chapter numbers aligned with Latin, by Joseph Kenny, O.P., Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, Liber I, Cap. 7-11. E-text disponível em: http://dhspriory.org/thomas/DeRegno.htm (2016-01-21). Ver TP, pp. 93-95. Mansfield observa que, ao registar a imperfeição da lei humana, Tomás de Aquino desautoriza também a pretensão de que o rei possa considerar-se um executor em nome de Deus.

[143] Cf. Aristóteles, P, 1282b1-4.

[144] Cf. Mansfield, TP, p. 74.

[145] Cf. exemplos em Tito Lívio, *The History of Rome* (6 vols.), translated from the original, with notes and illustrations by George Baker, New York: Peter A. Mesier, Collins & Co *et al*., 1823, Livro II.xviii, Livro III.xx, Livro IV.xvii (todos no Vol. 1) e Livro VI.xxxviii (no Vol. 2).

[146] Cf. Cícero, *The Political Works of Marcus Tullius Cicero*, Vol. 1, *Treatise on the Republic*, translated from the original, with dissertations and notes, in two volumes, by Francis Barham, London: Edmund Spettigue, 1841, Livro II, pp. 236-238. Cf. Mansfield, TP, pp. 84-85.

remédios alternativos para a tirania, segundo Aristóteles.[147] Ambos – Lívio e Cícero – visaram reduzir o alcance do poder ditatorial e recusaram conceber um poder executivo ilimitado e isento da lei.

O mesmo se diga quanto ao uso da prudência, em situações limite. Neste contexto, Marsílio de Pádua dá precisamente o exemplo de Cícero que, após ter desmontado a conspiração de Catilina, fez executar na prisão todos os conjurados, sem o devido processo legal, porque, em caso contrário – se tivesse procedido regularmente – teria despoletado uma guerra civil.[148] Assim, em caso de necessidade, a prudência poderia significar contrariar a lei, mas ainda assim para salvar a lei e preservar a ordem legal.

No entanto, depois, Maquiavel abandonará esses pruridos de legitimidade. Aliás, segundo Mansfield, Maquiavel teria reinventado e mistificado a ditadura Romana, conferindo-lhe um sentido moderno, precisamente para habilitar o seu príncipe a lidar com situações de emergência, atendendo à ubíqua «*malignità de' tempi e della fortuna*».[149] Para ele, como para Hobbes – a situação extrema não é anormal: é mais reveladora das raízes da sociedade civil e, portanto, do seu verdadeiro carácter (e, por conseguinte, da natureza da política) do que a situação dita normal.[150] A um nível mais profundo, como veremos melhor no próximo capítulo, encontra-se na posição de Maquiavel um novo entendimento da natureza, de bem e de virtude, nos antípodas da lei

[147] Cf. Aristóteles, P, 1286a. Ver Mansfield, TP, p. 84-85.

[148] Cf. Marsílio de Pádua, *The Defender of the Peace* [*Defensor Pacis*, 1324], edited and translated by Annabel Brett, with a philosophic & interpretative introduction by Leo Strauss, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, I.14.3, p. 82. Ver Mansfield, TP, 110-111.

[149] Cf. Mansfield, TP, p. 135. Cf. Maquiavel, *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio* [1531] in *Il Principe, e Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio di Niccolò Machiavelli*, Firenze: Felice le Monnier, 1848, p. 217. Ver também Harvey Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979 [doravante, MNMO], pp. 27-28.

[150] Cf. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 179-180.

natural da tradição aristotélica.[151] Para Aristóteles e cristãos aristotélicos, a natureza – mediada pela razão – sinalizava o que é bom ou mau para o homem, e vinculava a política a um ideal de justiça, a par da segurança. Enquanto Aristóteles enaltece as leis e exige que mesmo o rei virtuoso as adopte, Maquiavel escarnece da lei e – embora sem negar a sua conveniência – julga que a disponibilidade de «boas armas» é suficiente para garantir boas leis.[152] O fim superior – preservar o poder – é assimilado ao bem comum, uma vez que o seu negativo constituiria o mal absoluto – a falência ou ausência do Estado e seus derivados: guerra civil, insegurança, privações sem conta… – que convocaria o medo primordial do caos e da morte. Esse medo seria verdadeiramente a base da política.

2.2. A execução da lei

Abordemos agora a questão da insuficiência da lei sob um ponto de vista distinto, embora convergente. O governo não é apenas um suplente de leis imprecisas e incompletas, nomeadamente em situações de emergência. É também um executor. Harvey Mansfield recorda que a palavra *execução* deriva de *executio*, que no latim clássico e medieval possuía dois sentidos: levar a cabo e punir.[153] O bom governo não consiste apenas no facto de facultar leis excelentes. Isso será uma condição necessária, mas não suficiente. Para além de boas leis, o bom governo exige também que essas leis

[151] Cf. Mansfield, TP, pp. 120 e 127.

[152] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.xxxiii, p. 158 e *Il Principe* [1532], Italia, 1814 [doravante, IP], XII, pp. 46-47. Ver Mansfield, TP, p. 128. Aqui, parece-nos que Mansfield exagera. De facto, das duas passagens referidas resulta, mais propriamente, não a suficiência das «boas armas», mas a sua necessidade e prioridade face às «boas leis».

[153] Cf. Mansfield, TP, p. 103.

sejam respeitadas e levadas à prática.[154] A execução será tão importante quanto a legislação. E isso exige a ameaça de coacção.

Mansfield reconsidera as três instituições, ou «partes», que Aristóteles distingue nos regimes então existentes – as assembleias deliberativas, as magistraturas e os tribunais – que corresponderiam às três faculdades da alma racional: deliberar, imperar e julgar.[155] Nessa distinção, pode vislumbrar-se uma insinuação longínqua dos poderes legislativo, executivo e judicial e uma chispa da moderna doutrina da separação de poderes.[156] Mansfield chama a atenção para alguns aspectos interessantes, do nosso ponto de vista, da posição aristotélica: por um lado, a proeminência concedida pelo Filósofo às questões processuais quanto à eleição, composição e formalidades desses corpos; por outro lado, a nobreza e dignidade aristocrática da função deliberativa, que Mansfield considera ter-se desvanecido na política moderna, em que a deliberação foi redefinida como "*decision making*" (obscurecendo a distinção entre legislação, execução e julgamento), e em que a soberania da deliberação foi substituída pela soberania do decreto. Por fim, Mansfield nota que o subdesenvolvimento ou quase apagamento do poder executivo, na *Política*,[157] assinala um contraste radical com a teoria e prática política modernas.

Em Aristóteles, a função executiva é plural: está repartida e não centralizada num poder singular e num *ofício* autónomo. Por outro lado, essas magistraturas são – como agora –

[154] Cf. Aristóteles, P, 1294a.

[155] Ibidem, P, 1297b37. Segundo Mansfield, na realidade não é claro, em Aristóteles, se a faculdade de imperar é uma das partes da alma racional (uma vez que tem algo de *thumos*). Cf. Aristóteles, P, 1291a. Cf. Mansfield, TP, pp. 50-52 e p. 307 (notas 8 e 11).

[156] Cf. Mansfield, TP, pp. 47 ss.

[157] Cf. Mansfield, TP, pp. 24-25 e 56 ss. e Mansfield, ACS, p. 4. Cf. Aristóteles, P, 1297b-1301a.

oportunidades de engrandecimento pessoal e de obtenção de honra, fama e distinção. Entre elas, contudo, encontram-se cargos nobres e cargos necessários. Entre estes últimos, conta-se o de executar as penas. Ora, estas últimas funções são – elas próprias – penosas. Não se assumem senão com expectativas de recompensa e grande proveito. Designam violência. Significam condenar e castigar: prender, expropriar, liquidar. São odiosas. Não são atractivas para as pessoas nobres e respeitáveis. Por isso Aristóteles aconselha a separação dessas magistraturas: para diluir esse carácter detestável. A verdadeira "separação de poderes" aristotélica residiria aqui: separar quem condena de quem executa; e separar quem executa umas condenações de quem executa outras. Em contrapartida, esses cargos são atractivos para as pessoas sem escrúpulos, vis e vingativas, o que é perigoso. Ora Aristóteles pretende estimular a virtude, mais do que o desejo do ganho ignóbil e o gosto mórbido de punir; e mais do que o medo como motivo para a obediência. Assim, desvaloriza deliberadamente essas funções, minimizando as oportunidades de poder e de riqueza que oferecem.[158]

Nos séculos imediatamente posteriores a Aristóteles, surgiram vários «proto-executivos» – na figura dos cônsules e dos ditadores da república romana – e foi mesmo concebida uma «proto-teoria» do poder executivo, protagonizada por Políbio, entre outros. Mas, segundo Mansfield, terá sido Marsílio de Pádua quem, pela primeira vez, insinuou e expandiu a ideia do poder executivo: o núcleo do governo bem-sucedido – e a sua principal responsabilidade – consistiria em manter a ordem e fazer aplicar lei.[159] E, ao contrário de Aristóteles, reconheceu importância e conferiu uma certa nobreza ao

[158] Cf. Mansfield, TP, pp. 65 ss.

[159] Ibidem, pp. 100-101.

poder coactivo.[160] De acordo com Mansfield, Marsílio parece afastar-se do padrão dos cristãos aristotélicos anteriores, como Tomás de Aquino e Dante, que tomavam a lei natural como referência e a identificavam com a recta razão. Marsílio teria um conceito minimalista de lei natural. Para ele, a lei natural não é base nem orientação suficiente para a política. E a lei humana não poderia apoiar-se nem na razão nem na natural sociabilidade humana para inspirar obediência: porque o que é razoável não será universalmente acordado e o que é universalmente acordado não é necessariamente razoável.[161] Em vez da recta razão dos filósofos ou da sanção da igreja, Marsílio volta-se para o consentimento popular como fonte do poder coercivo: é o primeiro a conceber o governante inteiramente como um executivo da vontade do povo soberano, fonte de todo o poder.[162] Mas Marsílio exalta também o valor da legalidade e da imparcialidade da lei.[163] O seu «proto-executivo» é ainda um virtuoso e justo rei aristotélico, com uma roupagem diferente.[164] Marsílio quase chegou ao executivo moderno. E o que o impediu de ser Maquiavel foi ter-se mantido no interior da órbita da lei ou – quando impossível, atendendo à sua inevitável imperfeição – no âmbito da virtude.[165] E foi essa a transgressão de Maquiavel, rompendo com a tradição da virtude e da lei, «*senza alcun rispetto*».[166]

---

[160] Cf. Mansfield, MV, p. 107. Cf. Marsílio de Pádua, *The Defender of the Peace*, I.5.7-8, pp. 26-27.

[161] Cf. Marsílio de Pádua, *The Defender of the Peace*, II.12.8, p. 254.

[162] Cf. Marsílio de Pádua, ibidem, I.15.4, p. 90. Cf. Mansfield, TP, pp. 101-103.

[163] Cf. Marsílio de Pádua, *The Defender of the Peace*, I.10-11, pp. 51-63.

[164] Cf. Mansfield, TP, pp. 104 e 117.

[165] Ibidem, p. 106.

[166] Cf. Maquiavel, IP, XXI, p. 87. Ver Mansfield, TP, p. xvii.

Retrospectivamente, o argumento de Mansfield, em síntese, é o seguinte. O problema de partida é o da inadequação e passividade da lei, atendendo à sua abstracção, universalidade e generalidade. A lei não pode atingir o que se propõe: é demasiado universal para ser racional, e precisa de assistência para especificar o que é razoável em cada caso. Mesmo que conseguisse demonstrar a sua razão, a lei precisaria de algo que convencesse da sua racionalidade a cidadãos recalcitrantes e contumazes. Logo, precisa do poder pessoal de um príncipe, precisa da força.[167] Esse problema teria duas soluções. A primeira é a de Aristóteles: o governo de um rei sábio e bom, acima da lei pela sua extraordinária virtude, que não seria tirânico porque concordante com a lei natural – a realeza da excelência (como "ideia reguladora"), da qual o regime misto seria a aproximação possível. Aqui, cada afastamento da lei deveria ser justificado por um ideal de justiça. A segunda é a de Maquiavel: o poder pessoal do Príncipe, a tirania do executivo, necessária ao bom governo. Aqui, cada afastamento da lei – algo que poderia contrariar não só a letra mas também o espírito da lei – seria justificado pela antecipação da necessidade. Na tradição aristotélica, o que está para além da lei é *superior* a ela (embora apenas naquelas circunstâncias em que a lei não chega); em Maquiavel o que está para além dela é-lhe *inferior* (no sentido de menos justo ou elevado).[168]

Aquino, Dante ou Marsílio – os autores tratados por Mansfield, a título paradigmático, como doutrinadores do «Executivo teológico-político» –, tal como Aristóteles, repousaram na ideia de virtude para *superar* e compensar a inadequação da lei.

[167] Cf. Mansfield, TP, pp. 18 e 127-128. Às razões tradicionais para a insuficiência da lei – atrás referidas –, Harvey Mansfield acrescenta um argumento maquiaveliano: a lei não pode ser exacta porque se dirige a indivíduos recalcitrantes. Por isso, o legislador acomoda e formula a lei de modo vago, para que ela possa ser aceite e para viabilizar a sua aplicação.

[168] Cf. Mansfield, TP, pp. 128-129.

Contudo, os três *falharam*: não conseguiram apresentar uma solução – uma doutrina – para a questão sobre como um regime podia ser justo e livre e, ao mesmo tempo, suficientemente forte para garantir a segurança dos cidadãos e enfrentar a recalcitrância humana.[169] A descoberta de Maquiavel foi a de que seria requerido um poder pessoal enérgico e forte, capaz de iniciativa e inovação, para além da lei. Enfim, (alguma) tirania seria exigida para fazer face à necessidade.[170] Aliás, Maquiavel vincou também a importância da unicidade daquele poder. Uma decisão conjunta ou colegial significaria ter muitas opiniões diferentes. E seria melhor ter uma só do que várias opiniões. Seria preferível ter uma só autoridade, porque nesse caso – estando a responsabilidade concentrada num único príncipe *virtuoso* – a sua ambição e interesse próprio (o desejo de obter a glória ou de evitar a desonra) seriam estimulados e serviriam instrumentalmente para atingir o bem comum.[171]

A seguir a Maquiavel, esse poder foi convenientemente e deliberadamente domesticado, institucionalizado e regularizado – até chegar ao Executivo moderno – por Hobbes, Montesquieu e Locke, e pelos Federalistas, sobretudo. Como veremos, esse poder precisará de formalidade e de personalidade – ambas as coisas – para ser compatível com os ideais modernos, quer de prosperidade e segurança, quer de legitimidade, justiça e liberdade.

---

[169] Na verdade, só impropriamente se pode dizer que Aquino, Dante ou Marsílio *falharam*, no sentido referido. De facto, eles não procuravam uma solução doutrinal para o problema político e portanto, não podiam, nem queriam, encontrá-la: a solução que preconizavam residia na prudência e não em qualquer teoria. A própria ideia de inventar *uma solução* doutrinal para o problema político será tipicamente moderna.

[170] Segundo Mansfield, in TP, p. 49, Aristóteles já tinha insinuado que todos os regimes requerem, de algum modo, uma certa dose de tirania, cf. P, 1293b e 1295a. Tendo em conta o texto da *Política* referido, parece um pouco forçada essa ilação.

[171] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.ix, pp. 111 ss. Cf. Mansfield, TP, pp. 146-149.

De qualquer modo, as asserções centrais até aqui apresentadas – a de que a lei não basta; a de que ela precisa de um suplemento de poder pessoal (sob alguma forma de virtude política); e a de que aquela insuficiência é geralmente subestimada – não exigem a adesão plena ao argumento de Mansfield, que se pode considerar talvez demasiado maquiaveliano: seja no sentido de atribuir ao Florentino o estatuto de via única para o Executivo moderno, seja no sentido de poder favorecer um Executivo exorbitante.

2.3. A insuficiência da lei

As objecções atrás referidas à suficiência da lei, a que os Antigos não terão dado a importância suficiente, segundo Mansfield[172] – a imperfeição, fraqueza e passividade da lei, bem como a sua inviabilidade em situações extremas, aliadas à recalcitrância humana – foram recapituladas na modernidade. Em primeiro lugar, Mansfield evoca a ambiguidade de John Locke sobre a primazia da lei.[173] Como é sabido, Locke considerava o poder judicial como um elemento do Executivo, mas reconhecia um poder adicional que designou «federativo». No entanto, esse poder – respeitante basicamente à condução dos negócios estrangeiros e às questões de segurança externa –, em conjunto com o poder executivo, constituiria praticamente um único poder (uma vez que não seria eficaz colocá-los «nas mãos de pessoas diferentes»).[174] E, assim, a separação de poderes distinguiria fundamentalmente o Executivo-Federativo do Legislativo. Ao mesmo tempo que afirmou a subordinação dos outros poderes a este último, para evitar o exercício caprichoso ou o abuso do poder, Locke matizou essa

[172] Cf. Mansfield, TP, pp. 19-20.

[173] Cf. Mansfield, "Constitutionalizing the Executive", in TP, pp. 181-212.

[174] Cf. John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. 4, *Economic Writings and Two Treatises of Government* [1691], 12th edition, London: Rivington, 1824, "II. Of Civil Government", §§ 147-148, pp. 425-426.

afirmação: primeiro, sublinhando que os problemas que o poder federativo tipicamente enfrenta dificilmente se compadecem com o tempo próprio da acção legislativa;[175] depois, enfatizando um certo privilégio do poder executivo, aquilo a que chamou a «prerrogativa»: «o poder de realizar o bem público sem o suporte da lei». A indeterminação da lei, a necessidade de que seja aplicada, e eventualmente flexibilizada, – consoante as circunstâncias, a oportunidade temporal, a impossibilidade de prever todos os cenários, etc. – concedem uma certa latitude ao poder executivo para promover o bem comum «sem a prescrição da lei (…), e eventualmente contra ela»; e apelam ao discernimento, às opções e à prudência do governante, para além da lei.[176] Locke chega ao ponto de falar de um poder «absoluto» e «arbitrário».[177] Enfim, para Locke – segundo Mansfield – o poder legislativo é soberano, mas o executivo também. O primeiro é o soberano teórico e normal, que faz as leis; o segundo é o soberano prático e extraordinário, que as ultrapassa nos momentos excepcionais.[178] Pese embora o alegado maquiavelismo oculto do «judicioso Locke», como diz Leo Strauss,[179] esse poder

---

[175] «And though this federative power in the well or ill management of it be of great moment to the commonwealth, yet it is much less capable to be directed by antecedent, standing, positive laws, than the executive; and so must necessarily be left to the prudence and wisdom of those whose hands it is in, to be managed for the public good». Cf. Locke, "Of Civil Government", § 147, p. 426.

[176] «This power to act according to discretion, for the public good, without the prescription of the law, and sometimes even against it, is that which is called prerogative: for since in some governments the law-making power is not always in being, and is usually too numerous, and so too slow for the dispatch requisite to execution; and because also it is impossible to foresee, and so by laws to provide for all accidents and necessities that may concern the public, or to make such laws as will do no harm, if they are executed with an inflexible rigour on all occasions, and upon all persons that may come in their way; therefore there is a latitude left to the executive power, to do many things of choice which the laws do not prescribe» (cf. Locke, "Of Civil Government", § 160, p. 435); «…prerogative is nothing but the power of doing public good without a rule» (ibidem, § 166, p. 438). Ver Lord, *The Modern Prince*, pp. 69 ss. Ver ainda Mansfield, "The Case for the Strong Executive", *Claremont Review of Books*, Vol. II, Nº 2, Spring 2007, pp. 21-24.

[177] Cf. Locke, "Of Civil Government", §§ 139 (p. 422), 159 (p. 434) e 210 (p. 463). Contudo, os actos de prerrogativa só serão justificados quando realizados em ordem ao bem comum, nos casos que a lei não providencia, e apenas até que a legislatura «possa ser convenientemente reunida», cf. §159, p. 434. Ver Mansfield, TP, p. 189.

[178] Cf. Mansfield, TP, p. 203.

[179] C. Strauss, *Natural Right and History*, p. 161.

arbitrário não quer dizer o mesmo que politicamente irresponsável. Significa sobretudo o poder pessoal capaz de enfrentar o que é imprevisível, devido ao «constante fluxo» das coisas e ao caos do mundo.[180] E o derradeiro teste ao exercício adequado da prerrogativa seria a aceitação ou a rebelião popular.

Depois, os Federalistas deram mais um passo. Enquanto a Constituição lockeana estabelecia dois poderes supremos – a lei, por um lado, e o discernimento extra-legal do soberano, por outro, – Publius internaliza no sistema legal e democrático (i.e., constitucionaliza e republicaniza) o discernimento e a prerrogativa lockeana do Presidente dos EUA.[181] O ponto de partida é o mesmo: a passividade e insuficiência da lei. Trata-se de evitar que o Governo se veja perante «a alternativa de trair os interesses públicos não fazendo nada; ou de violar a Constituição pelo exercício de poderes indispensavelmente necessários e adequados mas, ao mesmo tempo, não concedidos expressamente».

Ora,

> nenhum axioma está mais claramente estabelecido, na lei ou na razão, do que aquele segundo o qual, sempre que o fim é exigido, os meios estão autorizados; sempre que é dado um poder geral para fazer uma coisa, está nele incluído qualquer poder particular para o fazer.[182]

---

[180] Cf. Locke, "Of Civil Government", § 157, p. 432. Ct. Mansfield, TP, p. 202.

[181] Cf. Mansfield, TP, pp. 258-259.

[182] «The government which is to administer it, would find itself still more distressed with the alternative of betraying the public interest by doing nothing; or of violating the constitution by exercising powers indispensably necessary and proper; but at the same time, not expressly granted (...). No axiom is more clearly established in law, or in reason, than that wherever the end is required, the means are authorized; wherever a general power to do a thing is given, every particular power necessary for doing it, is included». Cf. James Madison, *The Federalist* 44, in Alexander Hamilton, John Jay and James Madison,

Este texto tem uma certa ressonância maquiaveliana. Madison sugere, na prática, que o governo ilimitado é simultaneamente necessário e adequado. No entanto, a sua necessidade decorre da condição de que os meios sejam proporcionados aos fins; e a sua adequação deriva da verificação da premissa de que os fins sejam superiores aos meios. A Constituição delimita, estrutura e controla esse poder discricionário: confina-o, definindo as suas fronteiras; estrutura-o, determinando como deve ser exercido no interior desse espaço; e controla-o, através da separação de poderes.[183] Esse poder tremendo (mesmo depois de todas as cautelas constitucionais) só deverá ser reservado a alguns «cidadãos patriotas e respeitáveis».[184] Paralelamente, é também possível descobrir n'*O Federalista* um eco da preferência de Maquiavel pelo governo de «*uno solo*».[185] Por um lado, porque – seguindo Alexander Hamilton e James Madison – o poder unitário e unipessoal facilita não apenas a energia – «a mais necessária qualificação» de um Executivo – como também a «decisão, diligência, sigilo e rapidez».[186] E «a energia no governo requer (….) a sua execução por uma só mão».[187]

The Federalist [1787-1788)], The Gideon Edition, 1818, Edited with an Introduction, Reader's Guide, Constitutional Cross-reference, Index and Glossary, by George W. Carey and James McClellan, Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2001 [doravante, F], pp. 234-235. [Tomámos em consideração a edição portuguesa *O Federalista*, com introdução, tradução e notas de Viriato Soromenho Marques e João C. S. Duarte, Lisboa: Edições Colibri, 2003. Em geral, adoptámos essa tradução com pequenos ajustamentos pontuais.]

[183] De modo aproximado ao referido a propósito de Locke, o exercício legítimo da prerrogativa em Publius exige três condições: a ocorrência de uma situação de emergência não antecipada pela lei ou pelo costume; a proporcionalidade entre a acção em defesa do bem comum e a gravidade da ameaça; e a sua ratificação *a posteriori* pela legislatura, logo que possível. Cf. Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", pp. 430-431 e 435, com referência a Leonard Sorensen ("The Federalist Papers on the Constitutionality of Executive Prerogative", *The Presidential Studies Quarterly*, Nº 19, 1989, p. 269) e Larry Arnhart ("'The God-Like Prince': John Locke, Executive Prerogative, and the American Presidency", *Presidential Studies Quarterly*, Nº 9, 1979, pp. 129-130).

[184] «Since it is impossible for the people spontaneously and universally, to move in concert towards their object: and it is therefore essential, that such changes be instituted by some informal and unauthorized propositions, made by some patriotic and respectable citizen, or number of citizens». Cf. Madison, F 40, p. 205.

[185] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.ix., p. 112.

Por outro lado, pelo argumento maquiaveliano segundo o qual o governo plural destrói a responsabilização. A responsabilidade política só é verdadeira se for individual: quando a responsabilidade é repartida é também diluída; e deixa de ser claro a quem deve ser imputada (e portanto quem deve ser censurado ou recompensado).[188]

Em qualquer caso, a discricionariedade e a virtude política não poderiam ser relegadas. Elas seriam requeridas para tomar iniciativas e para explicitar e dar conteúdo operacional às aspirações políticas inexplícitas e latentes.[189] E seriam exigidas de modo especialmente agudo em casos extremos de necessidade: guerra, revoltas, calamidade e, em geral, iminência de perigos graves para a segurança e propriedade de pessoas e instituições. Hamilton recorda que

> emergências deste género ocorrem por vezes em todas as sociedades (…); sedições e insurreições são, infelizmente, doenças tão inseparáveis do corpo político como os tumores e as erupções do corpo natural; (...) a ideia de governar sempre pela simples força da lei (que nos disseram ser o único princípio admissível do governo republicano) apenas tem lugar nos devaneios desses doutores políticos cuja sagacidade desdenha das advertências de uma instrução experimental.[190]

---

[186] «Decision, activity, secrecy, and despatch, will generally characterize the proceedings of one man». Cf. Hamilton, F 70, p. 363.

[187] «Energy in government requires not only a certain duration of power, but the execution of it by a single hand». Cf. Madison, F 37, p. 182.

[188] Cf. Hamilton, F 70, pp. 366-367. Ver Harvey Mansfield, "The Law and the President: In a national emergency, who you gonna call?", *The Weekly Standard Magazine*, Vol. 11, Nº 17, Jan. 16 2006; e Mansfield, "The Case for the Strong Executive", pp. 21-24. Mansfield sugere aliás que a "*one-man rule*" é um traço idiossincrático da sociedade americana. Serão os argumentos do poder pessoal dependentes do contexto, e não aplicáveis necessariamente na Holanda ou na Suíça, por exemplo?

[189] Cf. Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", p.428.

[190] «That there may happen cases in which the national government may be necessitated to resort to force, cannot be denied. Our own experience has corroborated the lessons taught by the examples of other

Nestes casos, o poder legal precisará de um suplemento ou correctivo de poder pessoal, sob a forma de poderes extraordinários usados com prudência, ressuscitando o carácter problemático da relação legítima entre o poder executivo e o poder legislativo, e o receio de afastamento do espírito do constitucionalismo liberal, por desfiguração da separação de poderes.[191]

---

nations; that emergencies of this sort will sometimes arise in all societies, however constituted; that seditions and insurrections are, unhappily, maladies as inseparable from the body politic as tumors and eruptions from the natural body; that the idea of governing at all times by the simple force of law (which we have been told is the only admissible principle of republican government), has no place but in the reveries of those political doctors whose sagacity disdains the admonitions of experimental instruction». Cf. Hamilton, F 28, p. 136. Ver Mansfield, TP, p. 252.

[191] Ver. Mansfield, "In a national emergency, who you gonna call?".
Num Estado de Direito, essas situações podem requerer a suspensão provisória e excepcional da aplicação de algumas leis (sob designações como "estado de excepção", "estado de necessidade", "lei marcial", "poderes de emergência"…), em que o alcance e limites temporais dessa relativa neutralização da lei estão, em princípio, estritamente definidos. Essa questão afecta o próprio entendimento do poder político. Para Carl Schmitt, a soberania consiste precisamente no poder de decidir sobre o estado de excepção; e essa decisão é precisamente o lugar próprio da política, entendida como a prevalência do poder sobre o direito (cf. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, [*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922], trans. by G. Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, pp. 5-13). No extremo oposto do espectro ideológico (e expressamente contra aquele), Giorgio Agamben considera que o estado de excepção é uma espécie de terra de ninguém entre o âmbito jurídico-constitucional e o facto político – correspondente a uma situação paradoxal em que a lei se auto-suspende, ao abrigo da lei – e entre o direito e a vida real (cf. Giorgio Agamben, "The State of Exception as a Paradigm of Government", in *State of Exception*, [*Stato di Eccezione*, 2003], translated by Kevin Attell, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, pp. 1-31). E sugere, na esteira de Walter Benjamin, entre outros (cf. Agamben, ibidem, p. 6), que essa *terra infirma* se converteu – ou está converter – no paradigma predominante do governo na política contemporânea. Segundo Agamben, a expansão dos poderes governamentais durante (e após) as duas grandes guerras europeias do século XX transformaram gradualmente os regimes democráticos, conduzindo à actual hegemonia do poder executivo. Entretanto, sob o suposto fantasma da "guerra contra o terror", o Estado de excepção teria passado de excepcional a regra geral. E a abolição provisória da separação de poderes – característica do Estado de excepção – ter-se-ia tornado permanente.
Descontando a carga ideológica de Agamben, é razoável reconhecer uma gradual erosão dos poderes legislativos do parlamento e uma correspondente preponderância do poder executivo, nos sistemas de governo contemporâneos. Não só, ou não tanto, pela *normalização* acima referida de situações excepcionais. Mas sobretudo porque, com frequência, quando o chefe do Executivo concentra a liderança do partido maioritário e o domínio da bancada parlamentar (mormente em condições de maioria absoluta), o parlamento quase se limita a ratificar iniciativas legislativas – formais ou informais – do Executivo (cf. Agamben, *State of Exception*, p. 7). Note-se, contudo, que isto não é bem assim ou, pelo menos, não é toda a verdade. A situação não é homogénea e depende grandemente dos sistemas eleitorais: por exemplo, o que se verifica nos EUA e no RU é muito diferente do que sucede nas democracias continentais. Por outro lado, a alegada *domesticação* do Parlamento parece funcionar apenas em períodos e temas correntes ou triviais. Em casos mais críticos, os deputados tendem a ser independentes, pelo menos nos regimes anglo-saxónicos. Veja-se, por exemplo, o caso do Parlamento britânico nos episódios do *Terrorism Bill* (2005) ou da crise da Síria (2013).
Todavia, esta discussão não será propriamente nova. Quando Walter Bagehot analisou o regime inglês, ficou (agradavelmente) admirado com a distância entre a teoria e a prática da separação se poderes. Na realidade, o que havia era uma fusão de poderes no governo de gabinete, em que o poder do primeiro-

Burke, pouco antes, – embora entroncando numa genealogia ideológica diversa, e menos centrado no potencial conflito entre legalidade e necessidade – colocara o problema em termos semelhantes.

Antes do mais, são os homens que fazem as leis: a natureza e descrição da acção legislativa poderia enunciar-se dizendo que «*arbitrary discretion leads, legality follows*».[192] Depois, por si mesmas, a leis – sendo «fundamentais» – são inertes, e têm um valor sobretudo «defensivo» e «negativo».

> O alcance das leis é muito curto. Pode-se estruturar o governo como se quiser, mas o seu funcionamento dependerá sobretudo, incomparavelmente, do exercício dos poderes que são largamente deixados à prudência e rectidão dos ministros do Estado. Inclusivamente, toda a utilidade e poderio das leis dependem deles. Sem eles, a organização da comunidade não será melhor que um esquema sobre papel; e não uma Constituição viva, activa e eficaz.[193]

---

ministro (chefiando uma maioria) era quase ilimitado: «the efficient secret of the English Constitution may be described as the close union, the nearly complete fusion, of the executive and legislative powers. No doubt by the traditional theory, as it exists in all the books, the goodness of our constitution consists in the entire separation of the legislative and executive authorities, but in truth its merit consists in their singular approximation» (cf. Walter Bagehot, "The English Constitution", in *The Works and Life of Walter Bagehot* (10 vols.), Vol. 5, London: Longmans, Green, and Co., 1915, pp. 166).
Entretanto, a alegada crise de representação teria enfraquecido mais ainda a instituição parlamentar. Ver Lord, *The Modern Prince*, p. 84-85.

[192] Cf. Burke, *Thoughts*, p. 65. Ver Mansfield,SPG, p. 228.

[193] «One great end undoubtedly of a mixed Government like ours, composed of Monarchy, and of controuls, on the part of the higher people and the lower, is that the Prince shall not be able to violate the laws. This is useful indeed and fundamental. But this, even at first view, is no more than a negative advantage; an armour merely defensive. It is therefore next in order, and equal in importance, *that the discretionary powers which are necessarily vested in the Monarch, whether for the execution of the laws, or for the nomination to magistracy and office, or for conducting the affairs of peace and war, or for ordering the revenue, should all be exercised upon public principles and national grounds, and not on the likings or prejudices, the intrigues or policies, of a Court*. This, I said, is equal in importance to the securing a Government according to law. The laws reach but a very little way. Constitute government how you please, infinitely the greater part of it must depend upon the exercise of the powers which are left at large to the prudence and uprightness of ministers of state. Even all the use and potency of laws

Aliás, Burke não partilha da confiança legalista na «*virtue of Paper Government*», nem em qualquer política cuja concepção é separada da execução.[194] Além disso, mais do que em reger ou legislar, em sentido pomposo e abrangente, o governo consistiria fundamentalmente em corrigir, ajustar e equilibrar, introduzindo pequenos melhoramentos.[195]

Por último, recorde-se que também Tocqueville – numa perspectiva diferente – confessou que «se contava entre aqueles que acreditam não haver, quase nunca, bondade absoluta nas leis».[196] Ele não pretendia preconizar nenhum regime em particular: não perseguia "o melhor regime". Admitia simplesmente que a revolução democrática era um facto irresistível. A sua intenção declarada era averiguar como se poderia minimizar os inconvenientes e promover as vantagens daquelas leis e daquele regime – a democracia – que tomava como um dado. Algo que se pode considerar como apontando para a relevância da virtude política e da sua interacção com virtude cívica e costumes do povo.[197]

---

depend upon them. Without them, your commonwealth is no better than a scheme upon paper; and not a living, active, effective constitution». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 99. Ver Mansfield, SPG, p. 128.

[194] «Besides, Sir, to speak the plain truth, I have in general no very exalted opinion of the virtue of Paper Government; nor of any Politicks, in which the plan is to be wholly separated from the execution». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 224. Ver Harvey Mansfield, "Burke's Theory of Political Practice", in *Selected Letters of Edmund Burke*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 5.

[195] Cf. Harvey Mansfield, "Edmund Burke", in Leo Strauss and Joseph Cropsey (Eds.), *History of Political Philosophy*, 3th Edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1987 [doravante, EB], p. 696.

[196] «Je suis du nombre de ceux qui croient qu'il n'y a presque jamais de bonté absolue dans les lois». Cf. DA, "Introduction", Tomo 1, p. 21.

[197] Cf. Aristide Tessitori, "Aristotle and Tocqueville on Statesmanship" in Brian Danoff and L. Joseph Hebert (Eds.), *Alexis de Tocqueville and the Art of Democratic Statesmanship*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2011, p. 67.

3. A constitucionalização do poder

Segundo Mansfield, Maquiavel inventou o executivo moderno.[198] N'*O Príncipe*, sobretudo, e nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* estariam os seus principais fundamentos: um poder unitário; suficientemente musculado e brutal para ser temido; indirecto (sendo o governo percebido como mera *execução* em nome de outrem); protegido pelo segredo; rápido, determinado e eficaz; discricionário em questões de segurança e negócios estrangeiros (que seriam as principais questões políticas, convidando poderes de emergência); independente do – e alheio ao – "melhor regime", mas prevalecendo sob qualquer regime; actuando não de acordo com princípios, mas de acordo com os fins (a necessidade).[199]

Depois, Hobbes – com a ajuda de Jean Bodin[200] e Giovanni Botero – encarregou-se de legalizar e regularizar o poder executivo, distinguindo entre a pessoa do soberano e a soberania do soberano, reificando a soberania e impessoalizando o Estado. Hobbes preconizou um executivo regular devidamente autorizado com poder, poder associado ao cargo, não à pessoa. Em Maquiavel, a palavra *stato* era sempre referida ao estado de

---

[198] Cf. "Machiavelli and the Modern Executive", in Mansfield, TP, pp. 121-149.

[199] Cf. Mansfield, TP, p. 131.

[200] Cf. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, [1583], édition et présentation de Gérard Mairet. Paris: Librairie Générale Française, 1993. Aí, Bodin deplora a impiedade, injustiça e o «*douce poison*» do Florentino (cf. p. 48). Em vez das execuções brutais sensacionais de Maquiavel, Bodin oferece a majestade do soberano e promove a dignidade sobre o medo; nega a soberania ao tirano; considera que fazer o mal não é poder, mas fraqueza e cobardia; ao contrário de Maquiavel, favorece estabilidade em vez de novidade, e crescimento em vez de renovação; mantêm que o poder soberano é limitado pela lei natural e pela lei divina. Mansfield considera que está meio caminho entre Maquiavel e Hobbes. Ver Mansfield, TP, p. 153-156.

alguém: um príncipe, uma oligarquia, ou um povo. Depois dele, e já em Bodin, o *Estado* começa a ser considerado como entidade impessoal, não pertencente a ninguém.[201] Esse Estado terá uma lógica própria: uma *razão* diferente da razão comum – a "razão de Estado", cunhada por Botero[202] – que isentaria de ónus moral quaisquer acções, por detestáveis que fossem, cometidas em seu nome.[203] A seguir, a partir da soberania absoluta do homem no estado de natureza e da sua necessidade de auto-preservação, Hobbes derivaria a soberania absoluta do poder executivo: um poder tirânico, monopolista, indivisível e inseparável, a quem os indivíduos renderiam a sua liberdade, e em quem delegariam a sua preservação.[204] No seu esquema abstracto, qualquer acto de soberania seria legal.

De qualquer modo, em ambos – Maquiavel e Hobbes – se verifica uma desresponsabilização moral do soberano. No primeiro caso, em nome da necessidade: aparentemente, o príncipe de Maquiavel é convidado a assumir a responsabilidade pelas privações humanas básicas: mas, de facto, ele faz apenas o que é *necessário*. No caso de Hobbes, em nome da legalidade impessoal e da razão de Estado. A doutrina do poder de Hobbes, segundo Mansfield, consiste em fazer a virtude pessoal irrelevante, conferindo ao soberano – virtuoso ou não – todo o poder que ele possa desejar.[205]

[201] Para uma perspectiva sobre a genealogia conceptual do Estado impessoal, ver "From the states of princes to the person of the State", cf. Quentin Skinner, *Visions of Politics*, Vol. 2, *Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 368-413.

[202] Cf. Giovanni Botero, "Che cosa sia ragione di Stato", in *Della Ragion di Stato* [1589], a cura di Chiara Continisio, Roma: Donzelli Editore, 2009, p. 7.

[203] Cf. Mansfield, TP, 158.

[204] Ibidem, pp. 159-60.

[205] Ibidem, pp. 148 e 176-177.

3.1. A separação de poderes

De acordo com Mansfield, nos episódios seguintes, Locke, Montesquieu e Publius procuraram polir e suavizar as arestas demasiado ásperas do executivo maquiaveliano e da ciência política hobbesiana, através de restrições, formalidades e divisão de poderes.

Locke parte das mesmas sólidas fundações de Hobbes, derivadas do estado de natural necessidade, mas – ao contrário daquele – acreditava que os homens poderiam guardar a sua liberdade ao sair do estado de natureza, que poderiam ser governados com sucesso através das leis – leis emanadas de um poder legislativo que eles próprios constituíam – e que se poderia afirmar a superioridade do poder legislativo, com as reservas acima indicadas.[206]

Para Locke, a política tem um fim duplo: um fim natural (hobbesiano, poderíamos dizer) pré-político: a segurança; e um fim político: a liberdade e o autogoverno. E a separação de poderes lockeana faz valer os dois pontos de vista: o ponto de vista legislativo, que toma a livre escolha e a auto-determinação como fins em si próprios; e o ponto de vista executivo, que visa o fim natural – ecoando o «*si guarda al fine*» de Maquiavel[207] –, calibrando a legalidade processual com o padrão da eficácia na consecução desse fim.[208] É através do poder executivo e da prerrogativa de Locke que a necessidade é representada e *constitucionalizada*, embora de forma extra-legal.

---

[206] Cf. Mansfield, TP, p. 186.

[207] Cf. Maquiavel, IP, XVIII, p, 69.

[208] Cf. Mansfield, TP, p. 205.

Assim, por um lado, admite-se que as pessoas avaliam o governo segundo o teste das necessidades naturais, independentemente da sua legitimidade e liberalidade (o que corresponde ao ingrediente maquiaveliano do «judicioso Locke»).[209] Por outro lado, a liberdade e o governo por consentimento popular são valiosos e bons em si mesmos, independentemente da sua eficácia na satisfação das necessidades (o que corresponde ao elemento aristotélico). A Constituição é um fim em si própria e, ao mesmo tempo, um meio para um fim. Para Locke, na política constitucional, importa quer *se* o fim natural se atinge, quer *como* se atinge. Para Maquiavel, ao contrário, importaria apenas o fim natural, ditado pela necessidade.[210] Por conseguinte, a virtude política de Locke – a prudência lockeana – consiste no equilíbrio razoável entre a prossecução do interesse próprio e a reivindicação dos direitos próprios, mantidos juntos e separados ao mesmo tempo.[211]

Depois, com Montesquieu, ficaram consagrados os três poderes na formulação que hoje utilizamos e supostamente praticamos.[212] Montesquieu autonomiza o braço judicial, subtraindo o poder de punição ao Executivo, que já não precisa de ser terrível e feroz.[213]

---

[209] Este elemento está também presente n'*O Federalista*. Também para Publius para que um governo seja eficaz é preciso que as pessoas gostem dele, não apenas que lhe obedeçam. E gostarão do governo se ele funcionar bem, mais do que pelo facto de consentirem nele. Como veremos mais à frente, neste Capítulo, Publius eleva a moderna exigência de resultados à exigência de bom governo: «a government ill executed, whatever it may be in theory, must be, in practice, a bad government». Cf. Alexander Hamilton, F 70, pp. 362-363. Ver Mansfield, TP, p. 251.

[210] Cf. Mansfield, TP, pp. 186-189.

[211] Ibidem, pp. 208-209.

[212] Contudo, a originalidade dessa formulação deve-se-á a Lord Bolingbroke em "Remarks on the History of England" [1730], in *The works of the late Right Honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, Oliver Goldsmith (Ed.), Vol. 2, London: J. Johnson, 1809, pp. 109-426. Cf. Mansfield, TP, p 214, nota 4.

[213] Cf. Mansfield, TP, p. 216.

A Constituição de Montesquieu tem um fim, herdado de Hobbes e Locke: a segurança, o fim próprio dos povos moderados. Mas não tem um princípio único: tem um *não princípio* (ou um princípio negativo) – a moderação; a cautela contra os extremismos produzidos por princípios simplistas.[214] Cada governo teria o seu princípio peculiar. O medo seria apenas o princípio peculiar do despotismo. Em contraste com Maquiavel, Hobbes e Locke, nenhum dos seus três poderes é claramente supremo, formal ou factualmente. E, ao contrário de Locke – para o qual o Executivo era um corrector imparcial e discricionário do poder legislativo – o Executivo de Montesquieu acabará por ser um representante do partido do povo.[215]

No entanto, o que importa salientar aqui é que – apesar da enfâse colocada na sua moderação e na prudência – o «*beau système*»[216] de Montesquieu não precisa da virtude pessoal para funcionar, nem de pessoas de extraordinária elevação para o governar. Não precisa de virtudes exemplares, que ultrapassem a moderação. Segundo Mansfield, o sistema de Montesquieu é «*self-executing*», é automático. Animado pelo *espírito* adequado, associado ao comércio livre, o seu sistema constitucional – a separação articulada dos poderes, o ordenamento racional dos elementos pelo qual «*le pouvoir arrête le pouvoir*» – funciona e move-se de acordo com a correcta «disposição das coisas», de modo balanceado, fluido e lógico.[217] Montesquieu deixa claro, desde o princípio, que a sua «*vertu politique*» não é uma virtude, em qualquer sentido clássico ou cristão. É uma *mola* («*resort*»): algo que faz mover o governo republicano.[218] A

[214] Cf. Montesquieu, "L'esprit", V.xiv, VIII.viii, XI.iv, XXIX.i, passim. Ver Mansfield, TP, p. 215.

[215] C. Mansfield, TP, pp. 233 e 246.

[216] Cf. Montesquieu, L'esprit", XI.vi, p. 270.

[217] Ibidem, p. 264. Ver Mansfield, TP, pp. 231 e 240.

prudência do próprio sistema seria eduzida da sua racionalidade científica, que já foi dita cartesiana.[219] No limite, nas sociedades modernas, comerciais, liberais e ilustradas, sob um regime moderado, não seria necessário governo político, propriamente dito; bastaria a regular administração das coisas. A nobre e excelsa virtude não seria apenas desnecessária; seria positivamente indesejável: uma areia na engrenagem.[220] A *statesmanship*, mesmo se necessária em momentos críticos, seria apenas tão boa quanto os seus efeitos, que deveriam incluir a eliminação dessa necessidade e a independência dos grandes estadistas.

3.2. A Constituição: uma máquina que funciona sozinha?

Como foi já adiantado na Introdução, a tentação mecanicista e a atracção das ciências exactas atravessam, de modo recorrente, a teoria política moderna. Mesmo David Hume, ainda que com alguma reserva, supunha que

> é tão grande a força das leis e das formas particulares de governo, e tão pequena a sua dependência dos humores e temperamento dos homens, que se podem, por vezes, deduzir a partir delas consequências quase tão gerais e certas como aquelas que as ciências matemáticas nos permitem deduzir.[221]

---

[218] Cf. Montesquieu, "L'esprit", Avertissement, pp. 189-190.

[219] Segundo Janet Dougherty, o cartesianismo estará nos fundamentos da ciência política de Montesquieu. Cf. Dougherty, "Montesquieu's Political Science", in *The Arts of Rule*, pp. 232-234.

[220] «La vertu même a besoin de limites», cf. Montesquieu, "L'esprit", XI.iv, p. 264. Cf. Dougherty, "Montesquieu's Political Science", in *The Arts of Rule*, p. 234. Ver Mansfield, TP, p. 231.

[221] «So great is the force of laws, and of particular forms of government, and so little dependence have they on the humours and tempers of men, that consequences almost as general and certain may sometimes be deduced from them, as any which the mathematical sciences afford us». Cf. David Hume, "That Politics may be reduced to a Science", in *Essays and Treatises on Several Subjects*, Vol. 1, *Essays, Moral, Political, and Literary* [1777], edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller, with an appendix of variant readings from the 1889 edition by T.H. Green and T.H. Grose, revised edition, Indianapolis: Liberty Fund, 1987, I.iii, p. 16.

E William Blackstone, na esteira de Montesquieu, aduzia que

> tal como as três distintas potências da mecânica, [os três poderes,] em conjunto, impelem a máquina do governo numa direcção diferente daquela que qualquer um deles, actuando por si só, impulsionaria.[222]

Mas essa tendência foi insinuada muito antes: em Maquiavel, de modo latente; e em Francis Bacon e no seu secretário, de modo patente. Hobbes julgava que

> a competência para fazer e manter uma comunidade política consiste em dominar certas regras, como as da Aritmética e Geometria; e não reside (como no ténis) apenas na prática.[223]

Na mesma linha, Hobbes importou da física para a política, de modo consequente, o conceito de poder (*power*). Até então, a noção de *poder* não era usada como significando potência, de modo abstracto, universal e objectivo. Era sobretudo entendido, como em Aristóteles, como a capacidade particular dos diferentes poderes para produzir diferentes resultados.[224] Uma primeira derivação desse novo fisicismo foi a neutralização moral do poder político, tornado força bruta, meramente instrumental, meio para a obtenção de quaisquer ulteriores bens. Em segundo lugar, essa importação

---

[222] «Like three distinct powers in mechanics, they jointly impel the machine of government in a direction different from what either, acting by itself, would have done; but at the same time in a direction partaking of each, and formed out of all; a direction which constitutes the true line of the liberty and happiness of the community». Cf. William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England in Four Books* [1753], Vol. 1 (Books I & II), George Sharswood (Ed.), Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1893, I.ii, p. 155, citado em TP, p. 260.

[223] «The skill of making and maintaining Commonwealths consisteth in certain Rules, as doth Arithmetic and Geometry; not (as Tennis play), on Practise onely: which rules neither poor men have the leisure, nor men that have had the leisure have hitherto had the curiosity or the method, to find out». Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 3, edited by Sir William Molesworth, London: John Bohn, 1839, Cap. XX, pp. 195-196. Contudo, mais à frente, no capítulo XXV, Hobbes recuperará o discernimento, a experiência e até a destreza prática do tenista.

[224] Cf. Mansfield, TP, p. 151 e 171-2. Mansfield anota que Aristóteles, curiosamente, trata do *poder* não na *Política*, mas na *Física* e na *Metafísica*.

traduziu-se na aspiração do poder político à infalibilidade e eficácia do poder da física, poder que evoca a fiabilidade da *virtù* (força) maquiaveliana – capaz de dominar a fortuna e remover o hiato entre potencialidade e factualidade – embora, no caso de Hobbes, não exigindo qualquer virtude pessoal e política.

Montesquieu também procurou elaborar uma «Constituição da razão»[225] que funcionasse segundo a natureza das coisas, como um mecanismo, (quase) isento de *statesmanship* e virtude moral. Ora, segundo Harvey Mansfield, a Constituição americana não é um maquinismo assim,[226] apesar do que parece sugerir a nova ciência política d'*O Federalista* 10 e 51. Mansfield insurge-se contra as interpretações da Constituição que a apresentam como sendo uma inovação política que tornaria desnecessária a conduta virtuosa, substituída pelo conceito científico de *interesse* racional. Evoca a visão crítica de Woodrow Wilson, para quem a Constituição estaria baseada numa obsoleta e oitocentista versão política da mecânica newtoniana. E evoca também a versão entusiasta dessa interpretação, para a qual a Constituição teria antecipado a magia cibernética, criando um sistema automático que funciona por si mesmo, baseado no interesse próprio. Em qualquer caso, encontrar-se-ia aí uma leitura unilateral d'*O Federalista*: a ideia errada de que as limitações à escolha humana, introduzidas no texto constitucional para amenizar os ardores republicanos e controlar a *hybris* dos príncipes, visariam a eliminação do papel da escolha na edificação do regime. [227]

[225] Cf. Mansfield, TP, p. 230.

[226] Cf. Mansfield, TP, p. 260. Ver Dougherty, "Montesquieu's Political Science", in *The Arts of Rule*, pp. 240-241, onde se defende uma posição semelhante.

[227] Cf. Mansfield, ACS, p. 213.

3.3. A virtude política pessoal importa?

Neste âmbito, o problema que *O Federalista* procurou atacar pode sintetizar-se na famosa frase de Madison:

> Se os homens fossem anjos, nenhuma espécie de governo seria necessária. Se fossem anjos a governar os homens, não seriam necessários controlos externos nem internos sobre o governo. Ao construir um governo em que a administração será feita por homens sobre outros homens, a grande dificuldade consiste nisto: primeiro, é preciso habilitar o governo a controlar os governados; e, seguidamente, obrigá-lo a controlar-se a si próprio.[228]

O controlo básico reside naturalmente na «dependência do povo». Mas «a experiência ensinou a humanidade que são necessárias precauções auxiliares». A separação (e equilíbrio) de poderes é precisamente uma estrutura – uma dessas «*auxiliary precautions*» – concebida para controlar e limitar o governo, e tem realmente uma dimensão mecanicista. Publius apela à competição entre ambições, antes que à virtude, para melhor consagrar os direitos constitucionais: «Deve fazer-se com que a ambição contrabalance a ambição. O interesse do homem deve estar ligado aos direitos constitucionais do cargo».[229] Aproveita a natural contraposição de interesses,

[228] «If men were angels, no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary. In framing a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to control the governed; and in the next place oblige it to control itself. A dependence on the people is, no doubt, the primary control on the government; but experience has taught mankind the necessity of auxiliary precautions». Cf. Madison, F 51, p. 269.

[229] «Ambition must be made to counteract ambition. The interest of the man, must be connected with the constitutional rights of the place. It may be a reflection on human nature, that such devices should be necessary to control the abuses of government». Cf. Madison, F 51, pp. 268-269.

providencia incentivos conectados com esses interesses e institui freios e contrapesos, ao modo de um mecanismo. Atende a que «o desejo de recompensa é um dos mais fortes incentivos da conduta humana» e que «a melhor garantia para a fidelidade da humanidade é fazer com que os seus interesses coincidam com os seus deveres».[230] Publius trata de «suprir, por meios de interesses opostos e rivais, a falta de melhores motivos», de modo que «o interesse privado de cada indivíduo possa ser uma sentinela dos direitos públicos».[231]

> Não é natural que um homem que é candidato ao favor do povo, e que está dependente dos sufrágios dos seus concidadãos para continuação das honras públicas de que desfruta, tenha cuidado em informar-se acerca das disposições e inclinações do povo e esteja disposto a permitir-lhes um grau de influência adequado sobre a sua conduta?[232]

É difícil não reconhecer neste omnipresente interesse próprio a *mola* real que faz mover o governo. Não é o amor da nobre virtude, em sentido clássico, que impele o líder republicano ou informa a Cidade, mas o amor pela fama, combinado com o respeito pela ordem constitucional.[233]

---

[230] «The desire of reward is one of the strongest incentives of human conduct; or that the best security for the fidelity of mankind, is to make interest coincide with duty». Cf. Hamilton, F 72, p. 375.

[231] «This policy of supplying, by opposite and rival interests, the defect of better motives, might be traced through the whole system of human affairs, private as well as public. We see it particularly displayed in all the subordinate distributions of power; where the constant aim is, to divide and arrange the several offices in such a manner as that each may be a check on the other; that the private interest of every individual may be a centinel over the public rights». Cf. Madison, F 51, p. 268.

[232] «Is it not natural that a man who is a candidate for the favour of the people, and who is dependent on the suffrages of his fellow citizens for the continuance of his public honours, should take care to inform himself of their dispositions and inclinations, and should be willing to allow them their proper degree of influence upon his conduct?». Cf. Hamilton, F 35, p. 171-172.

[233] Cf. Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", p. 441.

Publius insinua que o interesse é primário, e a virtude secundária. Aparentemente, parece desconfiar da virtude, como se ela estivesse contaminada pelas formas aristocráticas ou republicanas – e, em qualquer caso, irrealistas – do passado.[234] Com efeito, «existem homens que não podem ser afligidos nem conquistados para um sacrifício do seu dever; mas esta austera virtude é coisa rara».[235] E não nos pode escandalizar que um grande número de governantes «possa por vezes ter tentações de sacrificar o seu dever ao seu interesse, para resistir às quais lhe seria exigida uma virtude superlativa».[236] Como veremos, não é que Publius desvalorize a virtude política: até a reclama em grau eminente (porque são os caracteres virtuosos que fazem a diferença de um bom governo).[237] Mas não a pressupõe nem repousa nela.[238]

Todavia, Mansfield parece sugerir que será ainda necessária uma terceira condição para que o governo se controle a si próprio: a de que cada político se controle si mesmo.[239] E encontra respaldo n'*O Federalista*:

> O objectivo de todas as Constituições políticas é, ou deveria ser, primeiro, obter como governantes homens que possuam a maior sabedoria para discernir, e a maior virtude para conseguir, o bem comum da sociedade; e, em seguida, tomar

[234] Cf. Hamilton, F 72. Cf. TP, p. 263.

[235] «There are men who could neither be distressed, nor won, into a sacrifice of their duty; but this stern virtue is the growth of few soils». Cf. Hamilton, F 73, p. 379.

[236] «A man raised from the station of a private citizen to the rank of chief magistrate, possessed of but a moderate or slender fortune, and looking forward to a period not very remote, when he may probably be obliged to return to the station from which he was taken, might sometimes be under temptations to sacrifice duty to interest, which it would require superlative virtue to withstand». Cf. Hamilton, F 75, p. 388. Ver David F. Epstein, "The Federalist's Unmixed Republican Government", in Blitz and Kristol (Eds.), *Educating the Prince*, p. 211.

[237] Cf. Mansfield, TP, p. 266.

[238] David Weaver nota que «*the defect of better motives*», não significará ausência mas insuficiência desses «melhores motivos». Cf. Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", p. 442.

[239] Ver Mansfield, ACS, p. 190.

> as precauções mais eficazes para que se conservem virtuosos enquanto continuarem no seu cargo público.[240]

Na mesma linha, James Madison observou que

> nenhum sistema teórico de controlo, nenhuma forma de governo pode proteger-nos. Supor que alguma forma de governo pode garantir a liberdade ou a felicidade sem alguma virtude do povo é uma quimera.[241]

Ora, numa primeira aproximação, pode dizer-se que «a virtude dos líderes é uma preocupação muito maior [para Publius] do que a virtude do povo».[242] Mas, em qualquer caso, a virtude daqueles seria relevante.

Em concreto, Mansfield sugere que a teoria política de Publius teria o efeito de apelar indirectamente à virtude do governante.[243] Por um lado, para usar a ambição é preciso permitir que ela se exerça e isso implica afrouxar as tradicionais restrições republicanas sobre o poder executivo e arriscar mais (mas não demais) na honorabilidade do seu detentor. A aptidão da humanidade para o autogoverno implica a capacidade para

[240] «The aim of every political constitution is, or ought to be, first, to obtain for rulers men who possess most wisdom to discern, and most virtue to pursue, the common good of the society; and in the next place, to take the most effectual precautions for keeping them virtuous, whilst they continue to hold their public trust». Cf. Madison, F 57, p. 295.

[241] «No theoretical checks, no form of government can render us secure. To suppose that any form of government will secure liberty or happiness without any virtue in the people is a chimerical idea». Cf. James Madison, "Virginia Ratifying Convention", June 20 1788, in *The Founders' Constitution*, Vol. 1, Chapter 13, Document 36 (*The Papers of James Madison*. Edited by William T. Hutchinson et al. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1962). Disponível em: http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch13s36.html (2015-03-06).

[242] Cf. Michael Zuckert, "The Virtuous Polity, the Accountable Polity: Liberty and Responsibility in *The Federalist*", *Publius: The Journal of Federalism*, Nº 22, 1992, pp. 135-137. Ver Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", p. 421. No entanto (como veremos mais à frente), não é claro se, em Madison, a virtude dos governantes – que serão capazes quer do melhor, quer do pior – é mais crítica e mais provável que a dos governados.

[243] Cf. Mansfield, TP, p. 263.

eliminar a tirania, mas requer também uma atitude positiva quanto à virtude no uso do poder.[244] Por outro lado, essa teoria política assenta no valor das formas constitucionais e, nessa medida, está aberta à possibilidade da virtude. As formas não *produzem* o comportamento correcto, como acontece com o interesse, que – em termos behavioristas – funciona como uma causa empurradora que actua infalivelmente (cientificamente), ou quase, com probabilidades calculáveis. Em linguagem aristotélica, a causa formal é um fim que *atrai* (suscitando a virtude), à diferença de um incentivo interesseiro que empurra. Por outras palavras, Mansfield detecta um elemento *aspiracional* na Constituição, que «parece pedir um nome mais nobre do que *interesse* – talvez *virtude*».[245] E a ideia de responsabilidade (termo que terá entrado na linguagem moral e política com O *Federalista*) pode, segundo Mansfield, trazer alguma luz sobre o assunto. Ao governante exigir-se-á não apenas "responsabilidade perante" o povo (*responsiveness*), mas também "responsabilidade por" cumprir o seu dever[246]: o que significa, no fundo, sentido de responsabilidade, responsabilidade perante si próprio e, portanto, virtude.

Em suma, o sistema de Publius tem realmente algo de um aparelho de interesses e incentivos; mas não presume nem intende uma certeza mecânica. Condiciona, mas não determina. Previne a tirania, sem sufocar (nem garantir) a virtude. Dá espaço e oportunidade à virtude, tanto quanto supre a falta dela.[247] E, segundo Mansfield, «quando o poder executivo é feito constitucional e republicano, dá à necessidade

[244] Ibidem, pp. 259-260.

[245] «Here the element of aspiration enters and seems to call for a name nobler than *interest* – perhaps *virtue*». Cf. Mansfield, ACS, p. 12.

[246] Cf. Mansfield, ACS, 125. Cf. Charles R. Kestler, "Responsibility in *The Federalist*", in Blitz and Kristol (Eds.), *Educating the Prince*, pp. 219 ss e 230.

[247] Cf. Mansfield, TP, pp. 263-264.

maquiaveliana o que é seu, mantendo o espaço de manobra e flexibilidade do príncipe. Mas faz isso, no seu melhor, sem perda da responsabilidade por actuar com virtude».[248]

4. Poder formal e poder real

Na *Política*, Aristóteles procura explicar o poder político não apenas pela investigação conceptual da sua natureza – a partir das suas operações –, mas também através do modo como ele é visto, das opiniões comuns sobre ele.[249] Ora Mansfield salienta, por um lado, que o poder é visto geralmente como *injusto* e atribui essa reacção à *recalcitrância* humana contra a razão e contra a lei, contra a autoridade e contra a superioridade ou excelência de outrem.[250] Por outro lado, em contraste com a já referida menorização aristotélica do poder executivo, Mansfield faz ressaltar a centralidade moderna desse órgão de soberania: visto como poder político real, prático, poderoso, rápido, imperioso e revestido de uma aura distintiva. Um poder forte, assente no uso da coerção (por causa da recalcitrância humana).

Ao mesmo tempo, contudo, formalmente esse poder é fraco. *Executar* consiste em fazer aplicar ou dar cumprimento à lei: é cumprir um mandato de alguém superior. Portanto, o Executivo (ou executor) não actua em nome próprio, com base na própria força ou legitimidade, mas como agente de alguém mais forte e verdadeiramente soberano. E

[248] «When executive power is made constitutional and republican, it gives Machiavellian necessity its due by maintaining some of the maneuverability and flexibility of the prince. But it does so, at its best, without loss of responsibility for acting with virtue». Cf. Mansfield, TP., p. 278.

[249] Cf. Mansfield, TP, pp. 29 ss.

[250] Ibidem, pp. 16 e 29.

quando usa o poder de coerção – o que é sempre odioso e visto como injusto – fá-lo de modo envergonhado e contrafeito, com má consciência, como algo que lhe é imposto. Mansfield nota que o poder (de coerção) se oculta voluntariamente. Dir-se-ia que à relutância humana em ser governado corresponde uma relutância em governar. Mansfield descobre aqui uma dupla dissonância: entre um poder forte e simultaneamente fraco e escondido; e entre o poder formal e o poder real.

4.1. Formalismo aristotélico e realismo maquiavélico

O poder formal é meramente um disfarce ou um adereço para o poder real ou é a causa e suporte do poder real?[251] Mansfield introduz a sua digressão sobre a história do poder retomando precisamente o problema da relação entre a *forma* e a *realidade* do poder político legítimo, que Aristóteles insinua nos Livros III e IV da *Política*. Aqui, a Cidade define-se sobretudo pelo seu regime[252]: o carácter da política torna-se visível e patente através da sua forma; ou seja, a forma é quase idêntica à realidade. Para Maquiavel, de modo contrário, a forma é irrelevante, diz respeito a reivindicações inefectivas de virtude e justiça.

Esta distinção será importante para compreender o governo constitucional liberal que bebe dessas duas fontes (embora especialmente da segunda, segundo Mansfield), combinando formalismo aristotélico com realismo maquiavélico.[253] No primeiro caso, o regime é transparente: é o que parece. Quem governa é claramente evidenciado. No

[251] Cf. Mansfield, TP, p. 16.

[252] Cf. Aristóteles, P, 1276b.

[253] Cf. Mansfield, MV, p. xiv.

segundo, o regime é neutro e opaco: são sempre os príncipes quem governa, de um modo ou outro, mais ou menos manifesto, independentemente do regime e das suas formas. O que interessa é como governam. Substancialmente – na realidade efectiva – os regimes não se diferenciariam; e aplicariam técnicas neutras de gestão aplicáveis em todos os casos. O bom governo seria o governo efectivo, aquele que produz bons efeitos, num duplo sentido: efeitos vantajosos e efeitos que "produzam efeito". Os bons efeitos seriam politicamente melhores que o respeito por quaisquer formas.[254]

Na literatura académica contemporânea,[255] essa relação entre a formalidade e a realidade do poder é tensa (e, para alguns, sob a influência de Kant, inconciliável)[256]. E essa tensão radicaria – em parte – no contraste entre dois ramos históricos do constitucionalismo liberal: o liberalismo deontológico e o utilitarista.[257] O primeiro seria um guardião zeloso das formas e procedimentos, amigo natural da separação de poderes, da primazia dos direitos e justeza processual, e do vigor e independência dos braços judicial e legislativo. Ao contrário, o partido utilitarista tenderia a privilegiar os fins políticos (a utilidade, ou a necessidade) em detrimento dos meios e métodos, favorecendo um Executivo enérgico e um parlamento complacente e condescendente. Trata-se de uma tensão sempre latente e nunca resolvida. Os formalistas enfatizam a importância política de funções e papéis impessoais, com vista a revelar o que o poder deve ser. Os realistas salientam que a definição formal dos cargos políticos não capta a essência real e pessoal do exercício do poder.[258]

---

[254] Cf. Mansfield, TP, pp. 136-137 e 139-141.

[255] Cf. Mansfield, TP, "Introduction: The Ambivalence of Executive Power", pp. 1-20.

[256] Cf. Mansfield, TP, p. 205.

[257] Ibidem, p. xxi.

Mansfield evoca duas escolas de pensamento alternativas sobre a natureza da presidência americana[259]: a que propõe um poder pessoal forte, construído a partir do espírito de iniciativa do Presidente, que deverá usar os seus poderes formais para se converter – de *funcionário* ou escriturário da nação – em *líder*; e a corrente que adopta uma visão menos *realista* e mais legalista e prescritiva. Para a primeira, o poder presidencial deve ser desenvolvido e expandido: favorece o poder real e serve a necessidade (remontando a Maquiavel); para a segunda, ao contrário, o poder pessoal do Presidente deve ser deplorado e limitado: favorece o poder formal e serve o direito e a justiça. Aquela assume uma concepção forte do poder executivo, reflectindo a noção de que o povo é *encarnado* ou *corporizado* no Executivo, exigindo um comando personalizado; a linha de pensamento rival reclama uma concepção fraca desse poder, recolhendo a noção de que o povo é *representado* pelo parlamento.

Mansfield revisita o debate entre estas duas perspectivas alternativas. A factualidade do poder real depende da lei e das formas? Ou, ao contrário, é o poder formal que depende do poder pessoal? A primeira dessas escolas sugere que o Presidente deve adquirir e usar um poder próprio, com vista a assegurar o poder formal prometido (mas não garantido) nas formas constitucionais, e corresponder às expectativas que essas normas geram relativamente ao seu cargo. Sustenta que o poder presidencial é formalmente forte, mas que, na prática, será realmente forte ou fraco consoante for a força pessoal do seu titular. Distingue entre poder formal e «influência efectiva», admitindo que o poder

[258] Ibidem, pp. 28 e 29.

[259] Mansfield reporta essas duas correntes às obras de dois autores: Richard Neustadt, *Presidential Power and the Modern Presidents: the Politics of Leadership from Roosevelt to Reagan*, New York: The Free Press, 1991; e Edward Corwin, *The President*: *Office and Powers*, New York: New York University Press, 1957. Cf. Mansfield, pp. 5 ss.

formal, enquanto poder de coacção, é – por si mesmo – ineficaz e inútil. E pode mesmo tornar-se prejudicial, se o titular desse poder acreditar que pode fiar-se nele. O poder formal teria apenas um valor secundário, como instrumento de persuasão. Contudo, Harvey Mansfield anota que seria mais realista e razoável supor que a persuasão é um instrumento do poder coercivo, e não ao contrário. Mais ainda: sem capacidade de ameaçar, a capacidade de persuadir – i.e., apelar ao interesse racional – ficaria consideravelmente diluída. Além disso, a persuasão seria exigida pela própria separação constitucional de poderes: as restrições formais ao poder impõem restrições reais, forçando o Presidente a persuadir e negociar mais do que impor. E mesmo a «influência efectiva» não seria tal se não estivesse enraizada, formalmente, na Constituição.

Mansfield mobiliza depois outros pontos de vista sobre esta questão, para ilustrar a sua complexidade. Invoca o conceito de liderança *invisível*,[260] sobre como o Presidente – a exemplo de Eisenhower – pode ostentar uma aparente fraqueza formal como estratagema para alcançar os seus objectivos. O cargo público de Chefe de Estado, formalmente suprapartidário, pode servir fins partidários, escondendo o uso de meios partidários (desde que esses meios sejam usados ao serviço de fins que não tenham que ser ocultados, mas possam ser abertamente anunciados e proclamados). E, assim, o poder formal confunde-se com o poder real. Numa perspectiva diferente, Mansfield considera as vantagens na extensão dos poderes legais do Presidente, atendendo aos riscos de ilegitimidade e abuso do poder pessoal: maior poder formal reduziria a necessidade de poder informal, menos escrutinável e controlável.[261] Mansfield convoca

[260] Cf. Fred Greenstein, *The Hidden-Hand Presidency: Eisenhower as Leader*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994. Cf. Mansfield, TP, pp. 8-9.

[261] Cf. Richard M. Pious, *The American Presidency*, New York: Basic Books, 1979. Cf. Mansfield, TP, pp. 9-10.

também os advogados da abordagem psicológica ou psico-biográfica da actividade política, em que a personalidade individual é crítica e prevalece sobre o contexto político, as restrições constitucionais ou as instituições. Haveria um lado solar, optimista e benigno dessa visão, enfatizando os aspectos positivos do "gosto do poder".[262] Em contraponto, haveria também a advertência para a potencial perversidade da vontade de poder, sublinhando a necessidade de refrear essa vontade e promover a "liderança democrática".[263] Em qualquer caso – acrescenta Mansfield – o ponto de vista psicológico tem os seus limites. Em democracia, a importância da personalidade do titular do poder não substitui a noção política de que ele é apenas um representante ou executor da vontade de outros.[264] Por fim, Harvey Mansfield remete para a história da doutrina da separação de poderes.[265] Historicamente, essa separação impôs formalmente uma subordinação do Executivo ao Legislativo, implicando uma relativa fraqueza do primeiro. Ora, para alcançar uma efectiva separação de poderes, conviria que o Executivo fosse suficientemente forte para ser operacionalmente independente. E para isso seria preciso que existisse um equilíbrio informal entre esse poderes, mais do que uma demarcação formal. Por outras palavras, a real separação de poderes exigiria uma espécie de Executivo expansivo. [266]

---

[262] Cf. James D. Barber, *The Presidential Character: Predicting Performance in the White House*, 4th edition, New York: Pearson, 2008. Cf. TP, pp. 10 ss.

[263] Cf. Harold D. Lasswell, *Power and Personality* [1948], Connecticut: W. W. Norton & Company, 1976. Cf. TP, pp. 11 ss.

[264] Cf. Mansfield, TP, p. 12.

[265] Concretamente, Mansfield refere dois autores: M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers* [1967], Indianapolis: Liberty Fund, 1998; e William B. Gwyn, *The meaning of the separation of powers: an analysis of the doctrine from its origin to the adoption of the United States Constitution*, New Orleans: Tulane University, 1965. Ver Mansfield, TP, p. 12.

[266] Como vimos já, a percepção actualmente predominante é a inversa, pelo menos na Europa continental: é o Executivo que tende a minar, a seu favor, a separação de poderes, invadindo as esferas das outras instâncias de soberania.

4.2. A ambivalência do poder

Mansfield tem em mente, de modo imediato, a Constituição norte-americana, em que o Presidente – para além de comandante supremo das Forças Armadas – detém não apenas poderes executivos, mas também poderes legislativos. É um Executivo de natureza especial, cujas competências não são enumeráveis exaustivamente: a extensão do seu poder seria limitada apenas pela necessidade.[267] Mas aquela tensão – entre a formalidade e a substância do poder – transcende o contexto constitucional norte-americano, e desafia transversalmente as várias tradições, sistemas e sensibilidades presentes no moderno constitucionalismo liberal. Aí se organizam os poderes do Estado e distribuem competências institucionais de modo diverso, mas sempre afirmando o princípio da legalidade e separando os poderes legislativo, executivo e judicial. E em todos os casos se levanta a relação entre a letra e a prática constitucional, entre a forma e a realidade do poder, entre o direito e a necessidade. Também isso se verifica nos sistemas parlamentaristas, em que o Primeiro-ministro é o chefe do executivo e cujo poder de facto decorre da composição partidária do parlamento e do seu domínio do Partido respectivo, entre outros factores. E o mesmo acontece, por maioria de razão, nos sistemas mistos (e portanto ambíguos), em que existe uma repartição variável de competências.

[267] C. Mansfield, TP, p. 4. Mansfield nota que o Presidente americano não jura fazer executar as leis; jura sim cumprir os deveres do seu cargo. Mas, como é evidente, o Presidente faz esse juramento de acordo com a Constituição.

Para Harvey Mansfield, a tensão entre forma e substância na política moderna é deliberada.[268] Foi forjada pelo constitucionalismo liberal, em que as formas liberais são proclamadas no discurso público e as práticas maquiavelianas necessárias para que elas funcionem são disfarçadas. O Executivo não poderia limitar-se a *executar*, em sentido formal, *funcionarial*. E não poderia – como vimos já – porque a lei não é auto-suficiente, exacta, completa e perfeita: é genérica, não faz distinções para os casos particulares, padece de omissões e lacunas, etc. Depois, para poder governar indivíduos humanos – recalcitrantes, caprichosos e obstinados – e defender o seu povo dos inimigos, o poder executivo tem que ser enérgico e forte.

No entanto, a relação entre formalidade e realidade não se traduziria numa oposição ou disjunção, mas numa «ambivalência» .[269] Mansfield sustenta que o poder é essencialmente real *e* formal (e não real *ou* formal); e que ambos são simultaneamente e ambivalentemente fortes *e* fracos (e não fortes *ou* fracos). Por um lado, Mansfield sugere que o Executivo formal fraco é um apoio para o Executivo informal forte. Porque a aparência de fraqueza – a do político como mero mordomo, representante ou servidor do povo – potencia, enquanto esconde, a sua força real, a sua actividade eficiente e discreta. Por outro lado, também o contrário seria verdadeiro: o Executivo informal forte é uma ajuda para o Executivo formal fraco. O dinamismo e energia sensacionais, glamorosos e mediáticos, associados ao moderno exercício do poder, facilitam e suavizam o cumprimento áspero da lei. Por fim, essa ambivalência manifesta-se também na relação entre a definição formal das funções políticas e a psico-biografia dos seus titulares: se, por um lado, é a personalidade do titular do poder que

[268] Ibidem, p. 13.

[269] Ibidem, pp. 13 ss.

configura e, de algum modo, *cria* o seu cargo, por outro lado, também é concebível que o carácter e comportamento daquele sejam envolvidos, puxado e gerados pelo desenho constitucional das respectivas funções.[270]

Em qualquer caso, podemos concluir que o titular do poder formal – para ser efectivo – deve adquirir e exercer um certo poder pessoal.[271] Recorde-se que, segundo Burke,

> as nações não são governadas principalmente pelas leis; e menos ainda pela violência. Seja qual for a energia original da força ou da legislação, o funcionamento de ambas é, na verdade, meramente instrumental. As nações são governadas pelos mesmos métodos e com os mesmos princípios, pelos quais e com os quais um indivíduo sem autoridade é muitas vezes capaz de governar aqueles que lhe são seus iguais ou superiores.[272]

4.3. *Auctoritas* e *potestas*

É tentador ensaiar um paralelismo entre a dicotomia "poder (pessoal) real vs. poder formal", por um lado, e a dualidade – a que Mansfield não alude – "*auctoritas* vs. *potestas*", por outro. O poder formal corresponderia à *potestas*: constitucional e institucional, legalmente coercivo, impessoal, documentado, publicamente organizado. O poder real seria aparentado com a *auctoritas*: pessoal, socialmente reconhecido, fundado na sageza e virtude moral, prestígio e distinção, maturidade, *dignitas* e

[270] Ibidem, p. 15.

[271] Ibidem, p.17.

[272] «Nations are not primarily ruled by laws; less by violence. Whatever original energy may be supposed either in force or regulation; the operation of both is, in truth, merely instrumental. Nations are governed by the same methods, and on the same principles, by which an individual without authority is often able to govern those who are his equals or his superiours». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 71.

fidedignidade, prudência e competência, etc. E estaria associado à capacidade de influência e persuasão – «mais do que um conselho e menos que uma ordem, um conselho que uma pessoa não pode com segurança ignorar»[273] –, algo de certo modo intangível, indefinível e esquivo. No primeiro conceito, avultaria a dimensão institucional: o poder legal, a legitimidade formal para ditar leis e dar ordens. A segunda noção referir-se-ia à dimensão pessoal: algo que é reconhecido pelos outros, com base na irradiação de qualidades individuais, na legitimidade moral e intelectual, histórica, aristocrática ou senatorial.

Certamente, o paralelismo é inexacto e essas dualidades não são sobreponíveis. Originalmente, no direito clássico romano e, depois, na Idade Média, *auctoritas* e *potestas* significavam dois poderes legais: o primeiro, referido ao Senado e ao poder espiritual (e secular) da Igreja, respectivamente; o segundo, correspondente aos magistrados (ou à plebe) e ao poder temporal dos príncipes, respectivamente. Além disso, os dois pares de conceitos são geneticamente diferentes. No seu ensaio sobre a natureza da autoridade, Hannah Arendt destaca a sua peculiaridade romana (mas também a sua pré-história grega) e a sua articulação com a religião e a *gravitas* (o peso da fundação e da tradição), sublinhando a sua independência relativamente quer à violência, quer à representação política, quer à razão.[274] A fonte da *auctoritas* não residia no pacto, na força ou nas razões do seu titular. Derivava sim da desigualdade prévia (que dispensaria tanto o recurso à coerção, como ao argumento), da superioridade natural, ancestral, dos *auctores.* Essa fonte não está disponível nas sociedades

[273] «More than advice and less than a command, an advice which one may not safely ignore». Cf. definição de Theodor Mommsen, recolhida por Hannah Arendt em *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 2006, pp. 122-123, e também por Agamben em *State of Exception*, p. 78.

[274] Cf. Hannah Arendt, "What is Authority", in *Between Past and Future*, pp. 91-141.Ver também Miguel Morgado, "*Auctoritas*" in *Autoridade*, Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2010, pp. 51-82.

modernas. Mesmo assim, não é possível descartar inteiramente a ideia de Arendt (que ela remonta remotamente a Platão) quanto à conveniência política da *auctoritas* e quanto à insuficiência daqueles recursos alternativos: por um lado, uma comunidade política livre não pode basear-se apenas na coacção; por outro, uma comunidade de indivíduos recalcitrantes não pode basear-se unicamente na representação política formal ou na racionalidade da lei, uma vez que ela não convence nem satisfaz os *muitos*, mas apenas alguns *poucos*[275]. O potencial inspirador de um governante decorre da sua autoridade pessoal. Poderíamos dizer que «o homem que eleva o olhar torna-se digno, por sua vez, de ser admirado e nesta medida qualifica-se para governar».[276]

Contudo, esse paralelismo pode talvez enriquecer e dar uma outra luz ao quadro conceptual – de ambivalência – de Mansfield. O poder político terá simultaneamente algo de *potestas* e algo de *auctoritas* (e não de *potestas* ou de *auctoritas*). E ambas as dimensões se potenciam e requerem reciprocamente.[277] As acções e carácter dos líderes fortalecem (ou erodem) o poder formal – legítimo – gerado pelas leis e instituições; e as estruturas políticas restringem, canalizam e institucionalizam a autoridade pessoal.[278]

---

[275] Em contraponto (e salvas as distâncias face a Arendt), Giorgio Agamben tem uma visão muito diferente sobre a *auctoritas*, sublinhando os seus aspectos negativos (e mesmo sinistros), e sugerindo uma ligação genealógica directa entre a *auctoritas* romana, o poder carismático de Max Weber e a *führertum* de Carl Schmitt. Essa filiação ideológica estaria também presente na relação umbilical entre a *auctoritas* e o "estado de excepção", culminando no nazismo e fascismo, e nas restrições securitárias das liberdades e direitos individuais estabelecidas no Ocidente depois de 11 de Setembro de 2001. Isto parece uma extrapolação abusiva: não apenas porque essas restrições foram declaradamente delimitadas e excepcionais (mesmo tendo havido dilações e excessos); também porque elas foram adoptadas num contexto defensivo, e não agressivo; e sobretudo porque elas não brotam de uma cosmovisão e ambição totalitárias. Segundo Agamben, o sistema jurídico do Ocidente teria uma estrutura dupla: um elemento normativo, em sentido estrito (a lei escrita, a *potestas*); e um elemento anómico e metajurídico, pessoal e vital (a "lei viva", a *auctoritas*). Cf. Giorgio Agamben, "*Auctoritas* and *Potestas*, in *State of Exception*, pp. 3 e 84-88

[276] «The man who looks up is becoming worthy of be looked up to in turn, and, to this extent, qualifying for leadership». Cf. Babbit, *Democracy and Leadership*, p. 283.

[277] Ao contrário de Agamben, para quem essas dimensões são radicalmente antagónicas ainda que funcionalmente conectadas.

5. O Político como representante

Ao considerar a natureza do governo "indirecto" (em que o povo não governa directamente, mas por intermédio de representantes), típico das democracias modernas, Harvey Mansfield observa que é possível formular dois tipos de perguntas políticas acerca da bondade de um governo. O primeiro corresponde a indagar se as leis ou decretos emanados pelas autoridades são decentes, úteis e favoráveis aos cidadãos. O segundo questiona se essas leis ou decretos são legítimos: isto é, se são verdadeiramente representativos, se de algum modo procedem do próprio povo. Segundo Mansfield, Hobbes foi o primeiro a sustentar a precedência política da segunda questão (embora a pergunta directa não possa nunca ser esquecida ou ignorada). O problema formal sobre como organizar o poder na Cidade tornou-se o principal, em urgência e em dignidade, relegando a questão directa acerca do bem e do mal substantivos.[279] Para Hobbes, o governo representativo é precisamente aquele que está autorizado a tomar decisões sobre o bem e o mal em política (de modo a preservar a paz civil), afastando aquela pergunta dos fins da política para a endereçar aos procedimentos de autorização.[280]

[278] Ver Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", p. 421.

[279] Cf. Harvey C. Mansfield, "Hobbes and the Science of Indirect Government", *The American Political Science Review*, Vol. 65, Nº 1, Mar. 1971, pp. 97-98. Sobre a especificidade moderna do conceito de representação de Hobbes, em ruptura com a noção medieval respectiva, ver Harvey C. Mansfield, "Modern and Medieval Representation", in J. R. Pennock and J. Chapman (Eds.), *Nomos*, Vol. XI, *Representation*, 1968, pp. 55-82.

[280] Cf. Mansfield, "Hobbes and the Science of Indirect Government", p. 107

5.1. Dimensões da representação

No seu estudo sobre este assunto – que Mansfield recenseou[281] –, Hanna Pitkin distinguiu diversos pontos de vista sobre a representação política. Apresenta primeiro duas perspectivas «formalistas» (no sentido de independentes da materialidade da função)[282]: a «visão autorizativa», a partir de Hobbes, segundo a qual a representação é uma espécie de "caixa negra", no seio da qual o representante a quem foi rendida a autoridade é inteiramente soberano; e a «visão da responsabilidade política» («*accountability view*»), nos termos da qual a representação é definida pela correlativa sujeição ao escrutínio e juízo final dos cidadãos, pela obrigação de responder perante os representados e de lhes prestar contas. Depois, Pitkin aborda duas outras perspectivas, ambas associadas à ideia de representação como *re-presentação*, como manifestação de alguém em nome, ou em vez, de outrem: a «visão descritiva»,[283] que enfatiza a importância da similitude e proporcionalidade entre a assembleia legislativa e o universo do povo, do qual aquela – para ser genuína – deveria ser uma amostra representativa, uma imagem, retrato ou espelho fiel; e a «visão simbólica»,[284] que sublinha a função do representante enquanto *figura* do seu povo e o simbolismo como instância de representação. Por fim, Pitkin trata da visão «substantiva»,[285] centrada no conteúdo material (iniciativa, discurso, argumento, decisão, voto…) das actividades de

[281] Cf. Harvey C. Mansfield, "*The Concept of Representation*, by Hanna F. Pitkin", *Political Science Quarterly*, Vol. 84, Nº 4, Dec. 1969, pp. 678-680.

[282] Cf. Hanna Fenichel Pitkin, "Formalistic Views of Representation", in *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, 1967, pp. 38-59.

[283] Cf. Pitkin, ibidem, "'Standing For': Descriptive Representation", pp. 60-91.

[284] Cf. Pitkin, ibidem, "'Standing For': Symbolic Representation", pp. 91-111.

[285] Cf. Pitkin, ibidem, "Representing as 'Acting For': The Analogies", pp. 112-143.

representação: no papel do representante como agente ao serviço e no interesse dos seus constituintes.

Segundo Pitkin, todas estas visões são válidas, embora apenas parcialmente: correspondem a diferentes ângulos de observação da realidade. O conceito de representação é multidimensional, e só seria alcançado pela congregação e sobreposição dos diversos pontos de vista, onde cada um deles complementa e corrige os outros.[286] Para o nosso propósito, interessa sobretudo perceber como é que cada uma dessas diversas dimensões afecta o protagonismo dos representantes e o relevo que elas concedem às suas qualidades políticas e morais.

As visões formalistas não apelam propriamente à virtude dos príncipes, embora não seja de excluir que possam suscitar algum sentido do dever, em determinadas situações (como veremos no Capítulo IV). Particularmente, a visão da responsabilidade política – independentemente da sua centralidade numa democracia liberal – parece interpelar o interesse próprio mais do que a virtude, na medida em que fornece incentivos – e bem – ao comportamento correcto e diligente dos representantes (caso desejem ser reeleitos). O efeito da prestação de contas e do escrutínio público sobre a conduta dos políticos funcionará segundo uma lógica mecanicista, ao jeito de Montesquieu e d'*O Federalista* 51.

[286] De acordo com Mansfield, a «visão autorizativa» é a que melhor exprime o espírito do pensamento moderno: os fins ou a substância da representação devem ser inferidos a partir da formalidade do processo de representação. Essa formalidade seria intrínseca à natureza (e ao génio) do moderno governo indirecto. «Hobbes's argument transforms civil peace from the condition of all goods into the good simply. The direct question returns when one wonders about the sufficiency of civil peace». Cf. Mansfield, "Hobbes and the Science of Indirect Government", p. 108.

No que respeita à representação simbólica, deve destacar-se antes do mais a sua real relevância política: corresponde ao elemento «significante» do poder legítimo, como dizia Walter Bagehot.[287] Os titulares de cargos públicos personificam, de algum modo (simbólico), a majestade da lei e da pátria, a unidade e identidade nacionais, ou os valores e tradições políticas fundamentais. Isso afecta a estabilidade e fidelidade política essenciais ou, se for o caso, o impulso necessário para a mudança política. A dimensão simbólica da representação pode favorecer a "elevação do olhar" e contrapesar a aridez axiológica e despolitização imperantes nas nossas sociedades massificadas e tecnológicas, onde a comunidade política pode parecer reduzida a mero espaço para o livre jogo de interesses próprios, sem qualquer nobreza de carácter ou propósito.[288]

Segundo Pitkin, a representação simbólica é puramente convencional – decorrendo da lei ou do costume – e a sua efectividade depende sobremaneira da adesão dos cidadãos.[289] Mas, quando o objecto simbólico é uma pessoa (e não um rito, uma bandeira ou um hino, por hipótese) – como é o caso do representante político – não pode deixar de exigir uma certa idoneidade para desempenhar esse papel: um mínimo de distinção pessoal, venerabilidade e *gravitas*. A carga simbólica da rainha Isabel II de Inglaterra é diferente da do rei Juan Carlos (antes da sua abdicação), por exemplo. E a competência simbólica de Charles de Gaulle – na representação da *grandeur de la*

[287] «In such constitutions there are two parts (…): first, those which excite and preserve the reverence of the population—the *dignified* parts, if I may so call them, and next, the *efficient* parts—those by which it, in fact, works and rules (…). The dignified parts of Government are those which bring it force—which attract its motive power. The efficient parts only employ that power. The comely parts of a Government *have* need, for they are those upon which its vital strength depends (…). They raise the army, though they do not win the battle». Cf. Bagehot, "The English Constitution", pp. 161-162.

[288] Cf. Mahoney, *De Gaulle: Statesmanship*, pp. 139, 145-148.

[289] Cf. Pitkin, *The Concept of Representation*, pp. 102 e 111.

France – não é comparável com a de François Hollande.[290] Com efeito, a actualização do potencial simbólico do representante implica, de algum modo, uma certa exemplaridade. Aristóteles dizia que «o que os dirigentes estimarem como digno de valor, será adoptado pela opinião do resto dos cidadãos».[291]

É verdade que a liturgia política é passível de perversões alienantes e idolátricas. Mas mesmo isso depende também dos representantes envolvidos: nomeadamente da sua humildade; do seu reconhecimento de que honras e entronização são devidas aos cargos e não ao indivíduo que temporariamente os exerce; e da sua consciência de que o poder político é grave mas não sagrado, e de que está orientado ao serviço da Cidade.

Por fim, a visão «substantiva» remete-nos para a controvérsia sobre a representação enquanto *mandato* ou *independência*. O representante deve agir no melhor interesse dos seus constituintes, sim; mas de acordo com a sua própria consciência e discernimento, assumindo que foi escolhido para tomar decisões autónomas em nome daqueles que representa? Ou, em alternativa, deve replicar os desejos e opiniões destes últimos, sem o qual não existiria genuína representação da vontade popular, mas uma mera oligarquia? [292] Neste caso, o representante constituiria uma *longa manus* dos seus constituintes (que serão os melhores e legítimos intérpretes e juízes dos seus interesses), a cujas ordens e instruções deveria obediência. No limite, a representação assim entendida reduzir-se-ia a um dispositivo mecânico – uma espécie de megafone,[293] ou correia de transmissão –

[290] Tal como o valor dignificante da rainha Vitória não é comparável com o de Bill Clinton… Cf. Lord, *The Modern Prince*, pp. 19-20.

[291] Cf. Aristóteles, P, 1273a39.

[292] Cf. Pitkin, "The Mandate-Independence Controversy", in *The Concept of Representation,* pp. 144-167.

[293] Ibidem, p. 147

através do qual aqueles actuariam por si próprios. E se o representante, em consciência, não pudesse segui-los, deveria resignar.[294] Na primeira hipótese, ao contrário, a representação consistiria numa mediação independente, que não poderia estar vinculada a directivas estritas dos constituintes, mesmo por razões operacionais. Com efeito, a entidade representada é plural e heterogénea. Não existe uma vontade popular clara sobre cada tópico. Com frequência, o povo é ignorante, maleável e apático. Além disso, as questões políticas são complexas e não admitem soluções pré-fabricadas. As decisões e votações têm necessariamente de ser precedidas de deliberação e negociação. E a inter-relação entre o interesse nacional e os interesses locais ou particulares não é sempre óbvia e tem que ser atendida.

5.2. *Actor* e *auctor*

Numa perspectiva diferente, a questão substantiva consistiria na opção entre os interesses *objectivos* dos representados – determinados pelos seus representantes – e os seus interesses subjectivos. É verdade que, se não houvesse qualquer delegação ou transferência de poderes, a função de representação ficaria praticamente esvaziada. Por outro lado, não parece razoável dizer a um adulto – capaz de discernimento e acção – o que é do seu interesse sem contar com a sua opinião. E, normalmente, o povo não elege apenas para seus representantes – passando-lhes um cheque em branco – umas pessoas concretas com determinadas qualidades pessoais; escolhe-os também com base nas suas convicções políticas previamente anunciadas e nos seus compromissos.

[294] A identificação do *principal* (de quem o deputado seria um *agente*) depende dos sistemas eleitorais e é complicada pela mediação dos Partidos. Em teoria, e *a priori*, os Partidos apresentam a sua visão do interesse nacional, que verte em compromissos assumidos nos seus programas eleitorais. Ao eleger um representante, um círculo eleitoral manifesta adesão ao programa desse Partido, e isso seria vinculativo para esse deputado.

Para Edmund Burke, a representação política é essencialmente representação de interesses nacionais, objectivos e impessoais, sobre os quais é possível chegar a acordo através do debate racional.

> O parlamento não é um *congresso de embaixadores* de diferentes e hostis interesses (…) mas uma assembleia *deliberativa* de *uma* nação, com *um* único interesse: o do todo; onde não são os desígnios locais ou os preconceitos particulares que devem prevalecer, mas sim o bem geral, resultante da razão geral do todo. Escolheis um deputado, é verdade; mas depois de o terdes escolhido, ele não é o deputado de Bristol mas um membro do *parlamento*.[295]

A representação é portanto independente das opiniões e vontade do povo: «governo e legislação são questões de razão e julgamento, e não de inclinação».[296] A deliberação seria o coração da função representativa.[297] Daí que Burke proclame sem rebuço a sua determinação de não acatar «instruções autoritárias» ou «ordens emanadas»[298] pelos

[295] «Parliament is not a *Congress of Ambassadors* from different and hostile interests; which interests each must maintain, as an Agent and Advocate, against other Agents and Advocates; but Parliament is a *deliberative* Assembly of *one* Nation, with *one* Interest, that of the whole; where, not local Purposes, not local Prejudices ought to guide, but the general Good, resulting from the general Reason of the whole. You chose a Member indeed*;* but when you have chosen him, he is not Member of Bristol, but he is a Member of *Parliament*». Cf. Edmund Burke, "Speech to the Electors of Bristol" [1774], in *Select Works of Edmund Burke*, Vol. 4, *Miscellaneous Writings*, pp. 11-12.

[296] «If Government were a matter of Will upon any side, yours, without question, ought to be superior. But Government and Legislation are matters of reason and judgement and not of inclination». Cf. Burke, "Speech of Bristol", p. 11.

[297] Cf. Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 188.

[298] «But *authoritative* instructions; *Mandates* issued, which the Member is bound blindly and implicitly to obey, to vote, and to argue for, though contrary to the clearest conviction of his judgement and conscience; these are things utterly unknown to the laws of this land, and which arise from a fundamental Mistake of the whole order and tenour of our Constitution». Cf. Burke, "Speech of Bristol", p. 11.

seus constituintes, contra a sua consciência, e de seguir «os dictames da verdade e da natureza, defendendo o vosso [do povo] interesse mesmo contra as vossas opiniões».[299]

Mansfield também não simpatiza com a noção de mandato. Recorrendo precisamente à argumentação de Edmund Burke no "Discurso aos eleitores de Bristol", considera que ordens e instruções específicas violariam a verdadeira ideia de representação, como espaço para o exercício da razão e discernimento que o representante deve aos representados.[300] Todavia, noutro momento – a propósito das «causas dos actuais descontentamentos» – Mansfield inclina-se para atribuir a Burke um pendor sobretudo popular.[301] Com efeito, aí Burke utiliza a palavra «*servitude*» – que qualifica como sendo uma «obediência natural, racional e liberal» – para descrever, com aprovação, a relação de dependência entre o parlamento e os seus constituintes, nos quais reside «o único fundamento legítimo do seu poder».[302] Declara ainda que «a virtude, espírito e essência da Câmara dos Comuns consiste em ser a expressão fiel dos sentimentos da nação».[303] Por fim, noutro passo, assinala que a representação acontece quando «há uma

[299] «I did not obey your *instructions:* No, I *conformed to the instructions of truth and nature, and maintained your interest against your opinions*». Cf. Edmund Burke, *Speech of Edmund Burke, Esq. at the Guildhall, in Bristol, Previous to the late election in that city, Upon certain points relative to his parliamentary conduct* [1780], London: J. Dodsley, 1782, p. 19.

[300] Cf. Mansfield, ACS, p. 68.

[301] Cf. Mansfield, SPG, p. 141.

[302] «This servitude [to the people] is to an House of Commons (like obedience to the Divine law) "perfect freedom". For if they once quit this natural, rational, and liberal obedience, having deserted the only proper foundation of their power, they must seek a support in an abject and unnatural dependence somewhere else». Cf. Edmund Burke, *Thoughts*, p. 155.

[303] «The virtue, spirit, and essence of an House of Commons consists in its being the express image of the feelings of the nation It was not instituted to be a controul *upon* the people, as of late it has been taught, by a doctrine of the most pernicious tendency. It was designed as a controul *for* the people». Ibidem, p. 118.

comunhão de interesses, e simpatia de sentimentos e desejos entre aqueles que actuam em nome do (…) povo, e o povo em cujo nome eles actuam».[304]

Hanna Pitkin sugere que esta aparente contradição – porquanto Burke se posiciona umas vezes contra o mandato e outras vezes a seu favor – pode ser sanada pela distinção entre *opiniões* (expressões não racionais da vontade), *interesses* (manifestações da razão) e *sentimentos* (ou desejos) do povo, no seio do pensamento burkeano.[305] Edmund Burke desprezaria as primeiras; recusaria que os segundos pudessem ser acessíveis aos representados; e respeitaria profundamente os terceiros. As reclamações e descontentamentos populares seriam fiáveis: «trata-se de uma questão de sentimento, e como essas pessoas [as mais pobres, iletradas e ignorantes criaturas sobre a terra] são as que, geralmente, mais sentiram na pele os seus efeitos [do despotismo] …, são os seus melhores juízes».[306] Ao contrário, o conhecimento dos seus verdadeiros *interesses* exigiria um nível de abstracção que não está ao alcance do povo.[307]

---

[304] «*Virtual* representation is that in which there is a communion of interests, and a sympathy in feelings and desires between those who act in the name of any description of people, and the people in whose name they act, though the trustees are not actually chosen by them». Cf. Edmund Burke, "A Letter to Sir Hercules Langrishe on the Catholics of Ireland" [1792], in *Select Works of Edmund Burke*, Vol. 4, p. 240.

[305] Cf. Pitkin, *The Concept of Representation*, pp. 176 e 183. Ver Harvey Mansfield, "Rationality and Representation in Burke's Bristol Speech", in C.J. Friedrich (Ed.), *Rational Decision*, New York: AldineTransaction, 1967, pp. 197-216, onde Mansfield discute se o governo pode ser simultaneamente racional e representativo (pp. 198-199). Aí, Mansfield aborda o que considera serem os dois argumentos principais do "discurso de Bristol": o primeiro – a unicidade do interesse nacional – teria raiz no conceito hobbesiano de representação; o segundo – o governo é matéria de razão e não de vontade – teria fundamento no conceito aristotélico de deliberação racional. Mansfield detecta uma tensão entre esses dois argumentos e regista a aparente contradição do discurso de Bristol com os escritos mais demóticos de Burke (pp. 203-206). Sobre a suposta evolução ideológica de Burke, desde uma posição inicial mais favorável à opinião popular – como nos *Thougths*, datado de 1770 – à eventual desconfiança dos eleitores latente no *Speech on a Bill for the Shortening the Duration of Parliaments*, de 1780 (cf. Burke, *The Works*, vol. 2, pp. 160 ss.), passando pelo "Speech of Bristol", ver Ivone Moreira, "A Representação Política", in *A Filosofia Política de Edmund Burke*, Lisboa: Editorial Aster, 2012, pp. 281-309.

[306] «The most poor, illiterate, and uninformed creatures upon earth, are judges of a practical oppression. It is a matter of feeling; and as such persons generally have felt most of it, and are not of an over-lively sensibility, they are the best judges of it. But for the real cause, or the appropriate remedy, they ought never to be called into council about the one or the other». Cf. Burke, "A Letter to Sir Hercules Langrishe", p. 229.

> O povo é o senhor, e só tem que expressar as suas carências em traços muito gerais. Nós somos os especialistas (…) qualificados para dar uma forma precisa aos seus desejos (…). São eles, os que sofrem, os que podem revelar os sintomas das suas queixas, mas somos nós quem sabe o lugar exacto da chaga e como aplicar o remédio.[308]

Assim, «para descobrir as causas reais ou a terapia adequada, eles não devem ser convocados».[309] Em suma, o povo seria capaz de sinalizar o problema, mas não de o definir ou identificar a solução.

Hanna Pitkin cava as diferenças entre os conceitos de representação substantiva de Burke e d'*O Federalista*. Para o primeiro, trata-se de representar interesses objectivos; para o segundo, trata-se de representar «pessoas que têm interesses» subjectivos (que não são sinónimos dos *interesses*, mas que se aproximam mais das *opiniões*, segundo Burke).[310] Para este, o parlamento é o lugar do encontro de soluções para os problemas, através do debate racional. Para *O Federalista*, é sobretudo o lugar do confronto de inevitáveis facções, suficientemente amplo para que que elas possam ser atenuadas, equilibradas e processadas.[311] No entanto, pode descobrir-se também uma significativa afinidade entre ambos. Também para Hamilton, há ocasiões em que «os interesses do

[307] Cf. Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 183.

[308] «The people are the masters. They have only to express their wants at large and in gross. We are the expert artists, we are the skilful workmen, to shape their desires into perfect form (…). They are the sufferers, to tell the symptom of the complaint, but we know the exact seat of the disease, and how to apply the remedy». Cf. Edmund Burke, "Speech on the economical reform" [1780], in *The Works of the Right Hon. Edmund Burke*, vol. 1, London: Holdsworth and Ball, 1834, p. 254.

[309] Cf. Burke, "A Letter to Sir Hercules Langrishe", p. 229, citado acima.

[310] Cf. Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 192.

[311] Ibidem, p. 196.

povo divergem das suas inclinações». Nesse caso «é dever das pessoas que ele nomeou para serem guardiãs desses interesses, opor-se à ilusão temporária, com o intuito de lhe dar tempo e oportunidade para uma reflexão mais calma e ponderada».[312] Aliás, «é a razão do povo, e somente a razão, quem deve controlar e regulamentar o governo. As paixões devem ser controladas e regulamentadas pelo governo».[313] Também aqui a função da representação seria acrescentar racionalidade à vontade popular ou, por outras palavras, aceder à *verdadeira* vontade do povo, para além das suas expressas inclinações momentâneas.[314]

Podemos concluir destacando a densidade da substância da representação,[315] a sua complexidade prática, e as suas implicações sobre a virtude política dos representantes. A representação versa sobre o que se deve ou não fazer; invoca juízos de factos e de valor; implica meios e fins. Não é uma actividade técnica ou científica que possa ser protagonizada apenas por peritos e sábios, mas em geral (embora não sempre) é acessível através de argumentos e razões. Envolve compromisso e negociação. Não é matéria em que racionalidade dos deliberantes garanta a obtenção de um acordo, mas a racionalidade importa. E também não é uma trivial questão de gostos, passível de uma

[312] «When occasions present themselves, in which the interests of the people are at variance with their inclinations, it is the duty of the persons whom they have appointed, to be the guardians of those interests; to withstand the temporary delusion, in order to give them time and opportunity for more cool and sedate reflection». Cf. Hamilton, F 71, p. 371.

[313] «But it is the reason of the public alone, that ought to control and regulate the government. The passions ought to be controlled and regulated by the government». Cf. Madison, F 49, p. 264.

[314] Cf. Mansfield, ACS, pp. 68 e 181.

[315] Hanna Pitkin considera que a controvérsia "mandato vs. independência" não pode ser conceptualmente resolvida e que não há nenhuma receita teórica universal para o dilema. Em última análise, ela depende de considerações meta-políticas sobre a natureza humana, a sociedade e a vida política. Ambas as posições são razoáveis. Mas julga que essa controvérsia pode ser tratada na prática de modo consistente. Admite o conflito potencial entre o representante e os representados na interpretação do interesse destes últimos; mas considera que esse conflito não será radical nem habitual. Nesse caso, contudo, o representante deveria explicar a sua posição com boas razões, em termos do interesse do povo. De qualquer modo, o representante não poderia estar recorrentemente contra os desejos dos seus constituintes. Cf. Pitkin, *The Concept of Representation*, pp. 166-167.

solução arbitrária. É por isso que a representação substantiva é simultaneamente possível e necessária: seria impossível se a deliberação racional fosse irrelevante; seria dispensável se não convocasse juízos de valor e decisões prudenciais, se pudesse ser determinada cientificamente e se não afectasse interesses significativos.

Neste contexto, o representante não é apenas um *actor* – alguém que realiza uma acção por autoridade de outrem, que lhe deu o direito de actuar – de quem se espere apenas fidelidade ao guião e convicção na *performance*. É também *auctor*: na promoção dos interesses dos seus constituintes, o representante age por conta própria – de modo independente, de acordo com o seu discernimento – embora de modo responsável face ao povo (que também é dotado de capacidade de acção e julgamento próprios, embora provavelmente com menos informação e menor sentido do conjunto).[316]

Por outro lado, Pitkin observa que o representante actua no âmbito de uma teia enovelada de pressões, mais ou menos legítimas – compromissos eleitorais, fidelidades partidárias ou lealdades pessoais, alianças, câmbio de favores, jogos de interesses, etc. – no seio da qual pode ser difícil saber o que fazer, de modo correcto e consistente. E sozinho não poderá fazer nada. Dir-se-ia que, mais do que dos indivíduos em concreto, caberia acreditar que a representação pudesse emergir do sistema político no seu todo, quando este fosse – na sua compleição – razoavelmente representativo. Todavia, nem as melhores estruturas institucionais podem produzir, por si mesmas, a substância da representação, sem um esforço consciente, racional e criativo de algumas pessoas, pelo menos. Não podemos esperar que as instituições fabriquem ou concebam, a partir do nada, a representação – mecanicamente, ou como que por magia – sem, ou contra, as

[316] Ibidem, pp. 17, 155, 209 e 212.

convicções e atitudes dos indivíduos que operam o sistema, políticos virtuosos capazes de cuidar dos interesses dos outros de maneira inteligente, responsável e respeitadora[317]

6. O governante e a Administração Pública

Como vimos acima, segundo Locke, o povo avalia o governo sobretudo tendo em conta a sua eficácia na satisfação das "necessidades naturais", independentemente da forma do regime e da sua legitimidade. A distinção entre um bom governo e um mau governo seria geralmente feita, em grande parte, de acordo com esse critério. No princípio, as necessidades naturais significavam segurança; agora, consistem em prosperidade. O liberalismo oitocentista prometia protecção contra a guerra civil, anarquia e arbítrio do governo, de modo a preservar a autonomia individual. O liberalismo contemporâneo promete uma segurança mais abrangente: contra a indigência, o azar, a velhice, a doença, o desemprego, etc.[318] Além disso, os cidadãos das modernas sociedades democráticas não se contentam com o que já têm ou tiveram: querem progressivamente mais. Cada geração aspira a viver melhor que os seus pais. Se os governos democráticos não corresponderem a estas expectativas, arriscam a sua permanência no poder. Na mesma linha, Publius avisou que «a verdadeira prova de um bom governo é a sua aptidão e tendência para produzir uma boa administração»[319] e que «um governo que actua deficientemente, independentemente do que possa ser em teoria, tem que ser, na

[317] Ibidem, pp. 219, 225 e 239.

[318]Cf. R. Sheo Melnick, "Constitutional Bureaucracy", in Blitz and Kristol (Eds.), *Educating the Prince*, p. 259.

[319] «The true test of good government is its aptitude and tendency to produce a good administration». Cf. Hamilton, F 68, p. 421. Ver Mansfield ACS, p. 147.

prática, um mau governo».[320] Mansfield não aprofunda demasiado este tema, mas não é possível contorná-lo ao tratar da relevância do príncipe, o que justifica um breve apontamento.

O desempenho do governo é essencial na provisão dos bens públicos básicos. Nesse sentido, podemos dizer – como Mansfield – que, segundo a percepção comum, o maior problema que um governante enfrenta é o próprio governo,[321] ou seja, o seu bom funcionamento, a sua eficácia, a sua capacidade operacional para prover esses serviços e implementar políticas públicas bem-sucedidas.[322] Daí que "a reforma da Administração Pública" ocupe recorrentemente um dos lugares prioritários na agenda dos governos. Mesmo valorizando a democracia e a liberdade por si próprias – pelo seu valor intrínseco –, não é possível esperar que os cidadãos das modernas democracias liberais mantenham estavelmente a sua adesão à democracia se ela fracassar na consecução do progresso económico e social,[323] uma vez que é esse sucesso que confere ao regime a "legitimidade dos resultados".[324]

Contudo, isto não significa que o bom governo económico seja tudo o que esperamos e desejamos da política, como Locke também sugeriu. Aliás, se a democracia for percebida apenas como um mecanismo de decisão colectiva – mero registo de factos empíricos e mecânica eleitoral, sem referências valorativas – é natural que as pessoas se

[320]Cf. Hamilton, F 70, pp. 362-363 (já citado no original). Ver Mansfield TP, p. 249.

[321] Cf. Mansfield, ACS, p. 187.

[322] Cf. Marc Plattner, "Governação, Liderança e Democracia", *Nova Cidadania*, Nº 51, 2013, p. 18.

[323] Ibidem, p. 19.

[324] Ver a este propósito, Francis Fukuyama, "At the 'End of History' Still Stands Democracy", *The Wall Street Journal*, The Saturday Essay, June 6 2014. Disponível em: http://online.wsj.com/articles/at-the-end-of-history-still-stands-democracy-1402080661 (2015-02-23).

voltem para alternativas aparentemente mais eficazes. Mas, como é sabido, a democracia liberal não consiste apenas na adopção da regra da maioria, mas também na assumpção de uma certa concepção de justiça e de liberdade política, e na protecção dos direitos das pessoas. E, mesmo do ponto de vista maquiaveliano, será isso o que proporciona aos cidadãos a confiança em que os seus direitos e propriedade não sejam agredidos pelo Estado ou por terceiros: «a tranquilidade (…) que advém da opinião que cada pessoa tem da sua própria segurança»,[325] como dizia Montesquieu. O bom governo é aquele que faculta esta combinação de segurança, justiça e liberdade, que será impossível alcançar sem as garantias prestadas numa democracia liberal.

Em qualquer caso, para ser relevante, o governante deve ser capaz de comandar a Administração Pública e dominar a sua natureza burocrática. Não basta que existam boas leis e boas ideias: é necessário implementá-las, levá-las à prática. Como se sabe, isso não é tarefa simples, atendendo ao carácter irredutível e recalcitrante da burocracia, por um lado, e ao seu formalismo e legalismo, por outro.

Mansfield desvaloriza talvez o primeiro ponto.[326] No que respeita ao segundo, sugere que a observância kafkiana de minudências processuais, sem razão ou finalidade

[325] «La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté». Cf. Montesquieu, "*L'esprit*", XI.vi, p. 265.

[326] A relação entre o governo e a Administração remete para a distinção entre a esfera política e a estrutura tecno-burocrática (o aparelho administrativo). Essa separação levanta os típicos problemas de *agência*, relacionados com a capacidade do executivo para examinar, controlar e sancionar os seus agentes. É sabido que a suposta subalternidade e receptividade da Administração face aos governantes tem sido frequentemente desafiada e por vezes até invertida, atendendo às assimetrias de informação e de motivação entre os dirigentes dos organismos, por um lado, e o representante do público (ou o governante) a quem servem, por outro. O burocrata (o *agente*) está em muito melhor posição do que a autoridade política (o *principal*) para conhecer o que pode ou não fazer, como o pode fazer, com que recursos e com que alternativas. Terá, eventualmente, um certo "poder de agenda" e capacidade de promover uma eficiência distintiva nos *dossiers* que mais lhe importam. E a fiscalização eficaz dos agentes por parte do *principal* pode ser muito complicada. Por outro lado, por força da sua intervenção permanente e especializada na génese, desenho e execução do produto legislativo e regulamentar, a

discerníveis, e o império de burocratas menores convertidos em pequenos ditadores são sobretudo característica dos regimes totalitários: não respeitam verdadeiramente as formalidades que impedem o arbítrio; ao contrário, multiplicam-nas como instrumentos de tirania.[327] Mas o genuíno respeito pelas formas – muitas vezes invectivado – previne justamente o governo arbitrário e é indissociável do Estado de Direito.[328]

Em vez de vituperar – como é habitual, à esquerda e à direita – os problemas da Administração (irresponsabilidade política, desperdício, ineficiência, rigidez, lentidão, *red tape*…), Mansfield prefere sublinhar os perigos da resposta a que o governo se sente urgido: a demagogia. Apesar do actual desprezo popular pelos *políticos*, hoje já não denunciamos os demagogos; denunciamos, sim, a *burocracia*: para nós, o problema já não é – como era para a filosofia política clássica ou para Publius – um povo intemperado e insaciável, facilmente adulável e manipulável por políticos populistas. O problema é uma burocracia lerda e irresponsável.[329] Para vergar a burocracia, o

Administração Pública condiciona não apenas a sua substância e operacionalidade mas também a própria configuração da legalidade habilitadora da actuação administrativa. Cf. Paulo Otero, *Legalidade e Administração Pública*, Coimbra: Almedina, 2003, p. 296. Ver Pedro Ferro, *A Motivação dos Funcionários Públicos e a Reforma Administrativa*, Lisboa: Moinho Velho, 2010, pp. 115-116.

[327] Cf. Mansfield, TP, p. 281.

[328] Trata-se de uma questão complexa (a que Mansfield alude, fugazmente, a propósito da relação entre o poder formal e o poder real): a conciliação entre o princípio constitucional da legalidade, por um lado, e a exigência da eficiência e resultados, por outro. Envolve a discussão sobre a vinculação administrativa ao Direito: sobre a aplicabilidade e alcance do subprincípio da reserva da lei – segundo o qual a Administração não poderá fazer senão aquilo que a lei lhe permite – como fundamento, critério e limite da actividade administrativa. Haverá actualmente um relaxamento dessa vinculação, tendo com base: o actual carácter constitutivo ou conformador do executivo, que justificaria uma autonomia e soberania equiparáveis às dos outros poderes; a vastidão, complexidade e tecnicidade da moderna actividade administrativa, que inviabilizaria, na ordem prática, a sua subordinação ao poder legislativo; a já referida imperfeição da lei – a sua insuficiência, imprecisão, inconsistência e ineficácia – à hora de fazer face às novas necessidades colectivas e à promoção do bem-estar; e a impossibilidade de heterovinculação decorrente da tendência para a contratualização decisória pública, em que a Administração é o interlocutor por parte do Estado na negociação com os grupos de interesses, etc. Cf. Paulo Otero, *Legalidade e Administração Pública*, pp. 292, 1097, 1102; cf. Maria João Estorninho, *A Fuga para o Direito Privado: Contributo para o Estudo da Actividade de Direito Privado na Administração Pública*, Dissertação de Doutoramento na FDUL, Lisboa, 1996, pp. 141 e 248.

[329] Cf. Mansfield, TP, pp. 283.

governante é obrigado a ser *carismático* e a ter *liderança*. Como veremos no próximo capítulo, isso afastá-lo-ia da sóbria prudência que é um ingrediente nuclear da virtude política.[330]

7. Políticos e estadistas. O sistema de partidos

O equilíbrio dinâmico prático implícito na política constitucional – poder institucional e poder pessoal, representação, separação de poderes, freios e contrapesos – e, portanto, a relevância real do pessoal político não podem ser abordados apenas com recurso à estrutura das instituições políticas formais, mas deverá incluir uma digressão sobre o fenómeno dos partidos.[331]

7.1. A *invenção* do sistema de partidos

Segundo Mansfield, tradicionalmente, até há cerca de duzentos e cinquenta anos, o partidismo – equiparado a sectarismo – era considerado um mal e um perigo para a harmonia e integridade do Estado: uma doença endémica da política e um cancro da comunidade política livre: por um lado, divisões partidárias sérias e profundas sobre os mais preciosos tópicos dilaceram sociedade; por outro, frívolas querelas partidárias amesquinham e desvirtuam a política e desviam-na da sua missão, transformando os partidos em meros veículos de ambição pessoal.[332] Advogados da liberdade e

[330] Cf. Mansfield, ACS, pp. 188 e 189.

[331] Cf. Lord, *The Modern Prince*, p. 83.

[332] Cf. Madison, F 10, pp. 42-43. Ver Mansfield, SPG, p. 13.

fundadores de constituições livres e democráticas rejeitaram o sistema de partidos com a mesma veemência com que lutaram pela liberdade. Aliás, essa visão negativa sobre os partidos subsiste ainda na distinção popular entre *políticos* (partidários) e *estadistas*, reservando ao primeiro termo um sentido pejorativo,[333] e na equivalência popular entre *partidocracia* e um regime de mediocridade e corrupção.

O sistema de partidos não consiste na mera existência de partidos e facções, ou na constatação da sua inevitabilidade. Com efeito, a política parece ser essencialmente facciosa e partidária: a disputa de opiniões e interesses, e a sua veiculação (agregação, canalização e expressão) em partidos pode ser considerada intemporal e universal. Contudo, só recentemente a política de partidos se tornou respeitável e estruturante da democracia liberal,[334] e não apenas tolerável, a contragosto (como n'*O Federalista*, ou em David Hume).[335] De acordo com essa visão tradicional, os partidos poderiam constituir ocasionalmente um bom instrumento, mas o seu uso, mesmo por homens confiáveis, estaria sempre sujeito aos perigos do sectarismo. Segundo Mansfield, a política de partidos – vista como algo indispensável – foi o resultado da descoberta moderna de que os partidos são respeitáveis; e foi Edmund Burke[336] que operou essa revolução na opinião relativa aos partidos.[337]

---

[333] Cf. Mansfield, SPG, pp. 2 e 16.

[334] Ibidem, pp. 1, 2.

[335] Cf. Hume, "On Coalition of Parties", in *Essays, Moral, Political, and Literary*, II.xiv, p. 493, referido e citado por Mansfield, SPG, p. 15 e nota 25.

[336] Cf. Mansfield, SPG, pp. 2-4 e 190. Mansfield nomeia também Thomas Jefferson como co-fundador do sistema de Partidos. Mas teria sido Maquiavel o primeiro filósofo político a defender que a política de Partidos poderia ser boa, isto é, útil. Ver Mansfield, MV, p. 82.

[337] Mansfield enfrenta e descarta três interpretações alternativas, segundo as quais o sistema de Partidos entrou na história política inglesa de forma fortuita e não intencionada: i) a partir do conflito entre *Whigs* e *Tories* no final do século XVII; ou ii) como consequência do advento da democracia; ou iii) através da

Mansfield atribui uma importância seminal nessa descoberta aos *Thoughts on the Causes of the Present Discontents*, em que Burke reproduz (segundo Mansfield) o seu conflito ideológico com o partido de Lord Bolingbroke, a propósito desses «descontentamentos actuais».[338] Segundo Mansfield, Bolingbroke advogava uma sociedade baseada nos únicos verdadeiros "primeiros princípios" (nos termos da lei natural moderna) – sobre os quais não deveria haver disputa nem, portanto, partidos – guiada pelo «Rei Patriota» e pelos «homens de talento» em seu redor.[339] Burke receia o abuso da prerrogativa real, mesmo na sua versão contemporânea de «influência»,[340] em conluio com os interesses dos «homens activos» do Estado. Teme a domesticação do parlamento e a sua instrumentalização em ordem ao prazer do rei. Contra Bolingbroke, Burke defendeu o estabelecimento de um sistema de partidos de *gentlemen*,[341] enfatizando a inseparabilidade entre esse sistema e um regime livre: os partidos constituiriam como que um baluarte contra a tirania potencial do rei e dos grandes estadistas.

---

tolerância da oposição, como produto secular da tolerância religiosa (em que os Partidos seriam seitas secularizadas). Cf. Mansfield, SPG, pp. 4-13.

[338] O contraste apresentado por Mansfield entre Bolingbroke e Burke simboliza aparentemente a luta entre a esquerda e a direita do espectro político moderno: entre progressismo, doutrinarismo de princípios universais, racionalismo político, de um lado; conservadorismo e empirismo político do outro. Segundo Neal Wood – in "*Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke* by Harvey C. Mansfield", *Political Science Quarterly*, Vol. 81, Nº 3, Sep. 1966, pp. 467-469 –, Mansfield considera Burke um *moderno* que, apesar da sua divergência com Bolingbroke, partilha a filosofia política de Hobbes e Locke e o direito natural moderno, contra a filosofia política clássica centrada na excelência humana. Segundo Wood, *Statesmanship and Party Government* é um ataque de um partidário dos *antigos* contra o Partido dos *modernos*, embora sobretudo contra o racionalismo político. Ver Mansfield, SPG, p. 244.

[339] Cf. Bolingbroke, "A Dissertation upon Parties" [1733–34], in *The works of the late Right Honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, Vol. 3, pp. 3-312; e "The Idea of a Patriot King" [1738], ibidem, Vol. 4, pp. 225-334, passim.

[340] «The power of the Crown, almost dead and rotten as Prerogative, has grown up anew, with much more strength, and far less odium, under the name of Influence». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 78.

[341] Cf. Mansfield, SPG, pp. 183 e 185.

Burke rejeita a ideia monolítica de "partido único", preferindo – em nome da liberdade e da prudência – a pluralidade de partidos: o bem comum não está ao cuidado de um agente único, mas resulta da acção de vários agentes, nenhum dos quais plenamente fiável, por si próprio. Pessoas razoáveis podem e devem discordar sobre o que é melhor quando o bem comum é dúbio, como é geralmente o caso;[342] podem e devem expressar essas diferenças de opinião e formar organizações reflectindo essas diferenças.[343] De resto, os partidos seriam diferentes das meras facções porque têm princípios, e a sua tendência para degenerar seria acidental e não essencial.[344] Os partidos clarificariam a política; legitimariam a disputa de opiniões; trariam a público e à superfície actividades que antes se desenrolavam clandestinamente, em conspirações ocultas, permitindo que as pessoas se organizassem dentro da lei, de modo transparente e escrutinável; e favoreceriam o controlo e moderação dos demagogos, embora os tolerassem.[345] Para além disso, «*When bad men combine, the good must associate; else they will fall...*».[346]

De resto, Burke considera que o partido de Bolingbroke aponta para um «esquema de perfeição», muito para além da «visionária República de Platão», que exige «profissões de virtude sobrenatural».[347] Ao contrário, a proposta de Burke é apenas

[342] Cf. Mansfield, SPG, pp. 126 e 183.

[343] Cf. Mansfield, "Burke and Machiavelli on Principles in Politics", in MV, p.105 ss.

[344] «Party is a body of men united, for promoting by their joint endeavours the national interest, upon some particular principle in which they are all agreed». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 150.

[345] Cf. Mansfield, SPG, pp. 173, 174, 180, 183, 189 e 191.

[346] Cf. Burke, *Thoughts*, p. 146. Ver Mansfield, SPG, p. 178.

[347] «A scheme of perfection to be realized in a Monarchy, far beyond the visionary Republick of Plato. The whole scenery was exactly disposed to captivate those good souls, whose credulous morality is so invaluable a treasure to crafty politicians. Indeed there was wherewithall to charm every body, except those few who are not much pleased with professions of supernatural virtue, who know of what stuff such professions are made, for what purposes they are designed, and in what they are sure constantly to end». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 86. Ver Mansfield, SPG, p. 81.

(im)perfeitamente humana. Permite que grupos de homens honrados governem de forma tolerável (pela sua conexão com o povo) e de forma justa (pela sua independência face a ele).[348] E, desse modo, por intermédio dos *gentlemen*, possibilita que o povo se auto-governe. O partido seria uma espécie de *instituição*: o instrumento respeitável para o regime dos "homens bons" e, simultaneamente, um veículo do governo popular.[349]

7.2. *Gentlemanship* em vez de *statesmanship*

Segundo Mansfield, o sistema de partidos de Burke visa dispensar a «virtude sobrenatural» exigida pela *statesmanship*. A «capacidade de fazer o que é bom em cada circunstância»[350] é essencialmente desigual, própria do escol e não da média, e só demonstrável em situações limite. Mas o governo dos melhores tem os seus riscos. Os estadistas não são de confiança, pelo menos no sentido de que não estão sempre disponíveis. São irrequietos e intempestivos. Burke pensava que a fiabilidade e consistência dos homens bons compensariam o seu menor discernimento e a sua menor elevação de princípios, e que o governo de partidos poderia, com vantagem, substituir o dos estadistas. O sistema de partidos seria portanto uma tentativa de evitar uma dependência excessiva dos grandes homens (e o perigo de tirania), uma restrição

[348] Cf. Mansfield, SPG, p. 196.

[349] Segundo Mansfield, os Partidos em Burke têm uma função dual: controlar o governo e controlar o povo. Nos *Thoughts*, Burke enfatiza sobretudo o papel de controlo sobre o Executivo, no parlamento: controlo independente, em nome do povo, sem envolvimento activo no governo. Nas *Reflections on the the Revolution in France* e no "Appeal from the New to the Old Wighs", Burke sublinha sobretudo o papel dos Partidos no exercício da autoridade e do governo, restringindo as paixões populares.
Nas *Reflections*, Burke refere a igreja, a monarquia e a aristocracia como instituições (*establishments*) que estruturam historicamente a comunidade política inglesa e as suas liberdades. Embora não expressamente referido nas *Reflections*, o Partido seria uma espécie peculiar de instituição, concebida por Burke com o fim de neutralizar as ameaças de tirania e assegurar o predomínio dos homens honrados. Cf. Mansfield, SPG, pp. 17, 190-199.

[350] Cf. Mansfield, SPG, p. 17.

consciente da *statesmanship* e uma aposta na decência, competência política bastante e modesta honradez dos *gentlemen*, geralmente mais disponíveis e fiáveis.[351]

Mansfield associa a posição de Burke a uma certa reticência face ao governo dos grandes estadistas e mesmo face ao princípio monárquico.[352] A experiência ensina que todo o poder discricionário sem controlo será abusado. O contrário exigiria a tal «virtude sobrenatural». Ora a virtude que sustentaria a independência e discricionariedade dos grandes homens não é verosímil ou segura. Não é que seja impossível; simplesmente não pode ser fiável ou esperável em doses suficientes.[353] Presumir a bondade dos governantes (ou dos governados) seria tão perigoso como pressupor a sua maldade:

> Teríamos que tornar-nos mais cândidos, tendendo a uma credulidade superior à das crianças de peito, para pensar que todos os homens são virtuosos. Teríamos que estar contaminados por uma malignidade verdadeiramente diabólica, para crer que toda a gente é igualmente perversa e corrupta. Os homens são – na vida pública como na privada – uns bons, outros maus.[354]

[351] Ibidem, pp. 17-19

[352] Ibidem, p. 130.

[353] «All men possessed of an uncontrouled discretionary power leading to the aggrandisement and profit of their own body have always abused it: and I see no particular sanctity in our times, that is at all likely, by a miraculous operation, to overrule the course of nature». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 131. Ver Mansfield, SPG, p. 156.

[354] «We must soften into a credulity below the milkiness of infancy, to think all men virtuous. We must be tainted with a malignity truly diabolical, to believe all the world to be equally wicked and corrupt. Men are in public life as in private, some good, some evil. The elevation of the one, and the depression of the other, are the first objects of all true policy». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 100.

Tal como Madison poucos anos depois, Burke advertiu contra a ilusão de que os seres humanos pudessem ser tomados por anjos:

> Entretanto, nascemos apenas para ser homens. E faremos bastante se chegarmos a ser homens bons. Assim, o que nos cabe fazer é cultivar cuidadosamente as nossas mentes, para elevar ao mais perfeito vigor e plenitude todas as formas de sentimento generoso e honrado que são próprias da nossa natureza; e empregar ao serviço e na condução do nosso país aquelas disposições que tornam amável a vida privada; e, para ser patriotas, não esquecer que somos *gentlemen*.[355]

Ora, como pensava Aristóteles, a monarquia absoluta seria boa apenas no seu melhor, porque apenas os melhores homens seriam capazes de usar bem um poder ilimitado, e não é provável que isso aconteça.[356] Com efeito, os países são regularmente abastecidos de homens meramente honrados, não de homens notáveis e excepcionais. Sendo assim, a disponibilidade habitual de virtude modesta é preferível ao recurso à virtude excelsa, que é escassa e errática. Portanto, os Estados devem organizar-se de modo a dispensar essa excelência, sem esperar «um supremo grau de virtude, como raramente aparece no mundo, e que por essa razão não pode ser tomado em conta».[357] A consistência na

---

[355] «When I see in any of these detached gentlemen of our times the angelic purity, power, and beneficence, I shall admit them to be angels. In the mean time we are born only to be men. We shall do enough if we form ourselves to be good ones. It is therefore our business carefully to cultivate in our minds, to rear to the most perfect vigour and maturity, every sort of generous and honest feeling that belongs to our nature. To bring the dispositions that are lovely in private life into the service and conduct of the commonwealth; so to be patriots, as not to forget we are gentlemen». Cf. Burke, "Thougths", p. 153.

[356] «But that form of Government, which, neither in its direct institutions, nor in their immediate tendency, has contrived to throw its affairs into the most trust-worthy hands, but has left its whole executory system to be disposed of agreeably to the uncontrouled pleasure of any one man, however excellent or virtuous, is a plan of polity defective not only in that member, but consequentially erroneous in every part of it». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 100. Ver Mansfield, SPG, pp. 125-127.

[357] «… a supreme degree of virtue as very rarely appears in the world, and for that reason cannot enter into calculation». Cf. Edmund Burke, *Select Works of Edmund Burke*, Vol. 2, *Reflections on the*

política protagonizada por homens honrados e respeitáveis seria superior à subtileza eventual da *statesmanship*. O sistema de partidos seria um remédio adequado e acessível à moderada capacidade política dos *gentlemen*.[358]

Nestes termos, a afirmação de Burke sobre a insuficiência das leis – atrás referida – tem que ser matizada. Para ele, os governantes são menos importantes que a Constituicão. São as formas, instituições e costumes que definem a natureza do governo. Por sua vez, as leis sozinhas também não governam directamente. De acordo com Aristóteles, as leis são insuficientes na abordagem de casos particulares que reclamam uma atenção às circunstâncias e, portanto, um apelo ao superior discernimento individual e ao poder discricionário. Mas, para Burke, segundo Mansfield, as leis governam indirectamente através da «prudência legal» (a prudência permeada pela ideia da legalidade), ou dos princípios de justiça natural, ou de regras de sólida moralidade política, ou das «regras de prudência». O discernimento dos governantes é apenas um meio para o governo das leis, não um complemento do governo das leis. Para Aristóteles, o discernimento pode corrigir, suprir ou melhorar o efeito das leis. Para Burke, o discernimento – enquanto remédio para a imperfeição da lei – não é uma oportunidade para o melhoramento do efeito das leis, mas apenas uma tentativa de conseguir aquilo que as leis sozinhas não podem alcançar.[359] Burke desconfia do discernimento individual (o que para Mansfield sinaliza a relutância relativamente à *statesmanship*, referida atrás). Ao contrário de Locke e Publius, Burke parece não simpatizar com a ideia de prerrogativa.[360] Para ele,

Revolution in France [1790], p. 130. [Existe edição portuguesa, *Reflexões sobre a Revolução na França*, com tradução de Ivone Moreira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.]

[358] Cf. Mansfield, SPG, pp. 174-180. De qualquer modo, Burke coloca a fasquia da virtude apropriada aos políticos *normais* num nível bastante elevado, como refere, p.e., a propósito da composição dos Estados Gerais em França. Cf. Burke, *Reflections*, pp. 131-132.

[359] Cf. Mansfield, SPG, pp. 158-159.

nenhum homem é suficientemente bom, «*however excellent or virtuous*»,[361] para exercer o discernimento e, portanto, nenhum governante o deve exercer à margem da lei. Deve antes submeter-se às leis, sempre que possível, e à prudência legal, onde as leis não chegam.[362]

Essa desvalorização do discernimento superior e da *statesmanship* é congruente com a primazia da forma de governo relativamente aos governantes, em ligação com a tradição viva do corpo político. O governo dos *gentlemen* é fiável e funcional porque está apoiado na *Constituição* (a coroa, o parlamento, o povo) e nas *instituições* inglesas (a igreja, a monarquia, a aristocracia) e porque é um governo de *gentlemen*: pessoas com *família*, com propriedade e com passado (e também com uma certa ambição, embora não desesperada) – membros de famílias tradicionais, estabelecidas e com experiência política partilhada. A posição social dessas pessoas fixa o seu lugar, e o lugar determina o seu dever e como que afiança o bom desempenho no cumprimento desse dever.[363] A sua propriedade e estatuto social (e mesmo os seus interesses e ambição) suscitam, por si próprios, um certo sentido de responsabilidade e uma presunção de virtude pública. Essa competência política não é, portanto, um rasgo individual: é algo de algum modo corporativo, inerente à sua classe social.

[360] Cf. Burke, *Thoughts*, p. 78.

[361] Ibidem, p. 100.

[362] Cf. Mansfield, SPG, p. 137.

[363] Ibidem, p. 208.

Segundo Mansfield, a doutrina de Burke pode entender-se como uma generalização do antigo direito de «prescrição».[364] Toma como padrão de legitimidade (pelo menos, de modo indicativo, ao modo de ponto de partida, como presunção favorável) aquilo que é herdado, predisposto, tradicional, fáctico, fornecido através de instituições e hábitos que se revelaram proveitosos.[365] A prescrição é o suporte natural para a presunção de virtude política dos *gentlemen*. É também por efeito da ideia global de prescrição que a política não consiste essencialmente em estabelecer instituições, inventar ou fazer de novo, mas apenas em regular e reformar aquilo que já existe. Embora seja uma «grande e fundamental parte da lei natural»,[366] a prescrição não consagra os primeiros princípios da sociedade (o direito natural dos modernos), nem os fins últimos da política (a "vida boa" dos clássicos). Um regime não é fundado por primeiros princípios ou por teorias. Aliás, não é fundado em absoluto: simplesmente começa e cresce naturalmente. A arte política não consiste em produzir legislação arquitectónica, com base numa *ciência política*. A arte política seria o respeito pelo crescimento natural, gradual, vagaroso e não planeado de maneiras, hábitos e *establishments*, baseado na sabedoria colectiva ou nas regras de prudência,[367] reflectindo, de algum modo, uma ordem providencial. A sociedade política funciona de acordo com o «padrão da natureza».[368] A mudança é inelutável: é «a mais poderosa lei da natureza». E a prescrição prescreve um modo de

[364] «*Prescription*» é um termo originário do direito privado romano que indica um direito de propriedade baseado no uso continuado e habitual, próximo do conceito de usucapião. Cf. Mansfield, SPG, pp. 221-222.

[365] Para Burke, o verdadeiro de padrão da legitimidade política não é propriamente o *ancestral*, mas o *estabelecido*, com «benefícios comprovados». Cf. Lenzner, "Strauss's Burke Reconsidered", in *The Arts of Rule*, pp 314-315. Ver também Mansfield, MV, p. 100; e Strauss, *Natural Right and History*, p. 299.

[366] Cf. Burke, *Reflections*, p. 255.

[367] Cf. Mansfield, SPG, pp. 228-229, 236 e 239.

[368] «By a constitutional policy, working after the pattern of nature, we receive, we hold, we transmit our government and our privileges…». Cf. Burke, *Reflections*, p. 122. Ver Mansfield, SL, pp. 83-84.

mudança evolutivo e espontâneo (embora com os ajustamentos prudenciais), quase imperceptível, sem ruptura ou desafio da ordem pré-existente. [369]

Também por isso, Burke prefere os políticos de virtude modesta – os *gentlemen* – aos estadistas, e alerta para a insuficiência e riscos do princípio do talento ou mérito. Propõe uma aristocracia natural de *leaders* (baseada nos interesses e sentimentos naturais do povo, embora não nas suas opiniões), em vez de uma aristocracia de estadistas e governantes com letra grande (baseada nos primeiros princípios, na elevação ou na razão).[370] O governante de Burke aceita os interesses do povo como limite e toma os seus «descontentamentos presentes» como sinal. Será talvez incapaz do melhor, mas é também incapaz do pior, e por isso preferível ao grande estadista.[371]

Em síntese, Edmund Burke acentua a prioridade política da forma de governo (ou Constituição), em detrimento da questão sobre quais seriam os melhores governantes, reequacionando a concepção aristotélica. Como veremos no Capítulo IV, a sua posição evoca a de Jefferson: a melhor forma de governo seria aquela que seleccionasse mais eficazmente os *aristoi* naturais para os cargos de governo.[372] Burke talvez recusasse a

[369] «We must all obey the great law of change. It is the most powerful law of nature, and the means perhaps of its conservation. All we can do, and that human wisdom can do, is to provide that the change shall proceed by insensible degrees. This has all the benefits which may be in change, without any of the inconveniences of mutation. Everything is provided for as it arrives. This mode will, on the one hand, prevent the unfixing old interests at once: a thing which is apt to breed a black and sullen discontent in those who are at once dispossessed of all their influence and consideration. This gradual course, on the other side, will prevent men, long under depression, from being intoxicated with a large draught of new power, which they always abuse with a licentious insolence». Cf. Burke, "Letter to Sir Hercules Langrishe", p. 247. Ver Mansfield, MV, p. 100. Ver Strauss, *Natural Right and History*, pp. 314 ss.

[370] Cf. Mansfield, SPG, pp. 236, 238 e 243.

[371] Cf. Mansfield, MV, p. 107.

[372] «May we not even say, that that form of government is the best, which provides the most effectually for a pure selection of the natural aristoi into the offices of the government?» (Oct. 28 1813). Cf. Lester J. Cappon (Ed.), *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence between Thomas Jefferson*

identificação dos *gentlemen* fiáveis com os *aristoi* naturais. Mas ambos, Jefferson e Burke, contrariam Aristóteles, subordinando o "melhor homem" à melhor forma de governo: Jefferson, supondo que a forma pode seleccionar o melhor governante; Burke, supondo que o melhor homem nunca poderá compensar os maus efeitos de uma forma de governo que encoraja os seus prazeres incontrolados e tolera os dos homens maus.[373]

Por outro lado, enquanto Bolingbroke substituíra a virtude política (e de algum modo a *statesmanship*) pela fiel aplicação dos primeiros princípios (da lei natural moderna), convertendo a política num sistema de verdades fáceis, Burke substitui a *statesmanship* pelo governo de *gentlemen* honrados, não programático nem sistemático, segundo a doutrina da prescrição. Segundo Mansfield, Burke reduziu – intencionalmente, por razões atendíveis, como veremos a seguir – a *statesmanship* à adopção de regras de prudência e, assim, tê-la-ia menorizado e despromovido ao nível do mero conservadorismo. Enfim, a *statesmanship* teria perdido a sua culminação na ideia de governante-legislador, como acontecia na filosofia política clássica.[374] Este juízo remete-nos de novo para a dimensão arquitectónica e *compreensiva* da política, segundo Aristóteles. Ora, o conservadorismo desconfia da capacidade da razão humana para captar a sociedade como um todo e, menos ainda, para a arquitectar segundo um desígnio racional.[375] Dois séculos antes de Burke, Montaigne dizia «que a preservação dos Estados é algo que provavelmente ultrapassa o nosso entendimento».[376] Puxar por

and Abigail and John Adams, Chapel Hill: University of North Carolina Press, Vol. 2, 1959, p. 388, referido e citado em Mansfield, SPG, p. 131, nota 15.

[373] Cf. Burke, *Thoughts*, p. 100.

[374] Cf. Mansfield, SPG, p. 118 e 246.

[375] Cf. Mansfield, ACS, p. 76.

[376] «La conservation des estats est chose qui vray-semblablement surpasse nostre intelligence». Cf. Michel Eyquem de Montaigne, *Les Essais* [1588], édition Villey-Saulnier, Paris: PUF, 2004, Livro III,

uma ponta afectaria tudo o resto de forma imprevisível, correndo o risco de desfazer o conjunto. Do mesmo modo, o governo misto inglês seria uma «complexa, bela e intricada máquina» composta por uma tão grande «variedade de peças» e por «tão opostos movimentos e tendências», num tão misterioso todo, em tão precioso e vulnerável equilíbrio, que desaconselharia pretensões de engenharia civil ou arquitectura políticas.[377]

7.3. *Statesmanship* além de *gentlemanship*

Contudo, Edmund Burke é também *o* grande defensor da prudência e da *statesmanship* nos tempos modernos.[378] Harvey Mansfield acolhe a tensão burkeana entre *statesmanship e gentlemanship,* mas também a sua eventual conciliação.

Na realidade, Burke não dispensa a intervenção dos estadistas. As regras de prudência não são assim tão certas, suficientes e efectivas. E, por vezes, é imprudente segui-las. No início dos *Thoughts on the Present Discontents*, Burke faz notar que em ocasiões graves e delicadas, quando os *gentlemen* fiáveis estão confusos, são necessárias pessoas

Cap. IX, p. 959. Ver Alan Levine, "Against Power and Glory. Montaigne's Critique of Maquiavellian Acquisition", in Krause and McGrail (Eds.), *The Arts of Rule*, p. 107.

[377] «… a very complex, nice, and intricate Machine, which being composed of such a Variety of Parts, with such opposite Tendencies and Movements, it must be liable on every Accident to be disordered». Cf. Edmund Burke, "A Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society" [1757], in *The Works of the Right Hon. Edmund Burke*, Vol. 1, p. 16.

[378] Cf. Mansfield, SPG, p. 163. Como já se notou, parece haver, por vezes, alguma inconsistência ou contradição nos textos de Burke. Burke não é propriamente um pensador etiquetável. Não é sistemático. O seu estilo é frequentemente inflamado e intencionalmente retórico (como nos *Thoughts* e nas *Reflections*, por exemplo, sendo o primeiro um escrito ostensivamente panfletário). Segundo Mansfield, essa aparente inconsistência pode dever-se também ao facto de Burke considerar que a consistência em política pode requerer um enfâse desequilibrado num ou noutro ponto, em diferentes ocasiões, consoante as circunstâncias: «[My opinions] come (…) from one who wishes to preserve consistency; but who would preserve consistency by varying his means to secure the unity of his end; and, when the equipoise of the vessel in which he sails may be endangered by overloading it upon one side, is desirous of carrying the small weight of his reasons to that which may preserve its equipoise». Cf. Burke, *Reflections*, pp. 364-365. Ver Mansfield, SPG, pp. 165 e 196.

de grande virtude e prudência para salvar a situação.[379] A política é feita de excepções, modificações, equilíbrios, compromissos e misturas. Há circunstâncias em que a prescrição serve de pouco; e em que são indispensáveis estadistas que percebam que aquilo que funcionou no passado pode não funcionar no presente.[380]

Claro que essas intervenções de virtude superior são irregulares e imprevisíveis, quando as regras de prudência não são aplicáveis, o que é difícil saber em tempo útil. De algum modo, o estadista é chamado a realizar aquilo que ele, o estadista Burke, procurou fazer, de acordo com as suas próprias palavras no final das *Reflections on the Revolution in France* citadas acima: do mesmo modo que um navio que tem a carga perigosamente concentrada num dos lados exige que se contrabalance esse peso, para preservar o equilíbrio, assim o estadista deve utilizar meios diversos para garantir o mesmo fim, de acordo com as circunstâncias. Como Mansfield observou, Burke guiou-se por princípios, em vez de se submeter às regras de prudência (ou à doutrina da prescrição), no caso de Hastings, ou no seu ataque à revolução francesa, ou no seu *Speech to the Electors of Bristol.*[381]

---

[379] «When the affairs of the nation are distracted, private people are, by the spirit of that law, justified in stepping a little out of their ordinary sphere. They enjoy a privilege, of somewhat more dignity and effect, than that of idle lamentation over the calamities of their country. They may look into them narrowly; they may reason upon them liberally; and if they should be so fortunate as to discover the true source of the mischief, and to suggest any probable method of removing it, though they may displease the rulers for the day, they are certainly of service to the cause of Government». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 70.

[380] Cf. Mansfield, SPG, pp. 241 e 243. Ver Lenzner, "Strauss's Burke Reconsidered", in *The Arts of Rule*, p. 318. Ver também Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 306.

[381] Na realidade, pode aduzir-se que essas posições de Burke não são incoerentes com o seu conservadorismo prudente, que teria sido precisamente desrespeitado pelos seus opositores nesses episódios. Mas pode também dizer-se que maugrado «*all the nakedness and solitude of metaphysical abstraction*», «*stripped of every relation*» (cf. *Reflections*, p. 93) e apesar de que «*nothing universal can be rationally affirmed on any moral or any political subject*» (cf. "An Appeal from the New to the Old Whigs" [1791], in *Further Reflections on the Revolution in France*, Daniel E. Ritchie (Ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1992, p. 91), Burke teria princípios sólidos e permanentes, nomeadamente nos termos do direito natural clássico e talvez cristão. Sobre a posição de Mansfield, ver SPG, pp. 242-243 e Mansfield, EB, pp. 689 e 707-708. Ver também Ivone Moreira, *A Filosofia Política de Edmund Burke*, pp. 138-155 e 156-167. Ver ainda Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 295.

Assim, o governo dos *gentlemen* nos partidos pretende ser independente da *statesmanship* por razões de segurança, mas ao mesmo tempo interage de facto, embora de forma tensa, com a virtude dos estadistas. No fundo, Burke procura incorporar a sabedoria dos grandes homens no «*general bank and capital of nations and of ages*».[382]

7.4. O estadista e a democracia

Num texto de 1925, Winston Churchill questionava a possibilidade de que as sociedades dispensassem completamente os seus príncipes:

> Será que [as comunidades modernas] podem proporcionar, através dos processos colectivos, maior sabedoria, um sentimento mais nobre, uma acção mais vigorosa, do que – como sempre aconteceu – através dos Titãs? Podem as nações permanecer saudáveis, podem elas unir-se, num mundo cujos astros mais brilhantes são estrelas de cinema e cujos deuses estão sentados na galeria? Pode o espírito do homem emitir a centelha vital por via mecânica? Será que os novos problemas de sucessivas gerações podem ser resolvidos com sucesso pelo "senso comum da maioria", por bancadas partidárias, por Assembleias cuja tagarelice já não é suportável? Ou haverá algum grande percalço na marcha da humanidade, algum bloqueio intolerável no trânsito, vagabundos errando no deserto…; e nessa altura não irão as massas sentir a carência de um chefe pessoal?[383]

[382] Cf. Burke, *Reflections*, p. 182.

[383] «Can modern communities do without great men? Can they dispense with hero-worship? Can they provide a larger wisdom, a nobler sentiment, a more vigorous action, by collective processes, than were ever got from the Titans? Can nations remain healthy, can all nations draw together, in a world whose brightest stars are film stars and whose gods are sitting in the gallery? Can the spirit of man emit the vital spark by machinery? Will the new problems of successive generations be solved successfully by the "common sense of most", by party caucuses, by Assemblies whose babble is no longer heeded? Or will there be some big hitch in the forward march of mankind, some intolerable block in the traffic, some vain

Pode notar-se talvez um acento de nostalgia aristocrática nesta confidência de Churchill, embora no mesmo artigo ele não deixasse de reconhecer a prioridade da justiça sobre a grandeza.[384] Todavia, ela pode servir para introduzir, por contraste, uma outra objecção quanto à centralidade política dos estadistas: a de que a ideia do governo dos melhores seria potencialmente – e talvez intrinsecamente – antidemocrática.

Mansfield refere-se a essa objecção.[385] Alguns «superdemocratas» (como ele diz) desconfiam da virtude porque ela seria de índole aristocrática. Preferem uma democracia sem grandeza ou excelência. Receiam que estas últimas possam constituir uma fonte de poder politicamente irresponsável. Nomeadamente, a teoria política aristotélica consagraria uma relação de desigualdade, de superioridade e dominação dos «poucos excelentes sobre os muitos indeterminados»; e negaria o acesso do povo ao poder e às competências que permitiriam usá-lo correctamente.[386] A ideia do governo dos melhores atentaria talvez contra o «princípio forte da igualdade», nos termos de Robert A. Dahl, por exemplo. Segundo esse princípio, todos os membros da sociedade são suficientemente e igualmente qualificados, no seu conjunto, para participar no processo de tomada de decisões colectivas que afectam os seus interesses. E os

wandering into the wilderness; and will not then the need for a personal chief become the mass desire?». Cf. Churchill, "Mass Effects in Modern Life", p. 279.

[384] Também no prefácio de *My Early Life*, Churchill se mostra saudoso daquela vitoriana «*vanished age*» da sua infância. Cf. Winston Churchill, *My Early Life: a Roving Commission*, New York: Charles Scribner's Sons, 1930, p. vii.

[385] Cf. Mansfield, *Taming the Prince*, Paperback Edition, p. xvii. Cf. Mansfield, "Passion for Virtue" pp. 210-220.

[386] Cf. Wolin, "Executive Liberation, pp. 212 e 216.

interesses de todas as pessoas – sobre os quais cada uma delas é o melhor juiz – devem merecer igual consideração.[387]

A proeminência do estadista configuraria um regime de quase tutela («*quasi guardianship*») e menorização dos cidadãos, por parte de uma elite tida como especialmente prendada para velar pelo bem da Cidade.[388] Essa infantilização das pessoas comuns seria indesejável não apenas por razões de justiça e dignidade, mas também por razões de sabedoria política. A ênfase no governo dos melhores desmobilizaria e amesquinharia os cidadãos, produzindo indivíduos apáticos e apolíticos, exonerando-os das suas responsabilidades e condenando-os ao estatuto de meros *seguidores*, paródia degradante da autêntica cidadania. Enfraqueceria o civismo democrático e secaria as fontes do autogoverno. Ao contrário, libertando-se da sombra dos governantes fortes, a política extrairia dos cidadãos as suas virtualidades políticas latentes e, pelo caminho, ganharia abertura, experiência, flexibilidade e tolerância.[389] O remédio para as doenças políticas deveria, portanto, ser procurado entre os cidadãos comuns: não entre os políticos; e menos ainda entre os grandes políticos. O povo poderia (e deveria) ser o protagonista principal – e não apenas mero figurante – da política.

Assim, o governante ideal seria o governante *fraco* (i.e., sem poder): um facilitador da tomada de decisões – pelo povo –, dotado apenas de autoridade moral ou de um poder moderador. Os modelos dessa liderança poderiam ser o professor – cujo objectivo é

[387] Cf. Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven: Yale University Press, 1989, pp. 31-32.

[388] Cf. Robert A. Dahl, ibidem, p. 52. Cf. Ruderman, "Democracy and the Problem of Statesmanship", p. 761.

[389] Cf. Ruderman, ibidem, pp. 764, 767 e 770.

tornar-se dispensável, porque o aluno aprendeu a conhecer e pensar por si próprio –, ou o juiz (num sistema de jurados) ou o terapeuta (de grupo). O príncipe ideal – e genuinamente democrático – seria não aquele que é entusiasticamente obedecido, seguido e aclamado pelo povo, nem tão-pouco o que é desprezado, mas aquele que – de acordo com Lao-Tzu – quando executa e termina bem o seu trabalho merece ouvir o povo dizer: «fomos nós próprios que fizemos isto» (quando isso correspondesse à realidade e não fosse uma mera convicção ilusória). Enfim, o bom político seria aquele que conseguisse tornar-se supérfluo.[390]

Haverá aqui reminiscências do romantismo democrático, típico de Rousseau ou Shelley, por exemplo, assumindo que «reis, padres e estadistas fazem murchar a flor humana».[391] Esta visão contesta a ideia convencional, segundo a qual a democracia liberal exige quer uma liderança efectiva quer uma cidadania vigorosa: ambas as coisas, concorrendo no mesmo sentido. Ao contrário, verificar-se-ia antes um balanceamento (um *trade-off*) entre dois polos conflituantes: «Líderes fortes fazem um povo fraco».[392] Curiosamente, trata-se da inversão da fórmula camoniana – que sintetiza a posição clássica – segundo a qual «um fraco Rei faz fraca a forte gente».[393] Como aspecto positivo, este

[390] Cf. Benjamin Barber, "Neither Leaders nor Followers: Citizenship under Strong Democracy", in M. R. Beschloss and T. E. Cronin (Eds.), *Essays in Honor of James Macgregor Burns*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1989, pp. 121-126. Ruderman associa Barber – «o principal expoente da incompatibilidade entre a *statesmanship* e a democracia» – e Dahl na oposição entre a dita democracia plena e o carácter elitista da representação política (cf. Ruderman, "Democracy and the Problem of Statesmanship", pp. 761 e 763). Mas, apesar de alguns pontos comuns, não cremos que se possam meter ambos no mesmo saco: o conceito de democracia «forte» de Barber – próximo quer da democracia radical quer da democracia dita deliberativa ou participativa – é bastante diferente do da «poliarquia» de Dahl.

[391] «Kings, priests and statesmen blast the human flower**».** Cf. Percy B. Shelley, "Queen Mab", *The works of Percy Bysshe Shelley*, ed. by Mrs. Shelley, London: Edward Moxon, 1847, p. 8.

[392] «Strong leaders make a weak people». Citação de Emiliano Zapata na epígrafe de referido artigo de Barber "Neither Leaders nor Followers".

[393] Cf. Luís de Camões, *Os Lusíadas*, canto III, estrofe 138. Note-se que a antítese não é exacta. O rei fraco de Camões é *fraco* sobretudo em carácter; o líder forte de Barber é *forte* sobretudo em poder.

democratismo pode alertar para as tentações de messianismo, vanguardismo, egotismo e culto da personalidade que pairam recorrentemente sobre os líderes políticos eleitos (e que nos regimes totalitários apresentam manifestações patológicas).[394] E pode desmascarar um heroísmo patético e falsificado. No entanto, deve observar-se que a ideia de «democracia forte» por ele assumido é fortemente subsidiária de uma concepção idílica de democracia directa (agora recauchutada com os modernos dispositivos telemáticos da era digital, que seriam capazes de conferir novo alcance ao micro-poder dos cidadãos). Esse conceito desconfia e desgosta das práticas da democracia representativa, e é céptico quanto à necessidade de poder e comando nas sociedades. Mansfield nota, de passagem, os limites e eventuais contradições desse anti-elitismo: uma democracia forte e perfeita exigiria a intervenção de alguns democratas fortes e perfeitos e, portanto, de virtude excelente, acima da média.[395] Voltaremos a este assunto no Capítulo IV. De qualquer modo, não é claro que a emancipação dos cidadãos seja prejudicada pelos dispositivos de mediação e representação política; ou que a «ciência da associação», a vitalidade das instituições intermédias[396] e mesmo a subsidiariedade e a descentralização política sejam favorecidas pela democracia directa (ou, menos ainda, confundíveis com ela). Tão-pouco é evidente que a alegada anemia democrática vigente nos regimes constitucionais de tipo ocidental seja devida a excesso de liderança. O ponto desse democratismo radical não consiste em sublinhar a dimensão de serviço ao bem comum que deve nortear o poder político, buscando a dignidade, desenvolvimento e liberdade dos cidadãos. Reside sim, paradoxalmente, na negação da possibilidade do exercício dessa dimensão.

---

[394] Note-se que a palavra inglesa *leader* tem traduções ou equivalentes historicamente sinistros – *führer*, *caudillo*, *conducător* ou *duce* – e não se afasta muito do significado do conceito de "grande timoneiro".

[395] Cf. Mansfield, TP, p. xvii.

[396] Cf. Tocqueville, DA II-II.v, Tomo 3, 5^{e} édition, pp. 213 ss.

9. Conclusões

Para além das razões dos pensadores que relaciona e analisa, Harvey Mansfield, ele próprio, sustenta vigorosamente que o governo sob a lei não é suficiente. O governo exige quer estabilidade e direito (a lei), quer energia, discricionariedade e prudência (o poder pessoal).

Na mais antiga Constituição escrita e ainda vigente da história – a de Massachusetts – declara-se que:

> No governo deste Estado, o ramo legislativo nunca poderá exercer poderes executivos e judiciais, ou algum deles; o executivo nunca poderá exercer poderes legislativos e judiciais, ou algum deles; o judicial nunca poderá exercer poderes legislativos e executivos, ou algum deles: a fim de tornar possível um governo das leis e não dos homens.[397]

Ora, segundo Mansfield,

> Fica muito bem falar sentenciosamente sobre o governo das leis (…). Os legisladores podem acreditar fervorosamente em que para mudar comportamentos é suficiente aprovar uma lei. Mas as leis que são meras demonstrações para o intelecto são como súplicas dirigidas a surdos. Uma vez

[397] «In the government of this commonwealth, the legislative department shall never exercise the executive and judicial powers, or either of them: the executive shall never exercise the legislative and judicial powers, or either of them: the judicial shall never exercise the legislative and executive powers, or either of them: to the end it may be a government of laws and not of men». Cf. *Constitution of the Commonwealth of Massachusetts*, 1780, drafted by John Adams, Samuel Adams, and James Bowdoin, Part the First, Article XXX. Disponível em: https://malegislature.gov/Laws/Constitution (2015-02-20).

> que o governo das leis se exerce sobre indivíduos recalcitrantes, as leis não são nada, de facto, enquanto não forem executadas (…). Deste ponto de vista, um governo de leis exercido sobre homens é redutível a um governo de homens.[398]

Mansfield concordaria provavelmente em que

> [o poder] é sempre exercido por homens, que serão homens em primeiro lugar, governantes em segundo, e cientistas ou santos muito depois. Foi uma ilusão dos autores das primeiras Constituições americanas pensar que poderiam criar "um governo de leis e não de homens". Todos os governos são governos de homens, embora os melhores contenham também uma elevada mistura de lei – isto é, de limitações eficazes sobre a acção livre dos governantes.[399]

Ao mesmo tempo, Mansfield reconhece que, se o governo exige um poder pessoal real e uma certa prerrogativa do príncipe, ou se requer alguma *auctoritas*, existirá sempre o risco de tirania, usurpação e abuso, ou de ditadura e arbítrio. A sombra da tirania acompanha necessariamente o governo e a aplicação da lei (e a possibilidade da sua suspensão). Segundo Mansfield, Aristóteles evitara – mas não resolvera – o problema, ao minimizar os riscos de tirania, menosprezando a insuficiência e inadequação da

---

[398] «It is all very well to speak sententiously of a government of laws, not of men (…). Legislators may fervently believe that to change behavior it is enough to pass a law. But laws that are mere demonstrations to the intellect are like prayers to the deaf. Because the government of laws rules over recalcitrant men, the laws are nothing in fact unless they are executed, and to get them executed, the executive must be given some or most or all of the legislative pride. By this view, a government of laws addressed to men is reducible to a government of men». Cf. Mansfield, TP, p. 4. Sobre o valor da lei, cf. Harvey Mansfield, "On the Majesty of the Law", *Wiley Vaughn Lecture*, Harvard Law School, April 4 2012. Disponível em: http://www.harvard-jlpp.com/wp-content/uploads/2013/01/36_1_117_Mansfield.pdf (2013-11-16).

[399] «[Power] will be exercised by men who will be men first and rulers next and scientists or saints a long way after. It was an illusion of the framers of the early American constitutions that they could set up "a government of laws and not of men". All governments are governments of men, though the better of them have a high admixture of law too – that is, of effective limitations on the free action of the rulers». Cf. Denis William Brogan, "Preface", in Bertrand de Jouvenel, *On Power. Its Nature and the History of Its Growth* [*Du Pouvoir*, 1945], Translation by J. F. Huntington, Boston: Boston Beacon Press, 1962, p. xvi.

lei.[400] Por conseguinte, foi (e continua a ser) necessário regularizar a tirania. Foi isso que procuraram fazer Locke, Montesquieu e os Federalistas através de *mecanismos* e formalidades institucionais e constitucionais – «*auxiliary precautions*» – que garantissem o direito, a liberdade e o autogoverno, mas sem nunca perder de vista a necessidade maquiaveliana.

Segundo Mansfield, no liberalismo de inspiração lockeana (que ele endossa, embora com reservas), ambos os pontos de vista – o direito e a utilidade – são necessários e compatíveis, numa Constituição em que ambos estão representados (no Legislativo e no Executivo, respectivamente) precisamente por estarem separados e em tensão, ou mesmo conflito. «Direitos sem segurança não têm valor; segurança sem direitos é abjecção». Um liberalismo que não reconheça igual estatuto aos direitos e à segurança não seria sustentável.[401]

A centralidade do poder executivo em Mansfield será uma relíquia de Maquiavel. E pode dizer-se que, também para Mansfield, o fulcro do poder e o núcleo da política estão essencialmente vinculados ao uso da coerção. Talvez se possa acrescentar ainda – embora com menos convicção – que, também para ele, a política se joga fundamentalmente nas situações de emergência e guerra potencial. Ao contrário, Aristóteles parece sugerir que o lugar primordial da virtude política – onde ela se prova – é o tempo de paz, à qual se ordena a guerra, tal como o meio se ordena ao fim, e como o útil se ordena ao nobre.[402] Neste sentido, a política começaria onde a guerra acabasse

[400] Cf. Mansfield, TP, pp. 19 e 20.

[401] Cf. Mansfield, TP, pp. 205-206.

[402] Cf. Aristóteles, P, 1333a-1334a.

e terminaria onde ela começasse[403]. Mas a relação entre ambas parece ser mais ambígua. Basta lembrar a fórmula de Clausewitz – «a guerra é uma simples continuação da política por outros meios»[404] – e as interpretações diversas sobre a relação de subordinação entre uma e outra.

9.1. O regime misto de Mansfield

Em suma, o que parece caracterizar a posição de Mansfield é a afirmação concomitante – e com igual ênfase – do governo sob a lei e do poder pessoal. Aquele visa a liberdade, o direito e a justiça (substancial e processual); este último responde à necessidade: procura a segurança e a eficácia. O primeiro tem o seu assento no poder legislativo e no judicial; o segundo tem o seu lugar no poder executivo. O governo sob a lei guarda o poder nas mãos dos *muitos* – ou pelo menos de alguns – e consagra as disposições liberais, democráticas e republicanas; o poder pessoal é *monárquico*. Um é transparente; o outro opaco e secreto. Aquele é apropriado para os tempos normais (os «*tempi pacifici*» de Maquiavel); o segundo – equipado para lidar com crises urgentes, ameaças vitais ou terrorismo – para tempos de perigo. O regime constitucional precisa de ambos. Mais: precisa da tensão entre ambos. O debate entre o poder pessoal forte e o governo sob as leis é bom, necessário e interminável.[405]

---

[403] Cf. Larry P. Arnn, *Churchill's Trial*, p. 51.

[404] Cf. Carl von Clausewitz, *Da Guerra* [*Vom Kriege*, 1832], prefácio de Anatole Rapoport, tradução de Teresa Pinto Barroso e Maria Teresa Ramos, Lisboa: Perspectivas & Realidades, 1976, p. 87.

[405] Cf. Harvey Mansfield, "The Case for the Strong Executive", pp. 21-24; e "Bush's Determination and the Rule of Law", *in The Harvard Crimson*, June 2 2009. Disponível em: http://www.thecrimson.com/article/2009/6/2/bushs-determination-and-the-rule-of/ (2013-11-16).

Essa tensão entre poder formal e poder pessoal verifica-se também no interior de cada um dos poderes. E é ela que gera a ambivalência do poder executivo: entre uma concepção *fraca* – cinzenta, funcionarial, legal, formal e subordinada – desse cargo, enquanto delegado ou agente, e uma concepção *forte* – colorida, real, informal e subordinante – que enfatiza a dimensão de liderança personalizada dessa função.[406]

Subjacente a esta perspectiva *mista*, está a visão da política enquanto essencialmente *facciosa*.[407] Segundo Mansfield, fazer política significa tomar partido, defender umas ideias, ideais ou interesses particulares, contra outros, através de argumentos. Contudo, cada opinião partidária é parcialmente verdadeira e promove o que é justo, bom e nobre, do seu ponto de vista. E, de algum modo, a defesa desses interesses partidários conflui efectivamente no bem do *todo*, quando se almeja um acordo razoável sobre o bem comum (embora não um consenso final, livre da disputa entre valores).

Mansfield tem em mente o governo misto, em sentido aristotélico, em que as reivindicações naturais e razoáveis do único, dos poucos ou dos muitos são harmonizáveis. Nota que as democracias liberais incorporaram elementos não liberais e não republicanos. E sublinha que as sociedades modernas precisam dessa mistura: entre elementos conservadores e progressistas, liberais e socializantes, aristocráticos e democráticos,[408] de acordo com as circunstâncias. O que pode sugerir que essa moderação – essa capacidade de procurar o equilíbrio entre facções e evitar exacerbações – pertence à virtude política.

---

[406] Cf. Mansfield, TP, p. 5.

[407] Cf. Mansfield, SGPP, pp. 2-8.

[408] Cf. Harvey Mansfield, "Liberal Democracy as a Mixed Regime", *The Alternative*, June 1975, pp. 11-12.

9.2. A fragilidade dos regimes

Isto evoca a ciclicidade dos regimes e, em última análise, remete-nos para a fragilidade de todos os sistemas. Ao introduzir a sua versão do ciclo dos regimes,[409] Políbio identifica duas opiniões opostas e igualmente falsas, segundo Mansfield: a primeira é a de que todos os regimes clássicos – bons e corruptos – não seriam afinal substancialmente diferentes; a segunda é a de que só haveria um único regime bom (um dos três regimes da filosofia política grega), que seria perfeito e imortal, de tal modo que não seria preciso moderá-lo e misturá-lo.[410] Ambas as posições implicam com o nosso tema de fundo.

Contra a segunda, Políbio observa que todos os regimes bons degeneram, que todos os sistemas se desgastam e pervertem, por causas internas e, nomeadamente, pela corrupção dos seus príncipes. Essa degradação é natural, uma vez que a natureza humana é imperfeita, e os regimes humanos são também imperfeitos. Isso seria um argumento a favor do regime misto: paradoxalmente, quanto mais *puro* for um regime, mais vulnerável estará à corrupção, porque seria mais faccioso. Mas, ao mesmo tempo, o ciclo dos regimes mostra também que eles se corrigem *naturalmente*: e que, portanto, a natureza inclui quer a fraqueza humana, quer a virtude humana capaz de aperfeiçoamento. Enfim, a memória da fugacidade dos regimes é um antídoto contra a

[409] Segundo Políbio, o despotismo electivo primitivo transforma-se em monarquia hereditária, em que a razão e o consentimento substituem o medo e a força. A monarquia degenera depois em tirania. O tirano é então deposto por uma conspiração de nobres que governam, com o consentimento do povo, em aristocracia. Depois, a aristocracia degenera em oligarquia, que degenera em democracia, que degenera em oclocracia. Nesse momento o povo desespera por um déspota salvador. E o ciclo recomeça…Cf. Políbio, *The Histories of Polybius*, translated from the text of F. Hultsch by Evelyn S. Shuckburgh (Ed.), Vol. 1, New York: Cambridge University Press, 2012, VI.4-9, pp. 460-466.

[410] Cf. Políbio, *Histories*, VI.3-4, pp. 459-460. Ver TP, pp. 76 ss.

complacência e um sinalizador da importância da virtude política: não se pode descansar no regime, mesmo que ele seja a democracia liberal.

Quanto ao primeiro erro apontado por Políbio – a indiferença entre todas as formas do poder – ele lembra a «sinistra» neutralidade ética de Maquiavel: a política entendida como técnica de conquista e manutenção de poder, que pode ser usada por qualquer *Chief Executive Officer* e aplicada em qualquer organização ou comunidade, sob qualquer regime, com quaisquer formas.[411] Essa neutralidade foi assumida pela ciência política behaviorista e "livre de valores", cujas categorias não permitem distinguir entre tiranos ou demagogos e estadistas. A neutralidade de Maquiavel transformou-se na suposta objectividade científica, deliberadamente surda a esse tipo de distinções. Contudo, a «democracia ainda precisa de identificar e denunciar demagogos e tiranos – porque eles são ainda os seus inimigos».[412]

No pensamento moderno, a noção de necessidade foi substituindo gradualmente a de escolha e, paralelamente, o conceito de interesse foi substituindo o de virtude[413]. Mansfield reconhece que todas as formas particulares de governo devem passar o teste *neutro*, imparcial face à discussão sobre fins do homem: a satisfação da necessidade de segurança. Mas, como ele diz também, a melhor ciência política «assume

[411] Cf. Mansfield, TP, pp. 279-297; e MV, pp. 291-294. Segundo Mansfield, a experiência do totalitarismo mostra duas formas extremas de *neutralidade*: o formalismo e a informalidade no seu pior. De um lado, uma burocracia sem rosto que usa as regras para resguardar a opacidade do poder, e favorecer o seu exercício arbitrário. Por outro lado, a informalidade: a vontade de poder transformado em *virtude*, em nome da massa, ou da raça, ou da história. Mansfield nota que essas forças impessoais, com a rotina, precisam da inspiração de um homem. Nos regimes marxistas, assistimos a esse patológico culto da personalidade, num regime teoricamente conduzido pela dialéctica histórica. A informalidade do líder totalitário é uma reacção a impessoalidade da burocracia.

[412] Cf. Mansfield, TP, pp. 281 e 284.

[413] Cf. Mansfield, ACS, p. 217.

responsabilidade pelas consequências, mas fá-lo de acordo com um princípio. Reconhece a necessidade, mas não se submete simplesmente a ela».[414] A política não enfrenta uma alternativa radical entre a necessidade intolerável e a pura liberdade. Há espaço para a negociação e compromisso entre a escolha humana e a necessidade, embora com linhas vermelhas. Enfim, a antecipação da necessidade não abole a responsabilidade face ao bem e ao mal.[415]

9.3. Governo sob as leis *e* governo de homens

No início d'*O Federalista*, Hamilton afirma com certa solenidade que

> tem sido frequentemente observado que parece ter estado reservado para o povo deste país, pela sua conduta e pelo seu exemplo, decidir esta importante questão: se as sociedades humanas são ou não realmente capazes de estabelecer um bom governo a partir da reflexão e da escolha, ou se estão para sempre destinadas a depender do acidente e da força…[416]

Descontando o providencialismo americano e uma certa ingenuidade, esta passagem pode servir-nos para tomar nota de que a política lida efectivamente com coisas da natureza e do reino da sorte, que não podem ser escolhidas. Mas não apenas isso. A tarefa da política é tomar em consideração essas coisas da natureza ou da sorte – «do

[414] «The best and only true political science takes responsibility for consequences, but does do in accordance with a principle. It recognizes necessity, but does not necessarily submit; even when is sees men dealing with natural necessities, it looks for the human choice in how they do so». Cf. Mansfield, TP, p. 292.

[415] Cf. Mansfield, SL, p. 86.

[416] «It has been frequently remarked that it seems to have been reserved to the people of this country, by their conduct and example, to decide the important question, whether societies of men are really capable or not of establishing good government from reflection and choice, or whether they are forever destined to depend for their political constitutions on accident and force». Cf. Hamilton, F 1, p. 4.

acidente e da força» – que não são passíveis de escolha livre, e combiná-las com coisas que podem ser escolhidas.[417] Hamilton escreve no momento constitucional, sugerindo que tudo dependerá dessas leis fundamentais e, portanto, dos homens que as estabeleçam. Mas a virtude política não se exerce apenas nesse momento original, nem sequer apenas em instância legislativa. Porque, entre outras razões, a Constituição – mesmo que seja boa – não é uma "máquina que funciona sozinha". E porque todos os bons regimes podem apodrecer. Em suma, o governo sob o direito carece também de governantes virtuosos. Nem a Constituição e seus mecanismos, nem as instituições, nem as leis e as suas formas, nem a *necessidade* dispensam essa virtude política.

Note-se que não há em Mansfield qualquer desdouro das formas e instituições. Aliás, pode-se inclusivamente apodá-lo de "institucionalista" e inimigo da informalidade.[418] A seu ver, a combinação – a que acima aludimos – entre as coisas da natureza e da fortuna e as coisas que podem ser escolhidas, através da reflexão, corresponde de algum modo à *formalização* do comportamento desejável.[419] Assim, as instituições e formas estabelecem padrões, moldam ambições, expectativas e experiências políticas, expressam e modelam as aspirações colectivas; e conformam também as sucessivas práticas informais. As formas são muito importantes: ocultam certas coisas para mostrar aquelas que se querem revelar; declaram o que se considera fundamental; revelam os princípios e os fins (no sentido de intenções, não no de resultados) do regime; indicam a direcção da política. As formas são até, de algum modo, mais importantes do que a substância: tal como sucede quanto aos costumes e etiqueta social, as formas políticas

[417] Ct. Mansfield, TP. 255.

[418] Cf. Melnick, "Constitutional Bureaucracy", in *Educating the Prince*, p. 247. Ver Mansfield, ACS, p. 196.

[419] Cf. Mansfield, ACS, pp. 142-143.

apontam a conduta correcta e exemplar, como quando procuramos estar ao nosso melhor, e não aquilo que é espontâneo, mais eficiente, prático, confortável ou expedito.[420] Simplesmente, apesar de todos estes méritos, as instituições não são perfeitas e participam da falibilidade e indigência humanas. Aliás,

> se as instituições liberais pudessem garantir uma solução [ao problema politico], os homens seriam tais que tornariam dispensáveis as instituições liberais.[421]

Poderia dizer-se que a razão pela qual as instituições são imprescindíveis é a mesma pela qual elas são insuficientes: a recalcitrância (e a liberdade) radical dos seres humanos (que são os autores ou, pelo menos, os protagonistas dessas instituições: são as pessoas que as fazem funcionar). Só assim se pode compreender aquela outra afirmação de Mansfield: se a política «não se basear na virtude, será preciso fazer um homem novo».[422] Com efeito, à primeira vista, parece mais certeira a formulação oposta: se quiséssemos basear a política na virtude é que seria necessário fazer um homem novo. A sugestão de Mansfield, contudo, é a de que não é realista basear a política apenas nas instituições, nem tão-somente nas pessoas.

É nestes termos que Mansfield critica o que se poderia chamar a «ciência política institucional» de Robert Dahl,[423] assim designada porque confiaria sobretudo nas instituições, descontando as pessoas. A posição de Dahl, segundo Mansfiel, não consiste simplesmente em pensar que é preciso projectar a política assumindo que os indivíduos

---

[420] Ibidem, pp. 9-12, 42 e 193.

[421] «If liberal institutions could guarantee a solution, men would be such that liberal institutions would not be needed». Cf. SL, p. 24. Ver também Cf. Harvey Mansfield, "Too Much Justice?", *Op. cit.*

[422] «But when you do not rely on virtue, you have to make a new man». Cf. Mansfield, SGPP, p. 42.

[423] Cf. Mansfield, SL, pp. 70-71.

não serão sempre perfeitos,[424] o que seria trivial (porque, neste sentido, nenhuma pessoa razoável deixaria de ser institucionalista). Consiste, sim, paradoxalmente, em assumir que essa fragilidade não é assim tão relevante, ignorando o seu impacto nas instituições; e em supor que, com uma adequada arquitectura institucional, a razão acabará por prevalecer. Ora Mansfield julga que existe suficiência evidência empírica para se saber que a influência da razão não é garantida apenas ao nível legal e institucional. Por isso,

> a ciência política deverá abandonar não apenas a convicção de que a virtude não lhe diz respeito, mas também a crença de que as instituições podem garantir os efeitos da virtude sem a própria virtude.[425]

Aliás, registe-se que o próprio Popper – embora vincando a prioridade das instituições – acaba por reconhecer que a sua concepção e funcionamento, mesmo nos melhores casos, depende das decisões e acções das pessoas individuais envolvidas:

> As instituições democráticas não melhoram por si próprias. O problema do seu melhoramento é sempre um problema mais para as pessoas do que para as instituições.[426]

Em síntese, as leis não prescindem do discernimento pessoal do príncipe, da sua inspiração, iniciativa e energia, da sua epiqueia. Os primeiros princípios do direito natural – clássico ou moderno – não anulam a imaginação política. A tradição, ou um historial de «benefícios comprovados», não tornam supérflua a prudência. A

---

[424] «…on the assumption that people will not always be virtuous». Cf. Robert Dahl, *After the Revolution*, New Haven: Yale University Press, 1970, p. 137.

[425] «Political science will have to abandon not only the belief that virtue is not its concern but also the faith that institutions can guarantee the effect of virtue without virtue itself». Cf. Mansfield, SL, p. 71.

[426] «The democratic institutions cannot improve themselves. The problem of improving them is always a problem for persons rather than for institutions». Cf. Popper, *The Open Society* I, p. 110.

necessidade não exclui a escolha e a responsabilidade pessoal. As instituições e *mecanismos* constitucionais não substituem a virtude. A legitimidade formal da representação não implica que o desempenho diligente do representante seja transcurável. A autoridade racional-legal – o poder formal – não dispensa uma certa autoridade pessoal (porque o poder não é uma *coisa* objectiva; é, sim, uma relação intersubjectiva: a política nunca é anónima).[427] A legitimidade democrática de um governo não exime uma boa gestão pessoal da Administração Pública. O político não poderá ignorar os condicionamentos do sistema de partidos: a sua efectividade e relevância dependerão da sua disponibilidade para lidar com eles e da sua capacidade de os superar. Enfim, a ciência política não é auto-suficiente, como se fosse possível produzir resultados necessários (bons) a partir das suas equações e sistemas, depois de expurgadas as variáveis incontroláveis (como a virtude). Por conseguinte, os indivíduos concretos que ocupam o poder – as suas competências e qualidades, carácter, ideias e valores, enfim, a sua *pessoalidade* – serão relevantes.

Harvey Mansfield admite que «nem sempre estarão ao leme estadistas esclarecidos», como diz Madison.[428] A virtude não está, de modo nenhum, garantida. Mas reconhece que

> a percepção da necessidade do poder executivo constitui uma admissão da necessidade da virtude (...); nenhuma lei ou sistema podem realmente garantir os comportamentos que visam suscitar sem recurso a um executivo que, pelo

[427] Cf. Mansfield, "How to Understand Politics", *Op. cit.* Cf. Harvey Mansfield, "Democratic Greatness in the American Founding", *The Intercollegiate Review*, Fall/Winter 2005. Disponível em: http://www.mmisi.org/ir/40_02/mansfield.pdf (2014-06-22), p. 12.

[428] «It is in vain to say that enlightened statesmen will be able to adjust these clashing interests, and render them all subservient to the public good. Enlightened statesmen will not always be at the helm». Cf. Madison, F 10, p. 45.

> menos em parte, está para além da lei e não é explicado pelo sistema. Tudo o que não é automático pertence ao reino da virtude. Mas o que é a virtude…?[429]

Neste texto, Mansfield refere-se expressamente ao poder executivo, em particular. Mas podemos talvez generalizar o argumento a outros contextos institucionais e constitucionais: a pessoa do príncipe será relevante seja ele chefe de Estado, presidente do executivo, ministro, líder partidário, deputado ou comissário europeu. E não é de excluir que a alegada relativização actual das sedes do poder, a sua ubiquidade e o seu carácter proteiforme reforcem a importância das qualidades da classe política. O exercício cabal quer da *potestas* quer da *auctoritas*, da força como da persuasão, do *smart*, *soft* ou *hard power*, do poder formal ou informal, directo ou indirecto, depende do discernimento dos príncipes e da sua virtude: «tudo o que não é automático pertence ao reino da virtude».

Mas o que é a virtude? Mais concretamente, o que é a virtude política? É o que veremos no próximo capítulo.

[429] «…the perceived need for executive power constitutes an admission of the need of virtue (…); no law or system can actually ensure the beahavior it summons without depending on a executive who is at least in part outside the law and not explained by the system. Whatever is not self-executing is in the realm of virtue. But what is virtue…?». Cf. Mansfield, TP, p. 297.

CAPÍTULO III

A VIRTUDE DO PRÍNCIPE

1. Preâmbulo

O governo dos melhores – ou dos mais virtuosos – é o princípio básico da filosofia política clássica. Ao contrário, hoje não cremos que esse princípio resolva o problema político e que viabilize – por si só – um regime justo. Tão pouco admitimos que possuir maior virtude conceda o direito a governar. E menos ainda aceitamos que haja indivíduos *naturalmente* aptos para dirigir e que outros sejam súbditos por natureza. Preferimos o governo legítimo ao melhor governo. E, numa perspectiva liberal, estamos mais preocupados com os limites do poder do que com os seus detentores eventuais. Mas não rejeitamos que a virtude política pessoal do governante seja condição necessária do bom governo (ou muito conveniente, pelo menos) e que, em certas ocasiões, seja mesmo condição determinante. Podemos argumentar que essa virtude é politicamente relevante, como procurámos fazer no capítulo anterior. E podemos admitir, como Aristóteles, que atendendo à importância das funções em causa «é necessário que haja indivíduos que partilhem da virtude própria dos cargos políticos»[430] ou, como Burke, que «as únicas qualificações requeridas para o governo são a virtude e a sabedoria, reais ou presumíveis».[431]

Pode dizer-se, de modo genérico, que a *statesmanship* corresponderá à capacidade para perceber em que consiste o bem comum, num particular conjunto de circunstâncias, e à

[430] Cf. Aristóteles, P, 1291b1.

[431] «There is no qualification for government but virtue and wisdom, actual or presumptive. Wherever they are actually found, they have, in whatever state, condition, profession, or trade, the passport of Heaven to human place and honor». Cf. Edmund Burke, *Reflections*, p. 140.

capacidade para conseguir que as pessoas façam o que o bem comum requer.[432] Isso implicará o exercício competente de certas faculdades: debater, persuadir ou impor; deliberar, decidir e agir; comandar e organizar. A política é uma mistura de palavras e acções, de pensamentos, valores e emoções. Mas convém cingir e precisar melhor aquilo a que nos referimos. Com efeito,

> a fim de realizar sua função, o filósofo [político] tem que levantar uma questão ulterior, que nunca é suscitada na arena política. Essa pergunta é tão simples, elementar e discreta que, num primeiro momento, não é sequer inteligível (...). Essa questão eminentemente filosófica é "O que é a virtude?"[433]

Por outras palavras, através de que qualidades pode o político fazer justiça à responsabilidade que o poder lhe impõe? «Que espécie de homem se deve ser para lhe ser concedido colocar a mão na roda da história?»[434] (se é que faz sentido essa pomposa formulação).

1.1.Virtude e política

O que é a virtude política? A resposta a essa pergunta crucial será balizada, mais uma vez, pelas linhas de tensão entre Aristóteles e Maquiavel – os dois pensadores políticos

---

[432] Cf. Glen Thurow, "Abraham Lincoln and the Spirit of American Statesmanship", in Blitz and Kristol (Eds.), *Educating the Prince*, p. 233.

[433]«In order to perform his function, the philosopher had to raise an ulterior question which is never raised in the political arena. That question is so simple, elementary, and inobstrusive that it is, at first, not even intelligible (…). This distinctly philosophic question is "What is virtue?"». Cf. Strauss, "On Classical Political Philosophy", p. 74.

[434] «What kind of a man must one be if he is to be allowed to put his hand on the wheel of history?». Cf. Max Weber, "Politics as a Vocation" ["Politik als Beruf", in *Gesammelte Politische Schriften*, Muenchen, l921, pp. 396-450. Originally a speech at Munich University, 1918, published in 1919 by Duncker & Humblodt, Munich], in H.H. Gerth e C. Wright Mills (translated and edited), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, 1946, p. 115.

que procuraram «*acquistare il mondo*», como diz Mansfield, parafraseando o Florentino.[435] E começaremos por enquadrar a questão – a título preambular – no contexto mais vasto da relação entre a virtude moral e a política.

Para o Estagirita, a virtude é uma disposição (ou hábito que predispõe) para actuar de maneira determinada, de acordo com a razão, visando a perfeição da alma e a plenitude humana. É algo valioso em si mesmo,[436] dimensão e condição (necessária, mas não suficiente) da felicidade. Sendo a felicidade o bem supremo, o fim da comunidade política – e, por conseguinte, a função do estadista e do legislador – é procurar que os cidadãos se tornem virtuosos. Consequentemente, a virtude política do estadista corresponde à capacidade de fazer bons os cidadãos.[437] Ao mesmo tempo, o regime político constitucional requer cidadãos virtuosos, para ser funcional. Mansfield observa que na *Política* a virtude moral surge primeiro – nos Livros IV e V – como o meio para viabilizar o melhor regime e depois – nos Livros VII e VIII – como o fim do melhor regime.[438] Em suma, tratava-se de erguer a Cidade sobre a virtude, sendo a virtude – a excelência moral – o principal objectivo da *polis*.[439]

Ao contrário, para Maquiavel – em ruptura com a tradição clássica – a finalidade da política não consiste na vida virtuosa ou no aperfeiçoamento humano, nem do príncipe,

[435] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.xx, p. 140. Ver Mansfield, MV, p. xiv.

[436] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tradução de António C. Caeiro, Lisboa: Quetzal Editores, 2004 [doravante EN], 1099a, 1107a e 1115b. Ver Mansfield, MV, p. 13.

[437] Cf. Aristóteles, EN, 1102a.

[438] Cf. Mansfield, MV, p.13.

[439] Ver Aristóteles, EN, 1094a-b.

nem dos cidadãos.[440] De acordo com Leo Strauss (de quem Mansfield é subsidiário neste ponto),[441] a virtude moral não deve ser entendida – em Maquiavel – como a razão pela qual a comunidade política existe; ao contrário, a virtude é puramente instrumental em ordem ao bem da Cidade. Por outras palavras, não se pode definir o bem comum em torno da virtude; ao invés, é a virtude que deve ser definida em função do bem comum. E o bem comum é simplesmente aquilo que todos os povos almejam: segurança, liberdade, independência, direito, prosperidade e glória. Se em Aristóteles a vida política *revela* a virtude da pessoa,[442] em Maquiavel a vida política *define* a virtude.

Paralelamente, a vida política não poderia estar sujeita ao critério da moralidade comum, nem poderia ser estabelecida e preservada dentro dos limites da moralidade tradicional. Ao contrário, seria a sociedade política que fundamentaria e tornaria possível a moralidade. Para Maquiavel, a virtude só pode ser praticada no interior da comunidade política: os homens têm que ser educados e treinados na virtude pelas leis e costumes sociais. Contudo, toda a moralidade assenta numa imoralidade inaugural: haveria um crime original no início de cada Cidade. O fundador de Roma foi um fratricida; e, do mesmo modo, toda a legitimidade assenta em fundações revolucionárias.[443] O contexto no qual é possível a moralidade é criado pela imoralidade; e a justiça assenta na injustiça.

---

[440] Cf. Mansfield, MV, pp. 12 e 20.

[441] Ibidem, p. 219.

[442] Cf. Aristóteles, EN, 1130a.

[443] Cf. Leo Strauss, "What is Political Philosophy?" e "The Three Waves of Modernity", ambos in *An Introduction to Political Philosophy*, pp. 40-42 e pp. 86-87, respectivamente. Cf. também Strauss, *Natural Right and History*, pp. 178-180.

Contudo, o contraste entre o preceptor de Alexandre e o admirador de Alexandre[444] é talvez mais ambíguo do que Mansfield e Strauss estabelecem. Em ambos haverá uma politização da virtude.[445] A sugestão de que – em Aristóteles – a política é uma sub-esfera da ética é talvez equívoca.[446] Mais propriamente, a política será a consumação ou a culminação da ética. Aliás, Aristóteles designa como *ciência* (ou *perícia*) *política* o tema das suas lições de ética,[447] e a *Ética a Nicómaco* pode ser considerada como a primeira parte da sua *Política*. Essa culminação significaria que a *polis* e as suas leis tinham como finalidade produzir cidadãos virtuosos (ou, pelo menos, refrear os seus vícios) e educá-los em conformidade, através da coerção legal,[448] que as virtudes só podiam ser vividas no seio da comunidade política, e que havia uma clara prioridade do Estado sobre o indivíduo.[449] Isto não será inteiramente estranho a Maquiavel.[450]

---

[444] Cf. Maquiavel, IP, IV, passim. Ver Lord, *The Modern Prince*, p. 32.

[445] Cf. Isaiah Berlin, "The Originality of Machiavelli" [1972], in *Against the Current: Essays in the History of Ideas* [1979], Henry Hardy (Ed.), Princeton: Princeton University Press, 2001, pp. 53, 54 e 60.

[446] Cf. Martin Rhonheimer, "The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's 'Political Liberalism' Revisited" (Notre Dame Law School, Natural Law Lecture 2005), *The American Journal of Jurisprudence*, 50, 2005, pp. 10-11.
A relação entre a *Ética a Nicómaco* e a *Política* – que tratam ambas da conduta humana e da vida prática – não é óbvia e tem sido muito debatida. Para alguns, a *Política* é uma parte da *Ética*; para outros é ao contrário; para outros ainda, correspondem a duas partes – com igual peso e autonomia – de um único tratado, em que a primeira parte está centrada em questões de carácter e a segunda está dedicada à sua conexão com a vida pública na *polis*. De qualquer modo, convém reter que a ética de Aristóteles não é a *nossa* ética, tal como hoje a entendemos: será uma *ética-política* ou uma «*polis-ethic*», como diz·Rhonheimer, que se debruça sobre a virtude do cidadão (homem) grego, enquanto tal, e não da pessoa em si própria. Por outro lado, tampouco a *polis* de Aristóteles é assimilável ao Estado moderno: é algo mais abrangente e totalizante.

[447] Cf. Aristóteles, EN, 1094a-b e 1181b.

[448] Para Aristóteles, a política é a culminação da ética ainda num outro sentido: a vida política é o modo de vida mais excelente – necessário para a plenitude e felicidade – dos cidadãos comuns (i.e., para os não filósofos, uma vez que estes últimos têm um acesso superior e directo à felicidade, através da contemplação da verdade). Cf. Aristóteles, EN, 1179b ss. e P, 1335a ss. Ver Rhonheimer, "The Political Ethos", pp. 10-11.

[449] Cf. Aristóteles, EN, 1094b.

[450] Mansfield reconhece essa politização da virtude em Aristóteles, embora a minimize: afirma que a *Política* será a continuação da *Ética* porque na política a pessoa virtuosa encontra mais oportunidades para exercitar a sua virtude; e defende que apesar de tudo há dois livros – a *Ética* e a *Política* – e não um só (cf. MV, p. 22). Segundo Mansfield, em réplica a Pocock, a questão do aristotelismo de Maquiavel só

Em síntese, em ambos os casos, o abraço da política (e do poder) aperta e sufoca a ética. Podemos concordar com Mansfield quando ele diz – referindo-se à posição aristotélica – «que vivemos juntos com vista a ser virtuosos; não cultivamos as virtudes apenas para viver».[451] Mas isso não justifica a atribuição ao Estado do papel de guardião da virtude dos cidadãos.[452] Mesmo assim, poderemos dizer em termos sumários, que serão completados e matizados já a seguir neste Capítulo, que em Aristóteles não se regista uma contradição radical entre a dimensão moral e a dimensão política da virtude. Ao contrário, para Maquiavel, o ingrediente moral da virtude política conflitua com o bem público e só será aproveitável enquanto fonte de reputação, em termos inteiramente utilitários.

1.2.Virtude clássica e virtude liberal

Na esteira de Hobbes, o liberalismo *privatizou* a virtude moral pessoal, derrogando o seu estatuto de bem público. E fê-lo em dois sentidos: a virtude deixou de constituir o fim ou propósito da comunidade política, dignidade que foi então conferida à liberdade

pode ser esclarecida em função do estatuto da virtude moral, num caso e noutro: a *virtude* deve ser procurada em ordem à *polis* (o que seria claramente o caso de Maquiavel)? Ou a *polis* deve ser organizada em ordem à virtude (o que seria o caso de Aristóteles, embora não sem ambiguidade)? Esse suposto aristotelismo ignoraria ainda que a virtude maquiaveliana compreende necessariamente um elemento criminoso. Cf. Harvey Mansfield, "Review of *The Machiavellian Moment*", p. 1.151.

[451] «We humans live, and live together, in order to be virtuous; we do not maintain the virtues merely to live». Cf. Mansfield, MV, p. 13.

[452] Voltaremos a este ponto no próximo Capítulo. No entanto, gostaria de salientar desde já que o Estado – embora não possa reclamar neutralidade moral – parece ser uma entidade essencialmente inapropriada e incompetente (pela natureza coerciva dos seus meios, entre outras razões) para prosseguir uma agenda moral: para educar e fazer virtuosos, ou bons, os cidadãos; e para os conduzir à verdade. Antes, o melhoramento da sociedade deve ser feito, livremente, ao nível pré-político: pela chamada *voz moral*, integrada na personalidade dos cidadãos e nas suas interacções mútuas; e pelas instituições sociais básicas e intermédias (famílias, escolas, religiões, universidades, associações voluntárias, etc.), que constituem uma espécie de musculatura democrática e liberal da comunidade política. Sobre o assunto, ver, por exemplo, Amitai Etzioni, "Why the civil society is not good enough", in *The Monochrome Society*, New Jersey: Princeton University Press, 2003, pp. 189 ss.

pessoal (ou à "liberdade dos modernos"), ao que não foi alheia a ruptura da antiga "totalidade ética", irremediavelmente cindida pela irrupção da consciência individual;[453] e deixou de ser o seu princípio motor e sustentador, dando lugar a algo mais potente e sólido – o *interesse próprio* dos indivíduos (como sucedâneo ilustrado das paixões humanas mais intensas), a partir de cuja interacção se esperava poder aceder ao bem comum.[454]

No iluminismo escocês, a virtude relevante – a benevolência, ou disposição natural e sentimental de simpatia humana – é principalmente a virtude privada. Para Adam Smith, o interesse próprio (em melhorar a própria condição) opõe-se de algum modo quer à gratificação imediata quer à ambição de grandes feitos.[455] O bem público dependeria mais da pequenez do alfaiate e do talhante do que da perigosa grandeza do príncipe. Mansfield coloca na mesma linha a virtude *burguesa* de Benjamin Franklin (retirada da sua *Autobiography*), também ela mundana e associada ao interesse próprio, mas sem por isso ignorar – pelo contrário – o bem público: uma virtude suave feita de polidez, honestidade, discrição, sociabilidade, ordem, sinceridade, atenciosidade, etc.[456] Ao contrário de Rousseau – que contrastou a virtude *bourgeoise* (baseada no interesse próprio) com a virtude (e liberdade) cívica –, para Franklin seria possível ser simultaneamente auto-interessado e bom cidadão.[457] Embora noutro contexto, as

[453] Cf. Sergio Belardinelli, "Individuo e bene comune nella società complessa", *Acta Philosophica*, I, Vol. 8, 1999, p. 9. Ver também Mansfield, LVAF, pp. 3-8, onde Mansfield aborda o processo moderno através do qual o centramento na auto-preservação substituiu progressivamente a preocupação com a alma.

[454] Cf. Mansfield, TP, pp. 229-231.

[455] Cf. Mansfield, ACS, pp. 81-82. Ver Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", p. 441.

[456] Cf. lista das «treze virtudes», em *The Works of Benjamin Franklin* (12 vols.), Vol. 1, *Autobiography* [1771-1790], *Letters and Misc. Writings 1725-1734*, compiled and edited by John Bigelow, New York: G.P. Putnam's Sons, 1904, pp. 189 ss.

[457] Cf. Mansfield, LVAF, pp. 9-15.

chamadas virtudes *victorianas* são também essencialmente domésticas e familiares: virtudes *respeitáveis* que, não tendo a grandeza das virtudes clássicas, não deixavam de ser importantes para o bem da comunidade política.[458] Por fim, tal como a visão liberal do bem, também a virtude liberal é *negativa*: o liberalismo (pelo menos, em alguma das suas formas) opõe-se aos vícios públicos fundamentais, mais do que promove a virtude. A sua perspectiva sobre a excelência humana é sóbria, céptica e desencantada.[459]

Antes, Montesquieu – pretendendo embora recuperar a virtude pública – tinha anunciado a obsolescência da virtude republicana clássica: a devoção severa e sacrificada ao bem da comunidade política. Embora honorável e talvez saudosa, essa virtude seria demasiado ascética, monista e restritiva para poder servir a regimes moderados, em sociedades comerciais e liberais (ideia que *O Federalista* viria a importar). A sua «*vertu politique*» consiste no amor à pátria,[460] sim, mas um amor aliviado de austeridade moral. De algum modo, pode dizer-se que «a liberdade liberal liberta os cidadãos da virtude clássica».[461] Mas essa *libertação* não foi (porque não podia ser) completa. Com efeito, Montesquieu também afirmou que «em qualquer país do mundo a moralidade é desejada».[462] E Mansfield observa que ele não conseguiu

[458] Cf. Gertrude Himmelfarb, *The De-moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*, New York: Vintage Books, 1996, pp. 5, 9 e 50.

[459] Cf. Eric S. Petrie, "Aristotle and Liberalism", in Krause and McGrail (Eds.), *The Arts of Rule*, pp. 88-89.

[460] «Ce que j'appelle la *vertu* dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne; c'est la *vertu politique*». Cf. Montesquieu, "L'esprit", Avertissement, p. 189.

[461] «Liberal liberty liberates citizens from classical virtue». Cf. Petrie, "Aristotle and Liberalism", in *The Arts of Rule*, p. 77.

[462] «Dans tous les pays du monde, on veut de la morale». Cf. Montesquieu, "L'esprit", Avertissement, p. 190.

manter a sua prometida demarcação entre a virtude política e a virtude moral ou cristã.[463]

Essa ambiguidade quanto ao lugar da ética pessoal no espaço público, e essa tensão entre liberdade, interesse e virtude, iriam perdurar no pensamento liberal. Muito tempo depois, John Adams terá alvitrado que «a ideia de que a virtude pode elevar a política é, desde logo, um mito».[464] Pelo contrário, seria a política – através dos mecanismos constitucionais – que poderia elevar a virtude (ou, melhor, a conduta externa dos indivíduos), como Publius parece sugerir. Mas, como vimos no Capítulo anterior, Mansfield não subscreve essa asserção sem reservas. É certo que, aparentemente, as principais qualidades políticas que Publius exige do chefe do Executivo – a ambição e a energia[465] – são, pelo menos, moralmente neutras ou indefinidas. Contudo, a ambição implicada no acometimento de «árduos empreendimentos»[466] requer um dispêndio de energia que a distingue do vulgar interesse próprio, e só explicável por um virtuoso sentido do dever e de responsabilidade. A pessoa responsável actua por si própria – tomando a iniciativa, assumindo riscos, enfrentando perigos ou carregando o poder – em ordem a agir no interesse do povo. Mansfield reconhece que «o constitucionalismo republicano se baseia no interesse próprio», mas acrescentando que se trata do

[463] Ver Mansfield, TP, pp. 225 e 227. Ver Petrie, "Aristotle and Liberalism", in *The Arts of Rule*, p. 92.

[464] «Perhaps, as John Adams had suggested, the idea that virtue could elevate politics was a myth to begin with, part of Machiavelli's "humorous entertainment"». Cf. John P. Diggins, *The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 13. Ver Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", p. 424.

[465] «Energy in the executive is a leading character in the definition of good government». Cf. Hamilton, F 70, p. 362.

[466] Cf. Hamilton, F 72, p. 375.

«interesse próprio devidamente entendido»,[467] referido por Tocqueville como tipicamente americano.[468]

De acordo com a interpretação federalista da Constituição americana, segundo Mansfield, a insistência no interesse do político em desempenhar digna e eficazmente o seu cargo é uma forma republicana de ocultar a virtude: esse interesse seria um outro nome – mais discreto e modesto, quase envergonhado – de virtude.[469] O interesse materialista, imediatista e de curto prazo, seria, realmente, o banal interesse próprio. O interesse de longo prazo seria, realmente, uma designação do dever público. E a escolha entre um ou outro – uma vez que ambos são espécies de interesse – sendo livre e voluntária, seria uma questão de virtude. Uma virtude em sentido próprio: não gerada automaticamente, mas auto-gerada.[470] De forma menos comprometida, poder-se-ia dizer que o interesse ilustrado e virtuoso – mistura de ambição, razão, amor à liberdade, sentido de responsabilidade e civismo – constituiria uma *quase-virtude*.[471] Não seria a virtude sublime ou verdadeira, mas seria clara e segura, e suscitaria um certo sentido de responsabilidade.[472]

---

[467] Cf. Mansfied, TP, p. 273.

[468] Cf. Tocqueville, DA II-II.viii, Tomo 3, p. 248. Ver Mansfied, LVAF, p. 9.

[469] Com apoio em Tocqueville, Mansfield sustenta que os americanos, em vez de disfarçar o seu interesse próprio sob a máscara da virtude (aquilo a que chamamos hipocrisia), fazem o contrário: escondem a sua virtude atrás do interesse próprio. «Les Américains (…) aiment mieux faire honneur à leur philosophie qu'à eux-mêmes». Cf. Tocqueville, DA II-II.viii, Tomo 3, p. 246. Cf. Mansfied, TVSI, p. 69.

[470] Cf. Mansfied, ACS, pp. 214-216, e LVAF, pp. 18-19, 22 e 26-27.

[471] Cf. Weaver, "Leadership, Locke, and The Federalist", p. 424.

[472] Ver Mansfield and Winthrop, "Editors' Introduction", in Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* [2000], Chicago: The University of Chicago Press, 2012 [doravante, EIDA], pp. lxvii e lxxxi. Será que esse interesse bem entendido corresponde a uma "virtude mal entendida"? Desde sempre foi reconhecido que comportar-se de modo virtuoso é do interesse dos indivíduos, e que honrar alguma coisa acima de si próprio e do seu interesse é do seu interesse. Ao mesmo tempo, também se afirmou – nomeadamente na tradição kantiana – que a (boa) conduta motivada por interesse (como o amor da fama), e não por sentido do dever ou argumento da razão, não tem valor moral e não é genuína virtude. Segundo

2. Virtude comum e virtude política

Em segundo lugar, importa averiguar quais as notas distintivas do bom governante: a especificidade – se é que existe – da virtude política. José Ortega y Gasset caracterizou o arquétipo do grande político num ensaio surpreendente,[473] em que antecipa as teorias mais recentes dos traços psicofisiológicos típicos do grande vulto, como César, Mirabeau ou Napoleão. Essa caracterização insere-se no seu peculiar elitismo e aristocratismo – evocando também ao leitor reminiscências de Maquiavel, Mandeville e Nietzsche[474] – e pode servir para introduzir o tema.

Para Gasset, o «arquétipo» do grande político é diferente do respectivo «ideal». O ideal refere-se ao dever ser. O arquétipo refere-se ao que é tal como é, na sua «realidade inelutável».[475] Contudo, o ideal seria menos, e não mais, do que o real: seria muito mais pobre de conteúdo e teria muito menos graça. O grande político histórico seria uma "força da natureza", em que reconheceríamos certas constantes: inspiração,

---

Leo Strauss, com a modernidade, «the understanding of virtue as choiceworthy for its own sake gave way to an instrumental understanding of virtue: honesty is nothing bur the best policy, the policy most conducive to commodious living or comfortable self-preservation. Virtue took on a narrow meaning (…). There was no longer a need for a genuine conversion from the premoral if not immoral concern with worldly goods to the concern with the goodness of the soul, but only the calculating transition from the unenlightened to enlightened self-interest» (cf. Leo Strauss, "Liberal Education and Responsibility" [1962], in *An Introduction to Political Philosophy*, p. 339). Assim, a distinção seria entre a autêntica virtude tomada, em si mesma, como a modalidade superior do interesse próprio e, em alternativa, uma virtude *estratégica*, vista como a mais eficiente ferramenta para conseguir objectivos interesseiros (ou seja, inferiores aos bens que seriam reconhecidos racionalmente como *bons*, em si mesmos). De qualquer modo, o aprofundamento desta discussão desta questão está fora do horizonte desta dissertação.

[473] Cf. José Ortega y Gasset, "Mirabeau o el político" [1927], in *Obras Completas* (11 vols.), Tomo 3 (1917-1928), 6ª ed., Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1966.

[474] Ortega y Gasset apenas explicita o eco de Nietzsche.

[475] Cf. Ortega y Gasset, "Mirabeau", p. 603.

magnanimidade, vitalidade, tensão permanente, fecundidade e monumentalidade dos seus projectos, afã indomável de criação, serenidade no perigo, etc. Ora isto teria o seu preço. Para Gasset, os grandes homens não têm escrúpulos: são frequentemente imorais – egocêntricos, traiçoeiros, mendazes, luxuriosos... – à luz dos critérios dos homens pusilânimes. São também turbulentos e histriónicos. Podemos não querer ter grandes políticos e preferir uma humanidade mais achatada e horizontal; mas, se os queremos, não lhes peçamos virtudes quotidianas e convencionais[476]: as virtudes de um honrado e banal burguês ou do "bom pai de família", do homem medíocre, das almas pequenas, sem missão ou destino. Em suma, não podemos pedir ao político que seja uma *boa pessoa*. Para o homem comum, existir é conservar-se e andar por aí, no meio de coisas – ideias, sistemas, estilos, instituições, normas – feitas por outros. A sua moralidade consiste em *não fazer*: não fazer nenhum mal. É incapaz de suportar as grandes angústias dos grandes empreendimentos e tem o descaramento de disputar ao grande homem «o direito à grande honra e ao grande prazer».[477] Os vícios domésticos do grande político seriam o reverso das qualidades – impulsividade, energia e dureza de pele – que lhe permitem ser grande. De resto, esses actos viciosos seriam instrumentais e justificados pelos magnos fins políticos divisados.

Mas não bastariam essas qualidades titânicas, mais que humanas e menos que humanas, ao mesmo tempo. Elas seriam apenas condições necessárias – orgânicas, elementares, quase animais. Para que um político possa ser grande, ao ímpeto e força seria necessário acrescentar a presciência, o génio. A «intuição histórica» é «como um fogo de São Telmo que coroa a enérgica figura do homem de acção» e ingrediente essencial do

[476] Ibidem, p. 623.

[477] Ibidem, p. 608.

grande político.[478] Contudo, segundo Gasset, essa agudeza intelectual deve servir a percepção do bem comum, a que Estado deve estar subordinado.

O desdém do filósofo espanhol pelo homem *medíocre* e pela virtude comum contrasta com aquela famosa afirmação de Burke (que figura na epígrafe de algumas edições da *Open Society*, de Popper): «conheci (…) e cooperei com grandes homens, e até agora nunca vi nenhum plano que não fosse melhorado pelas observações daqueles que eram muito inferiores – intelectualmente – à pessoa que conduzia as operações».[479] Aliás, recorde-se que, para Edmund Burke, a virtude pessoal *comum* – a *gentlemanship* – é prioritária relativamente à virtude política. É condição prévia desta última – e até, talvez, maior em nobreza – e está alinhada com ela: como já vimos, «para ser patriotas», é preciso ser *gentlemen*:

> cultivar cuidadosamente as nossas mentes, para elevar ao mais perfeito vigor e plenitude todas as formas de sentimento generoso e honrado que são próprias da nossa natureza; e empregar ao serviço e na condução do nosso país aquelas disposições que tornam amável a vida privada.[480]

De qualquer modo, a posição de Gasset suscita, desde logo, duas interrogações. Por um lado, sobre o seu carácter científico: o seu arquétipo do político será empiricamente corroborado? Não haverá suficientes casos históricos de grandes governantes que escapam a esse modelo? Por outro lado, como ele próprio adverte, ergue-se a dúvida sobre a desejabilidade da grandeza política tal como Ortega y Gasset a descreve

[478] Ibidem, pp. 633-637.

[479] «I have known and, according to my measure, have co-operated with great men; and I have never yet seen any plan which has not been mended by the observations of those who were much inferior in understanding to the person who took the lead in the business». Cf. Burke, *Reflections*, p. 275.

[480] Cf. Burke, "Thougths", p. 153 (original já citado). Ver Mansfield, EB, pp. 706-707.

(assunto a que voltaremos mais à frente): talvez os grandes políticos sejam tendencialmente perigosos – tiranos em potência –, como pensava Lord Acton; talvez a aposta na *statesmanship* seja demasiado arriscada, como sugeria Edmund Burke.

Por fim, para além da caracterização substancial do grande político proposta por Ortega y Gasset, é interessante atentar na sua opção metodológica – a sua utilização da figura do arquétipo como padrão para a identificação do bom governante, em alternativa ao ideal – e no seu paralelismo com a de Maquiavel. Não se trata apenas da exploração – comum a ambos – do "método do caso" ou da exemplaridade histórica: Mirabeau, de um lado; Rómulo, Ciro ou Séptimo Severo, e todo o rol de príncipes maquiavélicos, do outro. Trata-se sobretudo da abordagem *realista* das coisas políticas – a «*ineluctable realidad*» de Gasset ou a «*verità effectuale*» do Florentino: aquilo que o político é de facto – em ruptura com o suposto idealismo da filosofia clássica e da filosofia cristã: aquilo que o político devia ser, mas nunca foi. De acordo com Leo Strauss, esse *realismo* político corresponderá a uma degradação de padrões e ao "abaixamento do nosso olhar".[481] Ao contrário, de acordo com Ortega y Gasset (e talvez também com Maquiavel), corresponderá a uma moralidade diferente e mais elevada. E pode ainda considerar-se, como veremos adiante, que corresponde simplesmente a um certo tipo de amoralismo.

Em contraponto, Aristóteles – representando a filosofia política clássica – cultiva e alenta a tensão entre o ser e o dever ser, entre a realidade imperfeita e um ideal de excelência humana. Mas não é inteiramente um *idealista*. Na *Política*, invoca sábios e

[481] Cf. Strauss, "The Three Waves", p. 84; e Strauss, *Natural Right and History*, p. 178. Ver João Carlos Espada, "Leo Strauss: O relativismo e a crise da modernidade", in *A Tradição Anglo-Americana da Liberdade - Um Olhar Europeu*, Lisboa: Principia, 2008, p. 76.

poetas – Homero, Sólon, Sócrates e Platão, Sófocles… – mas também usa o "método do caso": evoca Pausânias e Lisandro de Esparta, Arquelau da Macedónia, Fídon de Argos, Dionísio de Siracusa. Aspira ao melhor, mas tem os pés bens firmes no chão do real.

2.1. Virtude do homem bom e virtude do governante

Enfrentemos, então, a questão da especificidade da virtude política. Segundo Aristóteles, na maioria dos regimes livres o governante e o governado são de igual natureza: trocam de posição, num sistema rotativo, ainda que – durante o período em que um governa e o outro é governado – se distingam externamente.[482] O bom governante deve ter sido também um bom súbdito.[483] Ao mesmo tempo, contudo, Aristóteles questiona se existe alguma diferença entre as qualidades dos que, por natureza, obedecem e as dos que, naturalmente, governam: «possuem ambos virtudes idênticas ou distintas?».[484] Não se tratará apenas de uma diferença de grau, uma vez que governar e obedecer são actividades especificamente diversas. Todos devem ser virtuosos, mas não da mesma maneira: cada um deve possuir as virtudes específicas da sua própria função.[485] Só o governante deve possuir a virtude na sua plenitude, atendendo à grandeza da sua tarefa.[486] A virtude não seria passível de uma definição genérica, como sugeria Sócrates contra Ménon.[487]

---

[482] Cf. Aristóteles, P, 1259b.

[483] Ibidem, 1277b.

[484] Ibidem, 1259b32.

[485] Ibidem, 1260a.

[486] Ibidem.

[487] Cf. Platão, *Ménon*, 71e-72a, in *Plato*, Twelve Volumes, Vol. 3, translated by W.R.M. Lamb, Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd., 1967.

Em síntese, para Aristóteles, a virtude do governante parece não ser idêntica à virtude geral (embora também não lhe seja oposta); ou – mais precisamente – a virtude do governante, enquanto governa, não seria idêntica à virtude dos súbditos, enquanto tal: por exemplo, o bom governante deverá ser virtuoso e prudente, enquanto o cidadão comum não será necessariamente prudente. Pelo menos no mesmo sentido.[488] Mas, por outro lado, «a virtude do governante é idêntica à do homem bom»[489], ainda que «a temperança e a justiça adquiram formas específicas no governante (porque a temperança e a justiça do cidadão governado mas livre são de espécie diferente)».[490] De qualquer modo, pode dizer-se que os princípios da virtude cívica clássica eram aplicáveis a ambos: estadistas e cidadãos comuns.

Para Maquiavel, ao contrário, governantes e governados correspondem a dois tipos humanos – a dois «*umori*» ou tendências radicalmente diferentes – que se encontram em qualquer Estado (independentemente do seu regime) e que dividem a humanidade: os grandes, que ambicionam comandar, cometer feitos audazes, conquistar o mundo, granjear glória; e o povo, que deseja apenas não ser oprimido e gozar de um mínimo de segurança e conforto.[491] Este habita existencialmente nos lugares baixos, na planície; o príncipe cavalga o topo das montanhas.[492]

[488] Aristóteles, P, 1277a.

[489] Ibidem, 1277a20.

[490] Ibidem, 1277b17.

[491] Cf. Maquiavel, IP, IX, p. 37; *Discorsi*, I.iv-vi, pp. 97 ss.; e *Le Istorie Fiorentine* [1532], Giovanni Battista Niccolini (Ed.), 3ª ed., Firenze: Felice le Monnier, 1857, II.xii, pp. 78-79 e III.i, pp. 126-127. Ver Mansfield, MV, p. 24.

[492] Cf. Maquiavel, IP, dedicatória, p. 4.

Nesses dois estratos prevalecem códigos morais distintos. Para o povo, vale a Regra de Ouro: "faz aos outros o que gostarias te fizessem a ti". Para o príncipe, vigora a máxima que foi designada como *Ungolden Rule*: "faz aos outros o que esperas te façam a ti"[493] (ou, como dirá Hobbes: «o cume da virtude consiste em ser sociável com aqueles que vão ser sociáveis, e formidável para os que o não vão ser»,[494] uma espécie de lei de Talião preventiva). Para o cidadão comum, fins bons não justificam meios perversos. Para o político, se vencer e mantiver o poder, «os meios serão sempre tidos por honrosos e por todos louvados».[495]

Em suma, a virtude política maquiaveliana é portanto de natureza diversa (e contrária) à virtude comum: não consiste em ser bom; consiste em dar uma resposta cabal à constelação da *fortuna*, como dizia Hannah Arendt.[496] «O príncipe «não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens [comuns] são tidos por bons». Para preservar o Estado, deverá estar pronto a «agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião», se for preciso, «de acordo com os ventos da fortuna».[497] «Daí ser necessário (…) aprender a poder não ser bom, e a usar ou não essa faculdade

[493] Cf. Sebastian de Grazia, *Machiavelli in Hell*, Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 299. Ver Mansfield, MV, nota 36, p. 320.

[494] «The Sum of Virtue is to be sociable to them that will be sociable, and formidable to them that will not». Cf. Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic* [1650], edited with introduction and notes by J. C. Addison Gaskin Oxford: Oxford University Press, 1999, I.xvii.15, p. 99.

[495] Cf. Maquiavel, IP, XVIII, p. 69: «Facci adunque un Principe conto di vivere e mantenere lo Stato; i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli, e da ciascuno lodati». Ver Mansfield, MV, p. 27.

[496] Cf. Arendt, *Between Past and Future*, p. 137.

[497] Cf. Maquiavel, IP, XVIII, p. 68: «Un Principe, e massime un Principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose, per le quali gli uomini sono tenuti buoni, essendo spesso necessitato, per mantenere lo Stato, operare contro alla umanità, contro alla carità, contro alla religione. E però bisogna che egli abbia un animo disposto a volgersi secondo che i venti e le variazioni della fortuna gli comandano; e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato».

consoante a necessidade».[498] De resto, «um homem que queira em tudo professar o bem arruína-se entre tantos que são maus».[499]

2.2. Virtude cristã, virtude pagã e virtude política

Segundo Maquiavel, a virtude política parede colidir frontalmente contra as comuns virtudes cristãs. Não se trata apenas de que «*la bontà non basta*!»[500] (embora aqui esteja subentendido um conceito sentimental de *bondade*, e não o conceito cristão, em sentido forte): essa *bontà* seria mesmo contraproducente e ruinosa.

Se quiséssemos traçar um esboço sumário e esquemático da evolução da virtude política, poderíamos começar pela virtude grega arcaica ou homérica, associada a uma excelência amoral, guerreira e política; passando pela virtude clássica grega, socrática ou aristotélica; e depois pela virtude romana clássica pagã;[501] pela virtude cristã, reflectida nos *specula principum*; e desembocando agora na *virtù* maquiaveliana e, depois, na virtude liberal. A ideia central dos "espelhos de príncipes" consistia na prioridade do governo de si próprio, como condição para ser bom governante de outros, e portanto na recomendação das virtudes cardeais.[502] Essa tradição assumiu

[498] «Onde è necessario ad un Principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, ed usarlo e non usarlo secondo la necessità». Ibidem, XV, p. 59:

[499] «Un uomo che voglia fare in tutte le parti professione di buono, conviene che rovini fra tanti che non sono buoni». Ibidem.

[500] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, III.xxx, p. 387.

[501] Cf. Stadter, "Character in Politics", in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, pp. 459 ss.

[502] Do ponto de vista da ciência política ou da ciência da administração, essa corrente moralista e pedagógica não é, à primeira vista, muito ambiciosa: primeiro, leva muito a sério que «todo o poder vem de Deus» (cf. Rom. 13,1), e considera o poder temporal como um serviço, um *ministério*; depois, sobretudo nos seus primeiros passos, parece quase confinada à precaução contra as tentações da riqueza e do poder, aliadas prováveis da injustiça e da imprudência. Enfatiza princípios de decoro, honradez e

substancialmente a elaboração clássica sobre a virtude,[503] integrando-a com os recursos da Revelação. Sabe-se que Leo Strauss considerava que neste ponto há um acordo entre a filosofia grega e o pensamento bíblico, nos seus aspectos cruciais.[504]

No Renascimento, com a recuperação idealizada do mundo greco-romano antigo, essa aliança harmoniosa entre a cultura cristã e a antiguidade clássica (na sua leitura medieval) – entre Atenas e Jerusalém, para usar a dualidade de Strauss[505] –, terá dado

exemplaridade; alenta o exercício das virtudes cristãs: nomeadamente, as chamadas virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança) e suas derivadas (diligência e previdência, fidelidade à palavra dada, entre muitas outras), bem como as virtudes típicas dos grandes (misericórdia, magnanimidade, liberalidade…), para além das virtudes teologais. E encoraja o zelo pelo bem comum e a protecção dos mais débeis. Irving Kristol faz notar que essa auto-limitação derivaria da convicção de que o mais importante para o Estado seria o autogoverno e auto-reforma do próprio príncipe, mais do que a reforma das instituições (cf. Irving Kristol, *Neoconservadorismo* [*NeoConservatism*, 1995] tradução de Victor Antunes, Lisboa: Quetzal Editores, 2003, p. 162). Os príncipes deveriam conhecer-se melhor; e, antes de dirigir outras pessoas, deveriam reflectir sobre a sua capacidade de dirigir-se a si mesmos. Por outro lado, essa modéstia resultaria também da consciência de que a política é uma actividade prática que não pode ser abstraída das suas circunstâncias concretas e, consequentemente, só pode ser *aprendida* através da experiência governativa, das decisões tomadas ante situações delicadas e graves, e através da reflexão sobre essas experiências. Apesar da forte influência platónica, os clérigos, professores, pensadores, filósofos e teólogos que escreveram sobre o *Regiminen Principum* não presumiam possuir – mais dos que aqueles Príncipes a quem dedicavam ou endereçavam os seus escritos (e de quem eram, frequentemente, tutores os preceptores) – a sabedoria prática ou prudência que a política exige.
Duas ideias marcam então a natureza e finalidade do poder político: a de "vicariato divino" e a de *cargo* – como carga – ou *ofício* (cf. Martim Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa: Babel, 2012, pp. 130-133). Daí que esse ministério apareça por vezes associado a uma *unção* e sacralização desse poder, o que não contaminou o essencial do género. Só posteriormente essa ideia degeneraria no absolutismo de direito divino. Martim de Albuquerque cita Régine Pernoud – em *Lumière du Moyen Age* – para sintetizar a diferença de significados da expressão "Rei pela graça de Deus" em S. Luís e em Luís XVI, respectivamente: «Dans la bouche d'un Saint Louis, ce terme roi pour la grâce de Dieu, est une formule d'humilité qui reconnaît la main du Créateur dans les tâches diverses assignées à ses créatures; dans la bouche d'un Louis XVI, la même formule devient la proclamation d'un privilège de prédestiné».
Outra questão, muito diferente, é a da utilidade prática de todo o género. Será que os príncipes se deixam aconselhar? Será que a História é mesmo *magistra vitae*? Será que os conselheiros não descaem com demasiada frequência para a adulação? Maquiavel – na dedicatória dos *Discorsi* – distancia-se dos autores dos *specula*, que elogiavam os príncipes pelas suas virtudes em vez de os censurar pelos seus vícios (embora ele próprio tenha feito o mesmo, talvez, n'*O Príncipe*, relativamente a Lorenzo de Medici). Cf. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 216-221. Ver Mansfield, MNMO, pp. 22-23.

[503] Nomeadamente, evoca e glosa os mestres da Antiguidade: Isócrates e Xenofonte (que forneceram a matriz), Platão ou Aristóteles, Plutarco, Séneca, Cícero…

[504] Cf. Strauss, "The Three Waves of Modernity", p. 84.

[505] Na história do pensamento cristão, essa dualidade não foi sempre encarada do mesmo modo. A par da perspectiva *inclusiva*, segundo a qual o encontro da Revelação bíblica com a racionalidade grega foi *providencial*, também surgiram posições que afirmaram um antagonismo radical entre ambas, como no

lugar a uma relação complexa e tensa entre duas visões conflituantes sobre o valor humano, que podemos expressar numa outra díade – Roma pagã vs. Roma cristã: entre o público e o privado; o activo e o contemplativo; o ambicioso e o humilde; o feroz e o misericordioso… Essa tensão entre elementos clássicos e cristãos misturados, à procura de uma síntese aparentemente impossível, poderia ser reconhecível na literatura renascentista, nomeadamente em Camões ou Shakespeare.[506] Por exemplo, essa simbiose entre ideais pagãos e cristãos estaria sugerida – na peça sobre Henry V – na voz do coro sobre o exército do rei: «A exemplo dos reis cristãos/ eles têm asas nos calcanhares e parecem ter-se tornado Mercúrios ingleses».[507] E o conflito estaria reflectido na admoestação de Erasmo ao futuro Carlos V:

> Sempre que pensar de si mesmo como um príncipe, lembre-se que é um príncipe cristão! Deve ser tão diferente dos melhores príncipes pagãos como um cristão é diferente de um pagão (…). Aliou-se a Cristo – e ainda assim resvalou de novo para os modos de Júlio e Alexandre o Grande?[508]

caso de Tertuliano: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?». Cf. Tertuliano, *Traité de la prescription contre les hérétiques* [*De praescriptione haereticorum*], éd. et trad. F. Refoulé, P. D. Labriolle, Paris: Les Éditions du Cerf, 1957, Cap. VII. Disponível em http://www.tertullian.org/latin/de_praescriptione_haereticorum.htm (2016-02-12).

[506] Cf. Paul A. Cantor, "'Christian Kings' and 'English Mercuries': *Henry V* and the Classical Tradition of Manliness", in Blitz and Kristol (Eds.), *Educating the Prince*, pp. 74 ss.

[507] «Following the mirror of all Christian kings,/ With wingèd heels, as English Mercuries». Cf. *Henry V*, II.Cho.6-7. Todas as citações de Shakespeare são retiradas de William Shakespeare, *The Complete Works*, 2nd edition, Stanley Wells, Gary Taylor, John Jowett, William Montgomery (Eds.), New York: Oxford University Press, 2005. As referências identificam o acto, a cena e a linha. Ver Cantor, "Christian Kings", in *Educating the Prince*, p. 76.

[508] «Whenever you think of yourself as a prince, always remember the fact that you are a *Christian* prince! You should be as different from even the noble pagan princes as a Christian is from a pagan (…). Having sworn the oath of Christ, will you turn aside to the behaviour of Julius and Alexander the Great?». Cf. Erasmo, *The Education of a Christian Prince* [*Institutio principis Christiani*, 1516], Cambridge: Cambridge University Press, Neil M. Cheshire and Michael J. Heath (transl.), Lisa Jardine (Ed.), 1997, pp. 17-18.

Erasmo escreveu – no seu *Institutio Principis Christiani* – sobre as *Artes da Paz.*[509] Maquiavel escreveu sobre a *Arte da Guerra*.[510] Ora a questão latente em certos dramas de Shakespeare – como no já referido *Henry V* ou em *Henry VI* – é precisamente a conciliação problemática entre a tradição clássica romana de virtude marcial, rudeza viril ou heroísmo militar, e os ideais cristãos de mansidão, perdão e paciência, por exemplo.[511] O tempo de guerra reclama acções extraordinárias, sem contemplações:

> Em tempo de paz, nada convém mais ao homem
>
> Que modéstia e humildade
>
> Mas quando o trovão da guerra sacode os nossos ouvidos
>
> Imitai o tigre,
>
> Que endurece os nervos, anima o sangue
>
> Troca a brandura natural pela raiva selvagem
>
> E assume um olhar terrível…[512]

As virtudes evangélicas seriam boas para o tempo de paz. O tempo de guerra exigiria uma combatividade e bravura animais. A piedade e suavidade cristãs estariam associadas ao lado feminino da natureza humana; a agressividade e ferocidade romanas, ao lado masculino. Henrique V – o príncipe de Shakespeare – procurará congraçar ambos: ser tigre e cordeiro, conforme as circunstâncias.

---

[509] Cf. Erasmo, *The Education of a Christian Prince*, título do Cap. III.

[510] Maquiavel, *Dell'arte della guerra* [1521], in *Libro dell'arte della guerra di Nicolo' Machiavelli cittadino, et secretario fiorentino*, Venezia: Aldo Manuzio (Ed.), 1540.

[511] Cf. Cantor, "Christian Kings", in *Educating the Prince*, p. 79

[512] «In peace there's nothing so becomes a man/ As modest stillness and humility/ But when the blast of war blows in our ears/ Then imitate the action of the tiger./Stiffen the sinews, conjure up the blood/ Disguise fair nature with hard-favored rage./ Then lend the eye a terrible aspect...». Cf. *Henry V*, III.i.3-9.

Ao contrário, Henrique VI – que «perdeu a França e fez a sua Inglaterra sangrar»[513] – teria demonstrado a fragilidade e instabilidade do Estado quando governado por um príncipe *demasiado cristão*, como descreve a Rainha Margarida:

> Pensei que o Rei Henrique se tinha assemelhado a ti
>
> Em coragem, cavalheirismo e proporção
>
> Mas toda a sua mente se virou para a santidade,
>
> Para o número de Ave-marias e contas do Rosário
>
> Os seus campeões são os profetas e apóstolos
>
> As suas armas são as piedosas sentenças da sagrada escritura,
>
> O seu campo das justas é o estudo, e os seus amores
>
> Imagens de latão de santos canonizados.[514]

Mais tarde, Ricardo de York faz notar que o pio Henrique VI não é homem para ser rei:

> Essa tua cabeça não condiz com uma coroa
>
> A tua mão é feita para o bastão do peregrino,
>
> E não para acariciar um terrível e esplêndido ceptro
>
> Esse ouro deve cingir a minha fronte
>
> Cujo sorriso e cenho, como a lança de Aquiles
>
> Pode, ao mudar, matar e curar.[515]

---

[513] «…they lost France, and made his England bleed». Cf. *Henry V*, Ep. 12.

[514] «I thought King Henry had resembled thee/ In courage, courtship and proportion/ But all his mind is bent to holiness,/ To number Ave-Maries on his beads/ His champions are the prophets and apostles/ His weapons holy saws of sacred writ,/ His study is his tilt-yard, and his loves/ Are brazen images of canonized saints». Cf. *2 Henry VI*, I.iii.55-64.

[515] «That head of thine doth not become a crown/ Thy hand is made to grasp a palmer's staff,/ And not to grace an awful princely sceptre/ That gold must round engirt these brows of mine/ Whose smile and frown, like to Achilles' spear/ Is able with the change to kill and cure». Cf. *2 Henry VI*, V.i.96-101.

E teria sido justamente a fraqueza piedosa, compassiva e *feminina* de Henrique VI que abriu a porta ao desastre, ao mal maior: a ascensão ao trono do brutal tirano, Ricardo III.[516]

Max Weber viria a insistir neste ponto: a política é essencialmente conflito, é inseparável da guerra. E o «absolutismo evangélico» – a ética do sermão da Montanha, o conselho de «dar a outra face» (Mt V, 39 ou Lc VI, 29), o aviso de que «todos os que lançarem mão da espada, à espada morrerão» (Mt XXVI, 52), etc. – não ajudaria a resolver o problema.[517]

É verdade que «o Sermão da Montanha não faz um Estado», como consta ter dito Bismark: quer no sentido de que o cristianismo não é um programa político, quer no sentido de que a relação com os outros e com o Outro transcendem a política. Mas, como é sabido, a história está repleta de chefes militares cristãos eminentemente determinados, vigorosos e patriotas, e não é certo que todos eles o tenham sido à custa do seu cristianismo. Desde cedo, a teologia cristã – embora favorável à paz – esclareceu que a guerra e o uso da força poderiam ser justos e estabeleceu as condições para que fosse assim. Coragem, ímpeto, disciplina e audácia não se opõem à santidade cristã, embora se oponham sim à sua caricatura pagã – e moderna – que confunde mansidão,

---

[516] Ver Cantor, "Christian Kings", pp. 83 e 85. Sobre a ideia de que a actividade política exige uma ética pagã, ver também Robert Kaplan, *Warrior Politics: Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, New York: Random House, 2002, passim.

[517] Cf. Weber, "Politics as a Vocation", pp. 119-120. Raymond Aron, entre muitos outros, adopta uma posição semelhante (cf. "Introduction", in Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris: Plon, 1959, pp. 46-55).
Ver José Colen, "Tucídides no século XX? Teoria e praxeologia em Raymond Aron", *Relações Internacionais*, Nº 35, Setembro de 2012, p. 30): «Com uma linhagem "realista" ou pragmática que se inicia em Tucídides, Maquiavel, Hobbes e Weber e representada pelos contemporâneos Hans Morgenthau e George Kennan, Aron compartilha a importância atribuída à força, à necessidade do seu cálculo, a natureza utópica de uma "moral da lei" ou de uma paz pelo direito, o peso reconhecido aos factores geopolíticos e até uma certa personificação da "inteligência" do Estado»

humildade e aspiração à vida eterna com debilidade, abjecção e alienação. No seu estrato mais profundo, há aqui um eco da genesíaca insídia da serpente, no Éden: ser plenamente fiel ao Deus bíblico exigiria abdicar de ser plenamente homem.

2.3. Virtude e *virtù*

Contudo, Maquiavel não parece ter dúvidas quanto à incompatibilidade radical entre a "moralidade cristã" e o governo efectivo. Com efeito, mais ou menos ao mesmo tempo que Thomas More publicava a *Utopia* e Erasmo perseguia piedosamente o príncipe ideal, Maquiavel soltava o príncipe real, na sua «*verità effectuale*». Atendendo à sua semelhança formal com os antigos escritos *De Regimine Principum*,[518] *O Príncipe* «foi como uma bomba num livro de orações».[519] Nas *Istorie fiorentine*, Maquiavel conta que Cosimo de Medici – quando censurado pela destruição de uma cidade, o que constituiria uma ofensa a Deus – respondeu «que os Estados não se mantêm com o Terço na mão»,[520] convicção que Maquiavel parece partilhar inteiramente. Segundo Isaiah Berlin, o núcleo da originalidade de Maquiavel consiste precisamente na afirmação, sem concessões nem subterfúgios, da superioridade do ideal de vida e código moral clássicos face aos seus concorrentes cristãos. Não é que a relação entre esses dois universos morais seja tensa e difícil; eles seriam, sim, irremediavelmente inconciliáveis: vitalidade, procura da felicidade mundana, auto-realização, honra pública, amor à república, de um lado; abnegação, resignação, amor aos inimigos, desprezo deste mundo e desta vida, foco na salvação da alma..., conduzindo à impotência ou

[518] Ver Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners: The Prince as a Typical Book De Regimine Principum*, Durham: Duke University Press, 1938.

[519] Cf. J. R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy*, citado por Mark Hulliung, *Citizen Machiavelli*, Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 25.

[520] Cf. Maquiavel, *Istorie Fiorentine*, VII.vi, p. 338: «gli stati non si tenevano con i paternostri in mano».

calamidade política, do outro. Neste sentido, de acordo com Berlin, a posição de Maquiavel seria essencialmente moral. Ele não teria operado uma transmutação de valores. Simplesmente, teria optado por aqueles que, a seu ver, viabilizariam uma comunidade verdadeiramente capaz de satisfazer os desejos e interesses permanentes dos homens. Rejeitou a moralidade cristã a favor de outro – e absolutamente incompatível – sistema de valores, outro universo moral.[521] Aliás, a preocupação demonstrada por Maquiavel com a corrupção das repúblicas italianas, a esperança que deposita no príncipe como regenerador das sociedades, e a própria aceitação da ética pagã apontariam também nesse sentido moralizante. Ao contrário, a hipótese talvez mais generalizada – quase convencional, a partir da obra de Benedetto Croce – é a do divórcio entre política e ética: Maquiavel teria emancipado a política da ética e da religião, em homenagem à necessidade. Isso corresponderia não apenas à autonomização da política, mas à sua completa independência.[522]

---

[521] Cf. Berlin, "The Originality of Machiavelli", pp. 44 ss.

[522] Cf. Benedetto Croce, *Elementi di Politica*, Bari: Laterza & Figlio, 1925, p. 62 ss. De algum modo, a posição de Croce insinua a hipótese de que cada esfera social diferenciada tende a regular-se pelas suas próprias regras de jogo, de modo auto-referencial e auto-poiético, imune à intrusão de instâncias normativas estranhas ao sistema (cf. Belardinelli, "Individuo e bene comune nella società complessa", pp. 11-12). No entanto, frente à ideia de que Maquiavel estabeleceu a "autonomia da política", Mark Ulliung sugere – segundo Mansfield – que ele estabeleceu, ao contrário, a "ubiquidade da política" (cf. Harvey C. Mansfield, "How Dangerous Is Machiavelli?", *The Review of Politics*, Vol. 47, Nº 2, Apr. 1985, p. 298). Para Quentin Skinner (cf. *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 134-135), tal como para Berlin, a originalidade de Maquiavel não reside no divórcio que ele teria oficiado entre moral e política, autonomizando esta última. A singularidade de Maquiavel permaneceria no campo moral: corresponderia em propugnar uma moralidade diferente da convencional, que fizesse justiça aos dilemas políticos que não se compadeceriam com as exigências da virtude cristã. Para uma perspectiva *realista* moderada, ver Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris: Fallois 1993, pp. 385-387.
A bibliografia sobre Maquiavel é imensa e ilustre – Arendt, Baron, DeGrazia, Allan Gilbert, Felix Gilbert, Lefort, Carnes Lord, Manent, Mansfield, Parel, Pitkin, Pocock, Strauss, Viroli, entre muitos outros, para além dos acima citados e dos que Berlin nomeia – e, em grande parte contraditória. Berlin surpreende-se com a proliferação e disparidade de interpretações sobre o pensador florentino, atendendo a que a obra de Maquiavel é pouco extensa e relativamente clara. Maquiavel seria, alternativamente, materialista e ateu, pagão, raivosamente anticlerical, genuinamente cristão ou mesmo sinceramente católico. Para uns, queria estabelecer uma nova ordem, mudar e conquistar o mundo; para outros, tinha em mente apenas a sua própria geração e a sua amada Itália. *O Príncipe* seria uma sátira (Maquiavel não poderia estar a falar a sério...). Ou então seria apenas um exemplar típico do género "espelho de príncipes". Maquiavel seria um humanista florentino, um patriota ardente, um democrata republicano, um amante da liberdade. Para outros, seria um monstro, um agente do demónio, um mestre do mal. Ou seria

A posição de Mansfield é diferente. Maquiavel teria rompido quer com a tradição pagã clássica, quer com o republicanismo aristotélico, quer com a tradição medieval cristã, quer com a cultura renascentista humanista. A sua *virtù* difere da excelência amoral grega arcaica, bem como da virtude aristotélica, da *virtus* romana, ou da virtude cívica florentina, republicana e humanista. Rejeita todas estas formas de virtude[523] – embora invoque, aproprie retoricamente, manipule e reinterprete algumas delas (como a *antiqua virtù*) – porque não deixam de assentar em pretensões de "professar o bem", mais do que na realidade: projectam a virtude para além do nível atingível (quer para os príncipes, quer para o povo) em nome da miragem inacessível do melhor homem.[524] Além disso, Maquiavel não autorizaria a redução da sua *virtù* a uma faculdade asséptica e instrumental, como sinónimo de vigor, engenho ou audácia: a concepção de *virtù* como técnica neutra, como meio formalmente amoral para conseguir um qualquer fim.[525] No meio de alguma ambiguidade e aparente inconsistência de Maquiavel,[526]

antes um pragmático, um *realista* ou um cínico. Talvez fosse um vulto trágico, um artista, ou um pessimista antropológico. Talvez fosse um cientista político, moralmente neutro, ou um frio tacticista, ou um especialista das técnicas do governo; ou um positivista; ou um empirista anti-metafísico. Seria um reflexo do seu tempo; ou, ao contrário, um intérprete da História ou do Todo. Segundo Bertrand Russel, *O Príncipe* era um «*hand-book* para *gansters*»; segundo Mussolini, um «*vade mecum* para estadistas», etc. (cf. "The Originality of Machiavelli", pp. 25-36). Berlin oferece depois a sua própria interpretação. Como já referimos, de acordo com o objecto da dissertação, tomaremos como ponto de referência a interpretação de Mansfield (que, sendo naturalmente contestável, é verosímil e está bem fundada), contrária à visão complacente de um Maquiavel domesticado e não maquiavélico (que é hoje predominante na academia). Ver Mansfield, MV, pp. 177-179 e MNMO, "Preface", pp. 7 ss.

[523] Maquiavel admite expressamente que se afasta das opiniões precedentes: «… partendomi, massime nel disputare questa materia, dagli ordini degli altri». Cf. IP, XV, p. 58.

[524] Cf. Mansfield, MV, pp. 8 ss., 22, 24, 31 e 36.

[525] Ibidem, p. 7.

[526] Maquiavel associa a virtude aos sucessos políticos conseguidos através de acções criminosas, cf. IP, VIII; declara que é importante não se afastar da virtude, sempre que possível (embora essa recomendação pareça estar ditada por meras razões reputacionais), cf. IP, XVIII; fala da virtude de Agátocles, quando pouco antes tinha dito que não se pode chamar virtude à sua conduta criminosa, cf. IP, VIII; a propósito de Bórgia, Aníbal ou Severo, parece deplorar que o príncipe tenha que ser mau e, no momento seguinte, parece deliciar-se com esse facto, etc. Ver Mansfield, MV, pp. 6-7.

Mansfield descobre que a peculiaridade da sua *virtù* consiste na capacidade de enfrentar politicamente o problema do bem e do mal, sem deixar de os chamar pelos seus nomes – bem e mal – ou de os considerar como tal. Significa aceitar que a necessidade política exige um compromisso com o mal, e ser capaz de proceder em conformidade, da maneira mais airosa possível. A aptidão para fazer o mal com vista a ser politicamente bem-sucedido é uma parte da virtude.[527]

Voltemos ao contraste entre Aristóteles e Maquiavel, tal como Mansfield o entende. Já vimos, como ponto prévio, que para o Estagirita a virtude consiste fundamentalmente no aperfeiçoamento do próprio sujeito e tem, portanto, um valor intrínseco. Em contraponto, para Maquiavel, a *virtù* tem que ser sobretudo *efectiva*, no duplo sentido já referido: deve produzir efeitos, ser politicamente eficaz; e deve "produzir efeito", causar sensação, ser impressionante e exemplar.[528] E não consiste em ter um carácter estavelmente virtuoso: não é um hábito; é algo vivo, sobre a marcha, palpitante, reactivo, consoante a necessidade.[529]

O catálogo aristotélico[530] elenca as seguintes virtudes: coragem, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, ira/mansidão, veracidade, jovialidade, justiça e prudência. E o lugar da conduta virtuosa consiste num justo meio (determinado pela razão, do modo como seria determinado pelo homem prudente)[531] entre dois

[527] Cf. Mansfield, MV, pp. 178-181.

[528] Ibidem, pp. 16 ss.

[529] Ibidem, p. 45.

[530] Cf. Aristóteles, EN, 1115a-1140b.

[531] Ibidem, 1107b.

extremos viciosos, por defeito ou por excesso,[532] ao modo de um pico entre dois vales: por exemplo, a coragem entre a cobardia e a temeridade; a temperança entre a devassidão e a insensibilidade... Assim, a moderação – a procura da via média, do ponto de equilíbrio – aparece como a virtude das virtudes, o que será particularmente relevante no campo da acção política.

No âmbito da ética aristotélica, todas aquelas virtudes são virtudes *comuns*, referidas a qualquer cidadão. Mas a justiça e a prudência (que trataremos autonomamente mais à frente) têm uma particular relevância pública. Aristóteles considera a justiça – a faculdade de atribuir a cada um e a si próprio o que lhe corresponde, de acordo com a natureza das coisas e com a lei, de forma proporcionada e razoável – a mais importante e admirável das virtudes, na qual estão contidas todas as outras.[533]

Ao contrário, e em confronto com a moderação clássica, Maquiavel despreza a «*via del mezzo*» e propugna uma virtude «extraordinária», «excessiva», «rara e extrema».[534] Nomeia, a título exemplificativo, onze qualidades pelas quais os príncipes podem ser reputados, agrupadas em pares de opostos[535]: liberalidade e mesquinhez; prodigalidade e rapacidade; crueldade e piedade; perfídia e lealdade; pusilanimidade e ferocidade; lascívia e castidade; humanidade e soberba; integridade e astúcia; rudeza e brandura; gravidade e ligeireza; religiosidade e incredulidade. A sua sugestão é a de «usar» a virtude, exercendo um ou outro desses comportamentos extremos, de acordo com a

[532] Cf. Aristóteles, EN, 1104a, e P, 1295a-b.

[533] Cf. Aristóteles, EN, 1129b.

[534] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.vi (p. 105), xxvi (p. 148), xxvii (passim); II.xxii (pp. 280-281); III.ii (p. 314) e xl (p. 408). Ver Mansfield, MV, p. 15.

[535] Cf. Maquiavel, IP, XV, p. 59.

necessidade e tendo em conta a «condição humana». Não atribui valor intrínseco a essas qualidades. Admite que trazem louvor ou infâmia (que se deve evitar, dentro do possível), mas que isso não deve ser motivo de preocupação. Porque, com frequência, os maus prosperam e os justos fracassam.[536] Neste sentido, Maquiavel preconiza (e, de algum modo, inaugura) a "ética da situação", e a ética consequencialista e utilitarista *avant la lettre*, em ordem ao fim político, ignorando as tradicionais fontes de moralidade – o objecto da acção, a intenção do agente e as circunstâncias. Em vez da virtude cristã, procurada pelo seu valor moral intrínseco, Maquiavel propõe a *virtù*: a capacidade de fazer o que tem de ser feito, independentemente da sua moralidade, vencendo os escrúpulos ou a má consciência.[537] Em síntese, Maquiavel substitui o *equilíbrio* clássico – o ponto médio sensato e virtuoso, entre dois vícios antagónicos a evitar – pela *flexibilidade* e mobilidade no exercício alternado desses vícios: ser como a raposa e ser como o leão (imagem que importa de Cícero), consoante as circunstâncias.[538]

Por outro lado, Mansfield salienta a quase completa ausência da ideia de justiça, enquanto virtude, na obra de Maquiavel.[539] É certo que a *virtù* maquiaveliana pode abrigar-se, à primeira vista, numa definição genérica de justiça, como a que Aristóteles utiliza quando declara: «entendemos por justo (…) o que produz e salvaguarda a felicidade, bem como as suas partes componentes, para si e para toda a comunidade

[536] Ibidem, pp. 59-60. Como Berlin observou (cf. "The Originality of Machiavelli", p. 74), esta última ideia – a de que o mal, demasiadas vezes, parece compensar – não é de todo original.

[537] Cf. Harvey Mansfield and Nathan Tarcov, "Introduction", in *Niccolò Machiavelli, Discourses on Livy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, pp. xxxii-xxxiii.

[538] Cf. Maquiavel, IP, XVIII, p. 67. Cf. Mansfield, MV, pp. 18, 37-38.

[539] Cf. Mansfield, MV, pp. 22 e 180.

[política]».[540] Mas o conceito aristotélico de justiça política não autorizaria essa assimilação: a justiça natural e a justiça legal[541] do pensamento clássico são estranhas a Maquiavel.[542] Para ele, a natureza não fornece qualquer padrão para guiar a conduta humana: a natureza apenas impõe a necessidade humana básica de alimento, segurança e glória. Virtude seria apenas a capacidade de antecipar e prover aquela tríplice necessidade.[543]

2.4. Consciência e política

«Mas o que é a virtude (…)? Talvez seja a perfeição da alma – o que não é um pensamento fácil nos dias de hoje, embora seja estimulante, refrescante, restaurador».[544] Mansfield termina deste modo *Taming the Prince*, e é pena que não tenha desenvolvido a ideia, deixando sem explicar o sentido dessas palavras (para além, eventualmente, de serem expressão da sua admiração pela ética aristotélica). Contudo, esse comentário inconclusivo pode servir-nos para reequacionar a velha questão do lugar da consciência de um governante no espaço público: a relação entre as suas decisões e acções políticas e as suas convicções mais profundas, aquelas que comprometem o fundo do seu eu, o todo e a verdade do seu ser, a "perfeição da sua alma". Qual a conduta apropriada, em caso de conflito entre as exigências da organização social – da "razão de Estado" – e as da consciência pessoal?

---

[540] Cf. Aristóteles, EN, 1129b18-20.

[541] Ibidem, 1129b e 1134b.

[542] Cf. Mansfield, MV, pp. 21-22.

[543] Cf. Mansfield, TP, p. 129.

[544] «But what is virtue, you ask? Perhaps it is the perfection of the soul — not an easy thought in these times, but bracing, refreshing, restorative». Cf. Mansfield, TP, p. 297.

Numa carta ao seu amigo Francesco Vettori, ante o espectáculo da sua Itália destroçada, Maquiavel professa, com dramatismo: «amo a minha pátria mais do que a minha alma».[545] Maquiavel não diz aqui – como fizeram políticos e cidadãos comuns de todos os tempos (excepto talvez do nosso…) – "amo a minha pátria mais do que a minha vida". O sentido imediato daquela confissão, tomada à letra (caso não tenha sido apenas um desabafo atormentado)[546] parece ser antes o da disponibilidade para trair o que seria mais sagrado para um cristão (e para se atraiçoar a si próprio), imolando a justiça, a honradez, o respeito pelos outros…, no altar dos fins políticos.

Max Weber evoca Maquiavel referindo precisamente a mesma ideia – a disposição para sacrificar a salvação da alma à salvação da pátria[547] – no contexto da sua famosa distinção entre a "ética dos fins últimos" e a "ética da responsabilidade".[548] Seguindo a primeira, a ética *moralista*, o governante (tal como o homem comum) deveria obedecer incondicionalmente à verdade e à justiça – plenamente fiel aos seus valores e convicções –, e excluir todos os meios ilegítimos, independentemente das consequências das suas acções, que confiaria à Providência. Segundo a ética da responsabilidade, a que podemos associar a ética maquiaveliana, o político deveria prestar contas dos resultados previsíveis da sua conduta. Weber reconhece que isto não

[545] «Amo la patria mia più dell'anima». Cf. Maquiavel, "Al molto magnifico Francesco Vettori suo honorando" [Lettera XXVIII a Francesco Vettori], 16 d'Aprile 1527, in Niccolò Machiavelli, *Opere*, a cura di Mario Bonfantini, Milano-Napoli: R. Ricciardi Editore, 1954, p. 1137.

[546] Viroli defende – contra Berlin – que essa afirmação de Maquiavel, devidamente contextualizada, pode ser entendida em sentido cristão. Cf. Maurizio Viroli, *Machiavelli's God*, Princeton: Princeton University Press, 2012, pp. 4 ss.

[547] «Machiavelli in a beautiful passage, if I am not mistaken, of the History of Florence, has one of his heroes praise those citizens who deemed the greatness of their native city higher than the salvation of their souls». Cf. Weber, "Politics as a Vocation", p. 126.

[548] Ibidem, pp. 119-121.

quer dizer que a "ética dos fins últimos" seja sinónimo de irresponsabilidade, ou que a "ética da responsabilidade" seja o mesmo que oportunismo sem princípios; mas que correspondem a duas máximas antagónicas e irreconciliáveis, que podem contrapor-se realmente, na sua radicalidade, em casos limite. E, nesses casos, Weber favorece indubitavelmente a sobriedade moralmente dilacerada do político *responsável*.

O problema da posição de Weber prende-se, em primeiro lugar, com a própria dicotomia disjuntiva – e excludente de outras alternativas – das duas éticas. Com efeito, a ética cristã – que Weber assimila, de algum modo, à dos "fins últimos" –, por exemplo, rejeita a inevitabilidade política da duplicidade moral e, portanto, a impossibilidade *a priori* do alinhamento moral de meios e fins. Não cancela o conflito moral. Mas – ao contrário do que Weber sustenta[549] – integra na avaliação moral de uma dada acção a ponderação das consequências previsíveis, como veremos adiante a propósito da prudência. Enfrenta o problema das acções de "duplo efeito" (ou "danos colaterais").[550] E admite a razoabilidade – em certas condições, sem traição aos fins – da negociação ou cooperação material com o mal, em circunstâncias graves, para evitar danos piores. É provável que o governante enfrente com alguma frequência situações desse tipo. Mas, depois de uma prudente deliberação e correspondente acção, parece bastante racional que ele confie essas consequências à Providência divina.

Em segundo lugar, levanta-se a questão do alcance da ilegitimidade dos meios *necessários*, no âmbito da "ética da responsabilidade": até que extremo serão

[549] «But the absolute ethic just does not ask for 'consequences'. That is the decisive point». Cf. Weber, ibidem, p. 120.

[550] Ver G. E. M. Anscombe, "Action, Intention and 'Double Effect'", in *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Mary Geach and Luke Gormally (Eds.), St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Exeter: Imprint Academic, 2005, pp. 207-226.

aceitáveis? Weber rejeita que os bons propósitos políticos justifiquem meios eticamente perigosos (o que, aliás, associa à ética dos fins). Mas, na prática, deixa subsistir essa ambiguidade. Por outro lado, se Weber pode dizer – com razão – que é falsa a tese segundo a qual «do bem só pode provir o bem; do mal só resulta o mal»,[551] não pode dizer que do mal vai necessariamente resultar o bem, nem que do bem vai seguramente resultar o mal. O político não pode prever, com segurança, as consequências das acções políticas, como se fosse possível dominar a *fortuna*. Não é senhor do futuro, como sugere a literatura sobre as consequências "não intencionais".[552]

Um outro problema da posição de Weber é a desvalorização intelectual dos fins – ou valores – relativamente aos meios, ponto onde se pode detectar mais claramente a sua afinidade com Maquiavel. As exigências éticas da política seriam determinadas pelos meios muito especiais que ela utiliza – a violência – independentemente dos fins e formas do regime.[553] Neste sentido, a política consistiria essencialmente sempre na mesma coisa, como em Maquiavel, uma vez que é definida ao nível dos processos (violentos) que a caracterizam. Concomitantemente, por via da separação weberiana

[551] Cf. Weber, "Politics as a Vocation", p. 122: «'from good comes only good; but from evil only evil follows'. In that case this whole complex of questions would not exist (…). Not only the whole course of world history, but every frank examination of everyday experience points to the very opposite».

[552] Berlin observou que os fins bons – quando perseguidos através de meios desprovidos de escrúpulos – tendem a ser subvertidos. De resto, atendendo a que são bastantes incertas as consequências das acções políticas – e portanto a que não é improvável a frustração (parcial, pelo menos) dos objectivos dessas acções –, seria preferível não exigir demasiados sacrifícios no processo de realização desses fins políticos. Ao argumento *realista* segundo o qual «You cannot make an omelette without breaking eggs», Berlin responde: «The one thing we can be sure of is the reality of the sacrifice, the dying and the dead. But the ideal for which they die remains unrealised. The eggs are broken, and the habit of breaking them grows, but the omelette remains invisible». Cf. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Henry Hardy (Ed.), Princeton: Princeton University Press, 2013, pp. 16-17. Ver Joshua Cherniss and Henry Hardy, "Isaiah Berlin", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/berlin/ (2014-04-09).

[553] «Should it really matter so little for the ethical demands on politics that politics operates with very special means, namely, power backed up by violence? Do we not see that the Bolshevik and the Spartacist ideologists bring about exactly the same results as any militaristic dictator just because they use this political means?». Cf. Weber, "Politics as a Vocation", p. 119.

entre factos e valores, a razão não seria capaz de validar (ou invalidar) os fins últimos ou as causas políticas, quaisquer que elas sejam.[554] Em suma, segundo Mansfield (como, em parte, segundo Strauss[555]), as categorias de Weber, levadas às últimas consequências, não permitem distinguir entre tiranos, demagogos e estadistas.[556]

Numa outra perspectiva, Hans Kelsen propõe uma antinomia de algum modo paralela à de Max Weber, a propósito do processo político-judicial de Jesus (narrado pelo evangelista João no Capítulo XVIII do seu Evangelho), onde a relação entre Jesus e Pôncio Pilatos surge como símbolo do antagonismo entre absolutismo moral e relativismo.[557] Segundo Kelsen, um político democrata deve guiar-se necessariamente por um certo cepticismo. Terá Pilatos como modelo: quando ele pergunta a Jesus «o que é a verdade?» sem que lhe interesse a resposta, quando acolhe a decisão da maioria, conhecendo a sua iniquidade e, eventualmente, quando lava as mãos...[558] Será assim?

---

[554] «Exactly what the cause, in the service of which the politician strives for power and uses power, looks like is a matter of faith» (ibidem, p. 117). Antes, a propósito da «paixão», uma das três qualidades decisivas do governante, Weber esclarece que: «this means passion in the sense of matter-of-factness, of passionate devotion to a 'cause', to the god or demon who is its overlord» (ibidem, p. 115).

[555] Cf. Strauss, *Natural Right and History*, p. 42. Mais precisamente, Strauss defende que: «Weber's thesis necessarily leads to nihilism or to the view that every preference, however evil, base, or insane, has to be judged before the tribunal of reason to be as legitimate as any other preference». Contra esta posição sobre Weber, ver Raymond Aron, "Introduction", in Max Weber, *Le savant et le politique*, pp. 34 ss.

[556] Cf. Harvey Mansfield, "The Tragedy of Weber. Review of *Max Weber: Politics and the Spirit of Tragedy*, by Jonh Patrick Higgins", *The Weekly Standard Magazine*, Dec. 1996. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Protected/Articles/000/000/007/984xphzo.asp (2013-09-21), p. 2. Ver Mansfield, TP, p. 281: aqui, mais precisamente, Mansfield não se refere expressamente a Weber, mas às categorias do «value-neutral behavioralism of professional political scientists».

[557] Cf. Hans Kelsen, "Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics", *The American Political Science Review*, Vol. 42, Nº 5, Oct. 1948, pp. 906-914. O paralelismo com Weber cinge-se apenas à antinomia aqui em causa.

[558] De facto, João não narra o episódio do lavar as mãos, nem Kelsen alude a ele. É Mateus que o relata, acrescentando depois a frase de Pilatos: «Estou inocente do sangue deste homem; é lá convosco» (cf. Mt, XXVII, 24). Contudo, é este o ponto crucial. A responsabilidade de um governante será assim sacudível, pela remissão à vontade da maioria?

Parece razoável admitir que, em geral, a paz deve ser preferida a uma verdade não evidente ou não fundamental, com as reservas atrás enunciadas. No entanto, se prescindíssemos da razão no processo de descoberta da justiça, banindo do espaço público a referência à verdade, restaria apenas a vontade arbitrária e o poder bruto.[559] Todavia, aqui não estamos a tratar do lugar da verdade no espaço público. Estamos a tratar do lugar da verdade na consciência do homem público, enquanto tal, afectando o que ele, pessoalmente, deve (ou não) fazer na arena política, do ponto de vista moral (em consciência): decidir, aprovar, executar, julgar, subscrever ou votar. Ou, em último caso, abdicar ou resignar, demitir-se, abandonar o Partido ou "cair em desgraça", para evitar ser autor ou cúmplice de formas graves de fraude, abuso ou indignidade.[560]

Podemos admitir que Pilatos visava o bem comum e a paz social: evitar a sedição popular, com o seu cortejo de destruição e violência. Ou podemos supor que ele, pessoalmente, era contra a condenação de Jesus, mas que – como político – julgava não dever impor as suas concepções de bem a outras pessoas, como se costuma dizer. Ao mesmo tempo, Pilatos conheceria a verdade (não a grande Verdade, mas a verdade factual sobre aquele processo) – a inocência de Jesus – e sabia que ela exigia justiça da sua parte e que isso estava dentro das suas competências. Mas, na sua interpretação do

[559] A legitimidade política não advém directamente de uma verdade autoritária única sobre o bem do homem. A política é o lugar do debate, da persuasão, da negociação e do consenso, entre pessoas de igual dignidade e valor, com ideias, propósitos, bens e direitos conflituantes. Uma das maiores conquistas civilizacionais do Ocidente foi precisamente a incorporação das regras democráticas e da justeza processual, como instâncias de legitimação. Todavia, isto não é tudo: a negação da possibilidade de que quaisquer factos políticos possam ser medidos com base em critérios ou padrões morais (ou seja, a negação da justiça substancial) equivaleria à identificação do poder com o direito, abrindo a porta à tirania *legal*. "*Migth is* [*not*] *right*"! Não parece possível fundar uma comunidade política decente sem alguma concepção particular de bem, ainda que débil, sem um acordo mínimo sobre o que é "justo por natureza" e sobre o que é o bem-comum.

[560] Essa nobre renúncia não deve confundir-se com uma fuga às responsabilidades ou uma recusa do peso do cargo, em situações aflitivas em que seria mais cómodo resignar, como no caso de «*il gran rifiuto*» reprovado por Dante (*Inferno* III, 59-60).

direito, a paz e a segurança eram mais importantes que a verdade e a justiça.[561] Contudo, é duvidoso que a paz possa, duradouramente e solidamente, contrapor-se à justiça: «o facto de, em última análise, a paz não poder ser estabelecida contra a verdade haveria de manifestar-se mais tarde», aquando dos episódios sangrentos e atrozes das guerras judaicas.[562]

Estas questões entrelaçam com o problema das "mãos sujas"[563] e tópicos conexos, como o do "realismo político", o dos dilemas morais (situações em que todas as alternativas enfrentam objecções morais) e o do *excepcionalismo* da actividade política. Numa primeira aproximação, trata-se da legitimidade de fazer algo «moralmente desagradável»[564] ou que é moralmente mau, em geral, mas moralmente admissível em certas circunstâncias: situações de risco extremo de catástrofe ou de «suprema emergência», quando e onde «a própria continuidade da comunidade política está em perigo».[565]

---

[561] Ignorámos a hipótese de que tenha pesado também na decisão de Pilatos a consideração de que a absolvição do Inocente poderia prejudicá-lo a ele (Pilatos) pessoalmente.

[562] Cf. Joseph Ratzinger, *Jesus de Nazaré* II, Cascais: Principia, 2011, pp. 164-165. Sobre este assunto, ver também: Joseph Ratzinguer, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, San Francisco: Ignatius Press, 2004, pp. 72 ss.; Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação e a Democracia*, Coimbra: Edições Tenacitas, 2004, passim; e Vittorio Possenti, *Le società liberali al bivio*: *Lineamenti di filosofia della società*, Genova: Marietti, 1991, pp. 315-345.
O argumento de Kelsen propicia uma certa sobreposição entre a *verdade*, o *bem* e o *justo*, que não é exacta. O Estado pode (e, sobre certos assuntos, deve) suspender o juízo sobre a verdade, mas a ninguém pode negar a justiça. Todavia, isso pode não ser assim tão simples: aqueles três conceitos não são tão desligados quanto supõem as teorias deontológicas.

[563] Cf. Michael Walzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", *Philosophy and Public Affairs*, 2 (2), 1973, pp.160-180.

[564] Cf. Bernard Williams, "Politics and Moral Character", *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 56, 59 e 62. No final, Williams conclui que apenas aqueles que são relutantes face ao que é moralmente desagradável, quando isso parece mesmo necessário, serão capazes de não o fazer quando isso não é necessário.

[565] Cf. Michael Walzer, "Emergency Ethics", in *Arguing About War*, New Haven: Yale University Press, 2004, p. 46.

A questão pode ser enquadrada a partir da distinção entre a *abrangência* e a *dominância* atribuídas à ética.[566] Para alguns, a moral é abrangente (universalmente relevante) mas não dominante (universalmente vinculativa): na arena política, por exemplo, o *dever* seria ditado pela necessidade, e por vezes seria mesmo preciso "sujar as mãos", sem recuar perante a imoralidade considerada como tal. Seria o caso de Maquiavel, segundo Mansfield. Para outros, a moral não é abrangente: há esferas – onde a moral não se aplica – que têm uma normatividade (amoral) própria. Trata-se do caso de Maquiavel, na interpretação de Croce, bem como dos "realistas políticos" (como Carl Schmitt e Hans Morgenthau). Para outros ainda, a moral seria simultaneamente abrangente e dominante, mas haveria um conflito entre perspectivas morais opostas (nomeadamente, quanto à ética profissional do político). Isto corresponderia ao caso de Maquiavel, na interpretação de Berlin, e também de Weber. E há ainda a posição *absolutista* (como a de Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino ou Kant, entre outros) que – embora admitindo situações dilemáticas – afirma certos imperativos morais absolutos e invioláveis, relativamente aos quais não é eticamente aceitável (nem necessário) "sujar as mãos".

Maquiavel defendia que é preciso estar disposto a perder a alma pela salvação da Cidade. O seu contemporâneo Thomas More, pelo contrário, pensaria talvez que não conseguiria servir, salvar ou amar o seu país – e mesmo que não conseguiria sequer amar, em absoluto – se não amasse mais a sua alma: já no cadafalso, declarou-se, segundo consta, **«***the king's good servant, but God's first***».**[567] Se violasse a sua

[566] Cf. C. A. J. Coady, "The Problem of Dirty Hands", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (Ed.): Disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/dirty-hands/ (2015-04-10).

consciência, se passasse para além do bem e do mal, como poderia ainda querer e fazer algum bem, como não ser arrastado para o fundo, no redemoinho da pressão do momento e na vertigem do poder ou do interesse? Não ficaria embrutecido, moralmente embotado? Sem limites morais, onde ou como iria parar? Thomas More poderia perfeitamente ter afirmado que «quando os estadistas atraiçoam a sua própria consciência por causa das suas funções públicas… levam o seu país rapidamente para o caos».[568]

[567] Thomas More foi também confrontado com o conflito entre o dever interior e a responsabilidade pública. More tinha consciência do alcance público das suas decisões de consciência. Sabia que elas afectavam gravemente outras pessoas, muitas pessoas. Em termos políticos, estava em jogo o cisma religioso e a guerra civil. Thomas era um patriota inglês, respeitador da ordem jurídica, da autoridade e instituições legítimas, e não desejava encorajar a sedição popular e a hostilidade aberta face ao rei. Por isso, tentou, até ao limite, assegurar os bens públicos que prezava (e também a sua segurança pessoal e familiar), sem desrespeitar a sua consciência. More poderia ainda pensar – com alguma razão – que provavelmente não ganharia nada em opor-se àquele impetuoso e inflexível Tudor e que seria preferível ceder às suas exigências, para bem do reino. Assim – mantendo o seu alto cargo, junto ao rei – poderia continuar a dar-lhe bons conselhos e minimizar os danos, impedindo que políticos venais tomassem o seu lugar e atiçassem, em vez de moderar, as más inclinações de Henrique. A sua aquiescência seria um "mal menor". E numa abordagem consequencialista ou pragmática poderia muito bem constituir um meio para produzir um melhor estado de coisas. Contudo, a recusa do Chanceler em abonar o divórcio do monarca e a sua supremacia sobre a Igreja de Inglaterra, sob juramento, baseou-se na convicção pessoal, reflectida e profunda – alcançada após muito matutar sobre os bens e males que estavam em causa – de que a pretensão de Henrique era ilegítima, oposta ao direito, e contrária à vontade de Deus. Consequentemente, em consciência, ele não podia transigir nesse ponto (cf. Pedro Rosa Ferro, *É possível aprender a dirigir? Lições da Literatura e da História sobre o Governo das Organizações*, Coimbra: Almedina, 2013, pp. 119-120). Uma encenação do drama de Thomas More (Jean Anouilh, *Thomas More – ou l'homme libre*, Paris: Éditions Gallimard Jeunesse, 2008), reproduz pela voz de Cromwell a tentação secular de classificar a rectidão moral na categoria dos pruridos de consciência pueris, impróprios dos "homens a sério", homens capazes de aceitar o inevitável e de sobreviver na selva política. Só alguns professores – de resto com pouco gosto pela vida (e pouco jeito também), e talvez invejosos e ressentidos contra os homens de acção – continuariam a citar Sócrates, Antígona e Thomas More (tal como estamos a fazer agora…). «On continuera à citer les noms de Socrate, d'Antigone ou de Thomas More – mais le rêve éphémère des petits garçons mis à part – ce ne sera plus pour les adultes qu'une figure de rhétorique. Seuls quelques professeurs, par ailleurs malhabiles à vivre et qui y gagneront leur maigre pain, en feront encore toute une histoire… une histoire qui ennuiera leurs élèves impatients de connaitre la vie pour leur compte, et Socrate, Antigone et Thomas More seront devenus, pour eux, de fastidieux sujets de devoirs». Cf. Jean Anouilh, *Thomas More*, p. 118. Na cena, Thomas More fica surpreendido pela subtileza diabólica da tentação, misturando falsidades e meias verdades de modo a insidiar a rendição moral.

[568] Palavras atribuídas a Thomas More por Robert Bolt, em *A Man for All Seasons*, New York: Vintage International, 1990, p. 22.

2.5. O poder corrompe?

A questão da especificidade da virtude política pode abordar-se também do lado negativo: o das fraquezas, patologias, vícios ou tentações típicas do príncipe.

No que respeita a Maquiavel, podemos talvez dizer que a principal tentação contra a qual procura precaver o príncipe é a brandura do homem comum: a tendência *cristã* para ser *bom* – o desejo de agradar, a complacência – que pode conduzir à ruína, ao inibir ou empecilhar a determinação de estar à altura da necessidade e de fazer o que tem de ser feito. O príncipe deve, sobretudo, procurar ser respeitado (ou «temido», como diz o Florentino), evitando apenas o que poderia torná-lo odioso ou desprezível. A recusa, hesitação ou adiamento à hora de tomar medidas dolorosas – mas necessárias – apenas agrava e faz alastrar as desordens ou doenças sociais que aquelas políticas podiam conter ou sarar. E reclamará depois terapias mais agressivas e penosas.[569] Mansfield terá uma certa simpatia por esta ideia, descobrindo em Maquiavel um tónico salutar contra aquele sentimentalismo moralista e humanitarismo apolítico que ele censura no *liberalismo* contemporâneo.[570]

Isto faz bastante sentido. Todavia, a corrente principal sobre as debilidades específicas dos príncipes acentua, fundamentalmente, os perigos da sua exposição prolongada às radiações do poder.

[569] Cf. Maquiavel, IP, XVII, pp. 64-66.

[570] Cf. Mahoney, "Mansfield, Harvey", *Op. cit.*

A carreira política concede poder, mas não apenas isso. Proporciona também a sensação do poder – que pode ser inebriante[571] – e ainda influência, estatuto, notoriedade e obséquio público, regalias várias e, eventualmente, riqueza. E é, portanto, particularmente vulnerável aos assomos de arrogância, auto-suficiência e auto-complacência; de insensibilidade ao conselho e aversão à crítica; de permeabilidade à adulação e obstinação. A tradição dos *specula principum*, como já vimos, procurou prevenir precisamente alguns desses riscos – como a prepotência, a gloríola e a soberba humana – que prepariam o caldo propício para a injustiça e imprudência. Não é que o poder seja um mal (até porque "vem de Deus"): é um bem, um activo, ocasião de serviço à comunidade e, no caso do príncipe, constitui mesmo um dever. Mas é um activo potencialmente tóxico, susceptível de obnubilar a mente e endurecer o coração[572]. Como se o poder funcionasse como um anestésico sobre a consciência[573]: «*th'abuse of greatness is when it disjoins/ Remorse from power*».[574]

Uma sociedade bem ordenada exige autoridade e, portanto, o poder político. Ora, a autoridade perde-se não apenas quando o poder se demite e não é oportunamente exercido – como Maquiavel iria vincar –, mas também pela vaidade, abuso e mau uso do poder, tentação recorrente dos príncipes. Essa tentação pode (e deve) ser afastada

[571] «The career of politics grants a feeling of power. The knowledge of influencing men, of participating in power over them, and above all, the feeling of holding in one's hands a nerve fiber of historically important events can elevate the professional politician above everyday routine even when he is placed in formally modest positions». Cf. Weber, "Politics as a Vocation", p. 115.

[572] «Authority intoxicates/ And makes mere sots of magistrates/ The fumes of it invade the brain/ And make men giddy, proud, and vain». Cf. Samuel Butler, "Miscellaneous Thoughts", in *The Poetical Works of Samuel Butler*, The Aldine edition of the British poets, John Mitford (Ed.), London: W. Pickering, 1835, Vo. 2, p. 272. Ver Lasswell, *Power and Personality*, p. 7.

[573] Cf. Seamus Perry, "Complex to the Core. The perils of simplifying the Thought of Edmund Burke: a deeply contemplated account of his career", *The Times Literary Supplement*, October 24 2014, Nº 5821, p. 5.

[574] Cf. Shakespeare, *Julius Caesar*, II.i.18-19.

através de limites e restrições institucionais, uma vez que um regime livre não pode correr esse risco. Contudo, esses dispositivos constitucionais não dispensariam o conforto do esforço moral. Segundo Burke, «o poder, seja em que mãos for, raramente é culpado de se auto-limitar excessivamente».[575] Assim, a temperança, o autodomínio e a autodisciplina do governante seriam necessários não somente para a virtude do próprio, mas também para a justiça na contenção, coerção e domínio sobre outrem.[576]

Para Max Weber, a tentação mais provável e nociva a que o político estaria sujeito seria precisamente a da vaidade decorrente do poder.[577] Seria especialmente provável, porque o gosto do poder faz parte das qualidades normais de um político.[578] E seria particularmente fatal, porque esse «pecado» atentaria frontalmente contra a sublimidade, gravidade e dramatismo da vocação política,[579] que convoca «paixão, sentido de responsabilidade e sentido de proporção».[580] A vaidade e os seus irmãos – diletantismo, exibicionismo, frivolidade, narcisismo… – favorecem os dois inimigos mortais da virtude política: a falta de objectividade e a irresponsabilidade. Conduzem à embriaguez do poder, como fim em si mesmo.[581]

---

[575] «Power, in whatever hands, is rarely guilty of too strict limitations on itself». Cf. Burke, "Letter to the Sheriffs of Bristol on the Affairs of America" [1777], in *The Works*, Vol. 1, p. 214.

[576] Cf. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 132-133.

[577] «Therefore, daily and hourly, the politician inwardly has to overcome a quite trivial and all-too-human enemy: a quite vulgar vanity, the deadly enemy of all matter of-fact devotion to a cause, and of all distance, in this case, of distance towards one's self». Cf. Weber, "Politics as a Vocation", p. 116.

[578] «With the politician the case is quite different. He works with the striving for power as an unavoidable means. Therefore, 'power instinct' as is usually said, belongs indeed to his normal qualities». Ibidem.

[579] «Although, or rather just because, power is the unavoidable means, and striving for power is one of the driving forces of all politics, there is no more harmful distortion of political force than the parvenu-like braggart with power, and the vain self-reflection in the feeling of power, and in general every worship of power per se». Ibidem.

[580] «One can say that three pre-eminent qualities are decisive for the politician: passion, a feeling of responsibility, and a sense of proportion». Ibidem, p. 115.

Outro vício ou deformação profissional vulgarmente associado à carreira política é a perfídia: «nunca ninguém duvidou que a política e a verdade estão em bastante más relações e ninguém, que eu saiba, incluiu alguma vez a boa-fé entre as virtudes políticas».[582] Com efeito, a consideração de que "os políticos são todos uns aldrabões" não corresponde apenas a um arreigado preconceito popular, mas tem uma longa e ilustre tradição. Platão inventou a «nobre mentira»,[583] e fez constar que «se a alguém compete mentir, é aos chefes da Cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da Cidade».[584]

Quanto a Maquiavel, sabemos que não atribuía qualquer valor intrínseco à fidelidade à palavra dada e que não considerava a veracidade, em si mesma, como algo *virtuoso* (ou o seu contrário como um vício): por um lado, «nunca faltam a um príncipe razões

[581] «The sin against the lofty spirit of his vocation, however, begins where this striving for power ceases to be objective and becomes purely personal self-intoxication, instead of exclusively entering the service of 'the cause'. For ultimately there are only two kinds of deadly sins in the field of politics: lack of objectivity and (…) irresponsibility. Vanity, the need personally to stand in the foreground as clearly as possible, strongly tempts the politician to commit one or both of these sins. This is more truly the case as the demagogue is compelled to count upon 'effect'. He therefore is constantly in danger of becoming an actor as well as taking lightly the responsibility for the outcome of his actions and of being concerned merely with the 'impression' he makes. His lack of objectivity tempts him to strive for the glamorous semblance of power rather than for actual power. His irresponsibility, however, suggests that he enjoy power merely for power's sake without a substantive purpose». Cf. Weber, "Politics as a Vocation", p. 116.
Segundo Strauss, a posição de Weber – em defesa da nobreza da actividade política – é significativamente fragilizada pela sua concepção agnóstica sobre o valor das causas e fins políticos, como já vimos. Para ele, o importante é que exista uma «causa», seja ela qual for: saber se é valiosa e benigna ou abominável e malévola está fora do alcance da razão. Cf. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 42 e 46-48.

[582] «No one has ever doubted that truth and politics are on rather bad terms with each other, and no one, as far as I know, has ever counted truthfulness among the political virtues». Cf. Hannah Arendt, "Truth and Politics", in *Between Past and Future*, p. 223.

[583] Cf. Platão, *A República*, com introdução, tradução e notas de Maria Helena Rocha Pereira, 14ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, 414e-415c.

[584] Ibidem, 389b8.

legítimas para mascarar a sua má-fé»;[585] por outro, o uso da fraude tem sido sempre necessário àqueles que querem subir de origens humildes a cumes sublimes.[586]

Hannah Arendt sustenta que há uma inegável afinidade entre a mentira e a política.[587] E não se referia apenas ao segredo e mentira de Estado, que são usuais – e, em geral, legítimos (até certo ponto), uma vez que são dirigidos contra o inimigo (potencial, pelo menos) – na política da guerra e nos negócios estrangeiros. Referia-se também a algo mais do que à hipérbole e mistificação típicas da propaganda democrática. A política visa a mudança, o movimento e a acção: lida com o presente e sobretudo com o futuro.[588] A verdade sobre o passado só interessa se for conveniente aos propósitos eleitorais. E, quanto ao futuro, o desejo do poder tende a produzir promessas falsas e "publicidade enganosa". Arendt referia-se basicamente à mentira ou falsidade deliberada, oposta à «verdade dos factos» – não à verdade filosófica ou científica – e portanto distinguível do erro, da ilusão, da opinião ou da teoria.[589]

O mote de Arendt é o antigo adágio latino: *Fiat justitia, et pereat mundus*,[590] reformulado para: *Fiat veritas, et pereat mundus*. Deverá ser feita justiça, deverá dizer-

[585] «Non può pertanto un Signore prudente, nè debbe osservare la fede, quando tale osservanzia gli torni contro, e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E se gli uomini fussero tutti buoni, questo precetto non saria buono; ma perchè sono tristi, e non l'osserverebbono a te, tu ancora non l'hai da osservare a loro. Nè mai a un Principe mancheranno cagioni legittime di colorare l'inosservanza». Cf. Maquiavel, IP, XVIII, p. 67.

[586] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, II.xiii, pp. 249 ss. Ver Mansfield, MV, p. 61.

[587] Cf. Arendt, "Truth and Politics", pp. 253-254.

[588] Ibidem, pp. 245 e 254.

[589] Ibidem, p. 245.

[590] Lema de Fernando I, sucessor de Carlos V: «Faça-se justiça, ainda que pereça o mundo».

se a verdade, se a sobrevivência da sociedade estiver em causa?[591] Retomamos aqui o conflito moral apresentado acima, a propósito das "duas éticas" de Max Weber (ou de Kelsen, ou de Maquiavel, *mutatis mutandis*), embora mais matizado e talvez menos dramático. Se nos conformássemos com a mentira habitual, se desistíssemos da verdade factual, seria difícil não cair no mais absoluto cinismo, quer na esfera política quer, em geral, na vida social: porque é o respeito pela palavra que permite a comunicação significativa e que, portanto, permite a comunidade.[592] Geralmente, associamos aos regimes totalitários a possibilidade da mentira completa e a manipulação moderna dos factos: quando, para mudar o futuro, se considera necessário mudar o passado; e onde toda a gente mente, e mente inclusivamente a si próprio.[593] Mas a moderna política democrática não é impermeável à banalização da mentira (embora com grande diferença relativamente ao que sucede naqueles regimes: numa sociedade aberta, pode esperar-se que a mentira acabe por ser descoberta e denunciada).

Num vislumbre mitológico do Juízo Final, Platão descreve o estado da alma dos poderosos: examinando as suas almas nuas, o juiz não encontra nelas nada limpo; tudo está chagado de perjúrio e injustiça, mentira e soberba. E «vê como a alma, por causa da arbitrariedade, insolência e intemperança se encheu de arrogância e infâmia».[594] A

[591] Num contexto conceptual inteiramente diferente, Edmund Burke dizia: «I will not enter into the question how much truth is preferable to peace. Perhaps truth may be far better. But as we have scarcely ever the same certainty in the one that we have in the other I would, unless the truth were evident indeed, hold fast to peace, which has in her company charity, the highest of the virtues». Cf. Edmund Burke, "Speech on the Acts of Uniformity" [1772], in *The Works*, Vol. 2, p. 468; Ver Mansfield, SPG, p. 244.

[592] Cf. Roger Berkowitz, "Truth telling: Democracy in an Age without Facts", *Hannah Arendt Center 2011 Fall Conference*. Disponível em: http://www.hannaharendtcenter.org/?p=2335 (2014-04-04). Cf. Arendt, "Truth and Politics", p. 252.

[593] A propósito, Arendt evoca aquele episódio d'*Os Irmãos Karamazov* em que Fiodor – o pai – pergunta ao Starets Zossima o que fazer para obter a salvação, obtendo como resposta: «sobretudo nunca minta a si próprio». Cf. Arendt, "Truth and Politics", p. 250.

actividade política será um negócio sujo e uma "ocasião de pecado", um convite irresistível estendido à propensão humana (ou, pelo menos, à propensão dos homens políticos) para o orgulho desmesurado, a falsidade e o abuso do poder? Na sua célebre carta ao bispo Mandell Creighton, Lord Acton foi mais longe. Sugeriu – em termos contundentes e sobejamente conhecidos – que o poder político tem, ele próprio, um efeito tendencialmente corruptor sobre quem o exerce.[595] Contudo, dizer que o poder, enquanto tal, é intrinsecamente maligno ou corruptor pode considerar-se talvez exagerado,[596] mesmo sem subestimar o seu potencial intoxicante (que se pode admitir empiricamente comprovado). Alguns homens – porventura a maioria – serão corrompidos pelo exercício do poder; mas outros serão aperfeiçoados: o espaço público oferece também ocasiões de serviço, dedicação e virtude; a responsabilidade do cargo pode também suscitar dignidade, seriedade e sentido de Estado (como teria sucedido no caso de Henrique V, segundo Shakespeare) e despertar energias insuspeitadas. Talvez seja mais próprio dizer-se que o poder submete o homem à prova. Ou que o poder revela o homem, como dizia Aristóteles invocando o sábio Bias de Priene[597]: fazendo

[594] «…he perceives the utter unhealthiness of his soul, striped all over with the scourge, and a mass of wounds, the work of perjuries and injustice; where every act has left its smirch upon his soul, where all is awry through falsehood and imposture, and nothing straight because of a nurture that knew not truth: or, as the result of an unbridled course of fastidiousness, insolence, and incontinence, he finds the soul full fraught with disproportion and ugliness». Cf. Platão, *Górgias*, 524e5-525a6, in *Plato*, Twelve Volumes, Vol. 3 (Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno), translated by W.R.M. Lamb; Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1967.

[595] «I cannot accept your canon that we are to judge Pope and King unlike other men, with a favourable presumption that they did no wrong. If there is any presumption it is the other way against holders of power, increasing as the power increases (…). Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men, even when they exercise influence and not authority (...). There is no worse heresy than that the office sanctifies the holder of it». Cf. "Letter to Mandell Creighton" [April 5 1887], in John Emerich Edward Dalberg, Lord Acton, *Historical Essays and Studies*, edited by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London: Macmillan, 1907, Appendix, p. 504.

[596] De qualquer modo, a posição de Lord Acton tem um fundamento antropológico de inspiração cristã (e, particularmente, agostiniana): a pessoa que deseja e possui os bens finitos e relativos – como sejam o poder, a riqueza ou a glória… – como se fossem fins (em vez de os usar como meios) é possuída por aquilo que *possui* e é serva (em vez de senhora) daquilo que deseja.

[597] Cf. Aristóteles, EN, 1130a. Ver Strauss, *Natural Right and History*, p. 133.

vir à superfície o melhor ou o pior do seu carácter, que antes estavam latentes e impedidos de se manifestar e desenvolver.

Entretanto, a demonização da política e a rendição à suposta fatalidade da perversidade do poder fornecem aos políticos cínicos e corruptos uma desculpa perfeita para que prossigam na mesma senda, de boa consciência (uma vez que essa iniquidade seria, em qualquer caso, inevitável),[598] e proporcionam aos demais um pretexto fácil para fugir às suas responsabilidades cívicas, com igualmente falsa tranquilidade de espírito.

3. Prudência política

Se, para Maquiavel, a arte da guerra é a única preocupação e o único afã a que se deve dedicar o príncipe,[599] Aristóteles sustenta que – entre todas as virtudes – somente a prudência é peculiar ao governante.[600] A seu ver, percebemos o que é a prudência a partir da conduta das pessoas a que chamamos prudentes: ou seja, a prudência não está nos livros, não é passível de uma articulação teórica; só é perceptível através do exemplo e adquirível através da experiência, bem como da reflexão sobre esta, uma vez que a prudência é também um saber (prático). Consiste na capacidade de deliberar e decidir sobre o que é conveniente à "vida boa" (do próprio sujeito ou dos outros), de

[598] Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, p. 75.

[599] «Deve adunque un Principe non avere altro oggetto, nè altro pensiero, nè prendere cosa alcuna per sua arte, fuori della guerra, ed ordini e disciplina di essa; perchè quella è sola arte che si aspetta a chi comanda». Cf. Maquiavel, IP, XIV, p. 55. Ver MV, p. 192.

[600] Cf. Aristóteles, P, 1277b.

acordo com a razão.[601] Trata-se de uma deliberação dirigida à acção – tendo em conta as circunstâncias – incidente sobre questões contingentes, em que não há uma regra de decisão definitiva ou científica. A prudência política terá uma faceta de saber arquitéctónico, associada à actividade legislativa-constitucional; e uma componente de consideração das coisas e casos particulares e individuais (pressupondo o conhecimento dos princípios universais da razão, que lhe compete aplicar àquelas situações particulares).[602] Visa a construção do edifício legislativo e também a decisão sobre os problemas concretos, onde as leis não chegam e é preciso supri-las. Em ambos os casos, exige experiência, porque os casos singulares só através dela se podem conhecer verdadeiramente. Daí – entre outras razões – que a política seja uma actividade imprópria para jovens.[603]

A prudência é uma virtude especial,[604] que guia as outras virtudes morais (ditando qual o «justo meio» em que consistem a coragem, a justiça ou a temperança…) e regula a escolha dos meios adequados para alcançar o objectivo visado. Ao mesmo tempo, a prudência é também guiada pelo bem humano que é o fim de toda a virtude, uma vez

[601] Cf. Aristóteles, EN, 1140a. Cf. MV, p. 39.

[602] Ibidem, 1140b e 1141b. Mansfield regista que estes dois momentos – o c*onstitucional* e o *corrente* – requerem prudências diferentes. Para a filosofia política clássica – bem como para pensadores modernos, como Maquiavel, Bacon Hobbes e Locke – o evento fundacional é o momento político fulcral, onde a prática e a teoria se cruzam. Ao contrário, Burke ignora essa função primeva e arquitectónica: os regimes não se constroem através da razão, mas desenvolvem-se naturalmente. Cf. Mansfield, EB, pp. 695-696.

[603] Cf. Aristóteles, EN, 1095a e 1142a.

[604] Na esteira do Sócrates, Platão e Aristóteles, a prudência foi considerada no pensamento cristão como a "auriga das virtudes", ideia que foi desenvolvida por Alberto Magno e Tomás de Aquino, que lhe acrescentou o título de "mãe de todas as virtudes". Em consonância com esta tradição, para Edmund Burke, a prudência «is not only the first in rank of the virtues, political and moral, but she is the director, the regulator, the standard of them all». Cf. Edmund Burke, "Appeal", p. 91. Ver Mansfield, SPG, p. 225.

que é impossível ser prudente sem ser bom.[605] Seria preciso ser virtuoso para conseguir *ver* aquele fim bom.

Na tradição aristotélica, aquele fim último da política será o *bem comum*. Trata-se de um fim formal, que precisa de ser materialmente preenchido através da prudência e deliberação, para identificação e operacionalização dos fins penúltimos, com base numa concepção de bem referida à natureza humana. No âmbito do pensamento clássico e medieval, esses fins penúltimos seriam radicalmente harmonizáveis. No pensamento político moderno, ao contrário, não há talvez um fim último que a razão possa descobrir a partir da natureza. A escolha dos fins dependerá mais da vontade do que da razão. E os diversos e plurais fins possíveis – segurança, liberdade, igualdade, prosperidade, etc. – podem ser essencialmente conflituantes e inconciliáveis.

Alguns autores consideram que Mansfield aborda a política numa perspectiva *prudencial* derivada de Aristóteles. Neste sentido, a política procuraria os melhores meios possíveis com vista à perfeição da alma, tendo em conta a realidade da imperfeição humana. A responsabilidade aristotélica seria «a escolha livre do fim dado pela Natureza (a felicidade através da virtude) que a Natureza aponta mas não garante automaticamente».[606] E a prudência política seria a virtude que adopta os meios correctos para atingir esse fim pré-político, contra o qual as escolhas políticas deveriam ser medidas. Para outros autores, diversamente, Mansfield tende a ser reticente quanto à consideração da "perfeição da alma" como fim último da política e da natureza.

[605] Cf. Aristóteles, EN, 1143a. Ver Mansfield, MV, p. 39.

[606] «Aristotelian responsibility is the free choice of Nature's given end (happiness through virtue) which Nature points to but does not automatically guarantee». Cf. Robert P. Kraynak, "The Care of Souls in a Constitutional Democracy: Some Lessons from Harvey Mansfield and Alexander Solzhenistyn", in Blitz and Kristol (Eds.), *Educating the Prince*, pp. 276-277.

Mansfield preferiria uma abordagem mais *burkeana*, a partir de dentro da política (i.e., com base na ordem política já existente), evitando o recurso a padrões extra-políticos.[607] Contudo, a ideia aristotélica de que a natureza proporciona uma orientação para vida política não é negada por Mansfield.[608] E, embora num registo diferente, próximo ao do direito natural moderno, Mansfield pode encontrar uma convicção similar n'*O Federalista*: Madison diz que «a lei transcendente da natureza e do Deus da natureza (…) declara que a segurança e felicidade da sociedade são o objecto de todas as instituições políticas»;[609] e ainda que «a justiça é o fim do governo».[610] E para Mansfield, como (a seu ver) para Publius, «a Constituição americana coloca a sua própria forma antes [ou acima] do fim que serve, porque essa forma é parte do fim».[611]

---

[607] Cf. Thomas G. West, "Jaffa versus Mansfield: Does America Have a Constitutional or a 'Declaration of Independence' Soul?", *Perspectives on Political Science*, Volume 31, Nº 4, Fall 2002, p. 241.
Contudo, pode lembrar-se que, segundo Burke, a prescrição é: «great fundamental part of natural law» (cf. Burke, *Reflections*, p. 255); e também que: «all human laws are, properly speaking, only declaratory; (…) [they] have no power over the substance of original justice» (cf. Burke, "Tracts on the Popery Laws", in *The Works*, Vol. 2, p. 437). Todavia, Mansfield duvida que essa «original justice», de acordo com Burke, possa funcionar como princípio orientador dos fins da política (cf. EB, pp. 703-704). Aliás, Mansfield parece censurar veladamente o anti-teoricismo extremo de Burke, registando que ele não se opõe aos princípios da revolução francesa, por exemplo, por eles serem errados ou maus, mas por serem, simplesmente, princípios especulativos. A isso, Mansfield oporia a posição mais equilibrada de Aristóteles sobre a natureza da teoria e da prática (cf. Mansfield, "Burke's Theory of Political Practice", in *Selected Letters of Edmund Burke*, pp. 7-8). No entanto, mais à frente (ibidem, p. 8), Mansfield também lembra aquela outra afirmação de Burke: «the operation of dangerous and delusive first principles obliges us to have recourse to the true ones» (cf. Burke, *Select Works*, Vol. 3, *Letters on a Regicide Peace*), o que parece matizar a opinião anterior, mesmo se Mansfield mantêm «que os primeiros princípios a que Burke recorre não parecem ser primeiros princípios», porque não proporcionam «clarificação teorética».

[608] «To fail to return to nature would leave freedom an arbitrary quirk and without a guide». Cf. Mansfield, TP, p. 33.

[609] «the transcendent law of nature and of nature's God (...) declares that the safety and happiness of society are the objects at which all political institutions aim, and to which all such institutions must be sacrificed». Cf. Madison, F 43, p. 229

[610] «Justice is the end of government. It is the end of civil society». Cf. Madison, F 51, p. 271.

[611] «According to Publius, the American Constitution puts its own form before the end it serves, because that form is part of the end». Cf. Mansfield, TP, p. 289.

Quanto a Maquiavel, também para ele a prudência é uma virtude crucial para o príncipe. Tal como para Aristóteles, as leis e instituições da Cidade não são suficientes. Ao governante, é requerida a capacidade de antecipar a necessidade e actuar em conformidade.[612] É uma qualidade característica dos grandes homens.[613] Maquiavel enaltece a prudência de César Bórgia ou Cipião e especialmente dos Romanos.[614] Apresenta uma definição dessa virtude: consiste em saber reconhecer as qualidades dos inconvenientes e escolher o menor.[615] E recomenda-a repetidamente, a par da ponderação, moderação e cautela: o príncipe deve ser prudente para esquivar a infâmia e para ser parcimonioso, evitando ser forçado à rapacidade. Deve procurar o equilíbrio entre a credulidade e a desconfiança excessiva, que o tornaria insuportável; e deve abster-se de tocar no património e nas mulheres dos seus súbditos, para não se tornar odioso. Deve fazer-se temer (de preferência a fazer-se amar), porque isso é mais seguro, etc.[616] Mas, como Mansfield sublinha (e se depreende desses textos), a prudência de Maquiavel – a sua própria «*grandi prudenze*» – não é senão uma astúcia requintada[617]: não é já a virtude moral aristotélica.

[612] Cf. Mansfield, MV, pp. 38-39.

[613] Ibidem, p. 43.

[614] Ibidem, p. 38.

[615] Cf. Maquiavel, IP, XXI, p. 89.

[616] Ibidem, XV, XVII e XVII.

[617] Cf. Mansfield, MV, p. 39, e TP, pp. 147 e 280. Cf. Maquiavel, *Discorsi*, II.xxvi, pp. 291 ss.

3.1. Prudência, astúcia e habilidade política

A prudência astuciosa de Maquiavel é uma *virtude* crítica – e mesmo subversiva – da virtude antiga, despertando esta última para a inclemência da «necessidade» e para a sua incompatibilidade com o bem humano dos Clássicos.[618]

Essa astúcia não consiste apenas num certo *oportunismo* (bem entendido), exercido com o fim de salvar a república e «antecipar a necessidade» – a argúcia, flexibilidade e desenvoltura imprescindíveis para aproveitar as circunstâncias históricas e geográficas – que, como tal, não seria desconhecido dos Antigos ou dos pensadores cristãos. Entre as partes constitutivas da prudência, Tomás de Aquino enumera a sagacidade, a providência, a circunspecção (ou ponderação das circunstâncias) e a precaução.[619] Reconhece que o governo é uma actividade especial que requer uma peculiar, e mais elevada, prudência. Considera a *gnome* – juízo que diz respeito a ocasiões excepcionais e que implica uma especial perspicácia – como auxiliar indispensável da virtude da prudência. No entanto, a astúcia maquiaveliana enfrenta efectivamente a prudência clássica e cristã no campo moral (em sentido clássico): quer porque consistirá, eventualmente, numa qualidade colocada ao serviço de um fim que possui uma bondade aparente e não verdadeira – a que Aquino chama «prudência da carne»; quer porque para atingir os seus fins, bons ou maus, se serve de meios falsos e enganadores – ao que o dominicano designa propriamente «astúcia», e à qual associa (como aliás Maquiavel) a mentira e a fraude.[620]

[618] Cf. Mansfield, MV, p. 39.

[619] Cf. Tomás de Aquino, *Summa*, Vol. 3, IIa IIae, qq.49-51.

Neste ponto, Mansfield remete para a «destreza» ou «habilidade» política segundo Aristóteles[621] (que Mansfield traduz também como *esperteza* (*cleverness*) ou *astúcia* (*cunning*)[622]: aquela faculdade que capacita para realizar com sucesso o que se pretende alcançar, seja o que for. Para Aristóteles, essa competência política pode ser usada rectamente ou não, consoante sejam os objectivos visados. Distingue-se da prudência, porque esta exige a bondade dos fins. Mas a prudência não poderia existir sem essa particular aptidão para articular e implementar os meios em ordem aos fitos. Requer uma percepção dos vários instrumentos disponíveis – influência, incentivo, persuasão, coerção, autoridade moral… – e a capacidade para usar os que forem mais adequados e proporcionados aos objectivos prosseguidos, de acordo com as circunstâncias.[623] E – em qualquer caso – implica a consciência de que os meios afectam os fins: quer, de modo positivo, enquanto são congruentes e alinhados com esses fins; quer, negativamente, quando a utilização de métodos excessivos ou imorais provoca animosidade e ressentimento nos seus destinatários, minando a sua legitimidade.[624]

[620] Ibidem, IIa IIae, q.55.

[621] Cf. Aristóteles, EN, 1144a-b.

[622] Cf. Mansfield, MV, p. 39.

[623] Cf. Lord, *The Modern Prince*, p. 24.

[624] Aliás, a prudência – entendida como a competência prática para forjar boas soluções sujeitas a restrições de diversa ordem – também questiona (ou coloca em causa) a força irresistível das circunstâncias ou da *necessidade* que frequentemente surgem como desculpa ou justificação para a adopção de meios imorais. A pessoa prudente percebe que as próprias circunstâncias podem mudar em resultado de uma acção razoável. O argumento da necessidade pode resultar de falta de imaginação e de prudência. Muitas vezes, esse argumento assume irreflectidamente que os objectivos políticos são rígidos, e que a tomada das medidas *desesperadas* tidas como necessárias é a única forma de os alcançar. Cf. J. Patrick Dobel, "Political Prudence and the Ethics of Leadership", *Public Administration Review*, Vol. 58, Nº 1, January/February 1998, pp. 78-80.

Essa «habilidade» política inclui – no seu momento cognitivo prévio – o que se pode designar como "discernimento político". A esse respeito, Isaiah Berlin sublinha que a acção política deve estar baseada num certo «sentido da realidade»: fundado na experiência, na percepção das razões alheias, na sensibilidade ao contexto e no juízo pessoal sobre o que é verdadeiro ou não, significativo ou trivial, variável ou constante, efectivo ou inútil.[625] Exige a capacidade de integrar

> «uma vasta amálgama de dados, multicolor e evanescente, em constante mudança e permanente sobreposição», [um] «contacto directo e quase físico com a informação relevante», [e] «um agudo sentido daquilo que joga com o quê, daquilo que procede do quê, daquilo que conduz ao quê (…), daquilo que é o resultado provável – numa situação concreta – da interacção entre os seres humanos e as forças impessoais».[626]

Neste domínio, as regras são poucas e a competência pessoal é tudo. Por último, o discernimento político – tal como a «habilidade» – é materialmente amoral. Pode ser possuído por políticos virtuosos ou infames. Mas, sem ele, não pode haver prudência.

3.2. Prudência política, sabedoria e ciência

Maquiavel teria protagonizado a primeira abordagem científica da política: partindo da observação e da experiência empírica, e adoptando o método indutivo, ele teria presumido romper o círculo estéril de abstracção, no âmbito do qual o pensamento

[625] Cf. Isaiah Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, Henry Hardy (Ed.), London: Chatto and Windus, 1996, p. 45. Ver Cherniss and Hardy, "Isaiah Berlin", *Op. cit*.

[626] «…a vast amalgam of constantly changing, multicoloured, evanescent, perpetually overlapping data»; «…direct, almost sensuous contact with the relevant data»; «…an acute sense of what fits with what, what springs from what, what leads to what (…), what the result is likely to be in a concrete situation of the interplay of human beings and impersonal forces». Cf. Berlin, *The Sense of Reality*, p. 46.

clássico e medieval tinha em vão procurado compreender os fenómenos políticos.[627] Hobbes, por seu turno, terá procurado estabelecer – nos termos da sua lei natural pública – uma ordem social justa universal, independente das circunstâncias, reclamando justeza e legitimidade em todos os casos.[628] Seria um doutrinarismo ou ideologia, que não abre espaço para a flexibilidade sensata do governante (e que marcou profundamente a teoria política moderna). Contrariamente, a filosofia política clássica visava o melhor regime dentro de certas circunstâncias. Assim, a teoria política teria que ser completada – aqui e agora – pela sabedoria prática do estadista, pela arte do governante, de acordo com circunstâncias diversas e mutantes.

Aristóteles apresenta Hipodamo de Mileto como precursor dessa abordagem científica da política, feita de racionalidade e precisão geométrica, planeamento e sistemas de incentivos. Embora simpatizando com a veia reformista de Hipodamo, Aristóteles faz notar que as suas propostas não tomam em consideração a natureza e exigências peculiares da actividade política.[629] Para Aristóteles, embora a ciência política e a prudência política tratem de uma única e mesma matéria, são essencialmente distintas.[630] A ciência é um juízo sobre o que é universal e necessário,[631] enquanto a prudência versa sobre o singular e contingente (que pode ser de uma maneira ou de outra). Não é passível de demonstração nem susceptível de ser ensinada, de modo

[627] Cf. William R. Thayer, "Machiavelli's Prince", *International Journal of Ethics*, Vol. 2, Nº 4, Jul. 1892, pp. 479.

[628] Cf. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 190-192.

[629] Cf. Aristóteles, P, 1267b-1269a. Ver Aristide Tessitori, "Aristotle and Tocqueville on Statesmanship" e Richard Boyd and Connor Williams, "Intellectuals and Statesmanship?", ambos in Danoff and Hebert (Eds.), *Alexis de Tocqueville and the Art of Democratic Statesmanship*, pp. 52-58 e p. 119, respectivamente.

[630] Cf. Aristóteles, EN, 1141b.

[631] Ibidem, 1139b, 1140a-b.

formal.[632] A prudência difere também da sabedoria especulativa, que visa a apreensão dos primeiros princípios e dos fins últimos. Embora deva conhecer – no ponto de partida – esses dois extremos, a pessoa prudente trata propriamente dos meios (e objectivos intermédios). E não aspira ao bem absoluto, puro e perfeito – que não existe em política – mas ao bem conveniente, possível, relativo e preferível, capaz de evitar o mal absoluto. Por último, quer a ciência quer a filosofia procuram o conhecimento e a verdade, enquanto a prudência tende à acção: o acto fundamental da prudência política é imperar e determinar a conduta a adoptar,[633] em ordem ao bem da Cidade.[634]

Por seu turno, Burke insistiu particularmente na ineficácia essencial da razão especulativa no exercício das funções governativas: as linhas da política não são como as da matemática, são antes feitas pelas «regras da prudência».[635] Para ele, o «especulatismo» – sob a forma de intrusões metafísicas, cientistas, legalistas ou outras – seria mais daninho para a política do que a paixão. O refinamento teórico, em política, seria simplismo. O teórico procura a verdade universal; é imparcial, pode ser «frio e lânguido», e pode ser radical, generalizando o caso extremo;[636] tem todo o tempo do mundo; e é independente da opinião pública. «Os especuladores devem ser neutros. [Ao

[632] Ibidem, 1139b-1140a.

[633] Corresponde à «recta razão sobre as coisas que devem ser feitas»: «prudentia sit recta ratio agibilium». Cf. Tomás de Aquino, *Summa*, Vol. 2, Ia IIae, q.65, a.1, r.

[634] Cf. Aristóteles, EN, 1141a-b, 1143b-1144a.

[635] «Nothing universal can be rationally affirmed on any moral or any political subject. Pure metaphysical abstraction does not belong to these matters. The lines of morality are not like the ideal lines of mathematics. They are broad and deep as well as long. They admit of exceptions; they demand modifications. These exceptions and modifications are not made by the process of logic, but by the rules of prudence». Cf. Burke, "Appeal", p. 91. Ver Mansfield, SPG, p. 227.

[636] Burke censura os filósofos parisienses por terem convertido um caso de necessidade numa regra da lei – «turning a case of necessity into a rule of law» (cf. Edmund Burke, *Reflections*, p. 104) – considerando como normalmente válido o que só o será em casos extremos. «But the very habit of stating these extreme cases is not very laudable or safe» (cf. Edmund Burke, "Appeal", p. 163). Ver Leo Strauss, *Natural Right and History*, pp. 299-300.

contrário], um ministro não pode sê-lo».[637] A acção política luta contra o tempo, lida com iminências, é impredictível, e pode ser irreversível; trata da paz e da conveniência mútua; e tem que ser equilibrada, levar a sério preconceitos populares e admitir acordos imperfeitos.[638]

Tocqueville adoptou uma posição muito semelhante, e não é difícil encontrar um paralelismo entre os seus *hommes de lettres* e os *philosophers* de Burke (apesar da discrepância entre ambos a propósito da revolução francesa ou da democracia).[639] Deplorou a «política abstracta e literária» feita de «teorias gerais».[640] Salientou que «a ciência política e a arte do governo são duas coisas muito distintas».[641] A primeira trata dos fundamentos e do que é permanente ou fixo; a segunda enfrenta o fluxo do que é vário, incidental e efémero. A ciência joga com a lógica das ideias; a política prática lida com a ilógica das paixões. Aquela gosta do que é original e engenhoso; esta não pode desprezar o lugar-comum.[642] Não são apenas actividades diferentes, mas funções que exigem competências diferentes. Tocqueville suspeita que seriam precisamente as grandes qualidades de Montesquieu como cientista político – a sua rara subtileza

[637] «Speculators ought to be neutral. A Minister cannot be so». Cf. Burke, "Thoughts on French Affairs" [1791], in *Further Reflections*, p. 240. Ver Strauss, *Natural Right and History*, pp. 308-309.

[638] Cf. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 299-300, 307-309 e 312. Cf. Mansfield, EB, pp. 689-693. Ambos – Strauss e Mansfield – sublinham o contraste de Burke com Aristóteles, na afirmação da soberania da prudência e na depreciação da teoria. Ver também Mansfield, "Burke's Theory of Political Practice", in *Selected Letters of Edmund Burke*, pp. 4-7. Ver ainda Mansfield, "Gentlemen's Gentleman: Edmund Burke's Critique of Theory", *The Times Literary Supplement*, Nº 4919, 1997, Jun 11 1997, p. 1.

[639] Cf. Mansfield, TVSI, pp. 99-100.

[640] Cf. Alexis de Tocqueville, in *Oeuvres Complètes* (*publiées par Madame de Tocqueville*), Vol. 4, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris: Michel Lévy Frères, Libraires Éditeurs, 1866, pp. 203-204.

[641] «La science politique et l'art de gouverner sont deux choses très distinctes». Cf. Alexis de Tocqueville, "Discours à L'académie des Sciences Morales et Politiques", 3 Avril 1852", in *Oeuvres*, Vol. 9, *Études Économiques Politiques et Littéraires*, p. 119. Ver Mansfield and Winthrop, EIDA, p. xxiii.

[642] Cf. Tocqueville, "Discours à L'académie", pp. 117-118.

analítica e formidável agudeza de mente – que o impediriam, provavelmente, de ter sucesso na vida política.[643]

Enfim, governar ideias, palavras ou números não é o mesmo que governar pessoas, nem constitui qualificação suficiente para tal. Claro que o governante deve ser, desejavelmente, uma pessoa educada: saber história, diplomacia, polemologia, teoria política, direito, filosofia moral, economia... e, principalmente, saber que não sabe muitas coisas.[644] Mas o governo e a política são sobretudo actividades eminentemente práticas, não codificáveis, que não podem ser ditadas por teorias ou deduzidas de princípios gerais e abstractos. Não estão fixadas no céu especulativo, não são tratáveis através de algoritmos, nem redutíveis a folhas de cálculo. A coisa política não tem *uma* solução. A política é uma realidade complexa, plástica e dúctil, inventiva e conjectural. Lida com a liberdade humana. Enfrenta fenómenos caóticos e sistémicos, dificilmente modelizáveis. A prudência requer a capacidade de tomar decisões práticas – não apenas razoáveis, mas também viáveis. Pertence-lhe perceber onde termina o domínio da filosofia, da ciência ou da técnica e começa o da política. Disraeli disse algures que a «Inglaterra é governada não pela lógica mas pelo Parlamento».[645] E cabe à prudência conciliar teorias e oportunidades, ideais e possibilidades, projectos e remendos, princípios gerais e circunstâncias infinitas e cambiantes, evitando quer o doutrinarismo

[643] «…peut-être la finesse un peu subtile de son esprit lui eût-elle fait souvent manquer dans la pratique ce point précis où se décide le succès des affaires; il eût bien pu arriver qu'au lieu de devenir le plus rare des publicistes, il n'eût été qu'un assez mauvais ministre: chose très-commune». Cf. Tocqueville, "Discours à L'académie", p. 119.

[644] Embora insistindo em que a virtude peculiar de governante é a prudência, mais do que o conhecimento teórico e científico ou a habilidade técnica, Aristóteles não deixa de encarecer a importância do saber específico[644]: finanças públicas, negócios estrangeiros, comércio e defesa, diríamos em linguagem moderna. Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1359b, in *Aristotle* (23 Volumes), Vol. 22, translated by J. H. Freese. Cambridge and London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd., 1926. Ver Lord, *The Modern Prince*, p. 28.

[645] «England is governed not by logic but by Parliament», citado por Babbit, *Democracy and Leadership*, p. 131.

quer o oportunismo.[646] E isso só pode ser realizado, desenvolvido e aperfeiçoado no próprio exercício das funções políticas.[647]

3.3. Prudência e *arte* política

Segundo Leo Strauss, Maquiavel terá transformado o problema político num problema técnico.[648] Nesse sentido, poderíamos dizer que transferiu a política do domínio da prudência para o da *arte* (em sentido estrito), as duas manifestações clássicas da razão prática, nos termos de Aristóteles[649], depois retomados por Tomás de Aquino. Segundo esta interpretação, aqui residiria a essência do maquiavelismo.[650]

A prudência regularia o *agível*: a acção cujos efeitos recaem no próprio sujeito e o tornam moralmente bom ou mau. Confere a aptidão não apenas para a perfeição da obra mas também do agente. Governar é dirigir as coisas governadas para o seu fim, que está sempre contido nalgum bem.[651] Diversamente, a arte regeria o *factível*: a acção cujos efeitos são exteriores ao sujeito – a obra, aquilo que é objecto de produção ou

[646] Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, pp. 35 e 48.

[647] Cf. Lord, *The Modern Prince*, p. 24.

[648] Cf. Strauss, "The Three Waves of Modernity", p. 87; Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund, 1991, pp. 29-30; e Albert Hirschman, *As Paixões e os Interesses - Argumentos políticos para o capitalismo antes do seu triunfo*, Lisboa: Editorial Bizâncio, 1977, pp. 39 ss.

[649] Cf. Aristóteles, EN, 1140a-b.

[650] Cf. Leopoldo Palacios, *La Prudencia Política*, Madrid: Ediciones Rialp, 1957, Capítulo II. Cf. Charles S. Singleton, "The Perspective of Art", *The Kenyon Review*, Vol. 15, Nº 2, Spring 1953, Kenyon College, pp. 169-189. Ver Mansfield, MV, p. 270.

[651] «Gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum». Cf. Tomás de Aquino, *Summa*, Vol. 1, Ia, q.103, a.3, r.

manufactura – e cuja perfeição é amoral, em sentido estrito.[652] A arte não exige a rectidão do «apetite». O *bem* da arte não é o bem do agente, mas o das próprias coisas.[653]

Maquiavel utiliza frequentemente imagens retiradas de actividades como a arquitectura e a construção,[654] aplicando-as à política. A "resistência de materiais" é uma disciplina da engenharia civil, mas o autor de *Il Principe* usa esse conceito recorrentemente. E não serão meras metáforas inconsequentes. O seu príncipe é um *homo faber*. A sua *virtù* é o poder do escultor, do pedreiro ou do ferreiro,[655] o poder de imprimir a forma que se quiser no material humano.[656] Maquiavel dissolve as distinções aristotélico-tomistas

[652] Hannah Arendt faz uma distinção análoga entre *acting* e *making* (conceitos próximos da *praxis* e *poiesis* aristotélicas, respectivamente), a partir da qual confronta os limites e perigos da técnica no campo político. Na execução da sua tarefa, o *maker* opera num paradigma de estabilidade, solidez, fiabilidade e previsibilidade físicas cuja extensão à política constituiria uma tentativa desesperada de escapar à inerente fragilidade dos assuntos humanos. Essa política técnica corresponderia a uma supressão da *acção*, com o seu cortejo de liberdade, risco, abertura e irreversibilidade. A *acção* envolve a afirmação e revelação do agente na sua singularidade, no âmbito do plexo de relações com outros sujeitos. Além disso, na acção, o agente não domina nem controla os acontecimentos, ao contrário do que se verifica na actividade de *making*. Daí que a aplicação do paradigma da técnica à política esteja associado à violência e à utopia. Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, pp. 175 ss., 195, 220-230. Ver também Joseph Dunne, *Back to the Rough Ground: 'phronesis' and 'techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993, pp. 12, 88 ss.

[653] Cf. Tomás de Aquino, *Summa*, Vol. 2, Ia IIae, q.57, a.4, r.: «Ars autem facit solum facultatem boni operis: quia non respicit appetitum. Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum: respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus. Cuius differentiae ratio est, quia ars est *recta ratio factibilium*; prudentia vero est *recta ratio agibilium*».

[654] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.xi, p. 119: «E senza dubbio, chi volesse ne' presenti tempi fare una republica più facilità troverebbe negli uomini montanari, dove non è alcuna civilità, che in quelli che sono usi a vivere nelle città, dove la civilità è corrotta: ed uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'un marmo rozzo, che d'uno male abbozzato da altrui». Cf. Il principe, VII, p. 26: «Perchè, come di sopra si disse, chi non fa i fondamenti prima, gli potrebbe con una gran virtù fare dipoi, ancorchè si faccino con disagio dell'architettore, e pericolo dello edificio. Se adunque si considererà tutti i progressi del Duca, si vedrà quanto lui avesse fatto gran fondamenti alla futura potenzia».

[655] Cf. Singleton, "The Perspective of Art", p. 177.

[656] Referindo-se a Numa Pompílio, Maquiavel diz: «Ben è vero che l'essere quelli tempi pieni di religione, e quelli uomini, con i quali egli aveva a travagliare, grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunche nuova forma». Cf. *Discorsi*, I.xi, p. 119.

entre prudência, sabedoria, arte ou perícia políticas.[657] Neste sentido, a qualidade moral do agente político seria irrelevante: o que importa seria a qualidade do seu *produto*. Não é que os fins justifiquem os meios (isso remeteria ainda para uma ideia de justiça, alheia à arte ou à ciência): é que os meios só podem ser julgados na perspectiva dos fins.[658]

É verdade que, segundo Aristóteles, a política é uma actividade «arquitectónica», como atrás aludimos: por um lado, isso significa superioridade, latitude e anterioridade; por outro lado, sublinha a sua dimensão constitucional: organizadora e enquadradora do regime, que desenha e dispõe as partes e governa a construção. É também verdade que a concepção de política como *statecraft*[659] tem uma filiação aristotélica, mas esse conceito enfatiza a natureza prática, experiencial, laboriosa e *customizada* (artesanal, digamos) da actividade política. De facto, Aristóteles compara a actividade política com o labor do artesão.[660] No âmbito do seu pensamento, trata-se talvez de uma analogia imprecisa, porque essas actividades são formas do conhecimento técnico ou produtivo. Mas a ideia será salientar que a produção legislativa ou o desenho de uma Constituição têm algo de *artístico*. De resto, a prudência política clássica e cristã não desvaloriza os resultados

[657] Maquiavel conheceria essas distinções. E a noção maquiaveliana de prudência pode ter sido influenciada por Giovanni Pontano em *De Prudentia*.(Cf. Carlo Ginzburg, "Pontano, Machiavelli and Prudence: some further reflections", in Diogo Ramada Curto, Eric R Dursteler, Julius Kirshner and Francesca Trivellato (Eds.), *From Florence to the Mediterranean and beyond: Essays in Honour of Anthony Molho*, Firenze: Leo S. Olschki, 2009, pp. 117-125.
A este respeito, Mansfield observa que, na primeira parte d'*O Príncipe* (Caps. I-XI), ao tratar dos tipos de principados e das formas de os adquirir, Maquiavel concebe a capacidade política articulando a teoria e a prática, sem esclarecer se essas qualidades políticas são assimiláveis à prudência ou podem ser aprendidas como uma arte. Cf. Mansfield, MV, p. 265. Para uma visão sobre esta matéria, ver Eugene Garver, *Machiavelli and the history of prudence*, Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

[658] O caso da ciência é semelhante ao da arte: a amoralidade da perícia técnica é análoga à das virtudes intelectuais. Também no caso do cientista o importante é que descubra e demonstre a verdade. Não importa a sua virtude moral, nem como o seu «apetite» é afectado. Cf. Singleton, "The Perspective of Art", pp. 173 e 179.

[659] Cf. Lord, *The Modern Prince*, p. 23.

[660] Cf. Aristóteles, EN, 1141b e 1181a-b.

(seria absurdo), como decorre da elaboração tomista acima referida;[661] simplesmente, impregna a prossecução desses fins com uma preocupação de justiça e estende-a à gestão dos meios. E, como vimos acima, a «rectidão do apetite» é condição necessária, mas não suficiente, da prudência política. Dito isto, podemos reconhecer que a política, mesmo sendo fundamentalmente uma actividade prudencial, tem também uma dimensão de arte, quer no seu sentido clássico ou medieval (como *techne* ou *ars*), quer no nosso sentido moderno (como actividade performativa).[662]

3.4. Prudência, providência e *fortuna*

Segundo Tomás de Aquino, com base em Cícero, a prudência exige memória do passado, conhecimento do presente e conjectura do futuro.[663] Como se sabe, a palavra *prudência* procede precisamente de *providentia*, substantivo que significa a aptidão para ver de longe, ver antes ou prever, e inclui também uma solicitude prática (uma certa prevenção e provisão) relativamente ao futuro. A importância política desta faculdade é óbvia. Edmund Burke refere-a como a capacidade para vislumbrar, no horizonte do «céu político», um furacão contido numa nuvem do tamanho de uma mão.[664] Será uma

[661] A prudência confere não apenas a faculdade de produzir obras boas, mas também a de realizar uma acção boa: «Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus». Cf. Tomás de Aquino, *Summa*, Vol. 2, Ia IIae, q.57, a.4, r.

[662] Joseph Dunne, – em *Back to the Rough Ground*, pp. 315 ss. – nota a «falha» de Aristóteles em reconhecer a distinção entre dois tipos de *techne*: a *techne* envolvida nas actividades produtivas e reificadas, por um lado; e a *techne* requerida nas actividades mais performativas (como a música, retórica e ginástica) e nas actividades mais prudenciais (como a estratégia militar, navegação e medicina), por outro.

[663] «Prudentiam requiritur *memoria* praeteritorum, cognitio praesentium, et providentia futurorum, ut Tullius dicit». Cf. Tomás de Aquino, *Summa*, IIIa, q.11, a.1, ad.3.

[664] Cf. Edmund Burke, *Thoughts*, p. 105: «They who can read the political sky will see an hurricane in a cloud no bigger than an hand at the very edge of the horizon, and will run into the first harbour. No lines can be laid down for civil or political wisdom. They are a matter incapable of exact definition. But,

qualidade rara, porque o passado não orienta necessariamente o presente nem, portanto, o futuro.[665]

Como já referimos, Burke distinguia entre uma prudência menor e uma prudência maior. A primeira corresponde à virtude «presumível» e ao sentido comum dos *gentlemen*. Toma como critério a «prescrição», o preconceito e o precedente. E consiste essencialmente em lidar com a mudança através da continuidade, reforma e ajustamento gradual daquilo que existe, segundo as «regras da prudência». Exige uma percepção equilibrada do bem comum: a percepção – a partir do sentimento popular – de que algo está mal; e uma intuição do remédio capaz de restaurar a paz e tranquilidade.[666] A grande prudência, por seu lado, não tem regras: é para o uso dos poucos dotados de virtude *real* – os estadistas – capazes de perceber que o que funcionou no passado pode não funcionar no presente; capazes de ver para além das aparências; ou de ver mais longe. As intervenções da prudência maior são irregulares, erráticas e imprevisíveis, ocorrendo em ocasiões extraordinárias.[667]

Seja como for, a contingência e impredictibilidade desafiam o processo político. O véu do futuro não é removível. Para Aristóteles, a virtude é o coração da felicidade (e portanto da política), mas não é tudo: para que a felicidade seja possível, a sorte deve

though no man can draw a stroke between the confines of day and night, yet light and darkness are upon the whole tolerably distinguishable». Ver. SPG, p. 172.

[665] Cf. Edmund Burke, *Thoughts*, pp. 75-76: «There are but very few, who are capable of comparing and digesting what passes before their eyes at different times and occasions, so as to form the whole into a distinct system. But in books everything is settled for them, without the exertion of any considerable diligence or sagacity. For which reason men are wise with but little reflexion, and good with little self-denial, in the business of all times except their own. We are very uncorrupt and tolerably enlightened judges of the transactions of past ages; where no passions deceive, and where the whole train of circumstances, from the trifling cause to the tragical event, is set in an orderly series before us».

[666] Cf. Mansfield, SPG, pp. 226-229 e 242.

[667] Cf. Mansfield, SPG, pp. 230 e 243. Cf. Mansfield, EB, pp. 693-694.

sorrir.[668] Por seu turno, Maquiavel admite que cerca de metade das nossas acções depende da *virtù*, e a parte restante da *fortuna*.[669] Quando menos se espera, «rios caudalosos, enraivecidos, alagam planícies, destroem árvores e edifícios, arrancam terras…». Mas nada «impede que os homens, nos tempos de calma, possam tomar providências e construir muralhas e diques», para que o ímpeto das águas não seja tão devastador.[670] Suponho que Tomás de Aquino – igualmente adversário quer do fatalismo quer do providencialismo – subscreveria inteiramente esta observação.[671] Com efeito, a providência tomista exige iniciativa e proactividade, sentido de oportunidade, paciência e visão de longo prazo…[672] A prudência inclui a responsabilidade face ao futuro possível, sendo que no nosso tempo se ampliaram o alcance e horizonte das consequências, bem como o que se pode perder ou ganhar por desatenção ou indiferença.[673]

Maquiavel terá razão quando sugere que não há prudência – nem virtude – sem risco.[674] Contudo, segundo Mansfield, ele vai mais longe e em sentido diferente. Não se trata

[668] Cf. Aristóteles, EN, 1094a, 1095a, 1099b e 1100a.

[669] «…giudico potere esser vero, che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che ancora ella ne lasci governare l'altra metà, o poco meno, a noi». Cf. Maquiavel, IP, XXV, p. 95.

[670] «Ed assomiglio quella ad fiume rovinoso, che quando ei si adira, allaga i piani, rovina gli arbori e gli edifici, lieva da questa parte terreno, ponendolo a quell'altra; ciascuno gli fugge davanti, ognuno cede al suo furore, senza potervi ostare; e benchè sia così fatto, non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi possino fare provvedimenti e con ripari, e con argini, immodochè crescendo poi, o egli andrebbe per un canale, o l'impeto suo non sarebbe sì licenzioso, nè sì dannoso». Ibidem.

[671] Aliás, o exemplo de Maquiavel não é, de modo nenhum, inovador. Curiosamente, lembra o do «homem prudente» – segundo o evangelista Mateus – «que construiu a sua casa sobre a rocha. Caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram e investiram os ventos contra aquela casa, mas ela não caiu, porque estava fundada sobre rocha». Cf. Mt 7, 24-26.

[672] Cf. Tomás de Aquino, *Summa*, Vol. 2, IIa IIae, qq.53-54, sobre a imprudência e a negligência. Ver Dobel, "Political Prudence", p. 78.

[673] Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, p. 81.

[674] Cf. Harvey Mansfield and Nathan Tarcov, "Introduction", in *Niccolò Machiavelli, Discourses on Livy*, p. xxxviii. Mansfield observa que, neste sentido, Maquiavel constitui um antídoto salutar contra a

apenas de antecipar a necessidade[675] e de fazer tudo o que é humanamente possível – ponderando todos os riscos e assumindo corajosamente alguns – no que respeita à «*metà*» dos acontecimentos que depende de nós, abandonando a outra metade à Providência. Neste sentido, uma decisão prudente não é sinónimo de uma decisão bem-sucedida: uma decisão prudente é uma decisão bem tomada e bem executada, independentemente do seu resultado, uma vez que este não é completamente controlável. Ao contrário, para Maquiavel, boa decisão é aquela que é *efectiva*: a sua providência dispensa a bênção de Deus ou a boa sorte, que significariam afinal depender de outros, em vez de assegurar o futuro com as próprias armas e com a própria *virtù*.[676] A sua *virtù* presume poder triunfar sobre a *fortuna*. Daí deriva também a propensão ao risco e a impetuosidade viril que recomenda ao príncipe. A «Fortuna é mulher» e deixa-se conquistar mais facilmente pelos que a violentam do que pelos que a respeitam.[677]

Por fim, é verdade que Maquiavel sustenta que o grande político – a exemplo de Marco Fúrio Camilo – retém o mesmo ânimo e dignidade, quer na boa ventura quer no infortúnio.[678] Mas Mansfield não detecta aí qualquer assomo de equanimidade estóica ou serenidade cristã.[679] Ao contrário do que considerava Aristóteles, o homem miserável pode ser livre se for suficientemente virtuoso (segundo o estoicismo), ou se a sua esperança estiver fundamentalmente radicada num Deus bom (segundo o

medrosa procura de felicidade – sem risco ou aventura – característica do nosso tempo (cf. Mansfield, MV, p. 50).

675 Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.i, p. 87 ss.

676 Ver Maquiavel, IP, I, p. 5. Cf. Mansfield MV, pp. 48-49.

677 «Io giudico ben questo, che sia meglio essere impetuoso, che rispettivo, perchè la Fortuna è donna; ed è necessario, volendola tener sotto, batterla, ed urtarla; e si vede che la si lascia più vincere da questi che da quelli che freddamente procedono». Cf. Maquiavel, IP, XXV, p. 98. Cf. Mansfield, MV, p. 50.

678 Cf. Maquiavel, *Discorsi*, III.xxxi, p. 388: «Le republiche forti e gli uomini eccellenti ritengono in ogni fortuna il medesimo animo e la loro medesima dignità».

679 Cf. MV, pp. 51-52.

cristianismo). Diversamente, a dignidade romana (maquiaveliana) ante a derrota proviria da sua própria *virtus*, geradora de uma autoconfiança inabalável na vitória final, não na Providência divina.

3.5. Prudência e moderação

Entretanto, pode dizer-se talvez que a prudência política – enquanto virtude essencial do governo – entrou em crise.[680] De tal modo, que tende a ser entendida modernamente apenas como calculismo utilitário ou, em alternativa, como mera cautela, reticência ou timidez: uma atitude tíbia, de meias tintas, típica de quem não quer ficar na praia seca, mas também não se atreve a singrar o alto mar.

Por um lado, no primeiro liberalismo, a prudência enquanto virtude pessoal foi como que despersonalizada. Para não deixar os povos à mercê dos príncipes, a prudência foi *internalizada* no sistema político, incorporada nas instituições e embutida nos mecanismos constitucionais (como na separação e controlo mútuo de poderes, em Locke e Montesquieu). Mesmo Edmund Burke (segundo Mansfield) reserva a grande prudência para pessoas e momentos excepcionais. De resto, a sua prudência seria habitualmente redutível a certas «regras»,[681] ao respeito pela doutrina da «prescrição» e a um certo e prudente conservadorismo. Os Federalistas inscrevem-se na mesma corrente, mas de um modo mais matizado e equilibrado: se é certo que não é prudente confiar exclusivamente na prudência dos governantes (e, portanto, dispensar os

[680] Ver Lord, *The Modern Prince*, p. 27, e Allen C. Guelzo, "Prudence, Politics, and the Proclamation", *First Principles*, The Heritage Foundation, August 17, 2007, p. 1. Disponível em: http://www.heritage.org/research/reports/2007/08/prudence-politics-and-the-proclamation (2014-04-21).

[681] Contudo: «the rules and definitions of prudence can rarely be exact; never universal». Cf. Burke, "Letters on a Regicide Peace", in *Select Works*, Vol. 3, p. 69.

dispositivos constitucionais de freios e contrapesos),[682] também não é exequível (nem prudente) eliminar todo o risco do discernimento individual e, portanto, dispensar o valor da sabedoria prática pessoal. Entretanto, a cientifização, tecnificação e burocratização da política favoreceram também a substituição da prudência pessoal pela adopção de fórmulas de decisão algorítmicas.

Por seu turno, a prudência política clássica – feita de memória, conhecimento da realidade e providência do futuro, ciente da contingência, atenta às circunstâncias singulares e probabilidades concretas – contrasta com a tradição política deontológica de inspiração kantiana, tecida de "véus de ignorância" sobre a realidade fenoménica, e inclinada a imperativos categóricos e soluções absolutas e universais.[683] Ora, o desencarnado "idealismo da razão" kantiano – hostil à prudência e ao comezinho anseio de auto-preservação – quando pressionado pela necessidade acabaria por render-se ao *realismo* – ao "idealismo da vontade" nietzschiano – e, nesse momento, descobre-se desarmado de recursos de prudência e moderação.[684] Por fim, a prudência clássica – em que a razão actua como elemento moderador das paixões[685] – contende ainda contra o romantismo político, com a idealização e glorificação da paixão e do excesso, do selvagem, e do *sublime* e excitante[686] (que, aliás, se revelaram politicamente perigosos e

[682] «These inventions of prudence cannot be less requisite in the distributions o the supreme powers of the state». Cf. Madison, F 51, p. 269.

[683] Cf. Guelzo, "Prudence, Politics, and the Proclamation", pp. 3 e 9.

[684] Cf. Mansfield, SL, p. 48.

[685] Abraham Lincoln, num dos seus primeiros discursos, sublinhava este ponto: «Passion has helped us; but can do so no more. It will in future be our enemy. Reason – cold, calculating, unimpassioned reason – must furnish all the materials for our future support and defence». Cf. Abraham Lincoln, "Address before the Young Men's Lyceum of Springfield," January 27 1838, in *The Collected Works of Abraham Lincoln*, Vol. 1, Roy P. Basler (Ed.), New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1953, p. 115. Ver Guelzo, "Prudence, Politics, and the Proclamation", p. 4.

[686] Cf. Guelzo, "Prudence, Politics, and the Proclamation", p. 3.

mesmo tenebrosos). Como diz Burke, «a raiva e a fúria destruirão em meia hora mais do que a prudência, deliberação e providência podem construir ao longo de cem anos».[687]

Embora a prudência política clássica se assemelhe aparentemente à moderação moderna e à disposição conservadora – e coincida frequentemente com elas – não será talvez a mesma coisa. A prudência não tem "justo meio", por definição. Não é que a virtude em si mesma deva ser moderada, como queria Montesquieu.[688] É a moderação que deve ser virtuosa, de acordo com a prudência, como diria Tomás de Aquino[689] (e talvez Burke, que nem sempre foi propriamente moderado). A moderação é uma atitude preocupada sobretudo com a integridade dos meios, enquanto a prudência – embora essencialmente debruçada sobre a escolha e implementação dos meios – é providente e não deixa de visar a integridade dos fins. A moderação pode ficar paralisada onde a prudência urge a actuar rapidamente.[690] E há ocasiões em que a moderação e a busca do equilíbrio podem não ser prudentes.

Dito isto, parece ser sensato adoptar uma presunção favorável à moderação, atendendo – mais uma vez – a que é razoável um certo cepticismo quanto ao conseguimento perfeito dos fins intencionados (ou seja, quanto à coincidência entre as intenções da acção e os seus resultados), através de meios drásticos, radicais e dolorosos. A política tem maior alcance do que as suas previsões. Acrescem a inevitável parcialidade de pontos de vista, a alteridade impredictível dos outros indivíduos, a falibilidade na representação ou interpretação do interesse geral, bem como a contingência e complexidade típicas das

[687] «Rage and phrenzy will pull down more in half an hour, than prudence, deliberation, and foresight can build up in an hundred years». Cf. Burke, *Reflections*, p. 274.

[688] Cf. Montesquieu, "L'esprit", XI.iv, p. 264.

[689] Tomás de Aquino, *Summa*, Vol. 2, IIa IIae, q.47, a.4, ad.3.

[690] Cf. Guelzo, "Prudence, Politics, and the Proclamation", p. 2.

decisões políticas.[691] A política implica sempre flexibilidade e colaboração, transigências e concessões, e mesmo a disponibilidade para uma certa decepção (pela distância entre o possível e o ideal). «Politizar é situar as coisas num âmbito de discussão pública, arrebatá-las aos técnicos, aos profetas e aos fanáticos».[692] E, segundo Mansfield,

> a moderação é a virtude política concorde com a sabedoria, mais ainda do que a justiça, uma vez que a sabedoria conhece a sua própria ignorância, e reconhece que a justiça perfeita não é humanamente possível.[693].

4. *Andreia* e coragem política

A sabedoria política, por si mesma, é impotente e inerte[694]: tem de ser activada e operacionalizada. A política é afirmativa e combativa: implica adiantar razões e bater-se por elas. Sem energia, assertividade e esgrima, a razão é inefectiva.[695] Além disso, um governante com reputação de cobardia não conseguiria ter autoridade: não seria respeitado (por aliados e súbditos), nem temido (por inimigos). E não é possível parecer corajoso sem o ser.

---

[691] Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, pp. 25, 42 e 53.

[692] Ibidem, p. 29.

[693] «Moderation is the political virtue according to wisdom, even more than justice; for wisdom knows its own ignorance, and recognizes that perfect justice is not humanly possible». Cf. Mansfield, SL, pp. 52-53.

[694] Cf. Harvey Mansfield, *Manliness*, New Haven and London: Yale University Press, 2006 [doravante, M], p. 210.

[695] Ibidem, pp. 62-63.

Coragem é a virtude que capacita para lutar – acometendo ou resistindo, conforme as circunstâncias – e fazer face à adversidade e oposição, ao perigo e incerteza, ao desalento, ao sofrimento e à morte (ou risco de morte). Segundo Aristóteles, o *lugar* da coragem é a guerra[696]: é aí que ela se mostra e prova. Mas, em qualquer caso, a valentia implica sempre uma certa pugnacidade, porque toda a vida é luta – é um campo de batalha – e, em particular, também a política é um combate. Um homem comum sem coragem não será capaz de viver rectamente, porque aquilo que é bom e precioso é também, em geral, árduo e espinhoso. E um governante sem coragem será necessariamente um governante negligente e inapto.

No sistema ético aristotélico-tomista, é a prudência que especifica e impera a coragem e fortaleza exigidas pelas circunstâncias. Ao mesmo tempo, reciprocamente, um governante não conseguiria ser prudente se não fosse já corajoso, de algum modo. Mansfield adopta essa tese clássica da unidade das virtudes morais, nos termos da qual essas qualidades funcionam articuladas e em uníssono, particularmente a prudência, a coragem e a justiça.[697]

Podemos admirar a coragem de um soldado convictamente nazi, de um combatente comunista, de um terrorista islâmico ou de um criminoso destemido, independentemente da malignidade das suas causas? Essa intrepidez terá, efectivamente, algo de admirável, mas não é virtuosa em sentido aristotélico. Platão já

[696] Cf. Aristóteles, EN, 1115a.

[697] Cf. Harvey Mansfield, "The Forgotten Virtue. How Plato perceived the importance of courage", *The Weekly Standard*, *The Magazine*, Vol. 12, Nº. 19, Jan. 29 2007. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/013/182sjdmj.asp? (2014-05-14).

enfrentara essa questão: Glauco e Adimanto colocam a coragem no lado da injustiça;[698] segundo Protágoras, a coragem é a virtude mais distante das outras virtudes, uma vez que se encontra frequentemente circundada de vícios;[699] e Ménon identifica-a basicamente com a liberdade e autonomia políticas absolutas,[700] coisa que Pólus e Cálicles consideram justamente ser tirania.[701] Mas, para Platão ou Aristóteles (como para Mansfield), a coragem – enquanto virtude moral – não se justifica a si mesma: exige boas razões e um fim bom; está ao serviço de algo maior que ela própria, algo necessariamente valioso e nobre.[702] A pessoa corajosa enfrenta riscos, não para obter vantagens ou pela excitação que provocam, mas porque os bens que estão em risco são justos e valem a pena.[703]

[698] Cf. Maquiavel, M, p. 219. Cf. Platão, *A República*, 361b, 366d, 429c-430c e 549d.

[699] Cf. Platão, *Protágoras*, 349d-e, in *Plato*, Twelve Volumes, Vol. 3 (Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno), translated by W.R.M. Lamb; Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1967. Ver, Mansfield, M, p. 219.

[700] Cf. Platão, *Ménon*, 71e.

[701] Cf. Platão, *Górgias*, 469c, 483a-b, 491b e 512c.

[702] Cf. Aristóteles, EN, III.vi-ix. Cf. Harvey Mansfield, "Our Courage in Danger", *Endangered Virtues* (Boyd and Jill Smith Task Force on Virtues of a Free Society), Hoover Institution, Stanford University, June, 1, 2011, pp. 4-5. Disponível em: http://www.hoover.org/research/our-courage-danger (2014-05-23).

[703] Cf. M, pp. 60 e 218; e Martha Nussbaum, "Man Overboard", *Op. cit.* No ponto fundamental aqui em causa, Martha Nussbaum está de acordo com Harvey Mansfield. Contudo, o seu artigo é uma diatribe rancorosa – a meu ver injusta e excessivamente viril – contra *Manliness*: acusa Mansfield de se comportar como um sofista (e não como um filósofo), procurando comprazer a audiência (em vez de procurar a verdade); acusa-o também de sesgo ideológico, de deturpar factos e de distorcer textos. É verdade que Mansfield tem um estilo provocador, hiperbólico e, por vezes, pouco matizado. Mas não é preciso adulterar factos e textos para ter uma interpretação fundamentada sobre Nietzche ou Rousseau diferente da de Martha Nussbaum (que, apesar da sua presunção de superioridade moral e intelectual, não pode reclamar para si a "interpretação autêntica", nem é imune a enviesamento ideológico). Além disso, Nussbaum não faz justiça aos dois capítulos finais do livro, que é onde se encontra a sua chave. Ver Harvey Mansfield, "Foolish Cosmopolitanism – Reply to Martha Nussbaum", *Boston Review*, Vol. 19, Nº 5, Oct-Nov. 1994, p. 10. Ver Sommers, "Being a Man", *Op. cit.*

4.1. *Animo* e *thumos*

Também para Maquiavel, a prudência exige coragem: "sê forte" é o primeiro e último mandamento que os príncipes devem observar.[704] Para responder à necessidade é preciso nervo; para ser capaz de actuar com diligência, o governante deve ter *animo*, uma combinação de coragem e energia vital que Mansfield considera ser a versão maquiaveliana do *thumos* (ou *thymos*) grego antigo.[705] O *animo* é a matéria-prima da *virtù*. Maquiavel exalta a «*virtù dello animo suo*» de Savanarola e de alguns imperadores romanos,[706] bem como a «*virtù di animo e di corpo*» de Agátocles e de Mânlio Capitolino.[707] Mansfield sublinha que *animo* é essencialmente uma valentia em defesa do corpo, ignorando a perfeição da alma: é o *animo* e não a *anima* que lhe importa, ao contrário de Aristóteles.[708]

Assim como, para Maquiavel, o *animo* é a matéria-prima da *virtù*, para Mansfield, o *thumos* é a matéria-prima – a base temperamental – da coragem.[709] O termo *thumos* designa um elemento da psicologia platónica e aristotélica,[710] equipamento pré-moral e

[704] Cf. Thayer, "Machiavelli's Prince", p. 477.

[705] Cf. Mansfield, MV, pp. 40- 41.

[706] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.xlv, p. 181; e IP, XIX, passim.

[707] Cf. Maquiavel, IP, VIII, p. 33; e *Discorsi*, III.viii, p. 340.

[708] Strauss regista que Maquiavel nunca usa a palavra *anima*, quer em *Il Principe* quer nos *Discorsi*. Cf. *Thoughts on Machiavelli* [1958], Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 333.

[709] Cf. Mansfield, "Our Courage in Danger", pp. 2-3.

[710] Cf. Platão, *Fedro*, 246a-b, in *Plato*, Twelve Volumes, Vol. 9 (Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus) translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd., 1925. Aí (na alegoria do auriga), Platão faz uma apresentação das três partes da alma humana. O auriga conduzindo os dois cavalos alados representa a razão guiando as duas paixões que arrastam o animal humano: a irascibilidade (*thumos*) e a concupiscência. Ver também Aristóteles, EN,

emocional do animal político. Corresponde ao instinto bruto de sobrevivência e auto-defesa: a qualidade sub-humana – comum a homens e animais – reactiva ao perigo, que conduz, paradoxalmente, a arriscar a vida para salvar a vida.[711] É a agressividade e animosidade do animal ferido ou ameaçado, ingrediente do sistema imunitário de qualquer indivíduo. No caso dos machos, está associado à ferocidade na defesa do território. Quando especificamente humana, essa agressividade estende-se à reivindicação da própria honra e auto-importância, à defesa do seu nome, da sua família e amigos, da pátria, princípios e propriedade, quando esses bens estão ameaçados: é uma luta por uma causa, por aquilo que é considerado importante, por algo pelo qual vale a pena zangar-se. Nestes termos, a agressividade e assertividade viril estão associadas ao sentido de responsabilidade e de protecção dos seus, e à disponibilidade corajosa para enfrentar os riscos implicados.[712]

Para Mansfield, o *thumos* humano tem fortes implicações no entendimento e no exercício da actividade política. Segundo Aristóteles, é do *thumos* que derivam a capacidade para mandar, o amor à liberdade e a resistência à submissão.[713] A política trata daquilo que é importante para a nossa auto-importância (mais do que daquilo que satisfaz o interesse próprio utilitário): do que honra, respeita, envergonha ou humilha, daquilo que faz zangar ou indignar. É do *thumos* – mais do que do moderno e seco

1125b-1126a. Antes, o termo foi usado por Homero na *Ilíada* para expressar um determinado tipo de energia – em forma de raiva, fúria e audácia – de que "a cólera de Aquiles" (ante a confiscação de Briseida ou perante a morte de Pátroclo) seria exemplo paradigmático. Cf. Markela Panegyres, "The concept of Thumos and its role in Ancient Greek and contemporary modes of resistance", *Graduate School Conference* 2012, The University of Sydney, disponível em: http://sydney.edu.au/sca/pdfs/GS_conference_papers/Panegyres_2012.pdf, (2014-06-14), pp. 2-3.

[711] Cf. Mansfield, "Our Courage in Danger", pp. 2-3.

[712] Cf. Mansfield, M, pp. 50, 60-65 e 206.

[713] Cf. Aristóteles, P, 1328a.

interesse próprio – que procedem mais radicalmente as aspirações, manifestações e conflitos políticos e militares (como no caso da ira de Aquiles contra Agamémnon, ou como no despeito e vergonha de Menelau face a Páris). É dele que provêm o facciosismo político, a rivalidade, a ambição e o desejo de vitória que caracterizam a política. A noção de *thumos* recorda que a política é sobretudo luta, protecção e domínio de um território, afirmação da individualidade ameaçada.[714] Harry Jaffa conta que quando perguntaram a Churchill – por ocasião de uma das suas últimas viagens aos EUA – por que razão se tinha metido na política, ele respondeu: «*ambition*!». Depois, ante a pergunta pela razão que o tinha mantido na política activa desde então, durante tantos anos, Churchill respondeu: «*anger*!».[715]

N'*A República*, Platão apresenta o *thumos* – através da imagem do eriçamento ofensivo de um cão – como a característica mais saliente dos guardiões da Cidade justa.[716] Um cão defende-se a si próprio, defende o seu dono e defende o seu território. O *thumos* seria a parte da alma humana que desempenha uma função similar, em defesa do eu pessoal. Assim como o cão arrisca a vida pelo seu dono, a parte mais canina da alma humana (por assim dizer) defende os fins humanos mais do que a si própria e, portanto,

[714] Cf. Mansfield, "How to Understand Politics", *Op. cit*. Sobre este assunto, ver também Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Macmillan, 1992, pp. 189, 196–197. Aí, Fukuyama equipara o *thumos* ao desejo humano de reconhecimento – na esteira da hegeliana "luta pelo reconhecimento" – como motor das sociedades liberais. Ver também Harvey Mansfield, "The Founders' Honor: There's More to American Politics than Self-Interest or Principle", *The Weekly Standard*, Vol. 6, Nº 47, Sep. 3 2001. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/000/145ipcah.asp (2014-06-20). A propósito do duelo que opôs Alexander Hamilton (que aí perdeu a vida) a Aaron Burr, e do duelo político que opôs o mesmo Hamilton a Jefferson, Mansfield nota que na política entram também em campo considerações de honra e princípios, que transcendem o mero interesse próprio.

[715] Tratou-se de uma zanga por boas razões, do seu ponto de vista: pela falta de visão dos *Tories*, pela mesquinhez dos socialistas, pela ameaça alemã ao poderio naval britânico, pela invasão da Bélgica e, sobretudo, pela crueldade e tirania dos regimes comunista e nazi. Cf. Jaffa, "Can There Be Another Winston Churchill?", in *Statesmanship: essays in honor of Sir Winston Spencer Churchill*, p. 28.

[716] Cf. Platão, *A República*, 375a-d. Ver Mansfield, M, pp. 206-207.

transcende-se e aponta para além de si. A conexão entre *thumos* e razão corresponde à articulação entre a parte mais agressiva, assertiva e egocêntrica e, ao mesmo tempo, menos racional e "demasiado humana" da pessoa, por um lado, e, por outro lado, o elemento humano mais nobre e racional, por meio do qual o indivíduo expressa a sua devoção a algo acima dele mesmo[717] (e através do qual, paradoxalmente, a pessoa se *realiza*, como tal).[718] Nos seres humanos, o *thumos* – com o seu paradoxal "arriscar para salvar" – é a base natural do idealismo. Mas, em contraponto, também vingança e ódio são emanações do *thumos*, do seu lado brutal e sinistro. Ora, a coragem provém do *thumos*, mas transcende o que é meramente instintivo.[719] A virtude é algo distintivamente humano, porque livre, escolhido por ser nobre, e cultivado. Por isso, a coragem não é essencialmente algo ostensivo, espontâneo ou natural. Não consiste tão-pouco em ignorar o perigo ou não conhecer ou sentir o medo, mas em enfrentá-lo e vencê-lo.

4.2. Coragem e virilidade política

Segundo Aristóteles, homens e mulheres devem – ambos – ser corajosos e moderados, mas cada um a seu modo, de acordo com a sua natureza sexuada: o padrão da coragem seria mais elevado para o homem; o padrão da moderação seria superior para a mulher.[720] Note-se que ambas as virtudes – coragem e moderação – são importantes

[717] Cf. Mansfield, "Our Courage in Danger", p. 2.

[718] Segundo Mansfield, o *animo* de Maquiavel simplifica e substitui o *thumos* clássico. Enquanto este último tende a transcender-se a si mesmo, a ponto de sacrificar a própria integridade física por um ideal mais elevado, o *animo* de Maquiavel não padece desses complicações paradoxais: está focado na preservação do próprio corpo. Cf. Mansfield, M, p. 230.

[719] Ibidem, pp. 207-208 e 220.

[720] Cf. Aristóteles, P, 1260a e 1277b. Cf. Mansfield, M, p. 215.

qualidades políticas. Mansfield equipara frequentemente coragem e virilidade, qualidades que associa à assertividade. No seu melhor, virilidade e assertividade correspondem a uma certa autoconfiança, independência e capacidade de comando em situações de risco, irradiando confiança em seu redor, e a um certo sentido de responsabilidade e protecção.[721] Consistem numa asserção de ordem no meio do caos, numa afirmação de sentido quando o sentido está em risco[722]. Coragem seria «*grace under pressure*», como diria Ernest Hemingway (uma das referências de *Manliness*).[723] Segundo Mansfield:

> A virilidade procura e acolhe o drama e prefere tempos de guerra, conflito e risco. A virilidade impõe a mudança ou restaura a ordem em momentos em que a rotina não é suficiente, quando os planos falham, quando se esvai toda a ideia de controlo racional pela ciência moderna. A virilidade é o penúltimo recurso, antes da resignação e da prece[724].

É certo que, no seu reverso, virilidade pode significar irreflexão, egoísmo e agressividade brutal, bem como certa propensão para gerar conflitos artificiais.[725] Contudo, enquanto virtude política de capital importância, virilidade e cavalheirismo transcendem a mera masculinidade (física e psicológica), exigindo a contenção do seu lado negro, através do esforço moral. Trata-se daquela virtude – mais *gentlemanliness*

[721] Cf. Mansfield, M, p. 16.

[722] Ibidem, pp. 166 e 201.

[723] Ibidem, pp. 51 e 82.

[724] Cf. Mansfield, M, p. ix: «Manliness seeks and welcomes drama and prefers times of war, conflict, and risk. Manliness brings change or restores order at moments when routine is not enough, when the plan fails, when the whole idea of rational control by modern science develops leaks. Manliness is the next-to-last resort, before resignation and prayer».

[725] Cf. Mansfield, M, pp. 16-19 e 221.

do que *manliness* – cujo desaparecimento e «desemprego»[726] Edmund Burke (como Mansfield) deplora:

> o tempo do cavalheirismo acabou; o dos sofistas, economistas e calculadores vingou, e a glória da Europa extinguiu-se para sempre. Nunca, nunca mais, contemplaremos aquela generosa lealdade à categoria e ao sexo [feminino], essa orgulhosa submissão, essa obediência sublimada e essa subordinação de coração que mantiveram vivo, mesmo na própria servidão, o espírito de uma liberdade enaltecida; a gratuita graça da vida, a pronta defesa das nações, a ama do sentimento viril e do empreendimento heróico, tudo isso desapareceu! Desapareceu essa sensibilidade de princípio, essa castidade da honra, que sentia cada nódoa como uma ferida, que inspirava coragem enquanto mitigava a ferocidade, que enobrecia tudo quanto tocava e sob a qual o próprio vício perdia metade do seu mal, privado de toda a sua baixeza.[727]

Enfim, a virilidade seria o remédio tanto contra a brandura quanto contra a rudeza. Seria a virtude política do regime dos *gentlemen.*[728]

[726] Ibidem, p. 229.

[727] «But the age of chivalry is gone. That of sophisters, oeconomists, and calculators, has succeeded; and the glory of Europe is extinguished for ever. Never, never more, shall we behold that generous loyalty to rank and sex, that proud submission, that dignified obedience, that subordination of the heart, which kept alive, even in servitude itself, the spirit of an exalted freedom. The unbought grace of life, the cheap defence of nations, the nurse of manly sentiment and heroic enterprize, is gone! It is gone, that sensibility of principle, that chastity of honour, which felt a stain like a wound, which inspired courage whilst it mitigated ferocity, which ennobled whatever it touched, and under which vice itself lost half its evil, by losing all its grossness». Cf. Burke, *Reflections*, pp. 169-170.

[728] Cf. Mansfield, M, p. 181.

Significa tudo isto que o governo e a política são actividades impróprias para mulheres? Abordaremos agora essa questão, do ponto de vista de Mansfield: a relevância do género – masculino e feminino – para a virtude política.

Já aflorámos atrás a tese segundo a qual a expansão do cristianismo, reprimindo a viril ambição mundana, teria feminizado e languidescido a sociedade e a política. Daí a sugestão do retorno à virilidade do mundo clássico. Nas concepções grega e romana antigas, coragem e virilidade eram quase sinónimos.[729] E havia uma correlação fechada entre a cidadania e a capacidade guerreira, e entre a virilidade e os assuntos políticos. Para Aristóteles, o homem é por natureza mais apto para o governo que a mulher[730]: a mulher não tem autoridade política; é capaz de deliberação, mas não de fazer valer e executar as suas decisões.[731] O ofício do homem é adquirir, enquanto o da mulher é guardar.[732] Em suma, a mulher não é um animal político, porque ligada *naturalmente* e fisicamente às vicissitudes da reprodução e da *oikos*.[733]

Para Maquiavel, o *animo* é seguramente masculino (ao contrário da *anima*). A *virtù* política estaria personificada na agressividade do jovem e impetuoso varão que domina

[729] No latim, *vis*, *vir* e *virtus* (que se podem traduzir por *força*, *homem* e *virtude*, respectivamente) têm a mesma raiz, tal como, no grego, *anér* e *andreia* (que se podem traduzir por *homem* e *coragem*). Cf. Catherine H. Zuckert, "Fortune is a Woman - but so is Prudence: Machiavelli's *Clizia*", in Maria J. Falco (Ed.), *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004, p. 198, (remetendo para Hannah F. Pitkin, *Fortune is a Woman*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984). Paradoxalmente, o termo virtude foi entretanto quase reduzido a sinónimo da castidade e fidelidade femininas. Cf. Mansfield, M, p. 192.

[730] Cf. Aristóteles, P, 1259b.

[731] Cf. Aristóteles, P, 1254b e 1260a. Cf. Mansfield, M, p. 209.

[732] Cf. Aristóteles, P, 1277b. Aristóteles refere-se à repartição de funções familiares, mas essa distinção tem obviamente implicações políticas.

[733] Cf. Giulia Sissa, "Gendered Politics, or the Self-Praise of *Andres Agathoi*", in Ryan K. Balot, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, pp. 101-102.

e violenta uma mulher.[734] O lugar do homem é o espaço cívico e o reino da mulher é o âmbito privado, basicamente pela menor aptidão da mulher para o uso da violência. Nessas duas esferas vigoram códigos morais distintos.[735] É verdade que príncipe deve ser leão ou raposa, conforme as circunstâncias (para afugentar os lobos, num caso, ou para escapar às armadilhas, no outro), mas não parece que – segundo o Florentino – a força (qualidade do leão) e a fraude (qualidade da raposa) sejam qualidades-tipo do homem e da mulher, respectivamente. A fraude é um ingrediente central do *animo* viril.[736]

Entretanto, a esmagadora maioria da classe política, ao longo de milénios, foi composta por homens. Segundo Mansfield, essa discriminação foi assumida e validada pelas correntes principais do pensamento político.[737] Essa ancestral repartição de papéis sociais decorrerá apenas da importância – no passado – da força física e da superioridade no campo de batalha? Não resultará também de uma negação arbitrária de oportunidades iguais para as mulheres, que a triunfante "ideologia do género" estará finalmente a suster? O poder procede da virilidade ou é esta que procede do poder? Por

[734] C. Maquiavel, IP, XXV, p. 98. Cf. Mansfield, MV, pp. 40- 41.

[735] Cf. Jean B. Elshtain, ''Machiavelli Makes His Move,'' in *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, pp. 92–99.

[736] Cf. Mansfield, M, p. 231. Cf. IP, XVIII. De qualquer modo, a visão de Maquiavel sobre a feminilidade é controversa, cf. Maria J. Falco, "Introduction", in *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*, passim.

[737] Cf. Mansfield, M, Caps. "Manly Nihilism" (pp. 82-121), "The Manly Liberal" (pp. 163-189), "Manly Virtue" (pp. 190-228) e "Unemployed Manliness" (pp. 229-244), nomeadamente. Como se sabe, é possível registar inúmeros matizes e excepções como, por exemplo, em Platão (no Livro V d'*A República*), Montesquieu, Rousseau (em *Émile*) ou John Stuart Mill (em *The Subjection of Women*). Ver Martha Nussbaum, "Man Overboard", sobre a alegada fragilidade académica daquela asserção de Mansfield.

outras palavras, a assertividade provém do poder ou é o poder que provém da assertividade?[738]

4.3. O Príncipe e a Princesa

Mansfield começa por elencar os estereótipos existentes sobre esta matéria. Em média, as mulheres são delicadas, suaves e ternas; os homens são agressivos, rudes e assertivos. As mulheres são persuasivas e sedutoras, são *democráticas* e gostam de trabalhar em equipa; ao invés, os homens gostam de mandar, e são tendencialmente autoritários e coercivos. Os homens são frios, reservados e indiferentes; as mulheres são loquazes, carinhosas e simpáticas. Os homens gostam de ir à frente; ao passo que as mulheres gostam de ir ao lado e estar acompanhadas. Elas são emotivas, circulares, intuitivas; eles são cerebrais, lineares e lógicos. Os homens são determinados e focados em objectivos; as mulheres são relacionais e contextuais. Elas têm uma peculiar capacidade de atenção ao detalhe e ao concreto, contrastando com a inclinação masculina para teorias e abstracções. "Os homens não choram"; as mulheres sim. Eles são propensos ao risco e aventura, enquanto as mulheres procuram segurança, conforto e conveniência. Os homens são ambiciosos quanto ao futuro, as mulheres procuram cuidar e melhorar o presente. Elas são discretas; eles são exibicionistas e egotistas, gostam de exposição pública e "têm necessidade de se sentir importantes"…[739] Em suma, para utilizar uma formulação que se tornou famosa, "*men are from Mars, women are from Venus*".[740] Grande parte dessas qualidades – típicas, presumidamente, de uns e de outras – tem

[738] Cf. Mansfield, M, pp. 15 e 69.

[739] Ibidem, pp. 21-24.

[740] Cf. título do livro de John Gray, *Men Are from Mars, Women Are from Venus: The Classic Guide to Understanding the Opposite Sex*, New York: Harper Paperbacks, 2012.

implicações no desempenho político, favoráveis ou desfavoráveis, consoante as circunstâncias.

Nos termos de um certo feminismo, esses preconceitos ou lugares-comuns sobre virilidade e feminilidade são uma construção social, cobertura ideológica da milenar e injusta secundarização das mulheres por parte da sociedade patriarcal[741]: o "eterno feminino" seria uma ilusão opressiva. No entanto, Mansfield considera que esses preconceitos são maioritariamente confirmados pelos resultados da psicologia social e da biologia evolucionista.[742] Ou seja, os estereótipos seriam basicamente correctos: mais do que produtos sociais, corresponderiam a regularidades e características elementares da natureza humana (masculina e feminina).[743] Assim, os homens seriam efectivamente, em geral, mais assertivos e competitivos, e as mulheres seriam geralmente mais colaborantes e cooperativas, por exemplo. A agressividade e a ternura, respectivamente, estariam enraizadas na sua infra-estrutura biológica e em discrepâncias físicas e psicológicas. Ou, se se quiser, seriam atavismos herdados da primitiva luta pela vida, que conformaram de modos diferentes o instinto de sobrevivência e o sentido de protecção familiar.

[741] Cf. Mansfield, M, Caps. "Manliness as Sterotype" (pp. 22-49) e "Woman Nihilism" (pp. 122-162), nomeadamente.

[742] Mansfield não ilude a diversidade e controvérsia existentes quanto a esta matéria, mas considera que elas não afectam o núcleo da sua asserção. Cf. M, pp. 22, 26, 28-32 e 229.

[743] Em qualquer caso, Mansfield denuncia a insuficiência quer da psicologia social, quer da biologia evolucionista, como reducionismos e determinismos de algum modo opostos: a primeira porque despreza a natureza; a segunda, porque ignora os aspectos morais e políticos, enquanto dimensões especificamente humanas. De resto, Mansfield considera ser possível transcender a querela "*nature vs. nurture*": a natureza humana não é apenas aquilo que é espontâneo, instintivo e imperioso, mas comporta também liberdade de escolha, elevação e virtude; por outro lado, a *nurture* (educação, cultura e sociedade) não pode ser arbitrária, mas deve ser guiada pela razão, sem ignorar a natureza (que é vingativa…). Cf. Mansfield, M, pp. 192-194 e 201-203.

A feminilidade pode ser ambígua, fluida e imprevisível: tal como Jezabel com Acab, a pérfida Lady Macbeth esporeou a ambição desorbitada do seu marido; ao contrário, a sensata Tecmessa tentou frear a insânia de Ajax. Para protecção do seu povo, Judite seduz e decapita Holofernes, enquanto Ester – pela mesma razão – persuade Assuero (com quem acaba por casar) de boa-fé e com boas razões. E as heroínas de Maquiavel – *Madonna* Caterina, Lucrezia e Sofronia[744] – oscilam entre a completa falta de escrúpulos *femininos* e uma feminina e *virtuosa* astúcia. Mansfield admite que as mulheres são mais versáteis ou eclécticas do que os homens: mostraram poder assumir certos papéis anteriormente considerados masculinos, sem perder a feminilidade, mais do que os homens são capazes de realizar tarefas tradicionalmente consideradas femininas, sem perder a virilidade.[745] E sabe-se como pode ser feroz o instinto feminino maternal em defesa da prole (que se pode considerar simétrico ao instinto viril de defesa do território).

Mesmo assim, uma vez que a política é essencialmente luta (ainda que uma luta pela justiça), Mansfield considera (como Aristóteles) que os homens são mais *fadados* ou *talhados* para a disputa e exercício do poder, atendendo à dureza e risco (e mesmo *sujidade*) que essas funções implicam. Isto significa que a virilidade política será uma virtude predominantemente masculina e minoritariamente feminina (embora com excepções eminentes, como Margaret Thatcher, tida como a maior personalidade política britânica do século XX, depois de Winston Churchill, e o primeiro político britânico desde a II Guerra Mundial a ser levado a sério pelos dirigentes das maiores potências). A superioridade política masculina não se manifestaria apenas na maior

[744] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, III.vi, *La Mandragola* e *La Clizia*, respectivamente.

[745] Cf. Mansfield, M, pp. 8-13.

competência no uso da força: para garantir o regime e a ordem interna; e para defender o país contra agressores estrangeiros, na guerra (*pólemos*), propriamente dita. Também se evidenciaria em maior assertividade na *polémica*, no confronto de razões em que consiste o debate político, sendo que discurso é o lugar político por excelência.[746]

De resto, as mulheres são (ou eram) pouco indulgentes com a ausência de virilidade de um homem. Mansfield recorda que, segundo a lenda, Boabdil – o último rei Nasrida de Granada – quando ia a caminho do exílio, chorou ao contemplar pela última vez a capital do reino de que fora desapossado. Nessa altura, a sua mãe – Aixa Fátima – ter-lhe-á dito: «chora como uma mulher aquilo que não soubeste defender como um homem!».[747] Lady MacBeth, ao confirmar que o seu marido era «*too full o'th' milk of human kindness*», lembrou-lhe que quando eles haviam combinado matar o rei, «*then you were a man*»[748]. E Margaret Thatcher viu-se obrigada a avisar G. W. Bush, aquando da guerra no Golfo Pérsico: «*This is no time to go wobbly, George*»[749].

Mansfield encara três formas de enfrentar politicamente as diferenças reais entre os dois sexos[750]: reprimir, ignorar ou respeitar. Descarta a primeira – a do feminismo radical – por lhe parecer impossível e contraproducente. Respeitar essas especificidades estaria mais de acordo com a razão e com natureza, mas razão e natureza não prescrevem exactamente como devem ser respeitadas: há margem de manobra para a escolha, há

---

[746] Cf. Mansfield, M, pp. 211-212. Cf. Aristóteles, P, 1282b-1283a.

[747] Cf. Mansfield, M, p. 12.

[748] Cf. Shakespeare, *Macbeth*, I.v.16 e I.vii.49-51.

[749] Cf. Margaret Thatcher Foundation, "*No time to go wobbly*" (1990-08-26), disponível em http://www.margaretthatcher.org/archive/us-bush.asp (2014-05-15).

[750] Cf. Mansfield, M, p. 228.

espaço para a convenção (sendo que as convenções do tempo de Aristóteles são muito diferentes das do nosso tempo)[751]. A solução mais razoável seria uma combinação da segunda e terceira abordagens: seria preciso ignorar essas especificidades no espaço público, como propugna o liberalismo moderno, em nome da igualdade de todos os indivíduos e consequente universalidade de direitos. Isto significaria exigir formalmente a não discriminação (isto é: oportunidades leais para todos, mulheres e homens), embora sem esperar, nem obrigar – através de políticas de "acção afirmativa", p.e. – que esses direitos sejam exercidos de forma igual.[752]

Platão apresentara duas estratégias para tratar o problema dos sexos na política[753]: a do Livro V d'*A República* e a d'*O Político*. A primeira evocaria (embora forçadamente) a "igualdade de oportunidades" do liberalismo: ou seja, corresponderia a *ignorar* as diferenças, nos termos de Mansfield. Na segunda – na analogia estabelecida pelo Estrangeiro Eleático entre a política e a arte da tecelagem[754] (uma arte *feminina*) – Mansfield descobre uma sugestão do que significaria *respeitar* as diferenças específicas de cada sexo. Assim como – na operação de tecelagem – a urdidura e a trama se mantêm separadas enquanto conjuntamente tecidas, do mesmo modo – na sociedade – os dois sexos se conjugam (e as suas respectivas virtudes típicas se combinam), sem perder a sua identidade e especificidade. A moderação deve ser moderada pela coragem, senão seria fraqueza. A coragem deve ser moderada pela moderação, senão seria

[751] Ver Sissa, "Gendered Politics, or the Self-Praise of *Andres Agathoi*", pp. 103-105, sobre a interacção dos «direitos, hábitos e corpos», como dimensões da identidade individual.

[752] Cf. Mansfield, M, pp. 241 ss.

[753] Ibidem, pp. 242-243.

[754] Cf. Platão, *O Político*, 279b-280a, in *Plato*, Twelve Volumes, Vol. 12 (Cratylus, Theaetetus, Sophist, Statesman), translated by Harold N. Fowler, Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd., 1921.

brutalidade. Cada virtude precisa da outra para ser ela própria. E poderemos talvez admitir que há também uma coragem tipicamente feminina e uma moderação especificamente masculina. Essa complementaridade seria um argumento a favor da presença de ambos – homens e mulheres – em lugares de poder.[755]

Se levarmos o argumento de Mansfield um pouco mais longe, podemos reconhecer que os homens são diferentes e superiores às mulheres em importantes (e politicamente relevantes) aspectos, e que as mulheres são diferentes e superiores aos homens noutros aspectos igualmente importantes, em termos políticos. Como referido, essas especificidades – femininas e masculinas – serão frequentemente complementares e contêm um potencial político.

Outra hipótese consiste em considerar que haverá circunstâncias e tempos políticos mais propícios ao governo de mulheres e outros mais adequados à direcção de homens. Isso poderá estar relacionado com um dado empírico a que Mansfield não concede demasiada importância: nos últimos anos, o número de mulheres exercendo funções políticas de primeira linha aumentou consideravelmente.[756] Significará isto que um

[755] Neste sentido, em Dezembro de 2014, Christine Lagarde alvitrou que na origem da crise financeira de 2008 esteve, em parte, um excesso de testosterona gerador de um sentimento de rivalidade negativa, admitindo que a situação poderia ter sido diferente se houvesse mais mulheres a tomar as rédeas das decisões. Cf. "Christine Lagarde", *Vanity Fair France*, décembre 2014, reproduzido em *Negócios online*, 21 Novembro 2014. Disponível em: http://www.jornaldenegocios.pt/economia/detalhe/lagarde_crise_financeira_teve_na_sua_origem_testosterona_excessiva.html, (2015-03-14).
Contudo, a realidade dessa complementaridade não será talvez argumento suficiente para uma política de quotas: na candidatura a lugares políticos, é a pessoa em concreto – homem ou mulher – e as suas qualidades que devem ser tidas em conta, independentemente do seu sexo.

[756] Para além dos exemplos já remotos de Golda Meir e Indira Gandhi (e para além da referida Margaret Thatcher), salientam-se os casos de Violeta Chamorro, Corazón Aquino e Gloria Arroyo, Benazir Bhutto, Condoleezza Rice e Hillary Clinton, Angela Merkel, Christine Lagarde, Yulia Timoshenko, Yingluck Shinawatr, Helle Thorning-Schmidt, Dilma Rousseff, Michelle Bachelet, Cristina Kirchner, Hanna Suchocka, Gro Harlem Brundtland, Mary Robinson, Vigdís Finnbogadóttir, Tarja Halonen… Cf. Nussbaum, "Man Overboard", I.

contexto (como o actual) – de maior importância relativa do *soft power*, favorável a uma perspectiva poliárquica ou multilateral, conciliadora e cooperativa, quer das relações internacionais, quer da administração interna – e a retórica humanista, compassiva e universalista em voga tendem a favorecer o estilo político feminino?[757] Para Montesquieu, a «própria fraqueza [das mulheres] concede-lhes maior suavidade e moderação; o que pode favorecer um bom governo, muito mais do que as virtudes duras e ferozes».[758] Nesse caso, levantar-se-ia de novo a objecção, atrás apontada, de que as virtudes políticas femininas seriam vantajosas apenas em tempos de paz (que não serão talvez os tempos normais).[759]

Seja como for, segundo Mansfield, a riqueza decorrente da dualidade sexual não poderia ser substituída ou compensada por governantes andróginos.[760] A arte política da tecelagem exige homens e mulheres cabais com as suas respectivas virtudes (sem

[757] Claro que a maior presença de mulheres em lugares cimeiros decorre também da maior paridade de oportunidades. E haverá também circunstâncias em que as referidas especificidades são irrelevantes para o desempenho político.

[758] «Il est contre la raison et contre la nature que les femmes soient maîtresses dans la maison, comme cela était établi chez les Égyptiens; mais il ne l'est pas qu'elles gouvernent un empire. Dans le premier cas, l'état de faiblesse où elles sont ne leur permet pas la prééminence; dans le second, leur faiblesse même leur donne plus de douceur et de modération; ce qui peut faire un bon gouvernement, plutôt que les vertus dures et féroces». Cf. Montesquieu, "L'esprit", VII.xvii, p. 245.

[759] Ao contrário, Carnes Lord sugere que a feminização da política pode estar a enfraquecer e desarmar, perigosamente, o poder real dos Estados democráticos (cf. *The Modern Prince*, pp. 4-5). Mansfield tem uma preocupação semelhante (cf. "Is Courage a Masculine Virtue?", *Character*, Winter 2009).
Nesse mesmo Número de *Character*, sobre o mesmo título, Ayaan Hirsi Ali escreve: «The question of courage and its manly denotation is relevant now more than ever for the West. For as people who have never known peace and prosperity long enough to groom themselves to a state of metrosexuality assert themselves in hordes, and come to possess weapons of mass destruction, manly courage becomes indispensable for survival, world peace, and order. What do al Qaeda operatives, Somali pirates, Mahmoud Ahmadinejad's militia, Hugo Chavez's rhetoric, and even the new Russian authoritarianism have in common? An analysis of their rhetoric quickly shows that they all see Americans and Westerners in general as cowardly, in its feminine connotation. The West's preoccupation with personal expression of gender is causing it to become distracted from an enemy who has never had that same luxury. It would be prudent to keep this in mind». Cf. Ayaan Hirsi Ali, "Is Courage a Masculine Virtue?", *Character*, Winter 2009. Disponível em: http://incharacter.org/archives/courage/is-courage-a-masculine-virtue-2/ (2015-05-23). Não é improvável que os terroristas do *Daesh* partilhem esta opinião sobre a fraqueza do Ocidente.

[760] Cf. Mansfield, M, p. 242.

prejuízo de que, também no interior de cada pessoa, independentemente do seu sexo, seja necessária aquela tecelagem de coragem e moderação).

N'*A Assembleia das Mulheres*, Aristófanes narra uma conspiração de mulheres (disfarçadas de homens) para tomar o poder em Atenas, formando um governo exclusivamente feminino.[761] O contexto político era de decadência, desmoralização e esgotamento. No seu discurso de mobilização das conjuradas, Praxágora – a líder do movimento – recorda as vantagens comparativas das mulheres, que justificariam a sua pretensão: elas são mais democráticas, mais conservadoras, mais dadas ao bem comum do que os homens (sempre obcecados pela ambição pessoal), mais avessas à guerra e menos vulneráveis à corrupção.[762] Deve dizer-se que tudo isto é verosímil. Elas também sabem como dizer "amo-te", como pedir desculpa sem perder a face, e como exasperar os seus inimigos – habilidades indispensáveis para um político – melhor do que os homens.[763] E terão um condão especial para o "governo indirecto" e sub-reptício[764] que, segundo Mansfield, é a essência do poder moderno.

Contudo, no final, a vitoriosa república das mulheres estabelece a abolição da intimidade, da propriedade, da família e da própria política: um regime supostamente perfeito, de igualdade, harmonia e felicidade definitivas – um Estado comunista, insensato, irrealista e intrusivo, como se suporia ser apenas concebível pela cabeça de

[761] Cf. Aristófanes, "Ecclesiazusae", in *The Complete Greek Drama*, Vol. 2, Eugene O'Neill, Jr. (Ed.), New York: Random House, 1938.Ver Mansfield M, pp. 73 ss.

[762] Cf. Aristófanes, "Ecclesiazusae", lin. 170-190, 205-210 e 215-240.

[763] Cf. Aristófanes, ibidem. Cf. Mansfield, M, pp. 73-74.

[764] A propósito, Aristóteles pergunta qual é a diferença entre o governo das mulheres e o governo de homens que são governados pelas suas mulheres, fazendo notar que, na maioria das sociedades guerreiras e belicosas, é isso precisamente que tende a acontecer. Cf. P, 1269b.

um homem (como de facto sempre foi). *A Assembleia das Mulheres* é uma comédia cheia de ironia e subtileza (e talvez uma paródia à igualdade de género d'*A República* de Platão). Aristófanes é impiedoso com os defeitos dos homens, como também das mulheres. Sugere, seguramente, que eles e elas têm naturezas políticas diferentes: as suas respectivas qualidades não seriam politicamente fungíveis. Mas pode sugerir também que mulheres políticas mascaradas de homens, pretendendo ser como os homens – ou homens políticos *sensíveis*, mimetizando as mulheres – não melhoram a política[765].

4.4. Coragem e liberalismo

Como Mansfield nota, a coragem é aparentemente uma virtude não controversa.[766] Não há ninguém que não aprecie a bravura ou preze a cobardia. C. S. Lewis sugeriu que a cobardia era mesmo o único vício de que homem algum jamais se vangloriou.[767] Ao mesmo tempo, contudo, Mansfield observa que a coragem é uma virtude esquecida e negligenciada pela teoria política liberal: uma qualidade bizarra, enquanto escapa à estrita lógica do interesse próprio; considerada fora de moda; guardada no armário ou dentro de um frasco, para ser retirada e usada apenas em caso de emergência;[768] e

[765] Ao contrário, Martha Nussbaum sugere que o remédio para os perigos da *manlinness* não é a *gentlemanliness* – a virtude viril dos *gentlemen* – mas uma certa feminização dos homens. Cf. *Political Emotions - Why Love Matter for Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 381.

[766] Cf. Mansfield, "The Forgotten Virtue", *Op. cit*.

[767] Screwtape escreve a Wormwood: «We have made men proud of most vices, but not of cowardice. Whenever we have almost succeeded in doing so, the Enemy permits a war or an earthquake or some other calamity, and at once courage becomes so obviously lovely and important even in human eyes that all our work is undone, and there is still at least one vice of which they feel genuine shame». Cf. C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, New York: Macmillan, 1943, p. 147.

[768] Cf. Linda R. Rabieh, *Plato and the Virtue of Courage*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006, citada por Mansfield, "The Forgotten Virtue", *Op. cit*.

suspeita (com alguma razão) de ligações perigosas (com o belicismo, por exemplo, ou mesmo com o fascismo), numa sociedade que privilegia o diálogo e o consenso, a tolerância e o compromisso.

A ambiguidade da relação entre a coragem e o liberalismo pode referir-se talvez ao contraste entre duas paixões – a paixão subjacente à coragem e a paixão fundadora do liberalismo: o *thumos*, por um lado, e o medo primordial da morte violenta (e correlativo desejo de auto-preservação) de Hobbes e Locke, por outro lado.[769] Pode dizer-se que tão próprio do estado de natureza é o instinto de auto-defesa perante a ameaça, quanto aquele medo instintivo da morte. Mas, no estado civil, a coragem seria dispensável. E a paixão humana pela proeminência e pela superioridade, associada à coragem, seria um perigo para a paz e para uma sociedade fundada em direitos, cujo principal fim é a segurança e tranquilidade.[770] A virilidade, o idealismo e a disponibilidade para o sacrifício seriam resquícios arcaicos do estado de natureza. A legalidade, a regularidade e a ciência teriam tornado obsoletos – e "mandado para o desemprego" – o *thumos* e seus derivados.[771]

A preocupação moderna com a segurança foi introduzida por Maquiavel, apesar do seu sincero elogio do risco e da virilidade.[772] Depois, a partir de Bacon e Hobbes, a moderna noção de controlo racional e científico ganhou forma. Ora, o controlo racional tem mais

[769] Cf. Mansfield, M, p. 220.

[770] Ibidem, p. 166-167. Cf. Hobbes, *Elements of law*, I.ix.21, p. 59.

[771] Como é evidente, o dito pensamento liberal é também heterogéneo neste ponto. Mansfield tratou este tema em M, "The Manly Liberal", pp. 163-189, sobrevoando as posições de eminentes pensadores, liberais e não liberais: Hobbes, Spinoza, Locke, Burke, Kant, Hegel e Stuart Mill. Contra a asserção geral de Mansfield neste ponto, seria preciso referir, pelo menos, o caso de Locke que – segundo o próprio Mansfield (cf. M, p. 177) – trouxe a virilidade de volta ao estado civil.

[772] Cf. Mansfield, M, pp. 231.

a temer da coragem do que do medo. A coragem é a afirmação da individualidade e, portanto, arbitrária e *irracional*, perturbadora, imprevisível e livre. O individualismo *liberal* não precisaria de individualidades, mas de indivíduos: indivíduos todos iguais, inteiramente substituíveis.[773] O mundo *liberal* teria substituído o homem intrépido pelo burguês; a aristocracia pela meritocracia profissional; o político corajoso que assume riscos em nome próprio pelo administrador, representante, delegado ou gestor competente; governantes que fazem aquilo que pensam estar correcto por dirigentes que fazem aquilo que outros acham bem. Teria substituído honra e vergonha por cálculo e lucro, a guerra (que é o lugar da coragem) pelo comércio, o drama pela rotina, os heróis por *role models*.[774] É difícil não ver aqui um eco da saudade de Burke dos tempos da cavalaria e do cavalheirismo.

Mansfield ancora também a crise da coragem a uma outra – e mais convincente – razão: o relativismo *liberal*. Como já vimos, a coragem pressupõe algo pelo qual é razoável sacrificar o conforto, a segurança ou mesmo a vida. Se todos os valores forem meras preferências moralmente equivalentes, será irracional abdicar de bens imediatos, fáceis, úteis e deleitáveis, em troca de conceitos abstractos como liberdade, pátria ou dignidade. O relativismo enfraquece a coragem, uma vez que socava as boas razões que a justificariam – alegando que não têm fundamento objectivo – e impede distinguir nobreza e independência de abjecção e servidão. Por outro lado, quando não há razões substanciais – quando não há verdade ou valores objectivos – prevalece a vontade de poder e o poder da vontade arbitrária: uma vontade forte e intensa (como a que sustenta os totalitarismos) deve preponderar sobre uma vontade fraca e hesitante, sobre as meras

[773] Cf. Mansfield, M, p. 235. John Stuart Mill seria a excepção mais notória e radical a esta descrição.

[774] Cf. Mansfield. M, pp. 231-234.

preferências de um liberalismo agnóstico e privado de razões, deixando à solta o ímpeto irracional do *thumos.*[775] Segundo Mansfield, Nietzche exprimiu de forma eloquente a revolta contra a paisagem moral liberal: débil, desinteressante, carente de vigor e idealismo. Nesse passo, desprezou o que é nobre e razoável (conforme a tradição clássica e cristã) e abraçou o brutal e selvagem, predatório e imperialista.[776]

O liberalismo clássico – ainda que excluísse (a meu ver, bem) da razão pública (e portanto do domínio coercivo do Estado) uma concepção única de vida boa, em sentido forte – conservava mesmo assim recursos cognitivos e morais que o imunizava contra esse relativismo. Mansfield, contudo, considera que o *liberalismo* contemporâneo resvalou gradualmente para o nihilismo.[777]

Mansfield enfrenta também a hipótese segundo a qual o relativismo seria favorável à paz: se ninguém detém a verdade, podemos ser tolerantes com todos e coexistir pacificamente. Mas não é nada provável que assim seja, porque – se não existem valores objectivos razoáveis – não há também argumentos razoáveis para impedir a guerra injusta e a violência. Vaclav Havel esgrimiu razões semelhantes sobre a relação entre a coragem política e o *liberalismo* contemporâneo, a propósito da famigerada "luta pela paz", alentada no tempo da Guerra Fria pelos países comunistas e pelas hostes filo-comunistas e seus *compagnons de route*. O *slogan* – "antes vermelho que morto" – parecia-lhe uma «verdadeira tentação diabólica», «um sinal infalível de que a pessoa que o usa desistiu da sua humanidade». Desistiu de lutar por algo que a transcenda, que exija o sacrifício da própria vida, no limite, por aquilo que dá sentido à vida:

[775] Cf. Mansfield, "Our Courage in Danger", pp. 4-5.

[776] Cf. Mansfield, M, pp. 236-237.

[777] Cf. Mansfield, "Our Courage in Danger", p. 5.

> Patočka disse uma vez que uma vida não disposta ao sacrifício de si própria por aquilo que a faz significativa não vale a pena ser vivida. É precisamente num mundo de vidas como essas e de uma *paz* como essa – isto é, sob o "regime do dia-a-dia" – que as guerras acontecem mais facilmente. Nesse mundo não há barreiras morais contra elas, barreiras garantidas pela coragem do sacrifício supremo (…). A ausência de heróis que sabem porque morrem é o primeiro passo no caminho para os montes de cadáveres daqueles que são abatidos como gado. (…) Porque o que esse *slogan* ["antes vermelho que morto"] afirma verdadeiramente é que não há nada por que valha a pena dar a vida (…). Nesse caso, nada vale a pena…[778]

Em suma, o relativismo subverteria a coragem de duas maneiras: debilitando-a, como no *liberalismo* contemporâneo, ou desorbitando-a, como no fascismo. Privada da razão, a coragem perde a sua razão de ser, mas também o seu limite.[779]

---

[778] «That slogan is an infallible sign that the speaker has given up his humanity. For he has given up the ability personally to guarantee something that transcends him and so to sacrifice, in extremis, even life itself to that which makes life meaningful. Patočka once wrote that a life not willing to sacrifice itself to what makes it meaningful is not worth living. It is just in the world of such lives and of such a 'peace' – that is, under the "rule of everydayness" – that wars happen most easily. In such a world, there is no moral barrier against them, no barrier guaranteed by the courage of supreme sacrifice. The door stands wide open for the irrational "securing of our interests." The absence of heroes who know what they are dying for is the first step on the way to the mounds of corpses of those who are slaughtered like cattle. The slogan 'Better Red than dead' does not irritate me as an expression of surrender to the Soviet Union, but it terrifies me as an expression of the renunciation by Western people of any claim to a meaningful life and of their acceptance of impersonal power as such. For what the slogan really says is that nothing is worth giving one's life for. However, without the horizon of the highest sacrifice, all sacrifice becomes senseless. Then nothing is worth anything. Nothing means anything». Cf. Vaclav Havel, "Politics and Conscience", in Paul Wilson (selected and edited by), *Václav Havel. Open Letters. Selected Prose. 1965-1990*, London/Boston: Faber and Faber, 1991, pp. 265-266. O texto foi editado pela primeira vez em Praga, numa colectânea intitulada *The Natural World as Political Problem: Essays on Modern Man* (Edice Expedice, Vol. 188, 1984.). A primeira tradução inglesa, por Erazim Kohák e Roger Scruton, apareceu na Salisbury Review, 2 (Janeiro de 1985) e é a aqui utilizada.

[779] Cf. Mansfield, "Our Courage in Danger", *Op. cit.*, p. 5.

No esforço por sublinhar a grandeza humana – amparado pela sua experiência de lutador – Havel despreza talvez o homem comum, aquele que se rende ao "regime do dia-a-dia" e não tem vocação de herói. Nisso contrasta com a "disposição conservadora" e com o ideal burguês, visando a fruição pacífica e respeitável dos modos de vida costumeiros preferidos por cada um, livre do medo e do estado de necessidade, dispensando o heroísmo mas prezando a independência. Do mesmo modo, Mansfield desvaloriza as vantagens de retirar a virilidade e a aventura do espaço público, afastando o perigo da morte violenta. E é talvez injusto com o burguês, com a teoria política liberal, com os liberalismos e com a modernidade, subestimando os seus enormes méritos e o seu génio: na política, economia, arte, literatura e música,[780] e mesmo – quando foi preciso – no campo de batalha. A verdade é que o homem comum, o honrado "pai de família", mesmo sem vocação de herói, não deixou – ao longo da história, vezes incontáveis – de ser heróico. Mansfield nomeia Aquiles ou John Wayne como exemplares de virilidade. Mas porque não Heitor (em vez do Aqueu), que se bate corajosamente em defesa da sua cidade, da sua mulher e do seu filho? E porque não James Stuart (sem excluir o homem que matou mesmo Liberty Valance) ou Gregory Peck (Atticus Finch) em *To Kill a Mockingbird*?

Todavia, a posição de Mansfield e Havel têm a virtude de chamar a atenção para a fragilidade moral de uma democracia agnóstica e nihilista: pacifista, *filistina* e indiferente quanto à vida boa e à excelência humana. Faltar-lhe-ia alguma fibra, algum nervo, alguma tensão, radicada na convicção de que as razões para viver – o sentido da vida, o que a faz significativa – valem mais do que a própria vida; e que lhe permita afirmar, por exemplo, "*better dead than red*". Levantam a dúvida sobre se um

[780] Cf. Sommers, "Being a Man", *Op. cit*.

governante pode ou deve ser um *homem comum*, no sentido burguês acima referido. Recordam que a coragem não pode ser substituída pela ciência, pelo controlo racional, pela habilidade técnica ou pela qualificação profissional, porque o conhecimento e a competência não fornecem meios para atingir um fim árduo: a coragem pode-se educar e cultivar, mas não pode ser ensinada formalmente, não pode ser profissionalizada.[781] Por outras palavras, a competência intelectual e a perícia técnica não dispensam a virtude. Mansfield chama ainda a atenção, por último, para o facto de que qualquer progresso social se faz também à custa de algo valioso que se perde no caminho. E, entre essas perdas, Mansfield identifica a coragem e virilidade – como virtudes indispensáveis ao governante (e não só) – segundo o entendimento de Platão e Aristóteles: virtudes reguladas pela razão e associadas ao sentido de protecção da *polis*. A filosofia política clássica – ao contrário do *liberalismo* contemporâneo, segundo Mansfield – era amiga da coragem e da virilidade, e oposta não à sua essencial e paradoxal natureza mas apenas aos seus vícios.

É certo que o nosso modo de vida burguês valoriza a vida e a liberdade – e, portanto, a paz, a segurança e o conforto – acima da guerra e do perigo. Mas não é possível proteger esses bens contra agressores injustos sem uma referência à nobreza (ou razoabilidade e legitimidade, pelo menos) desse modo de vida, e sem firmeza e valentia. É verdade que o *ethos* épico do "viver perigosamente" tem conotações guerreiras, riscos políticos e pendentes totalitárias e alienantes. E não é preciso "amar o perigo" ou "gostar de desafios", embora isso possa ajudar. Mas um governante precisa de fazer face ao perigo e enfrentar os desafios, uma vez que o mundo da política é *terra infirma*, recalcitrante e ameaçador. Segundo Tucídides, na *Oração Fúnebre de Péricles*,

[781] Cf. Mansfield, M, p. 225.

«felicidade significa liberdade, e a liberdade consiste na coragem».[782] Demasiada coragem e virilidade são perigosas; coragem e virilidade insuficientes podem ser fatais para sobrevivência e elevação da Cidade. Harvey Mansfield considera valer a pena correr o risco.

5. Excelência política

Segundo Mansfield, uma das características da *ciência política* – que limitaria significativamente o seu alcance e acuidade no estudo do estadista – seria a concentração metodológica na média e na moda, e correlativa ignoração sistemática dos extremos: por outras palavras, a «desconsideração do melhor»[783] e, portanto, da excelência humana. Ora, a virilidade política, por exemplo, não é tanto aquilo que é comum a todos os homens e certas mulheres, mas aquilo que algumas poucas pessoas detêm de modo superlativo: é algo atribuível apenas aos melhores. A definição clássica de virtude é precisamente aquilo que aperfeiçoa a pessoa enquanto tal: é o que essa pessoa faz no seu melhor e onde ela é testada.[784] Além disso, a ciência política é *objectiva* e inclinada a generalizações: evita o sujeito individual, com um nome e um carácter particulares. Ora, não há grandeza sem individualidade e nome próprio. Por outro lado, para ser grande é preciso tornar-se grande; e isso exige esforço e ambição.

[782] «…esteeming courage to be freedom and freedom to be happiness». Cf. Thucydides, "History of the Peloponnesian War", II.43, in *Thucydides*, Vol. 1, Benjamin Jowett (translator), Oxford: Clarendon Press, 1881. Curiosamente, trata-se da epígrafe da revista *Commentaire*, fundada por Raymond Aron.

[783] Cf. Mansfield, M, pp. 38-39.

[784] Ibidem, p. 192.

Ora, a ciência política ignora ambição e pretensões.[785] Por último, os cientistas sociais não são capazes de admiração e espanto[786] (que aliás, o seu método asséptico não autoriza). Ora, sem algum deslumbramento não se poderia ter acesso à grandeza política.

No entanto, haverá um nexo entre o gosto pela liberdade individual e a apreciação da grandeza humana, como sugeria Tocqueville.[787] Segundo Mansfield, a grandeza humana é o cume da importância humana.[788] Ao afirmar e mostrar a importância da individualidade, da responsabilidade humana e da escolha pessoal, a grandeza dos grandes sinaliza e protege a grandeza de todos.[789] E especialmente em tempos democráticos – quando o poder social se torna mais intrusivo – «os verdadeiros amigos da liberdade e da grandeza humana» deveriam zelar mais firmemente pelo seu florescimento.[790]

[785] Cf. Mansfield, "How to Understand Politics", *Op. cit.*

[786] Cf. Mansfield, "Paterfamilias", *Op. cit.*

[787] Cf. Mansfield, "Democratic Greatness", p. 12. Sobre a cooperação entre a grandeza e a liberdade, ver também TVSI, p. 80.

[788] Cf. Mansfield, "How to Understand Politics", *Op. cit*.

[789] A grandeza de todos corresponde à dignidade humana de cada um. E essa dignidade reside não naquilo que distingue os homens – e os faz grandes ou pequenos – mas naquilo que eles têm em comum e, ao mesmo tempo, de modo único: precisamente a igual natureza humana, que é – por si própria – portadora de valor. Não estou seguro que Tocqueville ou Mansfield subscrevessem esta afirmação (e menos ainda Platão, Aristóteles ou Maquiavel).

[790] Cf. Tocqueville, DA II-IV.vii, Tomo 4, 5^{e} édition, p. 331: «C'est donc surtout dans les temps démocratiques où nous sommes que les vrais amis de la liberté et de la grandeur humaine doivent, sans cesse, se tenir debout et prêts à empêcher que le pouvoir social ne sacrifie légèrement les droits particuliers de quelques individus à l'exécution générale de ses desseins».

5.1. Grandeza política e magnanimidade

Grandeza pode significar elevação, poder, categoria, prestígio, nobreza, dignidade, autoridade, generosidade, honorabilidade, magnanimidade, carisma, singularidade, etc.[791] Na dedicatória de *Il Principe*, Maquiavel anota que – tal como para observar uma planície é necessário colocar-se no cimo dos montes – para conhecer a natureza dos povos (e, portanto, perceber em que consiste o bom governo) é preciso ser príncipe.[792] Analogamente, Edmund Burke registou que «os estadistas estão colocados num cume proeminente, de modo que têm um horizonte mais amplo do que aquele que nós podemos abranger. Eles têm o todo perante si, que nós podemos contemplar apenas em partes, e mesmo assim sem as necessárias relações entre elas».[793] Em ambos os casos, parece existir uma inter-relação entre o *lugar alto* – o cargo formal de governo – e a *altura* ou elevação subjectiva, pessoal, do governante.

Em Maquiavel, é claramente a grandeza pessoal do príncipe que prepondera: são eles que se constituem a si próprios como príncipes. São personalidades extraordinárias – como Moisés, Rómulo, Ciro ou Teseu[794] –, fundadores, legisladores e construtores de

[791] Cf. Ghita Ionesco, *Leadership in an Interdependent World: The State[s]manship of Adenauer, de Gaulle, Thatcher, Reagan, and Gorbachev*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1991, p. 94, referido em Mahoney, *De Gaulle: Statesmanship*, p. 140.

[792] «Perchè così come coloro che disegnano i paesi, si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' bassi si pongono alti sopra i monti; similmente, a cognoscer bene la natura de' popoli bisogna esser Principe, ed a cognoscer bene quella de' Principi conviene essere popolare». Cf. Maquiavel, IP, p. 4.

[793] «Statesmen are placed on an eminence, that they may have a larger horizon than we can possibly command. They have a whole before them, which we can contemplate only in the parts, and even without the necessary relations. Ministers are not only our natural rulers but our natural guides». Cf. Burke, "Letters on a Regicide Peace", p. 148.

[794] Cf. Maquiavel, IP, VI, p. 21.

nações, instauradores de «*modi ed ordine nuovi*»[795]: pessoas capazes de fazer algo diferente, de arrancar novos começos, de fazer reverter os Estados às suas origens (porque o sucesso e progresso políticos nunca estão garantidos, têm que ser renovados e preservados da rotina, complacência e corrupção).[796] Para além dos ordenamentos políticos novos, saídos de revoluções, essa característica *fundadora* da grandeza política (com ou sem novação constitucional) poderá observar-se – no nosso tempo – em casos como os de Theodore Roosevelt, Winston Churchill, Charles de Gaulle, Ronald Reagan, Adolfo Suarez, Nelson Mandela e Frederik de Klerk, ou Margaret Thatcher, por exemplo, quando mudaram o mundo político (e, eventualmente, a história): estadistas que alteraram radicalmente os termos do debate público, refizeram as regras do jogo e deslocaram a fronteira do politicamente exequível, causando um impacto profundo e duradouro na sociedade. Maquiavel reforça essa dimensão subjectiva da grandeza, ao enfatizar a importância da «*virtù e fortuna di uno uomo*»,[797] de «*uno solo*».[798] Embora essas referências se enquadrem mais propriamente no âmbito da discussão sobre a necessidade da tirania, podem também evocar o enorme peso – não partilhável – da responsabilidade, na hora da decisão final, e a "solidão do poder".

De acordo com Aristóteles, a grandeza é a propriedade característica da magnanimidade, virtude das pessoas proeminentes que aspiram a grandes coisas e são

[795] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I, prefácio, p. 3. Ver Mansfield, MV, pp. 62-63.

[796] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, III.i, p. 309 ss. Ver Mansfield, MV, pp. 62-63 e 77.

[797] Cf. Maquiavel, *Istorie Fiorentine*, IV.i, p. 176.

[798] «E debbesi pigliare questo per una regola generale: che non mai o di rado occorre che alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene, o al tutto di nuovo fuori delli ordini vecchi riformato, se non è ordinato da uno; anzi è necessario che uno solo sia quello che dia il modo, e dalla cui mente dependa qualunque simile ordinazione. Però, uno prudente ordinatore d'una republica, e che abbia questo animo, di volere giovare non a sè ma al bene comune, non alla sua propria successione ma alla comune patria, debbe ingegnarsi di avere l'autorità solo». Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.ix, p. 112. Ver Mansfield, MV, pp. 152-153.

realmente dignas delas.[799] Contudo, o seu retrato do homem magnânimo evidencia claramente as ameaças morais e políticas – embora também as oportunidades – latentes na grandeza: esse príncipe julga-se justamente merecedor das maiores honras, apesar de as desprezar (porque se estima superior a quem quer que lhas conceda). É altivo, independente e auto-suficiente, distante e grave, e não precisa de ninguém. É sumamente corajoso, porque não pretende viver a toda a custa, uma vez que há condições ignóbeis em que a vida não vale a pena. É forte contra os fortes, mas condescendente com os fracos. Ostenta um aristocrático desdém pela gente vulgar, com justiça, precisamente porque é gente inferior. Actua tendo em vista apenas o seu engrandecimento pessoal, não por sentido de responsabilidade ou para protecção dos mais fracos e menos dotados…[800] Felizmente, esse homem não existe. Não há ninguém tão virtuoso que justifique tamanha presunção (embora muitos tenham sucumbido a essa *hybris* ilusória). E – se tivesse existido – a sua própria virtude o teria coibido de julgar-se assim (e aos outros). De resto, o ideal aristocrático vigente no mundo grego clássico, conquanto admirável, desconhece a nossa igualdade essencial: a fragilidade humana afecta também o herói; a dignidade humana reside e reluz também (e igualmente) nas pessoas consideradas *menores*, mesmo que evidentemente desiguais pelos seus talentos e capacidades intelectuais e políticas.[801] Entretanto, a complacência na própria virtude e

[799] Cf. Aristóteles, EN, 1123b.

[800] Ibidem, 1124b-1125a.

[801] Leo Strauss sublinhou a incompatibilidade entre a magnanimidade aristotélica e a humildade bíblica (apesar da afinidade também existente entre a moralidade e justiça judaico-cristãs e a moralidade e justiça aristotélicas), o que não surpreende, pelo que já vimos. A ética clássica desconheceria a humildade, o que Strauss atribui a uma certa «falta de profundidade filosófica» grega (que só poderia ser consistentemente mantida assumindo a indiferença de Deus relativamente à bondade dos homens ou presumindo que a bondade dos homens é assunto inteiramente deles). Isto contrasta com a exigência bíblica de pureza de coração e com o apelo – completamente estranho à mundividência grega – à penitência e conversão interior: «"know thyself" means for the Greeks, know what it means to be a human being, know what is the place of man in the universe, examine your opininions and prejudices, rather than "search your heart"». Cf. Leo Strauss, "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization" [1981], in *An Introduction to Political Philosophy*, pp. 276-279.

o alarde de superioridade moral seriam sempre prejudicais[802]: quer para o príncipe, tornado presa fácil do farisaísmo; quer para o povo, que ficaria exposto a razoáveis tentações de cinismo.

A este respeito, a posição de Harvey Mansfield é algo *aristotélica*. Para ele, a «verdade auto-evidente» de «que todos os homens são criados iguais» é apenas uma «auto-evidente meia-verdade», que ignora perigosamente a natural desigualdade humana.[803] De qualquer modo, parece exagerado dizer – como já foi feito[804] – que Mansfield vê o mundo como um espaço homérico de fantasiosa auto-afirmação pessoal e vê a política como brinquedo dos grandes homens. Por vezes, no seu estilo elusivo, não deixa claro que a grandeza dos grandes deve ceder ante a igual dignidade humana dos pequenos e perante o governo das leis,[805] mas não deixa de sublinhar que o afã de superioridade encerra um elemento de tirania.[806] De algum modo, a grandeza política encaixa na sua concepção de democracia liberal como regime misto – requerendo o concurso de grandes e pequenos (dos *pouco*s e dos *muitos*)[807] – na tradição de Locke ou dos autores

Diversamente, no pensamento cristão medieval, o desejo da "*gloria mundi*" é indigno de um governante virtuoso, exaure a verdadeira magnanimidade e prejudica o povo: «Deinde humanae gloriae cupido animi magnitudinem aufert (…). Est igitur incompetens regis officio humanae gloriae praemium. (…) Simul etiam est multitudini nocivum, si tale praemium statuatur principibus: pertinet enim ad boni viri officium ut contemnat gloriam». Cf. Tomás de Aquino, *De Regno*, Liber I, Cap. 8, nºs 56 e 57.

[802] Cf. Mansfield, "Democratic Greatness", pp. 15-16.

[803] Cf. Mansfield, "Returning to the Founders", *The New Criterion*, Sept. 12 1993, p. 50: «a regime based on the self-evident half-truth that all men are created equal will eventually founder because of its disregard of the many ways in which men are created unequal…». Ver West, "Jaffa versus Mansfield", pp. 235-236 e 238-239.

[804] Cf. Kennicott, "A Strauss Primer, With Glossy Mansfield Finish", *Op. cit.*

[805] «The case for a strong executive begins from urgent necessity and extends to necessity in the sense of efficacy and even greatness». Cf. Mansfield, "The Case for the Strong Executive", p. 24.

[806] Cf. Mansfield, M, p. 217. Na mesma linha, Fukuyama (cf. *The End of History*, p. 189) referiu-se à *megalothymia* – o desejo de superioridade – como um catalisador da tirania.

[807] Cf. Mansfield, SL, p. 13. Mansfield refere-se propriamente à integração de *liberais* e *democratas*, assimilando os primeiros ao elemento elitista do regime e os segundos ao elemento popular.

d'*O Federalista*, em que as desiguais qualidades dos indivíduos estão ao serviço da mais fundamental igualdade entre todos os homens.[808]

5.2. Honorabilidade: *onus et honor*

Maquiavel acolheria sem rebuço na sua definição de *virtù* algumas das marcas principais da grandeza aristotélica mas, pelo menos, não o faria em nome da excelência moral (na concepção de Mansfield). A magnanimidade moderna é relativamente mais pedestre. Para Hamilton – ao contrário de Aristóteles – o amor da fama é a «paixão dominante dos mais nobres espíritos».[809] Daí, pode deduzir-se que a ambição política – que procura não apenas o poder mas também honra e distinção – não sendo virtuosa em si mesma, parece ser um elemento da virtude política. Idealmente, a política é uma actividade de serviço especializado ao bem comum. Mas, historicamente, essa motivação nobre está misturada com considerações de glória pessoal e interesse próprio. A política é tão árdua e difícil que a dedicação à causa pública parece exigir uma gratificação social, para além da própria nobreza intrínseca dessa causa. Por outro lado, o grande político quer fundar e erguer coisas novas, deixar rasto, "fazer um nome", distinguir-se dos seus antecessores: «*towering genius disdains a beaten path*».[810] Mas, se for essa a principal motivação de um governante – independentemente das circunstâncias –, é difícil que cumpra cabalmente os seus deveres. Lincoln observou que os grandes homens podem constituir – mais do que a salvação nacional – um perigo para o Estado. Estando o campo da glória já lavrado – como aconteceria a seu ver nos

[808] Ibidem.

[809] «…the love of fame, the ruling passion of the noblest minds». Cf. Hamilton, F 72, p. 375.

[810] Cf. Lincoln, "Address before the Young Men's Lyceum of Springfield", p. 114.

EUA, depois do estabelecimento da Constituição – corresponder-lhes-ia sobretudo guardar, preservar e reverenciar a obra dos Fundadores, abdicando portanto da vanglória procedente da autoria de novos monumentos de fama.[811] Há muitas circunstâncias e matérias políticas – talvez a maioria – em que destruir o passado e inovar não é bom; e em que conservar laboriosamente (ou seja, melhorar gradualmente) o que foi adquirido, sim: fazer outra coisa seria «ordinário na concepção e perigoso na execução»,[812] como Burke sublinhou. Neste caso, grande virtude política significará contenção e moderação.

Por outro lado, atente-se no que diz Shakespeare pela voz de Henrique V:

> Tudo depende do rei! As vidas, as almas, as dívidas, as esposas, os filhos e os pecados! Temos de carregar com tudo! (…)
>
> E que és tu, tu, aparato feito ídolo? (…) És tu algo mais do que um posto, do que um título, do que uma forma, que te valem o respeito e temor dos outros homens? (…) O escravo pertencente a um país pacífico goza da sua paz; o seu grosseiro cérebro, porém, não calcula quantas vigílias o rei teve de passar para conservar essa paz…[813]

É verdade que sobre os ombros do governante recai o peso por vezes esmagador da responsabilidade. Os seus direitos são o contraponto dos seus deveres. O poder dos

[811] Ibidem, p. 114-115. Cf. Mansfield, "Democratic Greatness", pp. 14-15.

[812] «A disposition to preserve, and an ability to improve, taken together, would be my standard of a statesman. Every thing else is vulgar in the conception, perilous in the execution». Cf. Burke, *Reflections*, p. 262.

[813] «Upon the king!/ **'**Let us our lives, our souls, our debts, our careful wives, our children, and our sins lay on the king.' We must bear all. (…)/ And what have kings, that privates have not too,/ Save ceremony, save general ceremony?/And what art thou, thou idol ceremony? (…)/ Art thou ought else but place, degree and form,/ Creating awe and fear in other men? (…)/ The slave, a member of the country's peace,/ Enjoys it; but in gross brain little wots/ What watch the king keeps to maintain the peace…». Cf. Shakespeare, *Henry V*, IV.i.226…280.

grandes é – e deve ser – uma severa canga, mais do que fonte de privilégios: é um serviço, uma responsabilidade, uma carga. As funções políticas são *graves*, pesadas. Ao mesmo tempo, é também razoável que as grandes obras em favor do bem comum granjeiem reconhecimento e glória humana. E é ainda verdade que o político deve cultivar cuidadosamente a sua reputação e prestígio, porque sem isso não poderia ter autoridade. Contudo – como decorre também do texto de Shakespeare – se é certo que o governante deve levar muito a sério a sua missão, também é sensato (e necessário) que não se leve a si próprio demasiado a sério. Essencialmente, o político é uma pessoa igual a todas as outras: tem na sua alma as paixões que são património e atributo de toda a humanidade[814]. Simplesmente, ocupa um posto cimeiro, exerce um alto cargo, eventualmente merecido, que não justifica, contudo, presunções de superioridade, vaidade ou enfatuação. Daí, a conveniência de um saudável desprendimento do *aparato* do poder, dos sinais exteriores de estatuto (que no entanto são necessários, atendendo à natureza do homem e do poder social, exigindo uma certa correspondência entre *onus et honor*) e que, aliás, distinguem apenas a função e não o seu temporário inquilino.[815]

Dir-se-ia que sobre a grandeza pessoal impende uma espécie de ónus ou hipoteca social, de acordo com o aforismo tradicional "*noblesse oblige*". O usufruto da grandeza estará onerado por uma correlativa obrigação de serviço e tem como contraponto uma certa humildade. Neste sentido, a grandeza política – tal como o poder – não é um fim em si mesma, mas um meio: legitima-se pelo sentido e valores que o governante imprime no

[814] Cf. Aristóteles, P, 1281a.

[815] De resto, esse *aparato* está também associado à tese de que o poder pertence à categoria sociológica do sagrado e, muito no fundo, e de modo confuso e inarticulado, à ideia de que o poder é algo divino e proveniente de Deus. No passado, isso manifestou-se em formas de divinização do poder político e idolatria. Nos totalitarismos do século XX, o poder quis ser "como Deus". Mesmo hoje, o poder está rodeado de uma complexa liturgia. No seio do cristianismo, o poder político é *vicarial*: não é próprio; é exercido em nome de Deus (e, em última análise, respondendo perante Ele), embora autonomamente – de acordo com a autonomia das realidades terrenas – e mediatamente.

rumo dos acontecimentos e nas acções dos que o seguem, em ordem a um fito (político) maior do que ele próprio. Burke dizia que a «a verdadeira humildade é (…) o fundamento profundo e firme da virtude genuína».[816] Implica conhecer-se e aceitar-se tal como se é, valorizar e respeitar os outros, pedir ajuda e conselho, aprender dos demais, rectificar quando se enganou, etc. Enfim, o político verdadeiramente grande seria tecido de magnanimidade e moderação, de eminência e humildade, em conjunto.[817]

6. Carisma, retórica e emoções políticas

Entretanto, o ideal do grande governante – desde o político justo e prudente dos Clássicos, ao providente *statesman* de Burke, ou ao executivo dinâmico e enérgico de Hamilton – teria sido substituído, no imaginário político, pelo ideal do "líder carismático", desejado modernamente por todos os partidos e pela generalidade da opinião pública.[818]

Como sabemos, *carisma* é um conceito de origem bíblica, com poderosa e recorrente ressonância na teoria política. Presumivelmente no século VIII AC, Isaías apresentou um elenco de qualidades no qual os exegetas reconhecem a lista dos carismas característicos não apenas do futuro Messias mas também do rei ideal.

[816] «True humility, the basis of the Christian system, is the low, but deep and firm foundation of all real virtue». Cf. Burke, "A Letter to a Member of the National Assembly" [1791], in *Further Reflections*, p. 48.

[817] Cf. Pierre Manent, "De Gaulle as Hero", in Daniel J. Mahoney and Paul Seaton (Eds.), *Modern Liberty and Its Discontents*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, p. 180. Ver também Babbit, *Democracy and Leadership*, p. 198. Para uma tentativa de conciliação da magnanimidade aristotélica com cristianismo, ver Carson Holloway, "Christianity, Magnanimity, and Statesmanship", *The Review of Politics*, Vol. 61, Nº 4, Christianity and Politics: Millennial Issue I, Autumn 1999, pp. 581-604.

[818] Cf. Mansfield, TP, pp. 282-283.

> Sobre ele repousará o Espírito do Senhor: espírito de sabedoria e de entendimento, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de ciência e de temor do Senhor. Não julgará segundo a vista dos seus olhos, nem repreenderá segundo o ouvir dos seus ouvidos; mas julgará os pobres com justiça...[819]

Neste contexto, os carismas *sabedoria* e *entendimento* significariam a sagacidade e capacidade intelectual requeridas pelo exercício justo do poder; *conselho* e *fortaleza* indicariam prudência e valentia guerreira; e *ciência* e *temor de Deus* sublinhariam a importância da atitude piedosa para discernir o bem do mal. Vale a pena recordar que, no mundo bíblico, o conceito de carisma tem uma dupla conotação: é um dom concedido somente a alguns, e não a todos; e é concedido para proveito comum, e não para benefício do próprio agraciado.

Max Weber constituiu o carisma,[820] em registo secular, como uma das fontes de autoridade, ou melhor, como uma das formas típicas de legitimidade da dominação política. O príncipe de Weber é efectivamente um *ungido*, alguém com um sentido de vocação e de missão. A virtude política de Weber seria a capacidade de compatibilizar os ideais políticos e a sua exequibilidade no mundo real; de congraçar paixão – a apaixonada devoção a uma «causa», *ira et studium* – e perspectiva; de combinar a

[819] Cf. Isaías XI, 1-4.

[820] «The term "charisma" will be applied to a certain quality of an individual personality, by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities. These are such as are not accessible to the ordinary person, but are regarded as of divine origin or as exemplary, and on the basis of them the individual concerned is treated as a "leader" (...). How the quality in question would be ultimately judged from an ethical, aesthetic, or other such point of view is naturally indifferent for the purpose of definition». Cf. Max Weber, *Economy and Society* [*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 1922], G. Roth and C. Wittich (Eds.), Berkeley: University of California Press, 1978, p. 241.

intensidade subjectiva do compromisso moral e a fria objectividade intelectual; de conciliar a "ética da convicção" e a "ética da responsabilidade".[821]

Suponho que Weber não sugeria a aliança do *Princeps Christianus* com *Il Principe*: a síntese entre S. Luís e César Borgia, por exemplo. Quando lemos o seu admirável e pungente discurso na Universidade de Munique, no final da Grande Guerra, fica-se por vezes com a impressão – nomeadamente, quando aborda o problema da justificação dos meios pelos fins – que o seu modelo seria provavelmente o primeiro, não o segundo. Mas o mundo de Weber e o seu príncipe são realmente outros, como vimos já. A prudência política clássica exigia quer a aplicação dos princípios gerais – o dever de praticar o bem, ou bens possíveis, racionalmente cognoscíveis e desejáveis – aos casos particulares, quer a judiciosa deliberação dos meios em ordem à acção, ponderando as circunstâncias existenciais, concretas e, designadamente, as consequências relevantes. E não precisaria, aliás, de *pragmatismo*: do recurso ardiloso a porções adequadas de flexibilidade face aos princípios morais. Diferentemente, o registo de Weber inscreve-se naquela «noite polar de treva gelada», desencantada e pós-metafísica, em que a política se define essencialmente não pelos seus fins, mas pelos meios específicos e exclusivos que utiliza (a violência legítima); e em que o político genuíno – com sentido de vocação – deve ter uma paixão ardente pela sua «causa», embora essa causa seja puramente arbitrária e «matéria de fé» (o que para Weber significa irracional, «ainda que alguma espécie de fé tenha sempre que existir»).[822] O seu príncipe deverá tentar o impossível. Terá que ser um herói, conquanto sóbrio e sobretudo trágico. Esse político prometeico

[821] Cf. Weber, "Politics as a Vocation", pp. 115-120 e 125-127.

[822] Ibidem, pp. 117 e 128.

reflecte talvez a dilaceração do próprio Weber, entre a "boa vontade" de Kant e a "vontade de poder" de Nietzsche, que por um lado acolhe e ao mesmo tempo rejeita[823].

Harvey Mansfield adopta uma perspectiva negativa sobre o carisma (bem como sobre a *liderança*, com quem está aparentado), importada em parte dos Federalistas americanos,[824] com base no receio de duas tentações políticas aparentemente opostas, embora aliadas: a *one-man-rule*; e a pretensão do povo em governar activamente.[825] O líder carismático aproximaria a política do povo, mas referindo a política ao seu poder pessoal, não ao poder institucional (associado ao cargo).[826] Para Mansfield, esse conceito – entretanto vulgarizado, democratizado e moralizado – significa hoje uma espécie de poder mágico, imprevisível e inexplicável, que concede ao líder o condão de conhecer o que o povo deseja, antes dele próprio o saber, bem como a capacidade de apelar directamente às massas.[827] O carisma seria uma perigosa invenção *alemã* que favoreceria uma autoridade puramente irregular, no espírito da revolta de Nietzche contra o racionalismo.[828] Mansfield deplora o carácter irracional e neutro do carisma, que procura excitação em qualquer direcção e sentido.[829] Seria um regresso inconsciente

[823] Ver Sung Ho Kim, "Max Weber", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: http://plato.stanford.edu/entries/weber/#EthKanNie (2016-07-09).

[824] Mansfield regista que Publius utiliza o termo *leadership* em sentido pejorativo. Cf. ACS, p. 188.

[825] Harvey Mansfield, "Too Much Charisma in the Executive?" in J. Jackson Barlow, Dennis J. Mahoney, John G. West (Eds.), *The New Federalist Papers*, Lanham: University Press of America, 1988, p. 135.

[826] Cf. Mansfield, ACS, p. 188.

[827] Ibidem.

[828] Cf. Mansfield, TP, p. 284.

[829] Cf. Mansfield, ACS, pp. 188-189.

ao sensacionalismo de Maquiavel,[830] frontalmente oposto aos sóbrios, sólidos e frios princípios do governo constitucional. Seria um apelo ao favor da paixão popular sobre a razão pública, contra o qual Publius avisou. Ao pedir um líder carismático, um povo democrático estaria a pedir para ser enganado e a justificar antecipadamente a leviandade e irresponsabilidade dos seus governantes.[831] A política carismática seria, enfim, o reino do talento para a «baixa intriga» e das «pequenas artes da popularidade», desprezadas por Publius.[832] Por último, Mansfield adverte que o resultado da tentativa de aproximar o povo da política seria a substituição da cidadania pelo carisma do chefe, e a erosão da salutar mediação das instituições (também, paradoxalmente, porque os *media* – agentes principais da *unção* dos líderes – desmediatizam a política).

Deve reconhecer-se que Mansfield não faz inteira justiça ao grande sociólogo alemão, uma vez que o político weberiano não é, de modo nenhum, amigo da demagogia. No entanto, é verdade que Weber abre o flanco às investidas ilegítimas da personalidade vigorosa, criativa e vibrante do chefe político, cuja vontade é alcandorada a "fonte de valores". E, assim, torna-se vulnerável à *irracionalidade* e *neutralidade*, dificultando a distinção entre líderes carismáticos e tiranos,[833] entre profetas e charlatães. Com efeito, o que poderá separar o líder carismático (em sentido positivo) quer das pessoas vulgares quer dos demagogos será sobretudo – para além do dinamismo e magnetismo pessoais – uma aptidão genuína para inspirar uma confiança fundada, nos dois sentidos da palavra:

[830] As execuções sensacionais propostas por Maquiavel – excessivas, notórias, impressionantes – são benéficas porque recordam ao povo o "terror e temor" da anarquia e a necessidade do príncipe. Cf. Maquiavel, *Discorsi*, III, 1, pp. 310 ss. Cf. Mansfield, TP, p. 284.

[831] Cf. Mansfield, TP, pp. 283-285.

[832] «Talents for low intrigue, and the little arts of popularity». Cf. Hamilton, F 68, p. 354. Cf. Mansfield, TP, p. 285.

[833] Cf. Mansfield, TP, p. 284.

a confiança (chamada *funcional*) nas suas capacidades, que teriam que ser reais e não apenas *show-off*; e a confiança (*moral*) na sua integridade e intenções, que teriam que ser boas e justas.

No final da sua *Ética*, Aristóteles refere-se aos sofistas como aqueles que confundem a política com a retórica ou supeditam a primeira à segunda.[834] Ao mesmo tempo, é difícil ignorar a exigência de qualidades oratórias, teatrais, patéticas e mediáticas na política moderna que, aliás, não eram desconhecidas dos clássicos.[835] A política faz-se através da acção e do discurso (que a antecede, acompanha e segue). Num certo sentido, o discurso terá mesmo uma certa precedência, porque toda a acção procede da deliberação e é sobre o discurso que esta se baseia. A filosofia política clássica viria a rejeitar a identificação da ciência política com a retórica – que seria apenas um ingrediente daquela – mas foi essa a primeira qualidade a ser objecto de instrução e considerada disciplina ensinável e transmissível (nomeadamente pelos sofistas).[836]

O discurso político deve ser, evidentemente, apelativo: evocando os fundamentos axiológicos e históricos da cidadania comum, e a esperança comum num futuro nobre e melhor, sem o qual se desvaneceria a fidelidade política essencial. Para isso, precisa de articular argumentos, emoções e imagens – de acordo com a natureza humana – uma vez que o animal político não é apenas racional, mas também passional.[837]

[834] Cf. Aristóteles, EN, 1181a.

[835] Cf. Giulia Sissa, "Political Animals: Pathetical Animals", in Ryan K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, pp. 283 ss.

[836] Cf. Strauss, "On Classical Political Philosophy", pp. 64-67.

[837] «The political animal, we should say, is a pathetic animal». Cf. Sissa, "Pathetical Animals", p. 284.

Pascal dizia que

> A imaginação governa tudo; ela faz a beleza, a justiça e a felicidade que é o tudo do mundo (…). Que coisa gera a reputação? O que é que concede respeito e veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes, senão a imaginação? Todas as riquezas da terra são insuficientes sem o seu consentimento![838]

Daí a referida exigência de competências emocionais, imaginativas e comunicativas no pessoal político. Aristóteles realçou a relevância da estratégia de comunicação (*paraskeuazein*): a preparação, transformação – excitação ou apaziguamento – ou orquestração das emoções, de modo a que a audiência pense e sinta como o orador deseja. Esta actividade seria tão importante quanto a escolha dos tópicos e a montagem dos argumentos e silogismos.[839] Na *Retórica*, ao discutir os meios de persuasão, Aristóteles identifica os três ingredientes-chave do discurso político: o carácter e credibilidade do governante (*ethos*), composto de inteligência prática, virtude e intenção recta; as suas razões ou argumentos (*logos*); e a empatia com as emoções do público (*pathos*).[840] Ora, é fácil de perceber quão grandes são os perigos da desvinculação do *pathos* relativamente ao *ethos* e ao *logos*. Não bastará a *retórica*, a aparência, a persuasão e, em última análise, a máscara ou a simulação, visando o sucesso na praça pública. Isso pode-se aprender, mas é eventualmente amoral e meramente postiço. Seria

[838] «L'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde». «Qui dispense la réputation? Qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante? Combien toutes les richesses de la terre sont-elles insuffisantes sans son consentement!». Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, in L. Lafuma (Ed.), *Œuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1963, frag. 44-45 [Doravante, as referências aos Pensées serão feitas sempre segundo esta edição]. O contexto destas palavras é uma reflexão sobre a fraqueza do homem e da razão humana.

[839] Cf. Sissa, "Pathetical Animals", p. 288.
Sobre a importância do aparato *pathetico* numa democracia, e sobre a gestão das emoções políticas com base no modelo da religião civil (embora pouco desperta para os seus perigos), ver Martha Nussbaum, "A problem in the History of Liberalism", in *Political Emotions*, pp. 1 ss.

[840] Cf. Aristóteles, *Retórica*, Livro I, cap. II e Livro II, passim.

mesmo preciso algo de verdadeiro – procurar a justiça – e, para tal, ser genuinamente justo.

Por sua vez, a projecção de uma esperança comum no discurso político está associada ao enunciado de uma *visão*, o que requer um certo tipo de imaginação por parte do orador. No âmbito da teoria das organizações, afirma-se geralmente que uma visão clara de um futuro nobre pode ter um efeito mobilizador, alinhador e catalisador das melhores energias da empresa. Ao contrário, sem objectivos claros, atractivos e partilhados, a hierarquia e a estrutura tomam-se como fins em si próprias, auto-alimentam-se, engordam, rigidificam, enquistam-se e corrompem-se.[841] E o empreendimento esmorece. Todavia, para Mansfield, a estrutura política – a Constituição – é realmente um fim em si própria (ou melhor, contém o fim) e é suficientemente grandiosa e nobre. Lamenta que o estadista não seja já conotado pela sua integridade, princípios e lealdade a uma concepção austera do bem comum, mas antes pela habilidade em articular as aspirações que latejam no coração do povo e em incorporá-las nessa *visão* ou num *sonho*.[842] Mansfield desconfia das visões: elas

> são más; estão mais perto dos pesadelos do que dos doces sonhos; em qualquer caso, não passam de sonhos. Numa democracia, a visão significa quase sempre a visão de "uma mais perfeita democracia" – mais do que já temos. É imaginária e não muito imaginativa.[843]

[841] Ver, por exemplo, Ken Blanchard and Jesse Stoner, "The Vision Thing: Without It You'll Never be a World-Class Organization", *Leader to Leader*, 31, Winter 2004, pp. 21-28.

[842] Cf. Thurow, "Abraham Lincoln and the Spirit of American Statesmanship", in *Educating the Prince*, p. 241.

[843] «The elder Bush spoke deprecatingly of "the vision thing" that he was alleged to lack. This was his wonderful contribution to our political vocabulary. Visions are bad; they are closer to nightmares than to sweet dreams, but in either case they are dreams. In a democracy, vision almost always means the vision of a "more perfect democracy" – more of what we already have. It's imaginary and not very imaginative».

Não sabemos qual o conceito de imaginação política saudável preferido por Mansfield. Mas podemos finalizar este assunto recordando o conceito apresentado por Edmund Burke: algo possuído pelo coração e ratificado pelo entendimento, mas igualmente oposto ao sentimentalismo e ao racionalismo; algo retirado do «armário de uma imaginação moral», onde se guardam e protegem aquelas memórias, formas sociais familiares, valores, ideias e metáforas que dignificam e envolvem a «nossa tremente e nua natureza» com a «roupagem decente de vida»;[844] algo sóbrio, contrário à utopia – a que a imaginação é amiúde assimilada –, mas capaz de colorir e dar profundidade e relevo à paisagem de uma existência política cinzenta e sem horizontes.

7. Conclusões

Neste capítulo, começámos por sondar a especificidade da virtude política face à virtude do homem comum e terminámos com uma ponderação sobre a relevância e benignidade da grandeza política e sobre o lugar do carisma. Podemos concluir observando novamente que a posição clássica não pode ser transposta, sem reservas, para a política

Cf. Harvey C. Mansfield, "The Future of Conservatism: An Argument for a Constitutional Conservatism", *The Heritage Foundation*, April 1 2009. Disponível em: http://www.heritage.org/research/lecture/the-future-of-conservatism-an-argument-for-a-constitutional-conservatism (2015-04-12).

[844] «All the decent drapery of life is to be rudely torn off. All the superadded ideas, furnished from the wardrobe of a moral imagination, which the heart owns, and the understanding ratifies, as necessary to cover the defects of our naked shivering nature, and to raise it to dignity in our own estimation, are to be exploded as a ridiculous, absurd, and antiquated fashion». Cf. Burke, *Reflections*, pp. 171. Ver Gertrude Himmelfarb, *The Moral Imagination*, Chicago: Ivan R. Dee, 2006, nomeadamente pp. 3-11 (Edmund Burke: Apologist for Judaism?"), e pp. 219-230 ("Lionel Trilling: The Moral Imagination"). Numa perspectiva quase oposta, ver David Bromwich, *Moral Imagination*: *Essays*, Princeton: Princeton University Press, 2014, pp. 3-39. Ver ainda Joseph Bottum, "The Decent Drapery of Life", *First Things*, March 2006, disponível em: http://www.firstthings.com/article/2006/03/the-decent-drapery-of-life (2015-04-24).

moderna. A visão clássica pressupunha que a finalidade do governo era a perfeição da comunidade. O fim último da Cidade seria essencialmente idêntico ao da pessoa individual: a felicidade, entendida como excelência humana. Neste contexto, «a preocupação séria com a perfeição da comunidade exige um grau de virtude mais elevado do que a preocupação séria com a perfeição do indivíduo». O governante e o juiz têm oportunidades mais vastas e mais nobres de agir com justiça e prudência do que o homem comum, constituindo a política «o domínio em que a excelência humana se pode manifestar em toda a sua plenitude». E o que induz os homens a prestar homenagem à grandeza política não é a preocupação com o bem-estar dos seus corpos; é algo mais nobre: «a liberdade e o império», que são condições de felicidade.[845] Supomos que Mansfield subscreveria em geral esta visão de Leo Strauss.

Hoje, não aceitamos já que a finalidade do governo seja a «perfeição da comunidade», sobre o que, aliás, não estamos todos de acordo. Ou, pelo menos, não a entendemos nos mesmos termos. Por isso, ao melhor regime e à comunidade política perfeita, preferimos o menos mau e a menos imperfeita. Continuamos a desejar «a liberdade e o império», embora de modo e com conteúdo diferentes. O domínio da política não é já totalizante; não procura a felicidade, em registo organicista e monista; é instrumental e limitado: visa *apenas* proporcionar um quadro institucional que favoreça a paz e a segurança, a cooperação social, um nível razoável de justiça e um máximo de liberdade, respeitando a dignidade humana, sem deixar de permitir a busca da virtude e da excelência (que resulta também da interacção pacífica dos esforços individuais). Mas estes valores ainda

[845] «Serious concern for the perfection of a community requires a higher degree of virtue than serious concern for the perfection of an individual (…). Politics is the field on which human excellence can show itself in its full growth». Cf. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 133-134.

constituem boas razões para reverenciar aquelas qualidades políticas que os promovem ou garantem.

7.1. *Farewell greatness*?

Também já não partilhamos o optimismo antropológico clássico (aliás, reservado aos homens nobres e virtuosos). O cristianismo, Maquiavel e a modernidade, cada um a seu modo, temperaram e desmitologizaram esse optimismo surpreendente – simultaneamente ingénuo e *olímpico* – que subestima os perigos morais e políticos da aliança e coincidência entre o poder (institucional) e a grandeza (pessoal). Lord Acton, imediatamente a seguir à sua famosa passagem sobre o efeito corruptor do poder, chega a dizer que «os grandes homens são quase sempre homens maus».[846] Mesmo sem ir tão longe, podemos reconhecer como é subtil o diafragma que separa os tiranos dos grandes estadistas; e assumir que a necessidade de líderes fortes deve ser contrabalançada pela consciência dos riscos que isso implica.[847] Em qualquer caso, os grandes políticos são também instrumentos frágeis: frequentemente, fracassam. E esses falhanços decorrem de traços de personalidade muito marcados que são precisamente o reverso das suas grandes qualidades. Como na tragédia grega, as suas próprias virtudes contêm as sementes de fracassos e desastres.[848]

---

[846] Cf. Lord Acton, "Letter to Mandell Creighton", in *Historical Essays and Studies*, p. 504.

[847] Cf. Lord, *The Modern Prince*, p. 17.
No conto *O Martelo de Deus* (onde Wilfred Bohun assassina o seu irmão, atingindo-o com um pequeño martelo arremessado do alto da torre de uma igreja), Chesterton faz notar – pela boca do Padre Brown – os perigos morais dos lugares altos. Visto de cima, a partir dos cumes, o mundo parece girar em nosso redor, as pessoas parecem pigmeus ou pequenos insectos («meros seres humanos», como dizia Aquiles), e o observador pode ter a ilusão de que é como Deus. Ao contrário: «humility is the mother of giants. One sees great things from the valley; only small things from the peak». Cf. G.K. Chesterton, "The Hammer of God", in *The Annotated Innocence of Father Brown*, Martin Gardner (Ed.), New York: Dover Publications, 1998, p. 194.

[848] Cf. Lord, *The Modern Prince*, p. 10. Cf. Maquiavel, IP, XXV, pp. 96-98.

Talvez a preferência de Burke pelos modestos e honrados *gentlemen*, em detrimento dos imprevisíveis e incontroláveis *statesmen*, não seja assim tão despropositada. Talvez haja uma certa razoabilidade na ignoração metodológica (por parte da ciência social) dos grandes homens – *mavericks*, dotados de espíritos indomáveis, independentes e solitários – uma vez que eles são cientificamente intratáveis. Se a grande virtude é uma imperscrutável «dispensação divina», «algo real, ao lado de sombras»,[849] como podemos abordá-la politicamente? Como lidar com a *esperança* de Alexandre, a *sorte* de César ou a *estrela* de Napoleão?[850] Falamos frequentemente de liderança – palavra glamorosa e muito na moda – mas a realidade é que não sabemos bem como medi-la ou recrutá-la, nem como e quando, eventualmente, a devemos dispensar.[851] Além disso, parece haver uma certa *pequenez* em desejar ser *grande*. Talvez, paradoxalmente, a grandeza se alcance quando não é procurada em si mesma, tomada como objectivo. Essa preocupação centraria o político em (e curvá-lo-ia sobre) si próprio, em vez de o focar na sua missão e dever.

Mesmo assim, talvez a grandeza possa e deva subsistir como uma espécie de "ideia reguladora" da virtude política. Leo Strauss, por ocasião do passamento de Winston Churchill, observava:

> A morte de Churchill recorda-nos as limitações do nosso ofício, e com isso lembra-nos também as nossas obrigações. Não temos dever maior, nem mais urgente, do que recordar, a nós próprios e aos nossos alunos, a grandeza política,

[849] Cf. Platão, *Ménon*, 99e8 e 100a7. Sócrates refere-se, em concreto, à virtude capaz de ensinar a virtude.

[850] Cf. Mahoney, *De Gaulle: Statesmanship*, p. 43.

[851] Cf. Lord, Lord, *The Modern Prince*, pp. xiii e 21. Cf. James MacGregor Burns, *Leadership*, New York: Harper and Row, 1978, pp. 1-2.

> a grandeza humana, os picos da excelência humana. Espera-se de nós que nos exercitemos, e aos outros, em ver as coisas tal como são. E isto significa, sobretudo, ver a sua grandeza e a sua miséria, a sua excelência e a sua vileza, a sua nobreza e os seus triunfos; e portanto nunca confundir a mediocridade, conquanto brilhante, com a verdadeira grandeza.[852]

Nestes termos, poderíamos sugerir que o príncipe deve efectivamente aspirar à grandeza (tal como deve aspirar à virtude), com as reservas acima assinaladas. Essa aspiração será um corolário do seu sentido de responsabilidade, bem como da consciência da dificuldade da missão que lhe está confiada e da dignidade das suas funções. Além disso, não é bom deixar o povo sem exemplos que possa admirar, mesmo sabendo que aqueles que essas pessoas comuns admiram são outras pessoas que, em muitos aspectos, não são melhores que elas próprias.[853] Mesmo numa democracia de massas como a nossa – e, talvez, sobretudo numa democracia de massas como a nossa – a grandeza pode desempenhar uma função social. Sem essa aspiração, a democracia perderia talvez a virtude de inspirar as mais altas capacidades da nossa natureza, de fazer ressaltar toda a gama de possibilidades humanas, de despertar os indivíduos democráticos dos seus sonos e de suscitar a nobreza da política, mesmo da política democrática.[854]

---

[852] «The death of Churchill reminds us of the limitations of our craft, and therewith of our duty. We have no higher duty, and no more pressing duty, than to remind ourselves and our students, of political greatness, human greatness, of the peaks of human excellence. For we are supposed to train ourselves and others in seeing things as they are, and this means above all in seeing their greatness and their misery, their excellence and their vileness, their nobility and their triumphs, and therefore never to mistake mediocrity, however brilliant, for true greatness». Cf. Leo Strauss, "Churchill's Greatness", [January 25 1965], *The Weekly Standard*, Vol. 5, Nº 16, Jan. 3 2000. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/churchills-greatness/article/11653 (2013-09-16).

[853] Cf. Mansfield, "Democratic Greatness", p. 15.

[854] Cf. Mahoney, "Taking Greatness Seriously". *Op. cit.*

Enfim, parece existir um nexo profundo e radical entre o sentido de responsabilidade e a aspiração à grandeza. No final d'*O Federalista* 2, John Jay evoca o lamento proferido pelo Cardeal Thomas Wolsey – um grande político, Chanceler do reino, depois caído em desgraça – na peça *King Henry VIII* de Shakespeare, precisamente ante a perspectiva da sua ruína política: «*Farewell! A long farewell, to all my greatness*».[855] O contexto da citação é a preocupação de Jay com os riscos da dissolução da União, que comprometeriam a grandeza da América.[856] Mas o que ressalta mais obviamente do clamor de Wolsey é a advertência tardia da fragilidade e futilidade do êxito político, quando perseguido unicamente por motivos de engrandecimento pessoal. Em última análise, essa glória humana é mera *doxa*, como uma nuvem de fumo sem peso ou substância, aparência que dissipa.

7.2. O *curriculum* do estadista

Os pontos centrais deste capítulo foram dedicados a duas qualidades políticas – a prudência e a coragem – que, embora tidas como um pouco antiquadas e quase ausentes na teoria política contemporânea, podem ser consideradas – a par da justiça e da moderação – como as principais virtudes do príncipe.

De acordo com Aristóteles, aquilo que caracteriza essencialmente a actividade política é a sua dimensão prudencial, armada de coragem. Dito de outro modo, a política e o governo não pertencem fundamentalmente ao âmbito da razão teórica (exigindo apenas

[855] «Farewell! a long farewell, to all my greatness!/ This is the state of man: to-day he puts forth/ The tender leaves of hopes; to-morrow blossoms,/ And bears his blushing honours thick upon him;/ The third day comes a frost, a killing frost,/ And, when he thinks, good easy man, full surely/ His greatness is a-ripening, nips his root, /And then he falls, as I do». Cf. Shakespeare, *King Henry VIII*, III.ii.419-426.

[856] Ver Harvey Mansfield, "Democratic Greatness", p. 14.

sabedoria e ciência bastante), nem ao da arte técnica (requerendo apenas habilidade suficiente), mas sim ao da *praxis*: um saber prático apontado ao bem-comum. Deliberação prática é a capacidade humana para resolver, através da reflexão, o que se tem entre mãos, escolhendo o melhor. Compreende a intenção dos fins e a eleição dos meios. É prática porque versa sobre o que fazer e, também, porque conduz à decisão e à acção. Ora, a razão prática política reclama, sobretudo, não a sapiência (embora alguma sabedoria seja requerida), não a perícia (embora alguma técnica seja evidentemente indispensável), mas sim a prudência. Trata-se, contudo, de uma prudência *política* – especial – com exigências diferentes da prudência do homem comum.

É verdade que o equipamento do político moderno não pode resumir-se às virtudes cardeais de Clássicos e Cristãos, e menos ainda à *bondade* sentimental e pietista de alguns modernos.[857] A virtude pessoal dos agentes políticos, por muito necessária e desejável que seja, não é condição suficiente para a sua competência e virtude política. Como vimos, não basta ser boa pessoa para ser bom governante (tal como não é preciso ser bom governante para ser boa pessoa). Também não basta uma certa sabedoria ou certa capacidade de idealizar constituições justas. O governo de uma organização política moderna choca com complexidades derivadas da dimensão e da sofisticação técnica e administrativa que se precisa para manejá-las. A formação do príncipe de hoje requer valências científicas e de técnica gestionária, operativa e jurídica – por exemplo – que eram desconhecidas, porque desnecessárias, do governante antigo. Mas isso também não é suficiente: nunca ninguém poderia chegar a ser bom político apenas por

[857] «Let men be good, and the government cannot be bad». Cf. William Penn, *Frame of Government of Pennsylvania* (May 5, 1682), "The Preface", Yale Law School, Lillian Goldman Law Library. Disponível em: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/pa04.asp (2014-07-18).

estar familiarizado com a ciência política.[858] O príncipe deve ainda dominar certas habilidades comunicacionais, negociais e retóricas, mas tão-pouco isso é bastante. Essas qualificações – embora necessárias – são apenas instrumentais e politicamente neutras (relativamente à justiça): podem ser eficazmente usadas quer por tiranos quer por estadistas. Enfim, todas estas competências do *homo politicus* – conquanto indispensáveis – serão secundárias: a principal será ainda a virtude política, feita de prudência, justiça e coragem, nos termos referidos.

Quanto a Maquiavel, pode dizer-se que ele fundiu – mais do que fundou – a ciência política e a arte política, fundindo também a prudência e a técnica. No mesmo passo, *libertou* a política do vínculo com o bem humano ideal, presente nos autores clássicos e cristãos precedentes, erradicando os princípios morais dos fins políticos. A sua prudência (assimilada à astúcia) e coragem são ainda componentes essenciais da *virtù* política, mas já não são virtudes em sentido tradicional. Contudo, a insinuação mais profunda de Maquiavel – que ultrapassa o seu *realismo*, pragmatismo ou eventual malvadez política – é a de que a ética e a virtude mudam de espécie ou natureza quando saltam do âmbito privado para o domínio do Estado, sobretudo em situações de emergência. O bem do corpo político passaria a poder exigir o mal absoluto (sem disfarce e paliativos) dos seus membros; e daí a autonomia plena da política.

Do precedente é possível retirar duas ilações. Em primeiro lugar, devemos estar precavidos contra o ideal da *sofocracia* (entendida como o governo dos sábios e filósofos), da *tecnocracia* (entendida como o reino dos peritos, supostamente eficazes e pragmáticos), ou da *liderança* (entendida, em sentido estrito – como em Mansfield –,

[858] Cf. Aristóteles, EN, 1181a.

como o governo dos grandes retóricos e chefes carismáticos). Em qualquer desses casos, quer o todo, quer o núcleo da política ficam obscurecidos. Em segundo lugar, é possível alvitrar que – ao contrário do que apregoavam os sofistas[859] (e do que Sócrates eventualmente supunha) – a virtude política não é fácil e não se pode ensinar.[860] Por um lado, exige um mínimo de condições inatas (como sugeria Quintiliano)[861] ou conseguidas no berço: um módico de capacidade analítica, inteligência emocional e imaginação; um mínimo de energia e espírito de iniciativa; uma certa aptidão para lidar com a incerteza, o contratempo e o perigo; uma dotação razoável de auto-confiança; uma certa distinção pessoal, etc. Por outro lado – e mais fundamentalmente – a virtude política é adquirível sobretudo através da experiência e do esforço moral. Neste sentido, embora não se possa ensinar, pode-se aprender, exercitar e cultivar[862] (tal como, aliás, a virtude comum).

---

[859] Cf. Aristóteles, EN, 1181a.

[860] Referimo-nos à dimensão prudencial da política, bem como à coragem. Mas a actividade política requer um quadro conceptual que evidentemente se pode ensinar. O livro de Carnes Lord – *The Modern Prince*, que citámos já por várias vezes – dedica-se precisamente a explicitar «aquilo que os líderes precisam de saber hoje em dia» (que é, aliás, o sub-título da obra). Lord parte da convicção de que a crise política actual radica em grande parte na mediocridade intelectual e conceptual da classe política (cf. p. xiii).
As tácticas, habilidades ou técnicas políticas – como as competências comunicacionais – podem também ser ensinadas, mas são sobretudo adquiríveis através da imitação, do treino e da prática.
A ideia de que a essência da política não se pode ensinar é de inspiração aristotélica. Como já referido, Maquiavel aparentemente teria uma posição contrária: *Il Principe* seria, aliás, o exemplo acabado do livro de texto da matéria política – ciência e técnica –, dirigido a um príncipe em funções; e os *Discorsi* teriam também esse propósito, dirigidos a um príncipe em potência. Mansfield não é claro sobre este assunto, também devido às ambiguidades e contradições do próprio Maquiavel acerca das relações entre a *virtù*, prudência e arte. Por um lado, afirma que Maquiavel não escreveu, de facto, um manual da arte política; Por outro lado, parece sugerir que – para Maquiavel – a política poderia de facto ser ensinada, mas apenas por ele mesmo, Maquiavel. Cf. MV, pp. 45-46, 125 e 263-273.

[861] Cf. Quintiliano, in *Quintilian. Institutes of Oratory*, II.xix, Ed. Lee Honeycutt, Trans. John Selby Watson, Iowa State, 2006. Disponível em: http://eserver.org/rhetoric/quintilian/2/chapter19.html (2015-01.30. Quintiliano trata, como se sabe, da oratória; mas o seu argumento pode estender-se razoavelmente à política.

[862] Tratámos neste capítulo da virtude política, em geral. Contudo, a virtude política – embora tenha um núcleo básico comum – não é homogénea. Difere consoante o tipo de funções e poderes em causa – moderador, executivo, legislativo ou judicial – que exigem qualidades distintas. A identificação da virtude política depende também dos tempos e do contexto: nomeadamente, a guerra e a paz, como a tempestade e a bonança, o caos e a ordem, reclamam qualidades diferentes. Há uma diversidade de «tipos

Resta acrescentar que a virtude política não é independente do âmbito onde ela se pode adquirir e desenvolver: o sistema de valores, a cultura política e as qualidades do povo. Reciprocamente, a atmosfera cultural e o ambiente sociopolítico serão também influenciáveis pela classe dirigente. N'*A República*, Céfalo refere um diálogo entre Temístocles e um habitante de Serifo (uma pequena ilha grega do Mar Egeu).[863] O Serifiano insinuara que Temístocles era grande e ilustre não por mérito próprio, mas por causa da fama da sua cidade – Atenas. Em resposta, Temístocles retorquira que se ele fosse de Serifo não teria talvez feito um nome, mas se aquele serifiano fosse ateniense não o teria feito por certo. A grandeza ou pequenez do governante está relacionada (embora não absolutamente) com grandeza ou mesquinhez do seu povo. É dessa interdependência que tratará o próximo capítulo.

politicos» (cf. Lasswell, "Political Role and Political Type", in *Power and Personality*, pp. 20-38). A exploração sistemática dessas especificidades está fora do propósito desta dissertação.

[863] Cf. Platão, *A República*, 329e-330a. Ver Mansfield, "Democratic Greatness", p. 14.

CAPÍTULO IV

A EMERGÊNCIA DA VIRTUDE POLÍTICA

1. Preâmbulo

Dos dois capítulos precedentes, retirámos que uma sociedade bem ordenada exige o concurso quer de instituições e formas políticas razoavelmente justas e funcionais, quer de políticos competentes. Mas a qualidade dos governantes (e do governo) dependerá também dos governados, bem como da simbiose ou confronto entre ambos. Neste capítulo, analisaremos precisamente as inter-relações entre a virtude do príncipe e o regime, cultura política, espírito do tempo e valores do seu povo, a partir de Harvey Mansfield. Para introduzir o tema e anunciar as questões de que se compõe, pode servir-nos a referência de Platão à «grande besta», tida como símbolo da opinião pública numa democracia de massas. Em diálogo com Adimanto, a propósito dos governantes e educadores complacentes, Sócrates comenta:

> É como se uma pessoa, que tenha de criar um animal grande e forte, aprendesse a conhecer as sua fúrias e desejos, por onde deve aproximar-se dele e por onde tocá-lo, e quando é mais intratável ou mais meigo, e porquê, e cada um dos sons que costuma emitir a propósito de cada coisa, e com que vozes dos outros se amansa ou irrita, e, depois de ter adquirido todos estes conhecimentos com a convivência e com o tempo, lhes chamasse ciência e os compendiasse, para fazer deles objecto de ensino, quando na verdade nada sabe do que, destas doutrinas e desejos, é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, e emprega todos estes termos de acordo com as opiniões do grande animal, chamando bom àquilo que ele aprecia, mau ao que ele detesta, mas sem ter qualquer outra razão para tanto, antes designando por justo e belo o inevitável, porquanto nunca viu qual é a diferença essencial entre a natureza da necessidade e a do bem, nem é capaz de a

> apontar a outrem. Uma pessoa homem assim não te parece, por Zeus, um mestre estranho? [864]

As paixões, humores e apetites dessa grande besta, ora mansa ora violenta, representam a inconstância, volatilidade e irracionalidade da multidão. O (mau) político seria como o seu domador ou tratador, que aprende a técnica de aplacar e saciar a populaça, adaptando-se aos seus caprichos (ou mesmo incentivando-os), independentemente de quaisquer critérios de moralidade ou elevação: corresponde à imagem do típico líder democrático – o que em termos platónicos significa demagogo – que adula e bajula as massas para conquistar ou manter o poder. No *Górgias*, Sócrates censura Péricles (a par de Temístocles, Címon e Milcíades) porque – ainda que tivesse sido bom servidor da Cidade – não procurou senão saciar os apetites do povo e não tratou de moderar e reprimir as suas paixões.[865]

Alexis de Tocqueville pensava que o «primeiro dever imposto àqueles que dirigem a sociedade» é «educar a democracia, animar, dentro do possível, as suas crenças, purificar os seus costumes, regular os seus comportamentos» e elevá-los dos seus «instintos cegos» ao conhecimento dos seus «verdadeiros interesses».[866] Contudo, esta convicção – de ressonância platónica e aristotélica[867] – é também passível de objecções, quer por razões prudenciais (na medida em que depositar excessiva confiança e poder

---

[864] Cf. Platão, *A República*, 493a11-c8.

[865] Cf. Platão, *Górgias*, 517b.

[866] «Instruire la démocratie, ranimer s'il se peut ses croyances, purifier ses mœurs, régler ses mouvements, substituer peu à peu la science des affaires à son inexpérience, la connaissance de ses vrais intérêts à ses aveugles instincts; adapter son gouvernement aux temps et aux lieux; le modifier suivant les circonstances et les hommes». Cf. Tocqueville, DA I, "Introduction", Tomo 1, p. 9.

[867] Cf. Brian Danoff, "Introduction", in Danoff and Hebert (Eds.), *Alexis de Tocqueville and the Art of Democratic Statesmanship*, p. 2.

naqueles «que dirigem a sociedade»), quer por razões de princípio (na medida em que atentar contra a legítima autonomia dos cidadãos). Com efeito, a parábola da grande besta pode sugerir, por contraste, uma perspectiva oposta, embora igualmente inquietante[868]: a do político como mestre-escola, grande educador ou "*soul craftsman*". Ali, naquela parábola, o governante abdica de qualquer papel reformador e demite-se de qualquer responsabilidade pelo *todo*. Aqui, ao invés, o político pode ter a pretensão dirigista ou progressista de educar o povo – agora tomado como dócil rebanho e não já animal selvagem – e "mudar as mentalidades". Sobretudo no mundo ocidental, a classe política move-se com frequência em direcções ideológicas que são contrárias às convicções das pessoas comuns, em nome de uma suposta superioridade moral e intelectual. A elite política considera-se mais civilizada, sofisticada, cosmopolita e multicultural e tende a desprezar e marginalizar – e mesmo vigiar, censurar e reprimir – o suposto atavismo e as opiniões *reaccionárias* e antiquadas do homem comum, na linha do progressismo reinante na academia e nos *media*.[869] Paradoxalmente, em nome da neutralidade moral, os próceres do Estado liberal tendem a assumir um paternalismo autoritário e moralista – uma espécie de "Novo Victorianismo"[870] (ou victorianismo ao contrário) – que

> desdenha os valores prosaicos da vida quotidiana, tal como são experienciados pelas pessoas comuns – os "valores burgueses" da família, fidelidade, castidade, sobriedade, responsabilidade pessoal. Em vez disso, encarna um novo código moral que é mais intrusivo e repressivo que o antigo, porque não é baseado em

[868] Cf. Anthony O'Hear – in "Governação, Liderança e Democracia: Algumas Reflexões", *Nova Cidadania*, Nº 51, Outono-Inverno 2013, pp. 20-21 – de quem importo o essencial do seu argumento.

[869] Anthony O'Hear refere-se, por exemplo, a questões como a integração europeia, a emigração, o *casamento* entre pessoas do mesmo sexo, o acolhimento do islamismo no Reino Unido, etc.

[870] Cf. Himmelfarb, *The De-moralization of Society*, pp. 260-264.

> valores costumeiros e geralmente aceites, mas em novos e recônditos princípios, que se diria concebidos para outra cultura ou tribo.[871]

Essa elite política recorda «a clique literária e os filósofos intrigantes»[872] – a par dos «sofistas, economistas e calculadores»,[873] reprovados por Edmund Burke – que desprezam «a sabedoria dos homens iletrados».[874] Ora, quando a sabedoria dos homens iletrados é menosprezada, em vez de alimentada, regada e cuidada, «transforma-se num invólucro de mau gosto e num ressentimento populista potencialmente perigoso»,[875] como vemos actualmente, na Europa (e, mais recentemente, também nos EUA), nos assomos de extremismo político. Segundo Burke, a reserva de razão prática em cada político individual – na verdade, em cada indivíduo – é sempre pequena, e o seu ângulo de visão é sempre demasiado fechado, a não ser que se ampare na sabedoria dos costumes, instituições, experiências e laços tradicionais. É certo que a tradição nem sempre é justa, sendo por isso susceptível de revisão, correcção ou rejeição. Mas é imprudente ignorá-la levianamente. Burke sabe que o povo nem sempre tem razão: a *vox populi* não corresponde necessariamente à *lex Dei*.

> Não sou daqueles que pensam que o povo nunca se engana. O povo tem-se enganado, repetida e escandalosamente, tanto noutros países como neste.[876]

---

[871] «Telescopic morality disdains the mundane values of everyday life as experienced by ordinary people – the "bourgeois values" of family, fidelity, chastity, sobriety, personal responsibility. Instead it embodies a new moral code that is more intrusive and repressive than the old because is based not on familiar, accepted principles but on new and recondite ones, as if designed for another culture or tribe». Ibidem, p. 261.

[872] «…literary caballers and intriguing philosophers…». Cf. Edmund Burke, *Reflections*, p. 96.

[873] Ibidem, p. 169.

[874] «They despise experience as the wisdom of unlettered men…». Ibidem, p. 149.

[875] Cf. Anthony O'Hear, "Governação, Liderança e Democracia", p. 21.

Mas, em caso de descontentamento do povo com os seus governantes, Burke considera justificar-se uma presunção favorável à causa popular. Aliás, mesmo que não fosse essa a hipótese mais provável, seria sempre a mais «confortável», como ele refere, «porque é mais fácil mudar um governo do que reformar um povo». Em qualquer caso, quando a elite dominante se desliga do seu povo, desdenhando os seus sentimentos, aspirações e valores mais profundos, a comunidade política desarticula-se, perde-se a lealdade política fundamental, e o povo converte-se em massa invertebrada e informe. Em consequência, o bem comum deixa de ser identificável e a *res publica* deixa de o ser.[877]

Assim, se por um lado devemos desejar governantes fortes e responsáveis, capazes de enfrentar a besta democrática de Platão, sem o que a sociedade política não seria sustentável, por outro lado o vanguardismo e dirigismo iluminado da classe política podem ser também insuportáveis, restringindo ilegitimamente a autonomia e liberdade de escolha das pessoas (e, inclusivamente, corrompendo activamente os seus sentimentos morais). Entretanto, é também inegável que a pressão das aspirações populares – ou do eleitorado – condiciona fortemente a virtude e comportamento dos políticos reais ou potenciais. O assunto não é simples. Numa passagem das *Reflections*

[876] «I am not one of those who think that the people are never in the wrong. They have been so, frequently and outrageously, both in other countries and in this. But I do say, that in all disputes between them and their rulers, the presumption is at least upon a par in favour of the people. Experience may perhaps justify me in going further. When popular discontents have been very prevalent, it may well be affirmed and supported, that there has been generally something found amiss in the constitution, or in the conduct of Government (…). If this presumption in favour of the subjects against the trustees of power be not the more probable, I am sure it is the more comfortable speculation; because it is more easy to change an administration than to reform a people». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 74. Ver Mansfield, SPG, p. 141.

[877] Cf. Anthony O'Hear, "Governação, Liderança e Democracia", p. 21.

on the Revolution in France, Edmund Burke dá uma ideia da complexidade existente na relação interactiva entre líderes e seguidores[878]:

> Em todas as organizações, em grande medida, aqueles que lideram têm também de seguir. Têm de adequar as suas propostas ao gosto, talento e disposição daqueles a quem querem conduzir: assim, se uma assembleia for, em grande parte, viciosa ou fracamente composta, nada a não ser um supremo grau de virtude como raramente aparece no mundo (e que por essa razão não pode ser tomada em conta) pode impedir que os homens de talento nela disseminados se tornem hábeis instrumentos de projectos absurdos. Se, o que é o mais provável acontecer, em vez desse raro grau de virtude, eles forem comandados por uma ambição sinistra e pela concupiscência de uma glória infame, então a parte mais fraca da assembleia, a quem no início obedecem, torna-se, por sua vez, subordinada e instrumento dos seus desígnios. Neste comércio político, os líderes serão obrigados a inclinar-se perante a ignorância dos seus seguidores, e os seguidores tornar-se-ão subservientes aos piores desígnios dos seus líderes. Para assegurar algum grau de sobriedade nas propostas feitas pelos líderes numa assembleia pública, estes devem respeitar – e mesmo, em certa medida, recear – aqueles que conduzem. E os seguidores, para serem conduzidos de outro modo que não cegamente, precisam de ter qualidades, se não para actores, pelo menos para juízes.[879]

[878] No texto citado a seguir, Burke refere-se a interpenetração entre líderes e seguidores no seio de uma assembleia. Mas o seu argumento pode ser aplicado – como fazemos aqui – à relação entre governantes e governados.

[879] «In all bodies, those who will lead must also, in a considerable degree, follow. They must conform their propositions to the taste, talent, and disposition of those whom they wish to conduct: therefore, if an assembly is viciously or feebly composed in a very great part of it, nothing but such a supreme degree of virtue as very rarely appears in the world, and for that reason cannot enter into calculation, will prevent the men of talents disseminated through it from becoming only the expert instruments of absurd projects. If, what is the more likely event, instead of that unusual degree of virtue, they should be actuated by sinister ambition and a lust of meretricious glory, then the feeble part of the assembly, to whom at first

Entre a demagogia barata e um novo despotismo ilustrado, haverá talvez um ponto de equilíbrio, mas apenas, talvez, no encontro entre a virtude política dos governantes e a virtude cívica dos cidadãos. Veremos a seguir, ao longo deste capítulo, quais as condições – segundo Mansfield – que podem maximizar as probabilidades dessa conjunção. E começaremos por averiguar de que modo a virtude política dos príncipes pode *emergir* ou, por outras palavras, quais as formas pelas quais podemos esperar vir a ser governados por políticos qualificados.

2. O acesso da virtude política ao poder

É possível extrair da obra de Harvey Mansfield três estratégias históricas com vista a suscitar a excelência política (embora Mansfield não as sistematize nem identifique como tal), que podemos enunciar sob as seguintes epígrafes: a solução educativa clássica, referida a Platão e Aristóteles; a via tradicional, familiar e patrimonial, radicada em Edmund Burke; e um sistema – preferido por Mansfield – a que chamaremos *republicano*, inspirado em Jefferson e nos Federalistas. Todas essas abordagens são *naturais* e elitistas – embora cada uma a seu modo – mas apresentam também discrepâncias importantes, como veremos a seguir.

they conform, becomes, in its turn, the dupe and instrument of their designs. In this political traffic, the leaders will be obliged to bow to the ignorance of their followers, and the followers to become subservient to the worst designs of their leaders. To secure any degree of sobriety in the propositions made by the leaders in any public assembly, they ought to respect, in some degree perhaps to fear, those whom they conduct. To be led any otherwise than blindly, the followers must be qualified, if not for actors, at least for judges». Cf. Burke, *Reflections*, pp. 130-131.

2.1. A formação da classe política através do sistema educativo clássico

Mansfield não desenvolve a estratégia educativa clássica, senão em contraste pontual com as outras duas. Para ele, esse confronto deriva, em parte, do distanciamento de Jefferson e Burke relativamente a Aristóteles, na medida em que aqueles dois afirmam a prioridade da forma de governo em detrimento da ênfase na virtude do governante[880] (embora de modo diferente, como veremos). De algum modo, pode dizer-se que, para os dois primeiros, a qualidade dos políticos depende mais da qualidade do regime do que ao contrário, enquanto para o Estagirita o melhor governo é aquele que for protagonizado pelos melhores governantes.[881]

A hipótese de Platão – substancialmente assumida por Aristóteles – é a de que missão do sistema educativo é sobretudo a selecção e formação da classe dirigente.[882] Funda-se, por um lado, na presunção da natural desigualdade de capacidades entre os homens e no desigual empenho com que procuram a virtude; e, por outro lado, na asserção de que a realização plena da Cidade exigiria uma actividade educadora, a partir do Estado.[883]

---

[880] Ver Mansfield, SPG, p. 131.

[881] Cf. Lester J. Cappon (Ed.), *The Adams-Jefferson Letters*, Vol. 2, p. 388, já citado. Ver Mansfield, SPG, p. 131.

[882] Cf. Popper, *The Open Society* I, p. 110. Neste ponto acompanharemos, com algumas reservas, o argumento de Popper.

[883] Recorde-se que, nos termos da «nobre mentira» de Sócrates, as almas dos guardiões e auxiliares d'*A República* seriam forjadas de ouro e prata, respectivamente. (cf. Platão, *A República*, 414e-415c). Em Platão, a política e a vida pública seriam uma actividade própria de uma elite, não carecida de riquezas, prazeres ou honras, nem contaminada pela ambição do poder: os governantes não poderiam ser tentados ou corrompidos por esses bens menores, porque aprenderam a saborear os maiores. A vida e função públicas corresponderiam a um dever e dívida à sociedade, em consequência da sua estrutura e organização natural (e para evitar o risco de ter que suportar o governo dos ignorantes). Platão sugere ainda a necessidade de uma iniciação: os futuros governantes deveriam ser submetidos a uma ascese – uma preparação cuidadosa, morosa e dura, desde a infância (cf. *A República*, 514a-518b). Entretanto,

Essa ideia platónica teria sido herdada, assimilada e profundamente enraizada na nossa cultura, com consequências nefastas – de acordo com Popper – quer na teoria e prática da educação, quer na política. Embora Mansfield não trate do assunto, vale a pena referi-lo – ainda que brevemente – porque ajuda a perceber o metabolismo da virtude e as suas implicações políticas.

De que modo se torna alguém virtuoso? Segundo Aristóteles, por obra da natureza, do hábito e da razão. Ou, por outras palavras, por efeito do temperamento natural e da educação, uma vez que os homens aprendem umas coisas por costume e outras pelo ensino de um mestre.[884] A especulação teórica, a filosofia, a razão – por si mesmas, sozinhas – não fazem ninguém virtuoso ou prudente. Essas qualidades adquirem-se basicamente por imitação e repetição, disciplina e treino.[885] O hábito terá prioridade e primazia sobre a razão no desenvolvimento da virtude, porque a formação e exercício do *apetite* (o exercício da vontade) devem preceder os da inteligência, embora orientados a esta.[886] É preciso contar, portanto, com a natureza, o hábito e a razão. Assim, se não se possuir um mínimo de condições naturais para o exercício do poder, será ilusório pretender colmatar essa carência através da educação: "*quod natura non dat, Salmantica non praestat*", como se dirá muito mais tarde. Mas, «há qualidades que

quer n'*A República*, quer n'*O Político* ou no *Protágoras*, enfatiza o valor da educação e do conhecimento, parecendo presumir que o bom governo depende da ciência do governante. Contudo, a questão da possibilidade de ensinar a virtude, e particularmente a virtude política, e o seu carácter científico, não têm uma resposta taxativa, seja no *Protágoras*, no *Ménon* ou no *Górgias*. No *Menexeno*, sim, mas especificamente no que respeita à retórica. Cf. Leo Strauss, "On Classical Political Philosophy", p. 64 e Nota 3. Ver também Strauss, *Natural Right and History*, pp. 133-135.

[884] Cf. Aristóteles, P, 1332a-b.

[885] Cf. Aristóteles, EN, 1181a. Ver Hedrick, "Imitating Virtue and Avoiding Vice, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, pp. 423 ss. Hedrick enuncia as duas formas adoptadas no pensamento grego visando a educação para a virtude política: a narrativa, que incita à excelência através do exemplo, suscitando admiração, emulação e identificação (usada por Isócrates e Xenofonte); e a filosofia, que sugere razões e argumentos (como Platão ou Aristóteles).

[886] Cf. Aristóteles, P, 1334b.

de nada servem à nascença, porque os hábitos modificam-nas».[887] Como sabemos, o "animal político" à solta pode ser perigoso para o homem. A educação moral e política dirigida pela razão é também muito importante. Contudo, tão-pouco isso é suficiente.

> Alcibíades, apesar de discípulo de Sócrates, nunca aprendeu a procurar os valores verdadeiros, preferindo o favor das amantes e o aplauso da populaça. Coriolano aprendeu a coragem, mas não foi capaz de conter nem a sua ambição nem o seu desprezo pelo povo, e preferiu a violência ao compromisso.[888]

Dir-se-ia que aos três factores aristotélicos – o temperamento, o hábito e a razão – é preciso acrescentar a liberdade e auto-determinação dos indivíduos que, por sua própria natureza, é imperscrutável.

Entre as condições favoráveis ao sucesso educativo dos dirigentes (bem como ao exercício do poder político), Aristóteles também refere a conveniência de que possuam riqueza moderada e suficiente, porque isso torna os homens mais receptivos aos dictames da razão.[889] A opulência ou a miséria tendem a gerar insolência ou malícia, respectivamente, prejudicando a justiça; propendem a evitar os cargos ou a cobiçá-los, o que é igualmente indesejável; e inclinam à prepotência – porque os muito ricos estão habituados a governar como os senhores governam os escravos – ou ao servilismo – como costuma acontecer aos que padeceram excessivas necessidades e privações.

---

[887] Ibidem, 1332a43.

[888] «Alcibiades, despite his tutoring by Socrates, never had learned to seek true values rather than the favor of his lovers and the applause of the populace. Coriolanus learned courage, but could not regulate either his ambition or his scorn of the people, and preferred violence to compromise». Cf. Stadter, "Character in Politics", in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, p. 466. Ver Plutarco, "The Comparison of Alcibiades with Coriolanus", in *Plutarch's Lives*, in Five Volumes, Vol. 2, The Translation called Dryden's, revised by A. H. Clough, Boston: Little Brown And Company, 1906, pp. 101 ss.

[889] Cf. Aristóteles, P, 1295b.

A tese de Aristóteles não se resume à apologia de um programa de aperfeiçoamento moral e intelectual do governante (como no caso dos "espelhos dos príncipes") ou dos governados, mas consiste também na reivindicação para o Estado dessa responsabilidade, com vista à "vida boa" – feliz e virtuosa – da Cidade e dos cidadãos.[890] Segundo Popper, a identificação das actividades política e educativa – em que a formação moral e política aparece como a maior responsabilidade do Estado – tem uma raiz socrática[891] e terá sido distorcida por Platão e Aristóteles, que lhe imprimiram um cariz autoritário.[892]

Todavia, a pretensão de identificar os futuros governantes e de os educar para esse fim seria em si mesma contraditória. Um tal sistema tenderia, ao contrário, a seleccionar mediocridades – os mais conformistas e dóceis, influenciáveis e obedientes – e a excluir os melhores: os inovadores e rebeldes, dotados de espírito crítico, empreendedores e independentes. Com efeito, para Popper,

> uma autoridade nunca pode admitir que os intelectualmente corajosos, i.e. aqueles que se atrevem a desafiar a sua autoridade, possam ser os mais valiosos (…). É difícil imaginar como poderiam ser as instituições votadas a seleccionar os melhores. A selecção institucional pode funcionar muito bem para os propósitos que Platão tinha em mente: nomeadamente, bloquear a mudança. Mas nunca poderá funcionar se pretendermos mais do que isso, porque tende a

[890] Ibidem, 1339a.

[891] Concretamente, a partir do intelectualismo moral de Sócrates: a sua identificação entre virtude e sabedoria; e a sua convicção de que a excelência moral pode ser ensinada. Cf. Popper, *The Open Society* I, p. 114.

[892] Ibidem, p. 114.

> eliminar a iniciativa, a originalidade e, mais genéricamente, as qualidades excepcionais e inesperadas.[893]

Popper contesta portanto a tese de Platão e Aristóteles[894] (e também de Burke, como veremos já a seguir) segundo a qual, para ser bom governante, é conveniente ter previamente aprendido a obedecer. Além disso, insurge-se também contra a tendência de carregar o sistema educativo com o fardo – missão impossível – de seleccionar os melhores políticos e, como evidência empírica dessa inviabilidade, assinala os sucessivos fracassos históricos do próprio Platão nessa tarefa.

Independentemente da beatificação de Sócrates, demonização de Platão e quase apagamento do Estagirita habitualmente assacados a Popper, é difícil não reconhecer o autoritarismo presente na educação política segundo Platão e Aristóteles.[895] Não é indiscutível que Popper tenha razão – contra aqueles dois últimos filósofos – quando rejeita que aqueles que são bons a obedecer serão igualmente bons a comandar.[896] Do mesmo modo, a extensão à actividade política do princípio popperiano de que o espírito crítico é o segredo da excelência também é problemática. No entanto, parece razoável a

---

[893] «Never can an authority admit that the intellectually courageous, i.e. those who dare to defy his authority, may be the most valuable type (…). Institutions for the selection of the outstanding can hardly be devised. Institutional selection may work quite well for such purposes as Plato had in mind, namely for arresting change. But it will never work well if we demand more than that, for it will always tend to eliminate initiative and originality, and, more generally, qualities which are unusual and unexpected». Cf. Popper, *The Open Society* I, pp. 119-120.

[894] Cf. Platão, *As Leis*, 762c, in *Plato*, in Twelve Volumes, vols. 10 & 11 (The Laws), translated by R.G. Bury Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann 1967 & 1968; e Aristóteles, P, 1333a.

[895] Cf. Aristóteles, P, 1335a ss.

[896] Ninguém defenderá, obviamente, que "ser bom a obedecer" é condição suficiente para "ser bom a comandar", ou que "ser mau a obedecer" é condição suficiente para "ser bom a comandar". A questão é antes saber se "ser bom a obedecer" (ou, simetricamente, "ser mau a obedecer") é condição necessária ou conveniente para aquele efeito. Nesse caso, "ser mau a obedecer" – ou "ser bom a obedecer" – incapacitaria para (ou favoreceria) "ser bom a comandar". Uma variante desta questão remete para a velha discussão sobre se – numa qualquer hierarquia – um bom *segundo* pode vir a ser um bom *primeiro*.

sua conclusão de que aquele particular sistema de geração e educação política só será funcional numa sociedade fechada ou num regime estatista e autoritário. Contudo, podemos mesmo assim aproveitar e reter, de Platão e Aristóteles, a importância do desenvolvimento intelectual, da formação do carácter e do esforço moral, na emergência da virtude política.

2.2. A «aristocracia natural» e o governo dos *gentlemen*

Para Edmund Burke, não é certamente o Estado ou um sistema educativo centralizado que devem ou podem gerar uma classe política virtuosa. É a sociedade – o corpo social vivo (ou, talvez melhor, o complexo dos vários corpos da sociedade civil) – que segrega *naturalmente* os seus chefes, conduzindo ao governo dos *gentlemen*. Neste sentido, nem o regime nem os governantes são propriamente produto de uma escolha. «Um rei pode fazer um nobre, mas não pode fazer um *gentleman*»[897]. A sociedade funciona segundo o «padrão da natureza» – da qual a prescrição é uma parte fundamental[898] – em «simetria com a ordem do mundo».[899] De algum modo, o que é *natural* e o que é *social* (ou convencional, ou historicamente validado) identificam-se.

---

[897] «Somebody has said that a king may make a nobleman, but he cannot make a gentleman». Cf. Edmund Burke, "Letter to William Smith" [1795], in *The Works*, Vol. 2, p. 449. Gertrude Himmelfarb informa-nos que foi de facto um rei, possivelmente James I, que terá dito: «I can make a lord, but only God Almighty can make a gentleman». Himmelfarb associa esse *dictum* à definição da *gentlemanship* em termos de carácter pessoal, mais do que de classe social (cf. Himmelfarb, *The De-moralization of Society*, p. 45). Mansfield – mais fiel ao contexto da citação – associa essa frase à incapacidade do homem individual em criar um «preconceito», incluindo as maneiras e sentimentos de um *gentleman* (cf. Mansfield, EB, p. 706). Mas as duas leituras não são incompatíveis.

[898] Cf. Burke, *Reflections*, p. 255.

[899] «By a constitutional policy, working after the pattern of nature, we receive, we hold, we transmit our government and our privileges, in the same manner in which we enjoy and transmit our property and our lives. The institutions of policy, the goods of fortune, the gifts of Providence, are handed down, to us and from us, in the same course and order. Our political system is placed in a just correspondence and symmetry with the order of the world, and with the mode of existence decreed to a permanent body composed of transitory parts…» Cf. Burke, *Reflections*, p. 122. Ver Mansfield, SL, pp. 83-84.

> Através do mesmo plano de conformidade da natureza com as nossas instituições artificiais, e pedindo a ajuda dos seus certeiros e poderosos instintos para fortalecer os débeis e falíveis dispositivos da nossa razão, nós derivámos outros e não pequenos benefícios da consideração das nossas liberdades à luz de uma herança (…). Esta ideia de uma ascendência liberal inspira-nos com um sentido de habitual e natural dignidade, que previne aquela insolência arrivista que quase inevitavelmente infecta e desgraça aqueles que acedem pela primeira vez a alguma distinção. Deste modo, a nossa liberdade torna-se uma liberdade nobre.[900]

Nestes termos, segundo a interpretação de Mansfield, a liberdade humana é dissociada quer da razão especulativa, quer da capacidade ou possibilidade de escolha dos governantes (e da Constituição).[901] Essa «racional e viril liberdade», bem como «os nossos direitos e privilégios», são mais bem preservados quando se escolhe «a nossa natureza mais dos que as nossas especulações, e os nossos corações antes que as nossas invenções».

---

[900] «Through the same plan of a conformity to nature in our artificial institutions, and by calling in the aid of her unerring and powerful instincts, to fortify the fallible and feeble contrivances of our reason, we have derived several other, and those no small benefits, from considering our liberties in the light of an inheritance. Always acting as if in the presence of canonized forefathers, the spirit of freedom, leading in itself to misrule and excess, is tempered with an awful gravity. This idea of a liberal descent inspires us with a sense of habitual native dignity, which prevents that upstart insolence almost inevitably adhering to and disgracing those who are the first acquirers of any distinction. By this means our liberty becomes a noble freedom. It carries an imposing and majestic aspect. It has a pedigree and illustrating ancestors. It has its bearings and its ensigns armorial. It has its gallery of portraits; its monumental inscriptions; its records, evidences, and titles. We procure reverence to our civil institutions on the principle upon which nature teaches us to revere individual men; on account of their age; and on account of those from whom they are descended. All your sophisters cannot produce any thing better adapted to preserve a rational and manly freedom than the course that we have pursued, who have chosen our nature rather than our speculations, our breasts rather than our inventions, for the great conservatories and magazines of our rights and privileges». Cf. Burke, *Reflections*, pp. 122-123.

[901] Cf. Mansfield, SL, p. 84.

Nas *Reflections on the Revolution in France*, Burke começa por reconhecer que «as únicas qualificações requeridas para o governo são a virtude e a sabedoria (…) onde quer que elas se encontrem de facto».[902] Todos os postos de comando, «tudo deve ser aberto (…) a qualquer homem», independentemente da cor do sangue. Não se deve «rejeitar impiamente o serviço dos talentos e das virtudes». Ao mesmo tempo, contudo, «ai do país que considere que uma educação deficiente, uma visão das coisas mesquinha e vulgar, uma ocupação sórdida e mercenária são títulos preferíveis para exercer o comando».

Idealmente, os políticos deverão possuir talento e posição, ou «capacidade» e «propriedade». Mas a propriedade deverá ser, «fora de qualquer proporção, predominante na representação». A «aristocracia natural» não é portanto, essencialmente, uma meritocracia. Os melhores políticos não serão provavelmente os "melhores homens" ou os mais talentosos. Não serão, desde logo, os mais instruídos e «letrados», como vimos acima. O talento não é inteiramente fiável, porque – por si próprio – não conecta nem compromete o homem com o seu dever público; e é

[902] Apesar de muito extenso, vale a pena citar inteiramente o trecho em questão, porque vai ser referido várias vezes: «You do not imagine that I wish to confine power, authority, and distinction to blood and names and titles. No, Sir. There is no qualification for government but virtue and wisdom, actual or presumptive. Wherever they are actually found, they have, in whatever state, condition, profession, or trade, the passport of Heaven to human place and honor. Woe to the country which would madly and impiously reject the service of the talents and virtues, civil, military, or religious, that are given to grace and to serve it, and would condemn to obscurity everything formed to diffuse luster and glory around a state. Woe to that country, too, that, passing into the opposite extreme, considers a low education, a mean contracted view of things, a sordid, mercenary occupation as a preferable title to command. Everything ought to be open, but not indifferently, to every man. No rotation; no appointment by lot; no mode of election operating in the spirit of sortition or rotation can be generally good in a government conversant in extensive objects. Because they have no tendency, direct or indirect, to select the man with a view to the duty or to accommodate the one to the other. I do not hesitate to say that the road to eminence and power, from obscure condition, ought not to be made too easy, nor a thing too much of course. If rare merit be the rarest of all rare things, it ought to pass through some sort of probation. The temple of honor ought to be seated on an eminence. If it be opened through virtue, let it be remembered, too, that virtue is never tried but by some difficulty and some struggle. Nothing is a due and adequate representation of a state, that does not represent its ability, as well as its property. But as ability is a vigorous and active principle, and as property is sluggish, inert, and timid, it never can be safe from the invasions of ability, unless it be, out of all proportion, predominant in the representation». Cf. Burke, *Reflections*, pp.140-141.

vulnerável àquela «insolência arrivista que quase inevitavelmente infecta e desgraça aqueles que acedem pela primeira vez a alguma distinção». Ao contrário, a propriedade e o estatuto social a ela associado suscitam, por si mesmos, um certo sentido de responsabilidade pública e uma presunção de virtude cívica. A sua propriedade privada torna os *gentlemen* defensores naturais da propriedade em geral e, portanto, da liberdade de todos. Por outro lado, confere-lhes autonomia e independência económica – porque essas pessoas não estão desesperadas nem necessitadas dos favores do Estado – o que facilita que possam julgar, decidir e contestar os outros poderes mais livremente. Esses homens são naturalmente ambiciosos, mas as suas pretensões políticas seriam sempre mais moderadas e dignas de confiança dos que as ambições meramente ideológicas ou carreiristas dos «homens de talento».[903] Assim, «tudo deve ser aberto a qualquer homem, mas não do mesmo modo». A obtenção do «passaporte para o Céu» é mais trabalhosa para os Comuns – como o próprio Burke – do que para os de Nome. A virtude dos *commoners* não se pode presumir; deve ser real. «O caminho para a eminência e para o poder, a partir de uma condição humilde, não deve ser demasiado facilitado». Deve exigir «alguma espécie de prova», porque a virtude não é acessível «se não através de alguma dificuldade e luta».

Entretanto, nenhum sistema formal de nomeação – seja por votação, rotação ou sorteio – tenderá, por si próprio, a apurar os homens certos para governar:

> Nenhum modo de eleição operando seja numa lógica aleatória seja numa lógica rotativa pode ser geralmente bom para constituir um governo que lida com objectos múltiplos e abrangentes. Porque esses sistemas não tendem, directa ou

[903] Cf. Mansfield, SPG, p. 185.

> indirectamente, a seleccionar as pessoas com sentido do dever ou capazes de acomodar um ao outro.[904]

De que modo será possível identificar e designar as pessoas com essas capacidades? Em *An Appeal from the New to the Old Whigs*, Burke explica como se processa essa selecção, ao desenvolver a sua noção de «verdadeira aristocracia natural»:

> Ser criado num ambiente cálido e afectuoso; não ver nada vil e sórdido desde a infância; ser ensinado a respeitar-se a si próprio; estar habituado ao escrutínio público; tomar atenção à opinião pública, desde cedo; firmar-se em terrenos elevados, de modo a poder ter uma visão rasgada sobre as combinações infinitamente diversificadas e abrangentes dos homens e das coisas, numa grande sociedade; ter tempo para ler, reflectir e conversar; estar habilitado a fruir e atrair a atenção das pessoas sábias e educadas, onde quer que eles se encontrem; estar habituado a comandar e a obedecer, em contexto militar; ser ensinado a desprezar o perigo na busca da honra e do dever; ser formado no maior grau de vigilância, providência e circunspecção, num ambiente em que nenhuma falta fica impune e em que os mais leves erros implicam as mais desagradáveis consequências (…); ser envolvido na administração da lei e da justiça e, assim, ser contado entre os principais benfeitores da humanidade (…); estar entre os ricos negociantes, que – atendendo ao seu sucesso – se presume terem entendimentos agudos e vigorosos, possuírem as virtudes da diligência, ordem, constância e regularidade, e terem cultivado um respeito habitual à

[904] Cf. Burke, *Reflections*", p. 141.

> justiça comutativa: estas são as circunstâncias dos homens que formam o que eu chamaria aristocracia natural, sem a qual uma nação não pode subsistir.[905]

E noutra ocasião (a propósito das qualificações requeridas numa assembleia de deputados) Burke insiste em que

> o único modo de assegurar uma conduta firme e moderada nestas assembleias é que o seu corpo seja respeitável: pela sua condição na vida, pelo seu património, pela sua educação e por hábitos que expandam e libertem o entendimento.[906]

Nestes textos, percebe-se claramente que Burke usa o termo *natural* como algo referido ao berço e à carreira social (e não tanto no sentido de genético) e, portanto, num sentido mais próximo de *nurture* do que de *nature*. Assim, aquilo a que Burke chama «aristocracia natural» – supostamente oposta à aristocracia hereditária, de «sangue e nomes e títulos» – será, em primeiro lugar, o resultado expectável das condições

---

[905] Mais uma vez, julgamos importante – para além da sua beleza literária – citar o texto inteiro, apesar da sua extensão: «A true natural aristocracy is not a separate interest in the state, or separable from it. It is an essential integrant part of any large body rightly constituted. It is formed out of a class of legitimate presumptions, which, taken as generalities, must be admitted for actual truths. To be bred in a place of estimation; to see nothing low and sordid from one's infancy; to be taught to respect one's self; to be habituated to the censorial inspection of the public eye; to look early to public opinion; to stand upon such elevated ground as to be enabled to take a large view of the widespread and infinitely diversified combinations of men and affairs in a large society; to have leisure to read, to reflect, to converse; to be enabled to draw and court the attention of the wise and learned, wherever they are to be found; to be habituated in armies to command and to obey; to be taught to despise danger in the pursuit of honour and duty; to be formed to the greatest degree of vigilance, foresight, and circumspection, in a state of things in which no fault is committed with impunity and the slightest mistakes draw on the most ruinous consequences; to be led to a guarded and regulated conduct, from a sense that you are considered as an instructor of your fellow-citizens in their highest concerns, and that you act as a reconciler between God and man; to be employed as an administrator of law and justice, and to be thereby amongst the first benefactors to mankind; to be a professor of high science, or of liberal and ingenious art; to be amongst rich traders, who from their success are presumed to have sharp and vigorous understandings, and to possess the virtues of diligence, order, constancy, and regularity, and to have cultivated an habitual regard to commutative justice: these are the circumstances of men that form what I should call a natural aristocracy, without which there is no nation». Cf. Burke, "An Appeal", p. 168. Ver Mansfield, SPG, pp. 209-210.

[906] «Nothing can secure a steady and moderate conduct in such assemblies, but that the body of them should be respectably composed, in point of condition in life, of permanent property, of education, and of such habits as enlarge and liberalize the understanding». Cf. Burke, *Reflections*, pp. 130-131.

afectivas, culturais, sociais e financeiras do nascimento e da infância: aquelas características do ambiente familiar e educativo susceptíveis de proporcionar elevação interior, desenvoltura e estímulo intelectual, civismo e sentido de responsabilidade, compostura e exigência pessoal, exposição pública precoce, visão do todo e atenção ao detalhe, experiência tanto em mandar como em obedecer, sentido da honra e do dever nos momentos de perigo, etc..

Em segundo lugar, a qualidade dessa «verdadeira aristocracia» decorrerá do exercício habitual das funções de direcção e responsabilidade que o seu lugar, posição e património *naturalmente* lhe atribuem. O lugar alto é «uma espécie de cura para o egoísmo e estreiteza de espírito».[907] A continuidade dessas circunstâncias – ao longo de gerações – legitimará razoavelmente a presunção de que essas pessoas tenham adquirido «as virtudes da diligência, ordem, constância e regularidade», e que tenham cultivado a necessária sensibilidade ao interesse público, à legalidade e à justiça. De tal modo, que essas presunções «devem ser tomadas como verdades de facto».

É difícil recusar vigor e alcance ao argumento de Edmund Burke, mesmo se ele pressupõe arriscadamente que a oportunidade para aceder à virtude é garantia suficiente do seu exercício.[908] A seu ver, a virtude «presumível» dos *gentlemen*, embora menor, é mais segura ou certa que a virtude real dos *statesmen*. Todavia, a democratização, o capitalismo, a mobilidade social e maior igualdade de condições, o crescimento da classe média e a erosão das distinções classistas, bem como a especialização e

[907] «…a sort of cure for selfishness and a narrow mind; conceiving that a man born in an elevated place, in himself was nothing, but everything in what went before, and what was to come after him». Cf. Burke, "A Letter to a Noble Lord", p. 321, a propósito de Augustus Keppel. Ver Mansfield, SPG, p. 211.

[908] Cf. Mansfield, SPG, p. 210.

profissionalização da política e o aumento do peso do Estado (que potencia conflitos de interesses) afectaram decisivamente, porventura, – mesmo no Reino Unido – a operacionalidade da emergência da virtude política, radicada na propriedade e no talento presumível.

Por um lado, poderá admitir-se que o leque se abriu e a base de *gentlemen* aumentou; por outro lado, que a sua *gentlemanship* diminuiu. Abalado, o *ethos* aristocrático não terá sobrevivido incólume aos «ácidos da modernidade»[909] e à tocquevilliana descida de padrões, tornando menos legítima a presunção de virtude. Um século e pouco mais tarde, Chesterton dirá – através de um dos seus personagens – que «poucas pessoas, para além dos pobres, preservam as tradições. Os aristocratas não vivem de tradições, mas de modas»[910]. Mesmo assim, vale a pena reter o apelo da Burke à importância do ambiente familiar, da educação liberal, da independência económica, da experiência em cargos de responsabilidade e de direcção de pessoas e negócios, etc. na gestação do pessoal político.[911]

[909] Cf. Walter Lippmann, *A Preface to Morals* [1929], London: Transaction Publishers, 1960, pp. 52 ss.

[910] «Few except the poor preserve traditions. Aristocrats live not in traditions but in fashions». Cf. Chesterton, "The Hammer of God", p. 189.

[911] A propósito, note-se a seguinte observação de Schumpeter: «There may be many ways in which politicians of sufficiently good quality can be secured. Thus far however, experience seems to suggest that the only effective guarantee is in the existence of a social stratum, itself a product of a severely selective process, that takes to politics as a matter of course. If such a stratum be neither too exclusive nor too easily accessible for the outsider and if it be strong enough to assimilate most of the elements it currently absorbs, it not only will present for the political career products of stocks that have successfully passed many tests in other fields—served, as it were, an apprenticeship in private affairs—but it will also increase their fitness by endowing them with traditions that embody experience, with a professional code and with a common fund of views. It is hardly mere coincidence that England, which is the only country to fulfill our condition completely, is also the only country to have a political society in this sense». Cf. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* [1942], 3rd Edition, New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008**,** pp. 289-290.

2.3. A «aristocracia natural» republicana

Thomas Jefferson concordaria talvez com Edmund Burke (com as devidas reservas) quanto à existência e necessidade de uma «aristocracia natural», desde que firmada na virtude real e no talento, por contraposição à «aristocracia artificial», fundada no berço e na riqueza.[912] Mas o processo de geração de qualidade política concebido por Jefferson, bem como pelos Federalistas, é inteiramente diferente, porque é fruto da «reflexão e da escolha»[913] e porque é eminentemente formal: ou seja, a própria Constituição – através das suas disposições electivas e representativas – seleccionaria os «*aristoi* naturais» para os cargos de governo. A Constituição teria sido desenhada de modo a «obter como governantes homens que possuam a maior sabedoria para discernir e a maior virtude para conseguir o bem comum da sociedade», e a procurar «que se conservem virtuosos».[914]

[912] «I agree with you that there is a natural aristocracy among men. The grounds of this are virtue and talents. (…) There is also an artificial aristocracy, founded on wealth and birth (…). The natural aristocracy I consider as the most precious gift of nature, for the instruction, the trusts, and government of society». Cf. "Thomas Jefferson to John Adams, Monticello, Oct. 28, 1813", in *The Adams-Jefferson Letters*, Vol. 2, p. 388. (Burke não apreciaria a referência pejorativa ao carácter «artificial» da velha aristocracia, uma vez que para ele «art is man's nature», cf. "An Appeal", p. 169). O próprio John Adams observou, na sua resposta a Jefferson, que «a sua distinção entre Aristocracia natural e artificial não se me afigura bem fundamentada»: «Your distinction between natural and artificial Aristocracy does not appear to me well founded. Birth and Wealth are conferred on some Men, as imperiously by Nature, as Genius, Strength or Beauty (…). And both artificial Aristocracy, and Monarchy, and civil, military, political and hierarchical Despotism, have all grown out of the natural Aristocracy of "Virtues and Talents."». Cf. "John Adams to Thomas Jefferson, Nov. 15, 1813", in *The Adams-Jefferson Letters*, pp. 397-402.

[913] Cf. Hamilton, F 1, p. 1.

[914] «The aim of every political constitution is, or ought to be, first, to obtain for rulers men who possess most wisdom to discern, and most virtue to pursue, the common good of the society; and in the next place, to take the most effectual precautions for keeping them virtuous, whilst they continue to hold their public trust». Cf. Madison, F 57, p. 295.

Assim, na república americana, em geral, os cidadãos «elegerão os verdadeiramente bons e sábios».[915] Madison acreditava em que aí seria mais verosímil a escolha para os lugares políticos de «pessoas capazes» («*fit characters*») e dos «homens que possuem o mais atraente dos méritos e as personalidades mais expansivas e dotadas».[916] Jay supunha, igualmente, que

> uma vez que esteja estabelecido um Governo nacional eficiente, os melhores homens do país não só consentirão em servir, mas serão geralmente nomeados para o administrar.[917]

E, segundo Hamilton, referindo-se à função presidencial, «não será excessivo dizer que haverá uma constante probabilidade de ver o cargo ocupado por pessoas proeminentes em talento e virtude».[918]

Segundo Mansfield, o regime constitucional americano – no âmbito da ciência política d'*O Federalista* – favoreceria o surgimento da virtude política, embora não necessariamente (porque, embora pretensamente *científico*, esse sistema não seria estritamente mecânico). A Constituição produziria somente uma «aptidão e tendência»

---

[915] «I think the best remedy is exactly that provided by all our constitutions, to leave to the citizens the free election and separation of the *aristoi* from the *pseudo-aristoi*, of the wheat from the chaff. In general they will elect the really good and wise». Cf. "Thomas Jefferson to John Adams", p. 388.

[916] «The suffrages of the people being more free, will be more likely to centre in men who possess the most attractive merit, and the most diffusive and established characters». Cf. Madison, F 10, p. 47. Aqui, o argumento de Madison prende-se com a dimensão do eleitorado: numa república grande seria maior a probabilidade de que fossem escolhidos os melhores homens.

[917] When once an efficient national government is established, the best men in the country will not only consent to serve, but will also generally be appointed to manage it». Cf. John Jay, F 3, p. 10.

[918] «It will not be too strong to say, that there will be a constant probability of seeing the station filled by characters preeminent for ability and virtue». Cf. Hamilton, F 68, p. 354.

para o bom governo e para os bons governantes[919]. Propenderia a gerar as qualidades adequadas: uma certa virtude nos congressistas, em geral;[920] conhecimento dos interesses locais particulares e capacidade de negociação, na Câmara dos Representantes;[921] carácter, firmeza e moderação, nos senadores;[922] energia, no Executivo;[923] independência e prudência, nos juízes.[924] De que modo se processaria essa «aptidão e tendência»? Através da especificação e articulação das características formais dos cargos públicos: prazo dos mandatos, número de representantes, condições de elegibilidade, modo de eleição ou nomeação, definição dos poderes respectivos...[925]

> As "pessoas capazes" – que Madison refere no *The Federalist* 10 como sendo provável que emerjam em grande número (…) – são convocadas para os lugares [políticos] dos três ramos [do governo] não tanto pelo que são como por aquilo que farão. Os méritos requeridos em cada ramo são, por sua vez, descritos como consequências esperadas de características meramente formais: o prazo relativamente longo e a dimensão relativamente pequena da Câmara dos Representantes (...); o número e prazo dos senadores e do Executivo; e o mandato vitalício dos juízes.[926]

[919] Cf. Hamilton, F 68, p. 354. Ver Mansfield, ACS, p. 124 e 147.

[920] Cf. Madison, F 55, passim.

[921] Cf. Madison, F 52-53, passim.

[922] Cf. Madison, F 62-63, passim.

[923] Cf. Hamilton, F 68 e 70, passim.

[924] Cf. Hamilton, F 78-79, passim.

[925] Cf. Mansfield, ACS, pp. 124, 148 e 215.

[926] «Thus, the "fit characters" Madison mentioned in *Federalist 10* as likely to emerge in greater number (…) are called to the tasks of the three branches, not so much for what they are as for what they will do. The merits required in each branch are, in turn, described as the expected consequences of merely formal characteristics: the relatively lengthy and small size of the House of Representatives (…); the member and term of senators and of the executive; and the lifetime tenure of judges». Cf. Mansfield, ACS, p. 124.

Assim, as «consequências esperadas» dessa caracterização apontariam para as qualidades requeridas em cada função e implicariam virtudes apropriadas nos candidatos a esses lugares. E seriam o critério pelo qual o povo elegeria os seus representantes (directa ou indirectamente). Deste modo, poder-se-ia razoavelmente esperar que os eleitos estivessem à altura dessas expectativas. Depois, o próprio exercício das suas funções consolidaria essas qualificações. Na Câmara dos Representantes, por exemplo, a especialização da sua função concederia aos seus membros a competência que advém da experiência.[927] E a necessidade de representar interesses diversos, levaria os representantes a combinar as expectativas e sentimentos de todas as partes da comunidade.[928]

Vejamos, por outras palavras, como se concretizaria na prática essa «aptidão e tendência». Uma vez que os políticos eleitos

> terão sido distinguidos com a preferência dos seus concidadãos, podemos presumir que, em geral, também se terão distinguido pelas qualidades que lhes dão direito a isso, o que promete um sincero e escrupuloso respeito pela natureza dos seus compromissos.[929]

Por outro lado, o facto de ter sido escolhido e preferido pelos seus concidadãos – o que corresponde a uma manifestação de «honra, aprovação, estima e confiança» – «não pode deixar de produzir uma afeição», capaz de produzir «retribuições gratas e

---

[927] Cf. James Madison, F 53, pp. 278 ss. Ver Epstein, "The Federalist's Unmixed Republican Government", in *Educating the Prince*, pp. 212-213.

[928] Cf. Hamilton, F 35, p. 169.

[929] «In the first place, as they will have been distinguished by the preference of their fellow citizens, we are to presume that, in general, they will be somewhat distinguished also by those qualities which entitle them to it, and which promise a sincere and scrupulous regard to the nature of their engagements». Cf. Madison, F 57, p. 296.

benevolentes».[930] Entretanto, acresceria um motivo interesseiro: o «orgulho e vaidade [do político eleito] apegam-no a uma forma de governo que favorece as suas pretensões e lhe dá uma participação nas honras e distinções deste».[931] Tudo isto seria reforçado pela conveniente periodicidade das eleições, que lembra aos representantes a sua fundamental «dependência do povo»:

> Antes que os sentimentos impressos nos seus espíritos pelo modo da sua elevação possam ser apagados pelo exercício do poder, serão forçados a antecipar o momento em que o seu poder deverá cessar, em que o seu exercício do poder será reexaminado, e em que deverão descer do nível a que foram elevados, para aí ficarem para sempre, a menos que o fiel cumprimento do seu dever tenha estabelecido o seu direito a uma renovação dessa elevação.[932]

Pela sua formalidade, a especificação das características dos cargos públicos não solicita explicitamente a virtude. Isso seria sugerir uma superioridade natural de uma elite virtuosa – e, na prática, endinheirada – contrária ao princípio popular. Além disso, a emergência dessas qualidades nunca está garantida (mesmo admitindo que estão disponíveis) porque, em última análise, é o povo quem escolhe. E a virtude nunca

---

[930] «In the second place, they will enter into the public service under circumstances which cannot fail to produce a temporary affection at least to their constituents. There is in every breast a sensibility to marks of honour, of favour, of esteem, and of confidence, which, apart from all considerations of interest, is some pledge for grateful and benevolent returns». Ibidem, p. 296.

[931] «In the third place, those ties which bind the representative to his constituents are strengthened by motives of a more selfish nature. His pride and vanity attach him to a form of government which favours his pretensions, and gives him a share in its honours and distinctions. Whatever hopes or projects might be entertained by a few aspiring characters, it must generally happen, that a great proportion of the men deriving their advancement from their influence with the people, would have more to hope from a preservation of their favour, than from innovations in the government subversive of the authority of the people». Ibidem, p. 297.

[932] «Before the sentiments impressed on their minds by the mode of their elevation can be effaced by the exercise of power, they will be compelled to anticipate the moment when their power is to cease, when their exercise of it is to be reviewed, and when they must descend to the level from which they were raised; there for ever to remain, unless a faithful discharge of their trust shall have established their title to a renewal of it». Madison, F 57, p. 297. Ver também Madison, F 63, p. 325, e Hamilton, F 72, pp. 375 ss.

poderia ser produzida ou garantida sem perder o seu carácter livre e, portanto, virtuoso. Mas, embora não assegure o sucesso na descoberta e eleição das «pessoas capazes», a Constituição torna razoável esperar que essas pessoas e qualidades emerjam e aumenta a probabilidade de que isso aconteça.[933] Assim, a definição constitucional do ofício de presidente, por exemplo, e respectivos procedimentos de eleição, atrairiam um certo tipo de conduta: causariam de algum modo o seu correcto desempenho.[934] Mas, repetimos, não se trataria de uma causalidade automática.

> O facto de ocupar o cargo [de presidente dos EUA] não assegura que o presidente actue "presidencialmente", como costumamos dizer; alguns presidentes foram bastante decepcionantes. Mas, porque ficámos decepcionados? Porque tínhamos idealizado uma noção melhor do cargo, em parte derivada da leitura da Constituição, e em parte derivada da forma que os melhores presidentes deram a esse cargo. A causa formal é um fim que atrai, diferentemente de um motivo que empurra.[935]

Em suma, pode dizer-se que – segundo Mansfield – *O Federalista* adopta uma tripla estratégia com vista à emergência da virtude política.[936] No primeiro nível, a Constituição opera pela negativa, fazendo «com que a ambição contrabalance a

---

[933] Cf. Mansfield, ACS, pp. 124, 148 e 215.

[934] Cf. Hamilton, F 68, passim.

[935] «Being in office does not ensure that a president will act, as we say, "presidentially"; some presidents have been quite disappointing: But why were we disappointed? Because we had some better notion of the office derived in part from an understanding of the Constitution and in part from the formation of the office by the best presidents. The formal cause is an end that attracts, as distinguished from a motive that pushes». Cf. Mansfield, ACS, p. 12.

[936] Há um paralelismo estreito entre a descrição agora apresentada desta tríplice estratégia e a argumentação favorável à relevância da virtude política desenvolvida no nosso Cap. II. 3.3, supra. Mas o ponto de vista é conceptualmente diverso, embora muito próximo: ali, tratava-se de perceber de que modo os Federalistas valorizavam a virtude política pessoal dos governantes, relativamente aos mecanismos institucionais, com vista a um bom governo; aqui, trata-se de esclarecer de que forma os Fundadores esperavam que os governantes viessem a adoptar uma conduta politicamente virtuosa.

ambição»[937] – por via dos mecanismos de separação e interdependência de poderes – e contendo os riscos da afluência de maus governantes. Não se detém na homenagem à virtude moral, nem confia demasiado nela. Ao contrário, trata de «suprir, por meio de interesses opostos e rivais, a falta de melhores motivos».[938] No segundo nível, associado já a uma selecção positiva do pessoal político, acolhe de bom grado a sua ambição (que seria politicamente vantajosa) e *empurra-a* – através de incentivos ao seu interesse próprio – para o comportamento desejado. Atende a que «o interesse do homem deve estar ligado aos direitos constitucionais do cargo»;[939] e ao facto de que «o desejo de recompensa é um dos mais fortes incentivos da conduta humana», sendo que «a melhor garantia para a fidelidade da humanidade é fazer com que os seus interesses coincidam com os seus deveres».[940]

Em terceiro lugar, Mansfield insiste em que a Constituição americana pretende realmente solicitar ou *atrair* a virtude genuína – e não apenas aproveitar o interesse próprio – dos titulares dos cargos públicos. Mansfield alvitra que a Constituição não prescinde absolutamente dos «melhores motivos»: que, embora não vise estabelecer um regime que exija a antiga virtude republicana, não deixa de a *convidar*. A Constituição representaria – é verdade – uma sóbria acomodação ao desejo de autopromoção presente na natureza humana. Mas, simultaneamente, orientaria a «ambição» dos políticos para objectivos mais elevados que o estrito interesse próprio – como o desejo de honra, ou o legítimo orgulho pelos feitos cometidos – que os levaria a arrostar os trabalhos e penosas cargas do poder, a tomar os riscos necessários e a actuar energicamente. A

[937] Cf. Madison, F 51, p. 268.

[938] Ibidem, p. 269.

[939] Ibidem, p. 268.

[940] Cf. Hamilton, F 72, p. 375.

política seria efectivamente a arena do orgulho, mas os homens teriam orgulho em elevar-se acima do seu interesse privado, em ordem a actuar pelo bem comum, e colocariam essa honra acima do mero interesse.[941] Mansfield contesta portanto que a «nova ciência política» d'*O Federalista* tenha substituído a noção moral de virtude pelo conceito científico de interesse racional.[942] O argumento do *The Federalist* 51 não poderia ser considerado como um resumo de todo o livro:

> O resto de *The Federalist*, descrevendo os três ramos do governo e as diferentes qualidades requeridas para o sucesso de cada um, dirige-se tanto aos ambiciosos quanto às pessoas comuns, e não apenas à sua ambição. No seu argumento positivo a favor da separação de poderes, *The Federalist* evoca «motivos melhores» do que a ambição para elaborar sobre as qualificações requeridas para o sucesso em cada situação constitucional. Isto não é nem uma oca exortação à virtude nem uma desmedida confiança nela: assim como o argumento negativo conecta o interesse privado com a defesa do lugar constitucional de cada um, o argumento positivo conecta o interesse privado com a virtude, com vista a levar a cabo o dever constitucional de cada um.[943]

Como já sugerimos no Capítulo anterior, a distinção entre o segundo e o terceiro nível – entre o aceno ao interesse esclarecido e o convite à virtude – não é completamente clara.

---

[941] Cf. Mansfield, ACS, p. 82.

[942] Ibidem, pp. 213-214.

[943] «The argument in Federalist 51 (…) cannot be considered a summary of the whole book (…). The rest of *The Federalist*, describing the three branches of government and the different qualities required to success in each, speak to the ambitious as well as to the common people, and not merely to their ambition. In its positive argument of separation of powers, *The Federalist* evokes "better motives" than ambition to dwelling on the qualifications required to succeed in each constitutional situation. This is neither empty exhortation to virtue nor rash reliance on virtue: as the negative argument connects private interest to defense of one's constitutional place, the positive one connects private interest to virtue in carrying out one's constitutional duty». Cf. Mansfield, ACS, p. 123. Neste ponto, Mansfield remete para David Epstein, *The Political Theory of "The Federalist"*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 146.

Mas, pelo menos, pode dizer-se que – para Mansfield – os interesses dos políticos são mais complexos do que o interesse próprio que o *homo oeconomicus* maximiza. Com efeito,

> entre os *interesses* que eles perseguem, encontra-se a estima dos seus pares e do povo; entre as suas grandes ambições, encontra-se a de ser recordado, honrado e, talvez mesmo, amado. Para ser honrado [pelos outros], é preciso ser honorável; para ser recordado, é preciso fazer algo memorável.[944]

3. Cada povo tem os políticos que merece?

A possibilidade de que políticos virtuosos – quer sejam os *gentlemen* e "líderes naturais" de Burke, quer sejam as «pessoas capazes» de Madison – acedam ao poder, ou nele permaneçam, depende em grande parte do regime político e das suas instituições (incluindo a estrutura social), como vimos no ponto anterior. Agora, analisaremos em que medida essa possibilidade depende também do carácter do povo que os sufraga, com base na hipótese de que haverá uma inter-relação entre a cultura e virtude cívica dos cidadãos, por um lado, e o regime e os governantes, por outro.

Mansfield enquadra o tema combinando ingredientes clássicos e modernos. Da visão aristotélica, retira a ideia de que a natureza do regime é definida pela sua forma e estrutura particular: a forma revela a essência e fim do regime; e o funcionamento do

[944] «Mansfield argument is not that politicians will act altruistically, but that their *interests* are more complex than today's political economist recognize. Among the "interests" they pursue are the esteem of their peers and the people; among their great ambitions are to be remembered, honored, perhaps even loved. To be honored, one must appear honorable; to be remembered, one must do something memorable». Cf. Melnick, "Constitutional Bureaucracy", in *Educating the Prince*, p. 248.

regime segundo essa forma – basicamente democrática ou oligárquica – move a comunidade política numa determinada orientação.[945] Dos autores modernos, Mansfield retira a articulação entre o princípio motor do regime e o seu fim, ambos associados às paixões e ideais predominantes na sociedade. O fim antigo seria a "vida boa"; o fim moderno seria invariavelmente a liberdade, em sentido lato – abrangendo segurança, tranquilidade, prosperidade… – e com latitude crescente. O princípio moderno seria alguma forma de interesse próprio: primeiro, na modalidade do medo, como em Maquiavel, Hobbes e, até certo ponto, Locke. Segundo Montesquieu, contudo, não existiria um único motor: cada forma de governo teria um princípio peculiar, a paixão particular que o move.[946]

Nestes termos, os regimes políticos antigos estavam conectados com um ideal humano típico. E o mesmo acontecia talvez nas primeiras concepções políticas modernas, e particularmente no liberalismo clássico. Assim, por um lado, a virtude mais prezada e tida como modelar em cada sociedade tenderia a conformar o regime, como seu princípio vital. Por exemplo, a república romana antiga teria sida plasmada pela *virtù* marcial e cívica dos seus cidadãos; tal como a democracia liberal teria brotado do triunfo da cultura e aspirações burguesas.[947] Contudo, a relação de causalidade pode ser invertida: porque o regime político condiciona decisivamente os objectivos e arranjos da vida comunitária e individual, e porque o homem desenvolve plenamente o seu potencial humano no seu viver comum. Consequentemente, o regime afectaria não apenas os modos de vida e acções externas dos cidadãos mas também os seus ideais, a

[945] Cf. Aristóteles, P, 1276b, 1282b, 1289a. Ver Mansfield, ACS, p. 204 e TP, p. 223.

[946] Cf. Mansfield, TP, p. 223.

[947] Analogamente: «[la *vertu politique*] est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'*honneur* est le ressort qui fait mouvoir la monarchie». Cf. Montesquieu, "L'esprit", Avertissement, pp. 189-190, e Livro III.

sua disposição interior, a sua alma.[948] Assim, a aristocracia ou a democracia de massas, o socialismo ou a sociedade de mercado, a república ou a monarquia – enquanto "tipos ideais", no sentido de Weber – produziriam, respectivamente, cavaleiros/cavalheiros ou burgueses, burocratas ou empreendedores, patriotas cívicos ou mercenários, cidadãos solidários ou individualistas, pessoas independentes ou submissas, etc.

Ao contrário, a democracia *liberal* contemporânea – na sua versão predominante – seria o único regime que se apresenta como não pretendendo produzir um tipo humano específico, mas tão-somente providenciar uma estrutura neutra, no seio da qual cada indivíduo possa escolher os seus valores, o seu destino e o seu caminho, numa abertura sem precedentes do leque de possibilidades humanas. Seria um «anti-regime»,[949] ou uma «política sem regime»,[950] no sentido de que não estaria vinculado a um determinado modo de vida e a um ideal humano particular. Contudo, há quem pense que a nossa democracia liberal estará mesmo a produzir um tipo humano específico: não o trágico e dionisíaco super-homem de Nietzche, nem um lutador prometeico; não o enérgico e criativo homem de Stuart Mill, nem uma rica pluralidade de tipos humanos vigorosos; mas um sujeito interiormente vazio, amorfo, conformista e não particularmente interessado na sua comunidade e na sua humanidade.[951] O seu deus e herói não será Prometeu nem Dionísio, será talvez Narciso[952]: eterno adolescente,

---

[948] Sobre a relação entre as ideias sociais, convicções religiosas, instituições e o regime, ver também Mansfield, "Modern and Medieval Representation", pp. 61-65.

[949] Cf. Eric S. Petrie, "Aristotle and Liberalism", in *The Arts of Rule*, p. 89.

[950] Cf. Harvey C. Mansfield, "Politics without the Regime", *Claremont Review of Books, A journal of Political Thought and Statesmanship,* Vol. XIV, Nº 1, Winter 2013/14. Disponível em: http://www.claremont.org/crb/article/politics-without-the-regime/ (2016-04-13).

[951] Cf. Francis Canavan (que não é referido por Mansfield, mas parece apontar no mesmo sentido), "Ernest L. Fortin, Collected Essays", *Interpretation - A Journal of Political Philosophy*, Vol 25-2, Winter 1997, p. 261.

indolente, auto-complacente, abúlico e belo. E Mansfield parece endossar essa tese. A seu ver, o propósito da virtude maquiaveliana fora favorecer a aquisitividade mundana, ao serviço da existência terrena da humanidade[953]. Contudo, o resultado final da empresa de Maquiavel foi o estabelecimento da moralidade burguesa, tomando como máxima aspiração a auto-preservação e uma vida cómoda. A certo ponto, Mansfield interroga-se sobre se Maquiavel não teria razões para repudiar a sua posteridade: «se o homem moderno pudesse ser definido como maquiaveliano, não poderia ser tão facilmente acusado pela sua vida insípida, estreiteza de alma e falta de patriotismo».[954] Noutro passo, ao contrastar a nova ciência política de Tocqueville com as dos seus antecessores liberais, Mansfield assinala que, assim como – para Hobbes e Locke – o estado de natureza produz a democracia, para aquele é a democracia que produz algo parecido com o estado de natureza: uma certa paixão pela igualdade, eivada de inveja.[955] E, noutro momento ainda, sugere que para entender a pós-modernidade é escusado procurar o seu fim, uma vez que parece não ter nenhum.[956] Será mesmo assim? E isso terá implicações no desempenho dos governantes? Para responder, comecemos por olhar para a experiência americana, segundo Mansfield.

---

[952] Cf. Pierangelo Sequeri, "Libertà e irreligione", in *Contro gli idoli postmoderni*, Torino: Edizioni Lindau, 2011, pp. 77 ss.

[953] Cf. Mansfield, MV, pp. 13 ss.

[954] «If modern man were defined as Machiavellian, he could not so easily be accused of a dull life, a flat soul, and a lack of patriotism». Cf. Mansfield, MV, p. 28. Ver Vickie B. Sullivan, "*Machiavelli's Virtue*. Harvey C. Mansfield", pp. 614-615.

[955] Cf. Mansfield, TVSI, p. 20.

[956] Cf. Mansfield, MV, p. 260.

3.1. Virtudes do povo republicano

De acordo com os Federalistas americanos, a fragilidade e falência das antigas repúblicas devia-se a que a teoria política republicana dependia excessivamente da virtude e homogeneidade dos cidadãos e exagerava o papel e alcance da escolha humana, ignorando a força da natureza e a roda da fortuna.[957] Receando um povo demasiado democrático – ou *republicano*, no sentido tradicional: aguerrido, autónomo, militante e faccioso, com a prepotência da maioria – e com duvidosa sensibilidade ao bem comum, os Federalistas procuraram uma nova fórmula política capaz de dominar as facções, e evitar quer a tirania quer a anarquia. Essa nova ciência política fundaria um regime simultaneamente liberal e institucional: liberal, porque mais preocupado com a liberdade do que com a virtude (embora desejando ambas); e institucional, porque assente em incentivos (embebidos nas instituições) susceptíveis de canalizar o interesse próprio dos indivíduos e conseguir aquilo que, em alternativa, só seria (ina)acessível inculcando virtude.[958]

Assim, os Federalistas conceberam um sistema em que o governante – cujo poder, embora derivado do povo e exercido no seu interesse, não estava a mando do povo – se preocuparia por moderar paixões e contrariar as inclinações tumultuosas e flutuantes dos cidadãos. Seria ainda um governo republicano: inteiramente popular, porque todas as suas partes seriam emanadas do povo; e inteiramente representativo, porque o povo nunca governaria directamente. A função da representação seria precisamente

[957] Cf. Mansfield, ACS, pp. 142 e 210.

[958] Ibidem, pp. 15-17, 140, 179, 181 ss. e 209 ss.

acrescentar racionalidade à vontade popular, de modo a respeitar a *verdadeira* intenção do povo, e não as suas propensões momentâneas. Porque «é somente a razão do povo quem deve controlar e regulamentar o governo. As paixões devem ser controladas e regulamentadas pelo governo».[959] O ardor republicano devia ser arrefecido. A confiança na própria soberania – passível de degenerar em tirania da maioria – devia ser restringida. [960]

Como sabemos, os Federalistas não alimentavam demasiadas ilusões sobre a natureza humana. Não insistiam demasiado em exortações sobre o que seria desejável. Sabiam que os homens não nascem com asas nas costas: nem os governantes, nem os governados.[961] E não pretenderam criar um "homem novo". Realista, a Constituição baseava-se apenas no que se poderia razoavelmente esperar (ou talvez, por cautela, um pouco menos). Mas o que se poderia esperar não seria o pior: seria um mínimo de virtude no povo e uma virtude excepcional nuns poucos. Um regime livre também não poderia funcionar com um povo de demónios. Segundo James Madison,

> assim como há um grau de depravação na humanidade que requer um certo grau de circunspecção e suspeição, assim há também outras qualidades na natureza humana que justificam uma certa porção de estima e confiança...[962]

---

[959] Cf. Madison, F 49, p. 264. Ver Mansfield, ACS, p. 181.

[960] Cf. Mansfield, ACS, pp. 68 e 115. Para além dos «remédios republicanos» contra o facciosismo – como a representação e a dimensão imperial (cf. Hamilton, F 9 e 10) –, o arsenal constitucional contaria com duas instituições – um Executivo forte e um poder judicial independente – que Mansfield apelida «não republicanas»: instituições derivadas do povo mas não sob o seu comando, e destinadas não tanto a dirigir quanto a controlar o povo. Cf. Mansfield, ACS, p. 210. Ver também Harvey C. Mansfield, "The Teaching of Citizenship", *PS*, American Political Science Association, Vol. 17, Nº 2, Spring 1984, p. 213.

[961] Cf. Madison, F 51, p. 269.

[962] «As there is a degree of depravity in mankind, which requires a certain degree of circumspection and distrust: so there are other qualities in human nature, which justify a certain portion of esteem and confidence». Cf. Madison, F 55, p. 291.

E, noutra ocasião, Madison chega mesmo a considerar que o povo é mais credor dessa confiança do que os seus dirigentes:

> Eu parto desse grande princípio republicano, segundo o qual o povo terá virtude e inteligência para escolher homens de virtude e sabedoria. Não há virtude entre nós? Se não há, estamos numa situação aflitiva. Nenhum sistema teórico de controlo, nenhuma forma de governo pode salvar-nos. Supor que alguma forma de governo garantirá a liberdade ou a felicidade sem qualquer virtude no povo é uma quimera. Se houver virtude e inteligência suficientes na comunidade, ela será exercitada na selecção desses homens. De modo que nós não dependemos da virtude daqueles, nem nos fiamos dos nossos governantes, mas sim do povo que os há-de escolher.[963]

Assim, de modo análogo ao já referido a propósito da classe dirigente, Mansfield apresenta a Constituição americana como exemplo de um regime liberal que não obriga, mas *convida* a virtude dos cidadãos. Sendo liberal, coloca a liberdade acima da virtude: cultivar a moralidade ou aperfeiçoar as almas[964] – a "*soulcraft*" – não é incumbência do governo. Mesmo assim, a virtude (a do povo e a dos políticos) importa. O seu papel seria limitado, mas não suprimido. Embora alavancada no interesse próprio, a ciência

[963] «Nor do I go on the grounds mentioned by gentlemen on the other side: that we are to place unlimited confidence in them, and expect nothing but the most exalted integrity and sublime virtue. But I go on this great republican principle, that the people will have virtue and intelligence to select men of virtue and wisdom. Is there no virtue among us? If there be not, we are in a wretched situation. No theoretical checks, no form of government can render us secure. To suppose that any form of government will secure liberty or happiness without any virtue in the people is a chimerical idea. If there be sufficient virtue and intelligence in the community, it will be exercised in the selection of these men. So that we do not depend on their virtue, or put confidence in our rulers, but in the people who are to choose them». Cf. James Madison, "Virginia Ratifying Convention", 20 June 1788, *The Founders' Constitution*, Vol. 1, Chapter 13, Document 36, The University of Chicago Press. Disponível em: http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch13s36.html (2015-03-06).

[964] Ver a perspectiva oposta em Platão, *As Leis*, 650b e em Aristóteles, EN, 1102a.

política d'*O Federalista* seria de algum modo edificante: forneceria uma orientação virtuosa.[965]

Mais concretamente, um regime liberal espera que o povo venere a Constituição, e não a tome apenas como seu instrumento. Porque aceitar as formas constitucionais significa ter interesse na liberdade em si mesma. Espera uma «honrosa determinação» e devoção à liberdade.[966] Espera que o povo deseje tanto a autonomia pessoal quanto a prosperidade económica; que esteja tão disponível para formar partidos e avançar as suas opiniões políticas no espaço público como para proteger a sua propriedade; e que seja tão determinado na eleição das «pessoas capazes» como no controlo da influência sinistra das facções dominantes. Espera que o povo desenvolva a «ciência da associação»[967] e encontre motivos de orgulho em objectivos comunitários – como abrir uma estrada ou construir uma ponte.[968] Confia que o povo escolha bem os seus governantes, permitindo-lhes e exigindo-lhes que governem de acordo com as formas da república.[969] Enfim, a emergência e prevalência de políticos honrados e competentes na arena pública exigiria certas opiniões fundamentais por parte dos cidadãos quanto aos seus direitos e deveres (e, nomeadamente, quanto ao facto de que os direitos alheios reclamam deveres próprios).[970] Combina o autogoverno republicano com o autocontrolo individual: para que aquele seja possível, cada um deve ser senhor de si próprio. E essa expectativa apoia-se na convicção antropológica de que os homens comuns insistem

[965] Cf. Mansfield, ACS, pp. 17, 139, 154 e 213-215.

[966] Cf. Madison, F 39, p. 194.

[967] Cf. Tocqueville, DA II-II.v, Tomo 3, p. 221.

[968] Cf. Mansfield, "Democratic Greatness", p. 13.

[969] Cf. Mansfield, TP, p. 289.

[970] Cf. Mansfield, SL, p. 27.

tanto na sua liberdade e autonomia quanto no seu interesse: querem naturalmente as duas coisas.[971] Em suma, a Constituição suscitaria – e ao mesmo tempo, esperaria – uma certa elevação, razoabilidade e virtude por parte do público, embora sem as impor.

3.2. Vícios do povo democrático

A crítica de Mansfield à evolução da república americana – que se pode estender, sem forçar demasiado, às democracias liberais de tipo ocidental, em geral – parece sugerir que a confiança dos Federalistas (e talvez do próprio Mansfield) na capacidade conformadora das formas constitucionais era demasiado optimista. Pelo menos, essa pressuposta pregnância das formas revelou-se mais eficaz no que respeita à promoção do interesse próprio do que no referente à insinuação da virtude. Mansfield reconhece, aliás, que a confiança original de que o regime americano constituiria a aurora luminosa de uma nova era na história da liberdade humana colapsou entretanto.[972] A sua análise tem um cunho marcadamente tocquevilliano, reflectindo os temores e esperanças do aristocrata francês sobre o futuro da república americana. Evoca a tensão entre o «gosto natural» dos povos democráticos pela liberdade e a sua «paixão ardente, insaciável, eterna, invencível…» pela igualdade.[973] Tocqueville não partilhara a confiança de Madison em que esse problema pudesse ser resolvido pelos artifícios da representação: julgara que, embora «a forma de governo seja representativa, é óbvio que as opiniões, os preconceitos, os interesses e mesmo as paixões do povo» não encontrariam

[971] Cf. Mansfield, ACS, pp. 83, 144, 190-191, 194, 210, 214 e 245.

[972] Cf. Mansfield, ACS, p. 16. Ver Hamilton, F 1, p. 1.

[973] Cf. Tocqueville, DA II-II,i, Tomo 3, p. 192. Ver João Carlos Espada, in "Prefácio à Edição Portuguesa" de *Da Democracia na América*, p. 27.

obstáculos que o inibissem de dirigir a sociedade sem restrições.[974] Apesar da representação constituir um grande melhoramento relativamente à manipulação demagógica de facções maioritárias, Tocqueville – ao contrário d'*O Federalista* – não acreditava que a instituições representativas fizessem grande diferença e fossem capazes de se opor à opinião pública e aos desejos do povo. E não se poderia esperar que a maioria fosse capaz de discernir o bem comum (e muito menos os meios para o produzir), escolhendo sabiamente os seus representantes.[975] Mansfield regista mesmo que Tocqueville – em correspondência com John Stuart Mill – confessa que o povo americano exclui alegremente os melhores homens do governo,[976] em contraste com o que auspiciavam os Federalistas.

Podemos agrupar as tendências sombrias do povo democrático, segundo Mansfield, sob as designações de individualismo, servilismo (ou dependentismo do Estado), materialismo e imediatismo, no duplo sentido de avidez (ou prevalência da gratificação instantânea sobre o interesse bem entendido) e de desprezo pela formalidade e pelos mecanismos de mediação (corporizados nos dispositivos de representação política e de

---

[974] «C'est donc réellement le peuple qui dirige, et, quoique la forme du gouvernement soit représentative, il est évident que les opinions, les préjugés, les intérêts et même les passions du peuple ne peuvent trouver d'obstacles durables qui les empêchent de se produire dans la direction journalière de la société».Cf. DA I-II.i, Tomo 2, p. 2. Ver Mansfield and Winthrop, EIDA, pp. xxvi-xxvii. Mansfield observa que Tocqueville se afasta de outros pensadores liberais oitocentistas ao recusar advogar quer a existência de uma separação entre a liberdade e a democracia (que fosse segura para as duas), quer a possibilidade de uma convergência fácil entre uma e outra. Cf. Mansfield and Winthrop, EIDA, p. xxix.

[975] Cf. Tocqueville, DA I-II.v, Tomo 2, pp. 43-47. O início do capítulo é revelador: «Le peuple ne saurait gouverner lui-même, dit-on, mais il veut toujours sincèrement le bien de l'État, et son instinct ne manque guère de lui désigner ceux qu'un même désir anime et qui sont les plus capables de tenir en main le pouvoir. Pour moi, je dois le dire, ce que j'ai vu en Amérique ne m'autorise point à penser qu'il en soit ainsi. À mon arrivée aux États-Unis, je fus frappé de surprise en découvrant à quel point le mérite était commun parmi les gouvernés, et combien il l'était peu chez les gouvernants. C'est un fait constant que, de nos jours, aux États-Unis, les hommes les plus remarquables sont rarement appelés aux fonctions publiques, et l'on est obligé de reconnaître qu'il en a été ainsi a mesure que la démocratie a dépassé toutes ses anciennes limites. Il est évident que la race des hommes d'État américains s'est singulièrement rapetissée depuis un demi-siècle» (pp. 43-44). Cf. Mansfield and Winthrop, EIDA, pp. xlv e lv.

[976] Cf. Mansfield and Winthrop, EIDA, p. xxviii.

justiça processual).[977] Desaguando todas no populismo, essas caudalosas correntes podem afectar não apenas a *procura* mas também a *oferta* de «homens capazes».

Tocqueville preveniu o perigo do «individualismo», descrevendo-o como

> um sentimento ponderado e pacífico que leva cada cidadão a isolar-se da massa dos seus semelhantes e a manter-se afastado dela na companhia da família e amigos, de tal modo que, depois de ter assim criado uma pequena sociedade para seu próprio uso, deixa a sociedade propriamente dita entregue a si própria.

Qualifica-o como uma doença tipicamente democrática, que «começa por extinguir apenas a fonte das virtudes públicas» e acaba por destruir «todas as outras (…) e ser absorvido pelo egoísmo».[978] Mansfield observa que esse «individualismo» pode assumir duas formas alternativas: a colectivista, nos termos da qual os cidadãos rendem ao governo a regulação das suas vidas; e a individualista, no sentido habitual, onde os cidadãos – surdos ao apelo da Cidade – resistem a contribuir para o *todo*. De ambos os modos, o resultado é uma espécie de letargia cívica e democrática.

No primeiro caso, os indivíduos abandonam-se àquele «poder imenso e tutelar que se encarrega sozinho da organização dos seus prazeres e de velar pelo seu destino», evitando até, eventualmente, «o trabalho de pensar e a dificuldade de viver»[979].

---

[977] Cf. Mansfield, ACS, "Part IV: Constitutional Forms", passim.

[978] «L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même. (…) l'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques; mais, à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme». Cf. Tocqueville, DA II-II.ii, Tomo 3, p. 196.

[979] «Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sut leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à

> [Esse «*être immense*»[980]] não tiraniza, [mas] inibe, comprime, enerva, desmobiliza, entorpece e, finalmente, reduz cada nação a nada mais do que um rebanho de animais tímidos e industriosos, de que o governo é o pastor[981].

No segundo caso, os cidadãos não assumem o exercício dos seus direitos como uma responsabilidade para fazer algo valioso, descuidando o dever de se governarem a si próprios.[982] Esse «individualismo» teria vingado, nas suas duas versões: a esquerda teria razão ao deplorar a alienação e insensibilidade dos cidadãos face aos problemas sociais (os problemas dos outros), enquanto a direita teria também razões para lamentar a sua fraqueza e dependência infantil face ao Estado.[983]

Mansfield sugere que o povo americano, em particular (mas o juízo pode ser generalizado), padece actualmente dos defeitos *errados*, do ponto de vista d'*O Federalista*. Como vimos, os Fundadores receavam uma maioria agressiva, imperiosa, pro-activa e facciosa: ardor e zelo imoderados (de um povo demasiado republicano) na reivindicação e exercício dos seus interesses e direitos. Como remédio, julgaram prudente colocar o governo à distância do povo. Para tal, a representação e mediação

---

la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?». Cf. Tocqueville, DA II-IV.vi, Tomo 4, pp. 313-314.

[980] Ibidem, DA II-IV.iii, Tomo 4, p. 267.

[981] «…ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation a n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger». Ibidem, DA II-IV.vi, Tomo 4, p. 315, Ver Mansfield and Winthrop, EIDA, p. lxiii.

[982] Cf. Mansfield, ACS, p. 190.

[983] Ibidem, pp. 181 ss. e 209 ss.

políticas deveriam ser *espessas*. O poder político deveria estar distante e elevado. Um governo democrático – popular – precisaria não apenas de legitimidade, mas também de altura e *auctoritas*, algo que merecesse veneração e reverência. Hoje, ao contrário do que os Federalistas temiam, o povo democrático ter-se-ia tornado apático e passivo, incapaz de reclamar e exercitar – por si próprio – os seus direitos (para não falar dos seus deveres). Tocqueville já sugerira que a obstinação e intratabilidade com os quais a maioria actua contra os seus próprios interesses (para não falar dos da minoria) era menos preocupante do que a apatia que permite aquela «*servitude douce*»[984] que degrada o homem.[985] E o remédio agora reclamado seria o oposto ao propugnado pelos Federalistas: encurtar a distância entre os governados e o governo – agora compreensivo e compassivo, ao invés de severo –, dispensando formalidades. O populismo teria deixado de ser o perigo e o mal do governo democrático. Mansfield regista que actualmente já não temos assim tanto medo da tirania da maioria, da demagogia ou do facciosismo. Temos medo, sim, da abstenção e da anestesia televisiva.[986] Agora, o povo democrático – sonolento e inerme – precisa do beijo do Estado para despertar.

Contudo, quando o governo se aproxima demasiado das pessoas, ao ponto de as sustentar sem contrapartida, existe o risco de dependência. E, dependendo do Estado, os cidadãos desguarnecem a vigilância sobre o governo e esquecem a sua responsabilidade pelo bem da Cidade, como um todo. E o seu olhar cinge-se progressivamente aos seus interesses individuais e de grupo.[987]

---

[984] Cf. Tocqueville, DA II-IV.vi, Tomo 4, p. 315.

[985] Ver Mansfield and Winthrop, EIDA, p. lxx.

[986] Cf. Mansfield, ACS, p. 189.

[987] Ibidem, p. 192.

Neste contexto, Mansfield remete para uma dupla distinção, essencial ao constitucionalismo liberal: entre direitos protegidos pelo Estado e direitos exercidos pelas pessoas; e entre direitos naturais e direitos civis. A primeira seria um corolário da diferenciação entre Estado e sociedade (e entre o âmbito público e a esfera privada), bem como um pressuposto da ideia do governo limitado. A segunda distinção estaria na origem da comunidade política. É a necessidade de garantir os direitos naturais de todos – como a vida, liberdade, propriedade e procura da felicidade…, direitos que o Estado reconhece mas não cria – que funda a sociedade civil. Essa garantia opera-se precisamente pela conversão dos direitos naturais em direitos civis, mais específicos e limitados que aqueles. Essa conversão é realizada pelo consentimento no *pactum subjectionis*, a partir do qual o governo assegura e torna efectivos aqueles direitos (dos quais não se podem privar os indivíduos sem processo legal justo). [988]

Entretanto, essa dupla e fundamental distinção ter-se-ia esfumado. Os conceitos de direitos naturais e de direitos civis teriam sido amalgamados e transformados na ideia equívoca de "direitos humanos"[989]. Apesar desse nome, a ideia de natureza humana como portadora de valores e credora de direitos perdeu significado. Em vez de naturais, estes direitos são agora definidos historicamente, indistinguíveis de desejos ou interesses e, portanto, indefinidamente elásticos. Esses "direitos humanos" também não são propriamente civis, porque são atribuídos independentemente da responsabilidade dos cidadãos e da sua contribuição para a comunidade – dos seus deveres. Além disso,

[988] Ibidem, pp. 31 e 32, 56, 75, 93 e 180-185.

[989] A concretização dos "direitos humanos" seria problemática porque o seu estatuto político contemporâneo oscila entre i) o de pretensões que se validam e autenticam a si mesmas, segundo uma visão deontológica, demasiado absoluta; e ii) o de preferências susceptíveis de compromisso e transacção, numa perspectiva utilitarista, demasiado relativa. Essa alternância de estatutos inconciliáveis decorrerá do abandono da distinção entre direitos naturais e direitos civis, na qual a conciliação prática da absolutidade e relatividade dos direitos se realizaria através das formas do consentimento político. Ibidem, p. 184.

espera-se não apenas que o Estado proteja formalmente os direitos de cidadania (ao trabalho, à habitação, à educação…) mas que se substitua às pessoas na sua efectivação e financie o seu gozo, como que presumindo que os titulares e beneficiários desses direitos são incapazes de o fazer por si próprios. Segundo Mansfield, isto corresponde a um atestado de irresponsabilidade individual, passando o conjunto dos cidadãos a ser tratado como uma miscelânea de grupos de interesses concorrentes.[990] Ora, um tal sistema de interesses próprios seria uma definição rigorosa de uma nação de dependentes. E, num sistema assim, esvaziado de valores e virtude cívica, o cidadão não vê nenhuma razão para a fidelidade política, nem descobre qualquer fundamento para o sentido de responsabilidade, nem mesmo para um legítimo orgulho individual ou colectivo.[991] Além disso, o governo fica, neste caso, com uma missão impossível: garantir quaisquer desejos e aspirações passíveis de ser definidos como direitos. E a sucessiva expansão do governo – visando assegurar *entitlements* sem limite – conduz por sua vez a maior cinismo sobre a capacidade do governo.[992]

De acordo com os Federalistas, as instituições e formas constitucionais moldariam suavemente o povo, com o tempo. A edificação de uma comunidade política não seria algo adquirido e fácil, mas um moroso, árduo e cuidadoso labor,[993] e mesmo assim sem arredar completamente os risco de desabamento. Formas e formalidades – instituições, convenções ou regulamentos que guardam o respeito e deferência devidos aos outros, permitindo a convivência social[994] – definem distâncias entre os homens, dotando a

[990] Cf. Mansfield, ACS, pp. 188-189.

[991] Ibidem, p. 214.

[992] Ibidem, p. 29.

[993] Cf. Mansfield, SL, p. 27.

sociedade de uma estrutura e guardando-a da dissolução e indiferenciação. Por outro lado, essas formas conferem uma dignidade característica aos incumbentes (quem quer que sejam) nessas instituições, concedem tempo e espaço ao governo e dificultam a gratificação imediata da vontade popular, tornando viável o governo indirecto do povo.[995] Actualmente, Mansfield divisa uma tendência para sacrificar a forma em ordem aos fins. Tal como a arte moderna e a literatura evoluíram do classicismo – visando a perfeição da forma – para o romanticismo ou para o expressionismo (privilegiando o sentimento ou a ideia em detrimento daquela), também a política moderna pode ser vista como o accionamento de forças democráticas extra-constitucionais – partidos, grémios de interesses, *media* – que saltam por cima das restrições formais, em nome dos resultados, da subjectividade, da criatividade e duma liberdade radical.[996] Tocqueville observou que os povos democráticos exibem um «desdém instintivo» pelas formas, esquecendo que elas são «úteis à liberdade» e servem de barreira protectora «entre o forte e o fraco, o governante e o governado…».[997] E Mansfield sugere que à medida que uma democracia se torna mais democrática, se torna também mais informal. As formas tendem a ser tomadas como um mero meio para atingir um fim (nomeadamente, a prosperidade económica). Contudo, se seria razoável considerar que a Constituição é

[994] Cf. Mansfield, TVSI, p. 27.

[995] Cf. Mansfield, ACS, pp. 16-17. Na mesma linha, Innerarity sugere que os ritos formais de mediação institucional – não apenas os regimentos da actividade legislativa, mas também os rodeios retóricos, a etiqueta de discussão, os protocolos de acordo, etc. – são delicados artifícios que as sociedades tecem para tornar possível a convivência, impedindo que a espontaneidade seja submergida pelos instintos mais rudimentares. O contrário desse tecido seria a brutalidade e a fraude. As formas de mediação e representação seriam o equivalente político da boa educação. Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, pp. 60 e 65.

[996] Cf. Mansfield, MV, pp. 259-260; e ACS, pp. 174-175.

[997] Cf. Tocqueville, DA II-IV.vii, Tomo 4, pp. 328-329. Ver Mansfield, TP, p. 285.

efectivamente um meio no que respeita ao interesse utilitário, quanto à liberdade a Constituição seria um fim em si mesma.[998]

Uma manifestação crescentemente evidente dessa libertação das restrições formais residiria no apelo directo ao povo e na invocação da democracia participativa: sondagens insistentes, primárias partidárias, campanhas mediáticas, programas de governo populistas, referendos, "activismo judicial", etc. Esse populismo relativiza os mecanismos representativos que, como Aristóteles notou,[999] constituem efectivamente um dispositivo elitista. Por outro lado, Mansfield descobre no activismo e impaciência dos três ramos do governo, e não apenas no Executivo (a que corresponde de algum modo esse activismo) uma consequência do actual desprezo pelas formas, em homenagem aos resultados. É como se o *génio* do Executivo forte tivesse escapado da garrafa dos seus limites constitucionais, e todos os três poderes – e concretamente, o judicial – reivindicassem a prerrogativa lockeana de promover o bem público, sem contar com a lei. Todos os poderes tenderiam (nos EUA) a ser executivos.[1000] Originariamente, a prerrogativa fora concebida como um recurso excepcional e derradeiro do príncipe. Agora, teria sido rotinizada e atribuída ao povo. Por último, o sistema representativo constitui, entre outras coisas, um instrumento para criar espaço e distância entre o governo e o povo, propiciando a deliberação justa. Ora as sondagens e o desejo de popularidade reduzem esse espaço. Os inquéritos de opinião, o marketing político e tecnologias conexas podem ser vistos como contrapesos informais das formas constitucionais – que foram pensadas para encorajar a deliberação paciente, oposta à precipitação e demagogia –, pressionando os governos para produzir resultados

[998] Cf. Mansfield, ACS, pp. 177, 181-189, 207, 209 ss, e 290-291.

[999] Cf. Aristóteles, P, 1273a e 1294b.

[1000] Cf. Mansfield, TP, p. 291.

imediatos. E concedem novos instrumentos aos políticos ambiciosos que desejam «construir a sua relevância política com base nas predisposições dos seus concidadãos»,[1001] ensinando-lhes astuciosas técnicas de posicionamento, focalização e modulação de mensagens, e quais os estratagemas de que podem servir-se para evadir responsabilidades pelo que é impopular.[1002]

Agora, os governos procurariam popularidade, em vez de consentimento.[1003] Em consequência, assistimos à auto-banalização da classe política (nas redes sociais, por exemplo); ao afã de estar próximo do povo e de o comprazer; ao silenciamento do que seria preciso dizer – explicando com franqueza aos cidadãos as escolhas políticas que o seu país enfrenta, antes que essas escolhas se tornem trágicas –, e à prática oposta de dizer o que as pessoas gostam de ouvir mas não é realizável: aquilo que os clássicos denominavam demagogia. O político ideal terá deixado de ser aquele príncipe de algum modo remoto e elevado, credor do respeito e deferência devidos às leis e à Cidade, para ser um *satisfactor* de direitos-desejos, próximo, popular, igual, "sem gravata", obsequioso e complacente, mais amigável do que respeitável. Todavia, conforme alerta Mansfield, a popularidade fácil não é um padrão pelo qual um governo possa viver, mesmo um governo democrático: qualquer governo tem que impor deveres e pedir sacrifícios[1004].

[1001] «…the men, who wished to build their political consequence on the prepossessions of their fellow citizens». Cf. Madison, F 46, p. 244.

[1002] Ver Mansfield, ACS, pp. 156-157 e 163-176. Ver Epstein, "*The Federalist*'s Unmixed Republican Government", in *Educating the Prince*, p. 215.

[1003] Cf. Mansfield, TP, p. 290. Cf. Mansfield, ACS, pp. 25, 29, 157 e 188-189.

[1004] Cf. Mansfield, ACS, p. 189.

3.3. Vícios da elite política democrática. «Os pecados dos povos nascem dos príncipes»?

Essa degradação da democracia moderna não poderá ser imputada inteiramente aos vícios do homem democrático. Tal como alvitrámos no início deste capítulo, a elite política não é inocente ou alheia à progressão desses vícios. Frequentemente, em nome de um moralismo político «super-democrático», ela «deseja mais democracia do que o povo quer por si próprio, mais democracia do que é possível, exequível e, sobretudo, compatível com a liberdade».[1005] Pode dizer-se que essa elite alimenta e propulsiona, de algum modo, o populismo e o servilismo. Mansfield recolhe de Kenneth Minogue a formulação desta hipótese, com base no «paradoxo da sabedoria»: a democracia pressupõe que o povo é suficientemente sábio para se autogovernar, mesmo sabendo que metade da população tem necessariamente uma inteligência menos que mediana. Todavia, uma vez empossado, o governo escolhido pelos medíocres e ignorantes descobre que o povo é realmente ignorante, incompetente para lidar com os reveses da fortuna (divórcio, iliteracia, dívida, desemprego, obesidade, alcoolismo…) e preconceituoso (porque não tem as opiniões e sentimentos *certos* sobre a igualdade de género, as minorias morais ou a família…). Subitamente, as pessoas – o povo – perdem enquanto cidadãos a sabedoria que detinham enquanto eleitores.[1006] Sendo assim, o governo deve resolver os problemas das pessoas em seu nome. Não é suficiente assegurar direitos iguais para todos, uma vez que alguns os exercitarão mais

[1005] «The danger comes from a super-democratic morality that desires more democracy than the people want on their own, which is mores democracy than is possible and feasible, and above all, compatible with freedom». Cf. Harvey Mansfield, "The Degradation of Modern Democracy" (recensão de *The Servile Mind: How Democracy Erodes the Moral Life*, de Kenneth Minogue), *Claremont Review of Books*, Fall 2010, p. 24. Nos parágrafos seguintes, acompanharemos o argumento de Minogue, segundo Mansfield.

[1006] Ibidem, p. 25.

eficazmente do que outros: as diferenças decorrentes do mérito individual poderão ser, inclusivamente, mais intensas e ofensivas que as decorrentes do privilégio. E não se trata tanto da igualização de riqueza quanto da homogeneização das capacidades e mentalidades.

Adestrados numa cultura política e moral de dependência e servilismo, isolados e, ao mesmo tempo, arrebanhados e encolhidos, reunindo fraquezas em vez de forças e esforços, os cidadãos tornam-se facilmente manipuláveis. E o governo absorve a responsabilidade pelo todo, dispensando a responsabilidade individual de cada um[1007].

Ao contrário, Mansfield sustenta – endossando a posição de Minogue (que se afasta igualmente da concepção libertária extrema)[1008] – que a virtude dos cidadãos é necessária para que eles sejam capazes de tomar boa conta das suas vidas, como pessoas responsáveis e livres, arrostando «o trabalho de pensar e a dificuldade de viver». Inclusivamente, os cidadãos terão que defender a sua responsabilidade individual contra o pensamento dominante, segundo o qual a virtude seria mero produto das condições societais, e os males do mundo seriam sempre imputáveis a causas impessoais, causas que somente o governo – se não mesmo um governo mundial – pode atacar e resolver, com o dinheiro dos outros.

Além disso, o clamor popular não é sempre irracional e licencioso. Por vezes, manifesta uma justa indignação contra a corrupção, incompetência e arrogância de uma elite

[1007] Ibidem, pp. 24 e 25.

[1008] Nessa concepção, a responsabilidade individual poderia ser presumida e a moralidade pessoal considerada supérflua. Seria suficiente o estabelecimento de um mínimo de leis razoáveis, gerais e iguais para todos, para ser possível alcançar uma "ordem espontânea", auto-regulada e livre.

restrita que se reveza periodicamente no poder.[1009] Já Maquiavel, no seu momento democrático, defendeu – contra o que afirmavam Lívio, «outros historiadores» e a «opinião comum» (e em aparente contraste com o que ele próprio sugeriu n'*O Príncipe*) – que a multidão podia ser mais sensata e equilibrada, respeitadora das leis e inclinada ao bem comum do que os príncipes.[1010] Mais, os governantes não se podem queixar dos seus súbditos, porque geralmente «os pecados dos povos nascem dos príncipes»: resultam do seu desleixo na exigência do cumprimento das leis; e nascem, principalmente, do mau exemplo que dão aos governados,[1011] uma vez que «todos os olhos estão voltados para o senhor»[1012] e o seu comportamento não é propriamente admirável. Podemos reconhecer também – ainda com Maquiavel – que «o povo muitas vezes deseja a sua própria ruína, enganado por uma falsa aparência do bem, e é facilmente levado por grandes esperanças e promessas arrebatadas».[1013] Na mesma linha, Madison registou que o povo «pode clamar por medidas que ele próprio, mais tarde, será o mais célere a lamentar e condenar», quando é iludido e desencaminhado «pelas artificiosas deturpações de homens interesseiros»,[1014] dos cabecilhas de facções e partidos.

[1009] Cf. *The Economist*, "The protests around the world: the march of protest", Jun. 29 2013. Disponível em: http://www.economist.com/news/leaders/21580143-wave-anger-sweeping-cities-world-politicians-beware-march-protest (2016-04-22). Contudo, esse mesmo artigo regista que os casos de instabilidade social quando a despesa pública diminui pelo menos 5% do PIB são o dobro das ocorrências de protesto popular verificadas quando a despesa pública cresce.

[1010] «La moltitudine è più savia e più costante che uno principe». Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.lviii, pp. 205-210 (no contexto da afirmação da superioridade das repúblicas sobre os principados). Sobre a alegada contradição entre a apologia da tirania latente n'*O Príncipe* e o republicanismo dos *Discursos*, ver Manfield, "Introduction", in *Niccolò Machiavelli, Discourses on Livy*, pp. xx-xxvii.

[1011] «Gli peccati de' popoli nascono dai principi». Cf. Maquiavel, *Discorsi*, III.xxix, pp. 384-385.

[1012] «Nel signor son tutti gli occhi volti», Ibidem, p. 385. Trata-se de uma suposta afirmação de Lorenzo de Medici que Maquiavel cita no final do cap. xxix do Livro III dos *Discorsi*.

[1013] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.liii, p. 194: «Il popolo molte volte desidera la rovina sua, ingannato da una falsa spezie di bene: e come le grandi speranze e gagliarde promesse facilmente lo muovono». Ver Mansfield, MNMO, p. 156.

Por seu turno, Edmund Burke associava a qualidade da classe política à sua «conexão» e «simpatia» com os «interesses do povo», com os seus «sentimentos e opiniões»,[1015] e mesmo com os seus «entusiasmos epidémicos».[1016] A popularidade e o favor do povo não seriam o perigo maior.[1017] Para Burke (segundo Mansfield), o perigo maior seria o servilismo face ao abuso do poder discricionário do Executivo e à prepotência da Corte (diversamente dos Federalistas, para quem o principal perigo seriam as paixões populares e a «usurpação legislativa»,[1018] contra a qual «o povo deve orientar toda a sua desconfiança e exaurir todas as suas precauções»).[1019] Como já foi assinalado, quando as pessoas estão zangadas com os políticos, Burke presume *a priori* que elas têm razão. As suas queixas e preconceitos devem ser levados a sério.

> Quando os descontentamentos populares são muito recorrentes, pode muito bem ser afirmada e apoiada, em geral, a ideia de que algo se encontra errado na Constituição, ou na condução do governo (…). O povo não tem interesse na desordem. Quando faz o mal, comete um erro, não um crime. Mas, no que toca

[1014] «…when the people, stimulated by some irregular passion, or some illicit advantage, or misled by the artful misrepresentations of interested men, may call for measures which they themselves will afterwards be the most ready to lament and condemn». Cf. Madison, F 63, p. 327.

[1015] Cf. Burke, *Thoughts*, p. 102.

[1016] «It would (among public misfortunes) be an evil more natural and tolerable, that the House of Commons should be infected with every epidemical phrensy of the people, as this would indicate some consanguinity, some sympathy of nature with their constituents, than that they should in all cases be wholly untouched by the opinions and feelings of the people out of doors». Ibidem, pp. 117-118.

[1017] «If, therefore, a pursuit of popularity expose a man to greater dangers than a disposition to servility, the principle which is the life and soul of popular elections will perish out of the Constitution». Ibidem, p. 126.

[1018] Ver Mansfield, SPG, p. 143.

[1019] Cf. Madison, F 48, p. 257.

> aos governantes do Estado, a coisa é bem diferente. Eles podem certamente agir mal, quer de propósito, quer por engano.[1020]

A verdadeira sagacidade política manifestar-se-ia na capacidade em distinguir entre os clamores e reivindicações populares que resultam da geral debilidade da nossa natureza, e aqueles que revelam a particular desordem e perturbação do tempo presente.[1021] Assim, o principal objecto de estudo do estadista deveria ser o temperamento do seu povo, para depois lidar com ele da melhor e mais «judiciosa» forma possível.[1022] Ao contrário de Platão e Aristóteles, Burke não atribui ao governante a responsabilidade de produzir um povo virtuoso: o estadista tem apenas a responsabilidade de produzir boas políticas, porque o povo – sob uma Constituição livre – já é, em princípio, suficientemente virtuoso.[1023]

Esta visão de Burke, segundo Mansfield, parece remeter para uma ideia de sabedoria popular mais ou menos inconsciente, conferindo ao povo uma espécie de apurado sexto

---

[1020] « Experience may perhaps justify me in going further. When popular discontents have been very prevalent, it may well be affirmed and supported, that there has been generally something found amiss in the constitution, or in the conduct of Government (…). The people have no interest in disorder. When they do wrong, it is their error, and not their crime. But with the governing part of the State, it is far otherwise. They certainly may act ill by design, as well as by mistake». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 74. Ver Mansfield, SPG, p. 141.

[1021] «Such complaints and humours have existed in all times; yet as all times have *not* been alike, true political sagacity manifests itself, in distinguishing that complaint which only characterizes the general infirmity of human nature, from those which are symptoms of the particular distemperature of our own air and season». Cf. Burke, *Thoughts*, p. 71.

[1022] «Nations are governed by the same methods, and on the same principles, by which an individual without authority is often able to govern those who are his equals or his superiours; by a knowledge of their temper, and by a judicious management of it (…). The temper of the people amongst whom he presides ought therefore to be the first study of a Statesman. And the knowledge of this temper it is by no means impossible for him to attain, if he has not an interest in being ignorant of what it is his duty to learn». Ibidem, p. 71.

[1023] Cf. Mansfield, SPG, p. 27. Aqui, Mansfield enfatiza sobretudo a faceta democrática de Burke que considera a mais representativa do seu pensamento (cf. SPG, "Controls for the People", pp. 137-141). Ver nota 305, supra.

sentido na identificação do bem-comum (ou, talvez melhor, do mal comum). Maquiavel também aludiu à «oculta virtude» do povo, que o torna capaz de pressentir o que lhe é vantajoso ou daninho, e que justifica que «a voz de um povo se assemelhe à voz de Deus».[1024] Nesta perspectiva, a voz da lei moral seria ouvida mais claramente e mais decisivamente pelas pessoas simples do que pelas pessoas sofisticadas, que requintaram a sua consciência com distinções demasiado subtis.[1025]

Não há evidência que Mansfield comungue desta perspectiva. Além disso, pode pensar-se que a mediatização extrema e avassaladora da opinião pública introduziu tal ruído e interferências na sintonização do povo com o interesse nacional, que aquele antigo "sentido comum" – se é que alguma vez funcionou – não pode deixar de ter ficado embotado. Por outro lado, a sociedade moderna – pluralista, individualista, fragmentada, atomizada, instável – tornou-se cada vez mais *societária* e cada vez menos *comunitária*,[1026] pelo que a intuição colectiva de um bem comum é cada vez mais problemática. Todavia, é possível distinguir entre a "sabedoria das multidões" – correspondente à ideia de uma sabedoria colectiva e suprapessoal do povo – e o sábio sentido comum dos indivíduos, respeitando este (como Burke) e desconfiando daquela (como Publius, talvez) ao mesmo tempo. E é também possível reconhecer que por via de certos mecanismos de agregação – em formas de democracia directa, nomeadamente –, o todo (o povo) é menos racional do que as suas partes (o bom senso das pessoas comuns, individualmente consideradas) e mais permeável à confusão e

[1024] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.lviii,58, p. 208: «E non sanza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perchè si vede una oppinione universale fare effetti meravigliosi ne' pronostichi suoi; talchè pare che per occulta virtù e' prevegga il suo male ed il suo bene». Ver Mansfield, MNMO, p. 171.

[1025] Cf. Strauss, "Liberal Education and Responsibility", pp. 341-342.

[1026] Ver Belardinelli, "Individuo e bene comune nella società complessa", pp. 15 ss.

intemperança.[1027] Como nota Madison, «tivesse cada cidadão ateniense sido um Sócrates, todas as assembleias atenienses teriam sido ainda assim uma turbamulta».[1028] É ainda possível contrapor à tese da sabedoria supra-pessoal do povo a concepção da sabedoria interpessoal dos indivíduos, gerada tacitamente pela "mão invisível", através da interacção das suas razões, interesses e tradições.

A propósito, note-se que – numa concepção liberal – o *povo* não existe como unidade metafísica, nem como substrato autêntico da nação. Não existe também como massa informe. O povo seria apenas um todo imaginário no momento do acto eleitoral, situação em que configura um sujeito ideal dotado de soberania. O povo seria uma abstracção, um conceito fictício. Existem, sim, as pessoas, os cidadãos individuais – embora com fortes inter-relações e uma simpatia comum – que não são, *a priori*, melhores ou piores que os políticos que os representam.[1029]

De qualquer modo, a advertência burkeana de que, em democracia, o governante deve conhecer profundamente o seu povo e tomar os seus descontentamentos como sinal,[1030] bem como a sugestão de Montesquieu de que o governo mais conforme à natureza seria aquele cuja peculiar disposição está melhor adaptada ao povo para o qual é estabelecido,[1031] são ainda relevantes.

[1027] Cf. Andrew Sabl, "News Models and Orders. Hume's Cromwell as Modern Prince", in Krause and McGrail (Eds.), *The Arts of Rule*, p. 251.

[1028] «Had every Athenian citizen been a Socrates, every Athenian assembly would still have been a mob», cf. Madison, F 55, p. 288. Esta máxima pode ter sido importada do cardeal Retz, cf. Andrew Sabl, "Hume's Cromwell as Modern Prince", in *The Arts of Rule*, p. 263, notas 23 e 26.

[1029] Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, pp. 61-62. Note-se que *people* em inglês é quase sempre plural: «*we the people*…».

[1030] Cf. Mansfield, SPG, p. 246.

[1031] Cf. Mansfield, TP, p. 220.

3.4. A «degradação da democracia moderna»

Sumariando a análise precedente, podemos dizer que a probabilidade da emergência de governantes competentes na cena política depende da interacção entre os vícios ou virtudes do povo democrático, a atitude dos príncipes e a estrutura institucional. Agora, abordaremos a questão da inter-permeabilidade entre esses três elementos, por um lado, e a cultura moral e valores da sociedade, por outro, configurando o que poderíamos designar como o *capital social* de uma determinada comunidade política.

Tocqueville enfatizou a precedência dos costumes relativamente às leis,[1032] referindo que essa expressão se aplica

> não só aos costumes propriamente ditos, a que poderíamos chamar hábitos de coração, mas também às diferentes noções que os homens possuem, às diversas opiniões que circulam no seu seio, e ao conjunto de ideias a partir das quais se formam os hábitos da mente.[1033]

Antes dele, analogamente, Edmund Burke tinha observado que

> as maneiras são mais importantes que as leis. Delas dependem as leis, em grande medida (…). As maneiras são o que nos irrita ou acalma, corrompe ou purifica, eleva ou degrada, embrutece ou refina, através de uma constante, firme,

[1032] «Je suis convaincu que la situation la plus heureuse et les meilleures lois ne peuvent maintenir une constitution en dépit des mœurs, tandis que celles-ci tirent encore parti des positions les plus défavorables et des plus mauvaises lois». Cf. Tocqueville, DA, I-II.ix, Tomo 2, p. 235.

[1033] «J'entends ici l'expression de *mœurs* dans le sens qu'attachaient les anciens au mot *mores*; non seulement je l'applique aux mœurs proprement dites, qu'on pourrait appeler les habitudes du cœur, mais aux différentes notions que possèdent les hommes, aux diverses opinions qui ont cours au milieu d'eux, et à l'ensemble des idées dont se forment les habitudes de l'esprit». Cf. Tocqueville, DA, I-II.ix, Tomo 2, p. 198.

> uniforme e insensível operação, tal como a do ar que respiramos. Elas dão forma e cor às nossas vidas. Consoante for a sua qualidade, elas podem favorecer e abastecer a moralidade, ou podem destruí-la completamente.[1034]

Como vimos – a propósito do individualismo, servilismo e imediatismo do homem democrático –, Mansfield sustenta que a virtude dos cidadãos é necessária para que eles sejam capazes de tomar boa conta das suas vidas, como pessoas responsáveis e livres, sugerindo que apenas uma democracia virtuosa se auto-sustenta.[1035] De acordo com Tocqueville, a auto-governabilidade da sociedade – a sua aptidão para escolher governantes capazes – dependeria do autogoverno de cada pessoa.[1036] E Mansfield observa que «para ser efectiva, a liberdade deve ser contida; assim, o problema político traduz-se no da reconciliação entre a liberdade e a sua necessária restrição».[1037] É duvidoso, contudo, que esse problema político – numa sociedade livre – tenha uma solução política.

[1034] «Manners are of more importance than laws. Upon them, in a great measure, the laws depend. The law touches us but here and there, and now and then. Manners are what vex or sooth, corrupt or purify, exalt or debase, barbarize or refine us, by a constant, steady, uniform, insensible operation, like that of the air we breathe in. They give their whole form and colour to our lives. According to their quality, they aid morals, they supply them, or they totally destroy them». Burke, "Letters on a Regicide Peace", p 126.

[1035] Cf. Mansfield, TP, p. 224.

[1036] «Il est, en effet, difficile de concevoir comment des hommes qui ont entièrement renoncé à l'habitude de se diriger eux-mêmes pourraient réussir à bien choisir ceux qui doivent les conduire; et l'on ne fera point croire qu'un gouvernement libéral, énergique et sage, puisse jamais sortir des suffrages d'un peuple de serviteurs». Cf. Tocqueville, DA II-IV.vi, Tomo 4, p. 319. Ver Mansfield, ACS, 210.
O tipo de virtude aqui evidenciado é o da temperança e auto-domínio. Mas, como se depreende da elaboração anterior, a preocupação de Mansfield estende-se a outras dimensões: às virtudes *fortes*, como responsabilidade individual e espírito de iniciativa, perseverança, força de vontade e capacidade de risco, bem como a prudência face ao futuro e ao condicional; às chamadas virtudes *nobres*, como generosidade e magnanimidade; às virtudes republicanas, abrangendo o espírito cívico, o patriotismo e o sentido de responsabilidade cidadã; e às virtudes domésticas, como laboriosidade, auto-respeito, independência e boa vizinhança.

[1037] «To become effectual, liberty must be restrained; so the political problem becomes reconciling liberty with its necessary restraints. This statement of the problem, common to Paine and Burke, is always a sign of liberalism». Cf. Mansfield, "Politics without the Regime", *Op. cit.*

Burke dizia que

> os homens são capazes da liberdade civil na proporção exacta da sua disposição para colocar as exigências morais acima dos seus apetites (…). Nenhuma sociedade pode subsistir se não for estabelecido algures um poder disciplinador sobre a vontade e sobre o apetite [do povo] e, quanto menor for o controlo a partir de dentro [o autocontrolo], maior terá que ser o controlo externo.[1038]

Ora, o liberalismo político – em nome do princípio do governo limitado e da separação entre o Estado e a sociedade – tem uma compreensível relutância em ministrar esse «controlo externo». O liberalismo espera e deseja que os cidadãos sejam (minimamente) virtuosos, mas não pode forçar nem formar directamente o seu carácter.[1039] A solução desse «problema político» está fora do seu alcance. Mas, ao mesmo tempo, a sua funcionalidade não parece assentar na absoluta neutralidade moral ou na presunção da equivalência política de todos os modos de vida.

A solução – a existir – situar-se-á no plano dos valores sociais, ao nível moral e ideológico. Neste contexto, Mansfield considera que o liberalismo, com a idade, se tornou relativista, tendo perdido a fé na capacidade da razão para validar os bens humanos. O progresso em sentido moderno apontava ainda para um fim ditado pela razão: visava superar o preconceito e a superstição, derrogar o barbarismo e trazer a civilização. No sentido contemporâneo ou pós-moderno, contudo, o progresso (sem o chão que a razão antes lhe proporcionava e agora lhe foge) já não teria fim ou direcção

[1038] «Men are qualified for civil liberty in exact proportion to their disposition to put moral claims upon their own appetites (...). Society cannot exist unless a controlling power upon will and appetite be placed somewhere, and the less of it there is within, the more there must be without». Cf. Burke, "Letter to a Member of the National Assembly", p. 69.

[1039] Cf. Petrie, "Aristotle and Liberalism", in *The Arts of Rule*, p. 89. Ver ACS, Mansfield, pp. 216-218.

aparentes e ter-se-ia transformado em mera e *value-neutral* "mudança social". E a civilização transformou-se em «"multiculturalismo", uma miscelânea de crenças irracionais e inconsistentes».[1040] Agora, os valores não correspondem já a algo intrinsecamente e objectivamente valioso, acessível à razão. Os *valores* (*values*) são assim chamados por brotarem da valorização subjectiva (*valuing*), da atribuição de valor, uma actividade misteriosa que teria lugar ao nível sub-racional. Neste sentido, «o valor apresenta-se vestido de razão, ou *racionalizado*, mas a sua verdade interior não pode ser julgada pela razão porque é anterior à razão», algo essencialmente privado e idiossincrático.

> Os valores não reclamam a atenção dos outros seres humanos, invocando um terreno comum. Simplesmente afirmam os sentimentos do indivíduo valorizador, restando aos outros submeter-se ou sair da frente […]. O que é um valor senão um interesse exagerado distorcido pela afectação?[1041]

Esta posição de Mansfield é convergente com a ideia de que a relativização e subjectivização da moralidade, operadas na modernidade (contra a filosofia clássica e a ética judaico-cristã), transmutaram virtudes em valores, em sentido nietzschiano.[1042] A morte de Deus significaria a morte da moralidade e a morte da verdade, sobretudo da

---

[1040] «Modern reason wanted to bring civilization out of feudal barbarism, but what is civilization now? It is nothing but "multiculturalism," a hodge-podge of irrational and inconsistent beliefs, and the progress toward it is described by progressives themselves as value-neutral social change». Cf. Harvey Mansfield, "Our Parties, Part One (The Democrats: how progress became drift)", *City Journal*, Winter 2015. Disponível em: http://www.city-journal.org/2015/25_1_political-parties.html (2015-05-23).

[1041] «A value comes dressed up in reason, or 'rationalized', but its inner truth cannot be judged by reason because is prior to reason (…). Values do not make claims on the attention of the other human beings by appealing to some common ground. Values merely assert the feeling of the valuer, and it is up to the others to bow or get out of the way (…). What is a value but an overstated interest distorted by affectation?». Cf. Mansfield, ACS p. 13.

[1042] Cf. Harvey Mansfield, "Our Parties, Part Two (The Republicans: party of virtue)", *City Journal*, Spring 2015. Disponível em: http://www.city-journal.org/2015/25_2_political-parties.html (2015-11-22). Ver Himmelfarb, *The De-moralization of Society*, pp. 9-12.

verdade moral. Já não haveria bem ou mal, virtude ou vício; haveria apenas valores: crenças, opiniões, atitudes, sentimentos, preferências, convenções, seja o que for que qualquer pessoa ou grupo assim *valorize*, em qualquer tempo, por qualquer *razão*. Em consequência, o antiquado autocontrolo foi substituído pelas noções modernas de auto-estima, auto-realização e auto-expressão. Antes, a autodisciplina era tida como fonte do auto-respeito e do auto-melhoramento. E o auto-respeito era tomado como precondição do respeito dos outros, tornando claro o nexo entre direitos e deveres. Ao contrário, a auto-realização e quejandos derivam de um *eu* que dispensa confronto com qualquer padrão, valor ou propósito exterior a si próprio. O interesse desse *eu* autentica-se a si mesmo. Simplesmente é, existe; e – por essa razão apenas – mereceria ser satisfeito e realizado. É um *eu* divorciado dos outros, solipsista e narcisista.[1043] E dissipa aquele vínculo recíproco entre direitos e responsabilidade. Ora, o nihilismo – ainda que aguado e semiconsciente – e o agnosticismo moral inibirão a capacidade de distinguir entre demagogos e estadistas e de preferir uns em vez de outros.

O *ethos* de uma sociedade, o seu carácter moral e espiritual não será essencialmente uma "super-estrutura", em termos marxistas: não é redutível a mero reflexo de factores materiais, económicos, políticos ou outros. Será, antes, um agente crucial na conformação da realidade social, infra-estruturante, a título próprio e primordial.[1044] Mas também não é estanque relativamente a esses factores. Como referimos acima, Mansfield considera (ecoando Tocqueville) que o intervencionismo estatal retroalimenta a auto-indulgência e a irresponsabilidade, narcotizando as virtudes fortes dos cidadãos e remetendo-os para um certo infantilismo, servilismo e paralisia, no exercício dos seus

[1043] Cf. Himmelfarb, *The De-moralization of Society*, pp. 256-257. Ver Mansfield, ACS, p. 103.

[1044] Ver Himmelfarb, *The De-moralization of Society*, p. 257.

direitos. O expansionismo do Estado tenderia também a exacerbar o individualismo, sufocando quer as chamadas virtudes nobres, quer as virtudes republicanas. Enfim, a conexão entre o estatismo e o individualismo, tendo começado por «extinguir apenas a fonte das virtudes públicas», acabaria por destruir «todas as outras»,[1045] socavando as próprias virtudes domésticas. Uma sociedade de *entitlements* sem contrapartida e de "direitos adquiridos" sem deveres forneceria incentivos perversos e tornar-se-ia moralmente corrupta. Em suma, a "patologia social" e a "patologia moral" seriam função recíproca uma da outra. [1046]

Por fim, o capital moral de uma sociedade é também afectado pela relação de forças entre interesse e virtude (ou, em termos aproximados, pela tensão entre a auto-preservação e a "perfeição da alma", ou entre necessidade e liberdade)[1047] – o que é um dos temas recorrentes de Mansfield – e, nomeadamente, pela moderna substituição da virtude pelo conceito científico de interesse, como principal alavanca operacional na construção de uma sociedade política bem ordenada.[1048] A verdade é que a utilização sistemática de incentivos para resolver os problemas políticos e sociais, favorecendo

[1045] Cf. Tocqueville, DA II-II.ii, Tomo 3, p. 196. Ver ACS, p. 209.

[1046] Ver Himmelfarb, *The De-moralization of Society*, p. 243. Himmelfarb enquadra esta observação na sua reflexão sobre a "sociedade desmoralizada", que seria a nossa. Regista o agravamento dos indicadores de *ilegitimidade*, promiscuidade, divórcio, crime, droga, alcoolismo, pobreza e iliteracia na Grã-Bretanha e nos EUA, ao longo do século XX, contrastando-o com a evolução inversa verificada no século anterior. Relaciona-o com a indisciplina nas escolas e a escalada de violência, vulgaridade e mesmo obscenidade na TV. Descreve o processo deslizante dessa degradação, minando pouco a pouco a capacidade de indignação e sensibilidade ao ultraje – os comportamentos anteriormente estigmatizados pela sociedade como aberrantes passaram gradualmente a ser, primeiro, tolerados, como estilos de vida alternativos, e, depois, promovidos, como "novo normal" – até chegar à situação actual em que a contracultura se tornou dominante e a cultura *burguesa* se tornou a posição dissidente e não conformista. Cf. Himmelfarb, *The De-moralization*, "Epilogue", pp. 221 ss. e 234; e Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures: A Searching Examination of American Society in the Aftermath of Our Cultural Revolution*, New York: Alfred A. Knopf, 2001, pp. 25-26, 122-123 e 127-128.

[1047] Cf. Mansfield, ACS, p. 217.

[1048] Ibidem, pp. 12-13 e 213-217.

uma conduta externa socialmente virtuosa, não é isenta de riscos.[1049] Como já vimos – a propósito da Constituição americana –, a lógica deste sistema assenta na ideia (não implausível) de que a virtude é um recurso escasso (ou mesmo raro), cuja suficiência não pode razoavelmente presumir-se. Ao associar a boa conduta ao interesse próprio, e portanto diminuindo o custo percebido daquela, as políticas de incentivos visam aumentar a oferta de virtude social. O problema consiste em que incentivar o bom comportamento pode afectar o entendimento do bem moral como intrinsecamente valioso, em si mesmo: por outras palavras, o argumento utilitário poderá erodir ou debilitar o argumento moral. Porque a virtude – quando não se exercita e ginastica – atrofia. É como uma musculatura que só se desenvolve com o exercício, como pensava Aristóteles. Assim, o sistema de incentivos à conduta socialmente proveitosa, em vez de aumentar, poderá reduzir a oferta de virtude. E, nesse caso, a substituição da virtude genuína pelo interesse, através do uso de incentivos, poderia converter-se numa "profecia que se cumpre a si própria": se apostarmos em que todos os homens são basicamente motivados pelo seu interesse próprio e erguermos as nossas instituições nesse pressuposto, eles tornar-se-ão aquilo que presumimos.[1050]

Além disso, se a conduta (externamente) virtuosa for entendida apenas como algo *estratégico* e instrumental, com vista a garantir o interesse próprio ilustrado – em vez de algo procurado e escolhido como fim em si próprio – o conceito de *virtude* acabará por emagrecer e definhar, o próprio termo cairá em desuso, e o desenho e implementação do tipo certo de instituições acabarão por ser vistos como mais importantes que a formação

[1049] O tema foi tratado, e.g., por Michael J. Sandel, em *What Money can't Buy. The Moral Limits of Markets*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012, nomeadamente em "Incentives", pp. 43-91, e "How Markets Crowd Out Morals", pp. 93 ss., para cuja bibliografia remetemos.

[1050] Cf. Sandel, *What Money can't Buy*, pp. 90, 122, 128 e 130.

do carácter.[1051] De algum modo, foi o que aconteceu. No entanto, Mansfield sugere que – mais tarde ou mais cedo, em menor ou maior medida – a virtude genuína será mesmo necessária, social e politicamente. E nessa altura – como agora – poderemos não saber onde encontrá-la.

4. Democracia e virtude política

No primeiro subcapítulo (depois do Preâmbulo), tratámos dos processos institucionais de emergência de virtude política, considerados por Mansfield. No subcapítulo seguinte, explorámos a tese segundo a qual "cada povo tem os políticos que merece", abordando sucessivamente as virtudes e vícios do povo, o papel da classe política e o substracto moral e cultural. Agora, procuraremos enfrentar um aspecto particular dos temas tratados anteriormente neste capítulo: a hipótese de que a democracia (ou, pelo menos, um sistema democrático de partidos, em circuito mediático) não é congruente com o governo dos melhores, mesmo se for a fórmula mais justa e compatível com a igual dignidade humana. Esta é precisamente a tese de alguns críticos da democracia: este regime não seria o melhor porque – entre outras razões – não seria capaz de produzir uma classe política honrada e competente. E não teria essa capacidade quer porque a maioria – em termos sugeridos pelo «paradoxo da sabedoria» – é necessariamente inapta para identificar e preferir os melhores governantes, quer porque o próprio sistema

[1051] «The understanding of virtue as choiceworthy for its own sake gave way to an instrumental understanding of virtue: honesty is nothing bur the best policy, the policy most conducive to commodious living or comfortable self-preservation. Virtue took on a narrow meaning with the final result that the word "virtue" fell into desuetude. There was no longer a need for a genuine conversion from the premoral if not immoral concern with worldly goods to the concern with the goodness of the soul, but only the calculating transition from the unenlightened to enlightened self-interest. (…) the devising of the right kind of institutions and their implementation came to be regarded as more important than the formation of character by liberal education». Cf. Strauss, "Liberal Education and Responsibility", p. 339.

não só permite como favorece que políticos medíocres, venais e bajuladores ludibriem o povo.

Com efeito, somos por vezes tentados a pensar que «o maior desafio à democracia (…) não provém de cima nem de baixo mas de dentro: dos próprios votantes».[1052] Quando as coisas correm bem na economia, no curto prazo, as pessoas votam no Partido incumbente; quando correm mal, votam no Partido rival.[1053] Para ganhar as eleições, os governos rendem aos votantes o que eles querem, à custa de dívida ou inflação, negligenciando a poupança e o investimento, a visão de longo prazo, a defesa nacional e as famigeradas reformas estruturais. A culpa seria do homem democrático, que persegue o seu estreito interesse próprio e a gratificação imediata e que, como diz Platão, passa os dias

> a satisfazer o desejo que calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta, outras bebendo água e emagrecendo, outras ainda fazendo ginástica; ora entregando-se à ociosidade e sem querer saber de nada, ora parecendo dedicar-se à filosofia.[1054]

Assim, o povo democrático não escolheria os "melhores homens", mas muito provavelmente o contrário: atrairia demagogos e afugentaria os potenciais estadistas.

[1052] Cf. *The Economist*, "What's gone wrong with democracy", p. 46.

[1053] Cf. Mansfield, ACS, p. 48.

[1054] Cf. Platão, *A República*, 561c8-d3.

> Os políticos com convicções desapareceram [da cena política] não por falta de pessoas com coluna vertebral mas porque os votantes já não os querem. "Berlusconi somos nós".[1055]

Em 2007, Jean-Claude Juncker disse que «todos sabemos o que devemos fazer, mas não sabemos como conseguir ser reeleitos depois de o termos feito».[1056] Neste desabafo, pode talvez detectar-se aquela sobranceria tecnocrática de quem julga que sabe tudo. Mas o que importa sublinhar aqui é que a retracção da procura de virtude política pode gerar uma redução da oferta.

Esta questão (que Mansfield aborda, directamente, apenas de passagem[1057]) foi já aflorada, quer a partir dos vícios do povo democrático, quer a partir das pechas da elite democrática. E não é evidentemente nova. Remonta aos Clássicos, e foi destacada quer por inimigos, quer por amigos da liberdade e da democracia.[1058] Modernamente,

---

[1055] «Conviction politicians have disappeared not because backbones are in short supply but because voters no longer want them. "Berlusconi is us", as Luigi Zingales of the University of Chicago puts it». Cf. John Micklethwait & Adriand Wooldridge, *The Fourth Revolution. The Global Race to Reinvent the State*, New York: The Penguin Press, 2014, p. 128.

[1056] Ibidem.

[1057] «Gentlemen are not always available, however – not even in liberal democracies, where in elections their virtues are often not duly appreciated. So one must search for rougher or smoother types who might approximate gentlemen». Cf. Harvey Mansfield, "Timeless Mind – Review of *Leo Strauss and the Politics of Exile*, by Eugene Sheppard and *Leo Strauss*, by Daniel Tanguay", *Claremont Review of Books*, Vol. VII, Nº 1, Winter 2007/2008. Disponível em: http://claremont.org/crb/article/timeless-mind/ (2016-04-15). Ver também Harvey Mansfield, "What's So Special about Democracy? – Review of *Democracy: A History*, by John Dunn", *New York Sunday*, Jul 26 2006. Disponível em: http://www.nysun.com/arts/whats-so-special-about-democracy/36718/ (2016-04-15); e ainda "Are You Smarter Than a Freshman?", *Defining Ideas*, Hoover Institution, Aug 30 2012. Disponível em: http://www.hoover.org/research/are-you-smarter-freshman (2016-04-15).

[1058] Tocqueville observou que «c'est parce que je n'étais point un adversaire de la démocratie que j'ai voulu être sincère envers elle. Les hommes ne reçoivent point la vérité de leurs ennemis, et leurs amis ne la leur offrent guère; c'est pour cela que je l'ai dite». Cf. Tocqueville, DA, II, Avertissement, Tomo 3, p. iv. Recorde-se também a advertência de Strauss: «We are not permitted to be flatterers of democracy because we are friends and allies of democracy». Cf. Strauss, "Liberal Education and Responsability, p. 341.

Tocqueville observou que a democratização implicaria uma certa mediocrização: com a crescente igualdade de condições, a qualidade média dos cidadãos tenderia a aumentar mas a sua variância tenderia a diminuir, pelo que a reserva de grandes homens e políticos geniais seria menor. Haveria mais vulgaridade e menos excelência.

> A ambição tornou-se um sentimento universal, mas são poucas as grandes ambições (…). Se, por um lado, são escassas as grandes dedicações, se existem poucas virtudes muito elevadas, brilhantes e puras, por outro lado os hábitos são comedidos, a violência é rara (…). Já não se encontram homens muito sábios, nem populações muito ignorantes. O génio torna-se mais raro, mas as luzes são mais comuns (…). Quase todos os extremos se suavizam e turvam; quase todos os pontos salientes desaparecem para dar lugar a qualquer coisa de mediano, que é simultaneamente menos elevada e menos baixa, menos brilhante e menos obscura…[1059]

E observou também que

> Ao mesmo tempo que os instintos naturais da democracia levam o povo a afastar os grandes homens do poder, um instinto não menos forte leva estes últimos a afastarem-se da carreira política, onde é difícil continuarem a ser eles próprios e avançarem sem se aviltarem.[1060]

[1059] «L'ambition est un sentiment universel, il y a peu d'ambitions vastes (…). S'il se rencontre peu de grands dévouements, de vertus très hautes, très brillantes et très pures, les habitudes sont rangées, la violence rate, la cruauté presque inconnue (…). On ne rencontre guère d'hommes très savants ni de populations très ignorantes. Le génie devient plus rare et les lumières plus communes. (…) Presque tous les extrêmes s'adoucissent et s'émoussent; presque tous les points saillants s'effacent pour faire place à quelque chose de moyen,qui est tout à la fois moins haut et moins bas, moins brillant et moins obscur que ce qui se voyait dans le monde». Cf. Tocqueville, DA, II-IV.viii, Tomo 4, p. 340-342.

[1060] «Tandis que les instincts naturels de la démocratie portent le peuple à écarter les hommes distingués du pouvoir, un instinct non moins fort porte ceux-ci à s'éloigner de la carrière politique, où il leur est si difficile de rester complètement eux-mêmes et de marcher sans s'avilir». Cf. Toqueville, DA I-II.v, p. 46.

E um pouco mais à frente, no subcapítulo intitulado "Da Corrupção e dos Vícios dos Governantes na Democracia e das suas Consequências na Moral Pública",[1061] Tocqueville discorre sobre como em democracia os governantes são mais vulneráveis à corrupção passiva (enquanto que nas aristocracias são mais atreitos à corrupção activa).

Também John Stuart Mill registou que «a tendência natural do governo representativo, bem como da civilização moderna, é para a mediocridade colectiva».[1062] E Churchill assumiu uma posição muito semelhante.[1063]

4.1. A "recessão democrática"

Contudo, a questão da superioridade da democracia surge hoje com maior acuidade, na sequência da actual "recessão democrática", ou "renascença antidemocrática", e do desafio de potências emergentes de cariz autoritário e direcção central.[1064] A elite chinesa, por exemplo, argumenta que o seu modelo – apertadamente controlado pelo Partido Comunista – é mais eficiente que a democracia liberal na selecção e recrutamento de talento político e na renovação da classe dirigente. A sua elite política é refrescada de dez em dez anos, mais ou menos, através da ascensão na hierarquia de

[1061] Ibidem, pp. 83-86.

[1062] «The natural tendency of representative government, as of modern civilization, is towards collective mediocrity». Cf. John Stuart Mill, *Considerations on representative government* [1861], in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 19, *Essays on Politics and Society*, Part II, ed. John M. Robson, Introduction by Alexander Brady, Toronto: University of Toronto Press, London, 1977, p. 457.

[1063] «[Modern life in civilized countries] while it opens new pleasures to humanity and appreciably raises the general level of intelligence, be destructive of those conditions of personal stress and mental effort to which the masterpieces of the human mind are due». Cf. Churchill, "Mass Effects in Modern Life", p. 272.

[1064] Ver Francis Fukuyama, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2014, *passim*. Ver também Micklethwait & Wooldridge, "The Asian Alternative", in *The Fourth Revolution*, pp. 133-143.

quadros partidários – quais novos mandarins – promovidos com base no seu registo em funções anteriores, na consecução dos objectivos definidos. A escalada até ao topo processa-se através de uma espécie de *cursus honorum* – começando por assumir responsabilidades menores e passando depois pelo governo de uma província ou pela gestão de uma grande empresa estatal – em que os dirigentes políticos devem gradualmente provar o seu valor. Trata-se de uma espécie de meritocracia em espaço fechado – embora vasto e competitivo – facultando o acesso dos *melhores* aos lugares cimeiros. Deste modo, o Estado chinês terá conseguido, em meia dúzia de anos, introduzir inovações, realizar reformas e resolver problemas que exigiriam décadas de esforços numa democracia.[1065] Numa outra escala, a Singapura de Lee Kuan Yen seria outro exemplo de sucesso governativo, baseado numa elite meticulosamente seleccionada, treinada e educada para mandar, cultivando simultaneamente uma "orientação ao mercado" e um *ethos* de serviço público (ou, talvez melhor, de serviço ao Estado).[1066]

Em ambos os casos, há uma conjugação de modernização *top-down* e meritocracia com visão de longo prazo, configurando um modelo rival e alternativo ao das democracias de tipo ocidental. Presume poder providenciar alguns dos benefícios da democracia – como a circulação e mudança regular dos incumbentes – sem os respectivos vícios – como o *curto-prazismo,* ditado pelo ciclo eleitoral, ou a instabilidade e potencial ruptura social.[1067] Nesse figurino político, podemos ser tentados a descobrir reminiscências do

[1065] Cf. *The Economist*, "What's gone wrong with democracy", pp. 44-45.

[1066] Cf. Micklethwait & Wooldridge, *The Fourth Revolution,* pp. 137 ss.

[1067] Ibidem, pp. 156 e 254 ss.

antigo modelo platónico (o "sistema educativo clássico", referido atrás), mas ele radica fundamentalmente na milenar experiência chinesa do mandarinato.

Em contrapartida, o brilho da democracia parece estar a esmaecer. Isso seria perceptível no relativo fracasso das democracias asiáticas – como as Filipinas ou a Índia –; no "outono democrático"; e nas disfunções políticas patentes na própria terra da democracia – a Europa e os EUA.[1068]

Os problemas actuais da democracia são multifacetados. Podem estar relacionados com a crise do Estado nacional, num mundo globalizado;[1069] com a crise de representação, num contexto da mediatização informal do espaço público e do debate político (agravado pela revolução digital e pela invasão dos *social media*); com a paralisia e impotência dos governos – conduzindo ao impasse político – resultantes da polarização ideológica, do empate (e mútua anulação) entre poderes e partidos intransigentes, e do confronto entre grupos de interesses rivais;[1070] com as fugas à responsabilidade política democrática, sob formas recorrentes de tecnocracia;[1071] ou com lapsos oligárquicos, por via do abuso do *lobbying* e da opacidade no financiamento dos políticos, permitindo a sua captura e corrupção por interesses espúrios[1072] (e lançando dúvidas sobre se a democracia capitalista – sob formas de "*crony capitalism*" – não é afinal uma espécie de

[1068] Ibidem, pp. 252-253.

[1069] Ver Adriano Moreira, "Sobre o Conceito Estratégico Nacional", *Lusíada, Revista de Ciência e Cultura*, Nº1, 2000, p. 16. Ver Micklethwait & Wooldridge, *The Fourth Revolution*, pp. 261-262.

[1070] Cf. Micklethwait & Wooldridge, *The Fourth Revolution*, pp. 124-125 e 255-256.

[1071] Ibidem, pp. 258-259.

[1072] Ibidem, pp. 111 ss. e 257-258.

plutocracia ao serviço dos ricos).[1073] Acresce a estagnação económica, a *austeridade* e a correlativa falência do modelo social europeu. Ora, a promessa da democracia seria também uma promessa de maior igualdade, justiça económica e mobilidade social. O facto de isso parecer hoje menos realizável, ao mesmo tempo que é prometido e reivindicado por regimes autoritários, socava a atractividade da democracia.[1074]

4.2. Partidocracia

Frequentemente, associam-se os problemas da democracia às perversões do jogo partidário. Segundo Mansfield, «se o sistema de partidos foi objecto de escolha e escolhido por razões particulares, essas razões podem dizer-nos alguma coisa sobre o carácter do sistema de partidos nos dias de hoje».[1075] Contudo, Mansfield não desenvolve a questão da relevância e da problemática do sistema de partidos – e das suas implicações na classe política – na actualidade.[1076]

Como vimos no Capítulo II.7, Burke tinha apontado as vantagens desse sistema. Sustentou que os partidos disciplinam e restringem os competidores por cargos políticos: forçam políticos ambiciosos (e presumivelmente honrados) a conjugar-se, reduzindo o espaço de manobra para promover apenas a suas carreiras. E, deste ponto de vista, seriam um freio extra-constitucional ao poder pessoal informal.[1077]

[1073] Ibidem, pp. 122 ss. e 237.

[1074] Ver *The Economist*, "What's gone wrong with democracy", pp. 46-47.

[1075] Cf. Mansfield, SPG, pp. 13-14: "If party government was at first object of choice and chosen for particular reasons, those reasons may tell us something of the character of party government today".

[1076] Cf. Daniel J. O'Neil, "*Statesmanship and Party Government.* by Harvey C. Mansfield", *The Journal of Politics*, Vol. 28, Nº 1, Feb. 1966, p. 240.

Todavia, Mansfield admite que se Burke tivesse conhecido o desenvolvimento futuro do sistema de partidos – no sentido do conflito racial ou da luta de classes – é pouco provável que tivesse defendido a sua respeitabilidade[1078] (embora não se perceba bem qual seria a alternativa). Talvez se pudesse dizer o mesmo quanto aos famigerados caciquismo, aparelhismo, clientelismo e carreirismo que hoje se podem detectar nesse sistema, que surge frequentemente como um dos mais formidáveis obstáculos ao "governo dos melhores" ou, mais modestamente, ao surgimento e formação de políticos cabais. Karl Popper observou que, embora as opiniões dos homens mereçam sempre o maior respeito, os partidos políticos seriam «instrumentos típicos de promoção pessoal e de poder, com todas as possibilidades de intriga que isso implica».[1079] Talvez se possa dizer que esse sistema degenerou, ao contrário do que Burke esperava. Em parte, isso pode explicar-se pelo "cansaço da democracia", pelo "fim das ideologias", pela corrupção natural da democracia (transformada em demagogia), nos termos das teorias clássicas do ciclo dos regimes. Contudo, essa degradação pode resultar também da própria lógica do sistema eleitoral (como Popper sugeriu)[1080] e das regras de financiamento dos partidos.

[1077] Ao mesmo tempo (e ao contrário), os Partidos podem minar a separação e limitação institucional de poderes, e favorecer um domínio informal do Executivo sobre o poder legislativo. Cf. Lord, *The Modern Prince*, pp. 83-84.

[1078] Cf. Mansfield, SPG, p. 20.

[1079] Cf. Karl Popper, "A Conferência de Lisboa", in *Em Busca de um Mundo Melhor*, Editorial Fragmentos, 1992, p. 228.

[1080] Como é sabido, no âmbito da sua teoria da democracia, Popper era favorável a um sistema maioritário bi-partidário, como o dos EUA ou da Grã-Bretanha (até há pouco tempo, pelo menos), considerando que o sistema de representação proporcional é especialmente vulnerável à corrupção e ao desgoverno: porque implica que a dependência e lealdade fundamental dos deputados se refiram mais ao Partido do que ao eleitorado; porque dificulta a formação de governos maioritários e, portanto, a governabilidade; e porque obscurece a responsabilidade de cada Partido no "dia do Juízo". Ao contrário, o sistema bi-partidário favoreceria essa responsabilização e com ela a reforma interna, a auto-crítica e a flexibilidade dos Partidos. Facilitaria quer a *refutação* do incumbente quer o surgimento de alternativas, sem no entanto destruir o sistema. Cf. Popper, "A Conferência de Lisboa", pp. 227-229.

Em qualquer caso, o sistema de partidos afecta a qualidade da representação política e do governo: deles depende a emergência de *gentlemen* honrados e experientes, livres, com ideias próprias e dispostos a assumir as suas responsabilidades. Em Portugal, por exemplo, os partidos seleccionam – filtram e controlam – a candidatura a lugares políticos. É um lugar-comum dizer-se que qualquer pessoa competente e bem intencionada – com gosto pela coisa pública, ambição e espírito de serviço – que queira aventurar-se na vida política seria triturada pela máquina partidária respectiva. Todavia, não se descobriu ainda uma boa solução que dispense os partidos, como dizia Popper[1081] (para quem, ao contrário de Burke – e de algum modo como David Hume e Tocqueville[1082] – os partidos parecem ser um mal necessário ou menor).

4.3. «*The worst form of Government except for all those other forms*»?

O empalidecimento da democracia parece fundar-se numa crise de legitimidade (quer no sentido de legitimidade de exercício, quer no de legitimidade de resultados), associada a uma falta de confiança nas pessoas e nas instituições, e numa percepção de disfuncionalidade e anquilosamento da engrenagem constitucional.[1083] Note-se que a própria superioridade moral da democracia, para ser real, exige que as instituições democráticas (de representação e de separação de poderes, sobretudo) *funcionem*. Por enquanto, grande parte do criticismo acima referido não se dirige contra a ideia de democracia, mas contra as suas subversões práticas. Mas não é certo que assim

[1081] Ibidem, p. 227.

[1082] Cf. Hume, "On Coalition of Parties", in *Essays*, II.xiv, p. 493. Cf. Tocqueville, DA I-II.ii, Tomo 2, p. 4.

[1083] Cf. Micklethwait & Wooldridge, *The Fourth Revolution*, 2014, p. 127.

continue.[1084] Aliás, pode pensar-se que «no longo prazo, a democracia será julgada, não menos do que outras formas de governo, pela qualidade dos seus dirigentes».[1085]

Contudo, a avaliação da democracia não poderá ser abordada apenas na perspectiva da sua eficácia no curto prazo, nem sequer da sua fecundidade, em termos de virtude política: da sua idoneidade para dar à luz políticos capazes. Não se pode dizer que um certo regime é superior a outros apenas porque selecciona mais eficazmente os melhores governantes, independentemente da sua legitimidade. Tocqueville afirmou que «aqueles que encaram o voto universal como uma garantia da bondade das escolhas caem numa grande ilusão. O voto universal tem outras vantagens, mas não essa».[1086]

Para além disso, como Burke recordou, referindo-se ao princípio democrático,

> não há, nem nunca houve, sob o céu, nenhum princípio de governo que não conduza, natural e inevitavelmente, na própria prossecução do bem almejado, a algum tipo de inconvenientes.[1087]

O Estado constitucional é uma combinação frágil e imperfeita de democracia, direito e liberdade. Requer cuidados continuados, revisão, manutenção e lubrificação permanentes. «O mundo nunca estará preparado para a democracia», terá dito

---

[1084] Ibidem, p. 251.

[1085] «In the long run democracy will be judged, no less than other forms of government, by the quality of his leaders». Cf. Babbit, Democracy and Leadership, p. 38.

[1086] Cf. Toqueville, DA I-II.v, p. 47: «Il m'est démontré que ceux qui regardent le vote universel comme une garantie de la bonté des choix se font une illusion complète. Le vote universel a d'autres avantages, mais non celui-là». Toqueville explicará essas «outras vantagens» no Capítulo vi seguinte.

[1087] «There is not, there never was, a principle of government under heaven, that does not, in the very pursuit of the good it proposes, naturally and inevitably lead into some inconvenience». Cf. Burke, "Speech on a Bill for the Shortening the Duration of Parliaments", p. 161.

Chesterton, com ironia.[1088] Mas, mesmo do ponto vista funcional (independentemente, portanto, da sua eventual superioridade moral) tem as suas vantagens. A possibilidade de apear pacificamente os governantes vigentes e de alçar outros diferentes que oferecem políticas alternativas parece mais favorável à geração de soluções criativas para problemas e desafios sempre novos do que os modelos de governo autoritários.

Aliás, as eleições podem também considerar-se um dispositivo elitista (como Aristóteles observou, Mansfield sublinhou e já foi observado), e a democracia pode ser vista também como uma luta (entre os candidatos aos lugares de poder) pelo favor e fidelidade dos eleitores, uma competição em que triunfariam os melhores pelo que fizeram no governo e, ou na campanha eleitoral. Nomeadamente, segundo Schumpeter,

> o método democrático é o arranjo institucional de tomada de decisões políticas, no qual os indivíduos adquirem o poder de decidir através de uma disputa competitiva pelo voto do povo.[1089]

Schumpeter apresenta a sua teoria da democracia, enquanto «competição pela liderança política» (em que o papel do povo consiste basicamente em produzir um governo, elegendo os governantes), como uma alternativa preferível à «teoria clássica da democracia» (em que o povo decide e governa por si próprio, embora através de delegados por ele eleitos). A teoria clássica da democracia ignoraria praticamente o fenómeno da liderança, enquanto a teoria schumpeteriana reconheceria que o povo actua

[1088] «The world will never be safe for democracy: it is a dangerous trade we practice». Resposta de Chesterton à esperança de Woodrow Wilson em que o mundo pudesse estar pronto para a democracia, citado por Bernard Crick, "The Science of Politics in the United States", *Canadian Journal of Economics and Political Science*, Vol. 20, Nº 3, August 1954, p. 319.

[1089] «The democratic method is that institutional arrangement for arriving at political decisions in which individual acquire the power to decide by means of a competitive struggle for the people's vote». Cf. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, pp. 267-268.

quase exclusivamente aceitando (ou rejeitando) a liderança de alguém. Na sua concepção concorrencial da democracia, esse método – sendo uma competição livre por um voto livre – poderia efectivamente constituir um mecanismo selectivo, favorecendo a qualidade do pessoal político e deixando espaço para o «facto vital da liderança».[1090]

Por fim, o reconhecimento dos reais defeitos da democracia não faz esquecer as debilidades e vícios, igualmente reais, dos sistemas ditatoriais concorrentes.[1091] O próprio exemplo chinês documenta, por exemplo, a corrupção crassa do pessoal político a que esses sistemas são (mais) permeáveis. E a instabilidade social e sublevação popular contra as restrições do Partido Comunista à escolha livre do governo de Hong Kong, no Outono de 2014, sugerem que – embora os governantes livremente eleitos não sejam necessariamente os melhores – um sistema (com a presunção de ser eficiente e eficaz) em que isso não suceda não se aguenta firme sem escrutínio público e responsabilidade política, pelo menos numa sociedade aberta. Acresce que a alegada meritocracia – de que se ufanam os regimes de Singapura e China – não será tanto assim. A elite chinesa será em grande parte uma aristocracia *vermelha* – de raízes partidárias e familiares – que usa o seu poder para acumular riqueza e privilégios[1092].

Para Schumpeter, a primeira condição para o sucesso do «método democrático» é precisamente a qualidade «suficientemente elevada» do «material humano da

[1090] Ibidem, p. 268.

[1091] Sobre as fragilidades e fracassos do regime chinês, bem como sobre os seus problemas previsíveis – como o abrandamento do crescimento e o envelhecimento –, ver Micklethwait & Wooldridge, *The Fourth Revolution*, Chapter 6, *passim*. Esses autores sublinham a especial delicadeza política desses problemas, uma vez que a legitimidade do regime está unicamente dependente do seu sucesso.

[1092] Ibidem, pp. 161-162.

política».[1093] Ao contrário, para outros – Karl Popper, em particular –, a democracia constitucional não exige, efectivamente, o "governo dos melhores". A democracia aguenta bem – ou pelo menos melhor (relativamente às formas políticas alternativas) – o governo dos medíocres. E, inclusivamente, minimiza e circunscreve os danos do governo dos maus. A democracia liberal dispõe de mecanismos para os depor e substituir, regularmente e sem violência; e, por outro lado, implica uma repartição, equilíbrio e separação de poderes que limitam os estragos que um governante ruim poderia causar. São os regimes autoritários – privados desses recursos – que precisam absolutamente (no caso de não se tratar de meras tiranias) do concurso dos melhores homens, pessoas de «perfeição sobrenatural»,[1094] como dizia Burke, cujo surgimento não é razoável esperar de forma recorrente. Como vimos no Capítulo II, Mansfield adopta uma posição intermédia. Os arranjos constitucionais importam, decisivamente, mas o sistema não funciona sozinho e a máquina não dispensa o maquinista. Aqueles mecanismos não serão auto-suficientes. Exigirão sempre dos actores políticos um mínimo de virtude.

Aliás, podemos reconhecer que governar em democracia e liberdade é muito difícil, muito mais do que governar sem uma ou outra. Burke salientou que

> fazer um governo não requer grande prudência. Estabeleça-se a sede do poder, ensine-se a obediência, e o trabalho está feito. Dar liberdade é ainda mais fácil. Não é necessário orientar; só é preciso dar rédea solta. Mas formar um governo livre – ou seja, temperar juntos esses elementos opostos de liberdade e

[1093] «The first condition is that the human material of politics – the people who man the party machines, are elected to serve in parliament, rise to cabinet office – should be of sufficiently high quality. This means more than that individuals of adequate ability and moral character must exist in sufficient numbers». Cf. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, p. 288.

[1094] Cf. Burke, *Thoughts*, p. 86.

> moderação num esforço consistente – exige muito pensamento, profunda reflexão e uma mente sagaz, poderosa e versátil.[1095]

Também neste quadro, não obstante o que foi dito acima, a democracia liberal é bastante ambiciosa no que diz respeito à virtude e sentido de responsabilidade política requerida aos príncipes democráticos.

Em contrapartida, a democracia liberal será talvez a fórmula mais exigente no que respeita à virtude popular requerida (como suspeitava *O Federalista,* mesmo tomando os «remédios republicanos»), uma vez que a convivência política em liberdade e o autogoverno parecem demandar dos cidadãos níveis de vigor moral e consciência cívica superiores aos necessários sob regimes autoritários. Recorde-se que, segundo James Madison,

> há (…) qualidades na natureza humana que justificam uma certa porção de estima e confiança. O governo republicano pressupõe a existência destas qualidades num grau superior ao necessário em qualquer outra forma [de governo].[1096]

Com efeito, uma sociedade livre e plural exige um módico de decência e virtude, capaz de amenizar a inevitável tensão entre ordem social e liberdade. Referimo-nos de novo

---

[1095] «To make a government requires no great prudence. Settle the seat of power; teach obedience; and the work is done. To give freedom is still more easy. It is not necessary to guide; it only requires to let go the rein. But to form a free government; that is, to temper together these opposite elements of liberty and restraint in one consistent work, requires much thought; deep reflection; a sagacious, powerful, and combining mind». Cf. Burke, *Reflections,* p. 362.

[1096] «As there is a degree of depravity in mankind, which requires a certain degree of circumspection and distrust: so there are other qualities in human nature, which justify a certain portion of esteem and confidence. Republican government presupposes the existence of these qualities in a higher degree than any other form». Cf. Madison, F 55, p. 291.

àquelas qualidades morais acima assinaladas – umas de tipo mais processual outras de cariz mais substantivo – que visam, e.g., o civismo, o respeito mútuo e a confiança recíproca, a pré-disposição para reconhecer a legitimidade parcial dos argumentos e interesses dos outros e para buscar uma solução aceitável para todos, a preocupação com os mais vulneráveis (pobres, crianças ou anciãos), a independência, o autodomínio, a estabilidade familiar, etc.

Segundo Mansfield, Tocqueville concorda com a ideia de que a democracia – e, mais ainda, a liberdade – exigem uma certa virtude: não a virtude sublime, certamente, mas a virtude possível em democracia, feita de interesse próprio bem entendido e de ambição moderada. De qualquer modo, pode suspeitar-se que está para além da capacidade da democracia recompensar a virtude política de modo recorrente.[1097] E a hipótese de ganhar honradamente o favor volátil do povo dependerá da conjugação difícil entre os costumes e as instituições políticas, capaz de evitar sucumbir às tentações simétricas – "entre Cila e Caríbdis" – da tirania da maioria e do despotismo brando.

4.4. Remédios formais e liberais para as doenças democráticas

Enfim, a orientação que se poderá retirar da obra de Mansfield – quanto ao afinamento e reparação da democracia liberal, de modo a que seja susceptível de produzir governantes capazes – traduz-se (para além da preocupação em proteger e cuidar o seu capital social) na recomendação de que ela se torne mais liberal (por oposição a estatista), e mais formal, representativa e republicana (por oposição a directa e *democrática*), no sentido de Madison, como teria sido no seu princípio.

[1097] Cf. Mansfield and Winthrop, EIDA, pp. xlix e lxxxv.

Em primeiro lugar, Mansfield concordaria provavelmente com a ideia de que

> o melhor modo de constranger o poder dos interesses especiais é limitar o número de benesses que o Estado pode conceder. E o melhor modo de lidar com a decepção popular relativamente aos políticos é reduzir o número de promessas que eles podem fazer.[1098]

Quanto maior e mais labiríntico for o Estado, maior será também a tentação de conseguir um lugar à "mesa do orçamento", maiores as oportunidades para que o sistema político se torne vulnerável à demagogia, populismo e corrupção, maior a probabilidade de que a política atraia pessoas atreitas ao tráfico de influências e favores. Neste caso, os governantes sérios e competentes tenderão a ser afastados (ou a afastar-se, enojados ou desiludidos) dos lugares de topo: os maus políticos – acorrendo, em maior número, em busca do seu quinhão – expulsarão os bons políticos.

Por outro lado, como Publius notou,

> a responsabilidade, para ser razoável, deve ser limitada a objectos dentro do alcance do poder da entidade responsável; e, para ser efectiva, deve relacionar-se com o funcionamento desse poder, acerca do qual os constituintes podem formar um juízo pronto e correcto.[1099]

[1098] «The best way to constrain the power of special interests is to limit the number of goodies that the state can hand out. And the best way to address popular disillusion towards politicians is to reduce the number of promises they can make». Cf. *The Economist*, "What's gone wrong with democracy", p. 48. Schumpeter elaborou também sobre esta ideia: «The second condition for the success of democracy is that the effective range of political decision should not be extended too far». Cf. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, p. 289.

[1099] «Responsibility, in order to be reasonable, must be limited to objects within the power of the responsible party; and in order to be effectual, must relate to operations of that power, of which a ready and proper judgment can be formed by the constituents». Cf. Madison, F 63, p. 326.

Ora, à medida que os «objectos» do governo aumentam, gerando expectativas irrealistas e exigências contraditórias, a responsabilidade política torna-se menos precisa e operacional; o juízo do povo sobre a política e sobre os governantes fica mais confuso e difícil; «as pessoas são vistas mais como consumidoras das políticas do que como seus juízes»;[1100] e, quando insatisfeitas – o que é impossível não acontecer – tornam-se cínicas face à democracia.[1101] Um certo cinismo relativamente aos governantes poderia ser salutar, se favorecesse a preferência por um governo pequeno e limitado no seu alcance e ambição. Todavia, a realidade é que o povo democrático despreza os políticos, por um lado, mas, por outro, continua a exigir mais deles. Ao esperar – e depender – ainda mais deles (mais do que seria razoável esperar), força-os a prometer mais *direitos*, criando ainda mais frustração e mais desdém. Assim, «a disfunção democrática vai a par com a febre democrática».[1102]

Em segundo lugar, Mansfield insiste repetidamente na ideia de que as formas e formalidades resguardam a democracia constitucional: de algum modo, *são* a democracia constitucional. São as instituições representativas que criam e configuram o espaço público, transformando interesses e aspirações em argumentos políticos legítimos. Quanto mais directa fosse a democracia, mais vulnerável se tornaria à ascensão de demagogos e manipuladores. O democratismo popular seria o caldo de cultura propício à emergência de tiranetes e à fulanização da política baseada em gestos, vestuário, telegenia e capacidades histriónicas – *leaders*, no seu mais demagógico

[1100] «The people are seen more as consumers of policy than as judges of it». Cf. Epstein, "*The Federalist*'s Unmixed Republican Government", in *Educating the Prince*, p. 215.

[1101] Ver Mansfield, ACS, p. 29.

[1102] «Democratic dysfunction goes hand in hand with democratic distemper». Cf. Micklethwait & Wooldridge, *The Fourth Revolution*, pp. 261-262.

sentido: seria o reino dos *soundbites*, do aplauso fácil, da abdicação do argumento a favor da emoção superficial. Para recuperar credibilidade e prestígio, a democracia precisaria de resgatar o *discurso*, apostar na concorrência de ideias e argumentos e tornar inteligíveis as diferenças face a propostas rivais, em vez de namorar e cortejar o povo, acenando com a ilusão de que a vida a dois é simples e fácil.[1103]

5. Conclusões

Neste capítulo, sondámos as implicações da triangulação virtuosa – ou viciosa – entre a classe dirigente, as formas e instituições políticas, e o capital social (costumes, cultura e carácter do povo) na emergência de virtude política. Os principais protagonistas dessa exploração foram *O Federalista*, Edmund Burke e Tocqueville, sempre sob a sombra (e sob a luz) dos Clássicos – que os três ecoam de algum modo (embora não em uníssono) – e com apelo pontual a Maquiavel.

Burke e Publius, ambos, assumem um certo elitismo, tal como Aristóteles: a classe política deve ser constituída por pessoas de riqueza, posição social e virtude (moral e intelectual) acima da média. Poderíamos mesmo dizer que – a seu ver – devem ser sempre os *poucos* a governar. Para Burke, esses poucos são os *gentlemen*, que tomam *naturalmente* o seu assento nas cadeiras do poder, embora mediante consentimento popular. Para os Federalistas, esses poucos constituem a «aristocracia natural» de «virtude e talentos» que, no entanto, – como John Adams notou, contra Jefferson – não é assim tão diferente da velha «aristocracia artificial» (que também começou por ser de

[1103] Ver Innerarity, *A Transformação da Política*, pp. 61-65.

talentos e virtudes, e depois cristalizou em privilégio).[1104] Isto recorda a sugestão de Maquiavel segundo a qual, independentemente do regime, os que governam são sempre os mesmos: os príncipes. Mesmo que sejam *vermelhos*, como na China. O modo de acesso ao poder seria irrelevante. Mesmo se for assim, essa não será a última palavra, em democracia: dentro da classe política (numa definição sociológica) coexistem pessoas com diferentes qualidades, ideias e valores – melhores ou piores; e o povo pode demiti-las e escolher entre umas ou outras. O problema da emergência da virtude política pode portanto traduzir-se numa dupla questão: como é que os políticos virtuosos podem aceder ao poder (em detrimento dos menos qualificados);[1105] e como é que eles se tornam e mantêm virtuosos.

Aristóteles enfatizara a importância da educação daqueles que são já, por natureza, os mais aptos para governar. Burke, embora longe da perspectiva *estatista* do Filósofo, sublinha também a relevância – na formação dos *gentlemen* – da educação familiar e situação económica, da carreira e experiência, presumindo que essas condições geram quer a necessária virtude política, quer uma verosímil vocação política bem-sucedida. Os Federalistas pressupõem que os indivíduos de «virtude e talentos» naturais existem e estão disponíveis: impulsionados pelo seu interesse próprio bem entendido (à míngua de «melhores motivos»…), desejosos de glória, «os homens capazes» comparecerão na arena política. E, na sua perspectiva, – se o eleitorado não for completamente depravado – esses homens serão, muito provavelmente, com o enquadramento institucional

[1104] Neste sentido, não haverá talvez nenhuma distinção *natural* que não seja fruto de privilégios e que não seja também geradora de privilégios. Cf. John P. Hittinger, "The Democratic Subversion of Political Liberty and Participation", in Zoltán Balázs and Francis Dunlop (Eds.), *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*, Central European University Press, 2004, p. 179, com referência a Aurel Kolnai "The Meaning of the Common Man", *The Thomist*, July 1949, p. 289.

[1105] A questão conexa sobre como é que os políticos não virtuosos podem ser afastados é mais directamente abordável através dos mecanismos democráticos, como acabou de ser dito.

adequado, objecto do favor popular. Depois, a própria dignidade constitucional das suas funções – aliada ao desejo de reeleição – suscitará que se comportem de forma responsável e virtuosa.

Em qualquer caso, a resposta à dupla questão acima referida parece depender: i) da reserva de virtude política contida na sociedade – i.e., da existência de uma elite dirigente digna desse nome – bem como da sua disponibilidade para a política; e ii) da probabilidade de que essas pessoas sejam escolhidas pelo povo para os lugares a que se candidatam. Ambas as condições – que correspondem *grosso modo* à oferta e à procura de virtude política, respectivamente, – remetem para a composição do tecido social: as suas fibras morais e o seu entrelaçamento.

5.1. A oferta de virtude política

A primeira condição mencionada diz respeito, antes do mais, ao aperfeiçoamento intelectual, moral e político dos príncipes ou, por outras palavras, ao próprio processo de formação de uma classe política virtuosa. Já discorremos atrás – a propósito dos "espelhos dos príncipes", nas Conclusões do capítulo anterior e, neste capítulo, a propósito das contribuições de Aristóteles e Burke – sobre a possibilidade e necessidade da educação política. Gostaríamos agora de vincar a sua dependência fundamental do cadinho cultural: das profundas linhas de força civilizacionais, axiológicas e filosóficas que infra-estruturam a sociedade, ao seu nível mais profundo.[1106] As ideias e valores dominantes conformam ou condicionam as virtudes e vícios – intelectuais e morais – quer das pessoas comuns, quer da elite dirigente, e também, consequentemente, o

[1106] Ver, por exemplo, Strauss, "Progress or Return?", passim; ou Irving Kristol, *Neoconservadorismo*, pp. 236-238 e 300-301.

ambiente político. Não seria realista esperar, por exemplo, que o relativismo vulgar que impera no nosso tempo não afectasse as escolhas políticas, a selecção dos políticos e a própria configuração e elevação da classe política. Tenderia a gerar um novo conceito – degradado – de estadista, que não poderia ser dissociado da crise das democracias liberais.[1107]

Segundo Leo Strauss, os problemas da democracia moderna parecem radicar no declínio da educação liberal dos políticos e no declínio da educação religiosa do povo.[1108] Suponho que Mansfield não discordará:

> Para que o governo possa permanecer limitado, os indivíduos devem ser capazes de governar-se a si próprios (pelo menos, em alguma medida) e, para isso, a religião – que nos recorda a importância das nossas almas – parece ser indispensável.[1109]

Ambos os quesitos nos endereçam de novo para o "sistema educativo" – a família, a escola, as instituições religiosas e os *media* – que foram e são fortemente atingidos pela atmosfera cultural, nomeadamente pela liquefacção do casamento e da família, pela

---

[1107] Cf. Thurow, "Abraham Lincoln and the Spirit of American Statesmanship", in *Educating the Prince*, pp. 241-243.

[1108] «Our present predicament appears to be caused by the decay of religious education of the people and by the decay of liberal education of the representatives of the people». Cf. Strauss, "Liberal Education and Responsibility", p. 336.

[1109] «If government is to remain limited, individuals must be able to rule themselves, al least to some extent, and to do this, religion – wich reminds us of the importance of our souls – might seem indispensable». Cf. "The Religious Issue and the Origin of Modern Constitutionalism", in Mansfield, ACS, pp. 104 ss. Ver também Harvey Mansfield, "Democracy and Greatness. The Education Americans Need", *The Weekly Standard Magazine*, Vol. 12, Nº 13, Dec. 11 2006, passim. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/013/038zkkwf.asp# (2014-11-26).Ver ainda Harvey Mansfield, "Democracy and the Great Books" [an exchange with Richard Rorty], *The New Republic*, April 4 1988, passim. Atendendo ao agnosticismo de ambos – Strauss e Mansfield –, a religiosidade do povo será valorizada apenas como lubrificante social e político, senão mesmo como "nobre mentira"?

massificação, democratização e estatização do ensino, e pela superficialidade televisiva e seus corolários práticos habitualmente avocados: o "abaixamento do olhar", a exacerbação do individualismo, o materialismo e abandono à gratificação imediata, a irresponsabilidade e frivolidade, a cultura da facilidade...[1110]

No que respeita à educação da classe política, Strauss – na linha de Aristóteles e Burke – salienta a importância da formação do carácter e do gosto[1111], e de uma educação para a grandeza, para a individualidade e para a excelência humana: uma educação clássica, visando a recuperação de uma abordagem que alargue e aprofunde a reflexão sobre os fins e bens humanos, em detrimento de uma instrução estreitamente tecnicista em nome de uma «eficiência sem princípios».[1112] E admite a inelutável natureza elitista da educação liberal – invocando Locke (em *Thougts Concerning Education*) e Stuart Mill (em *Inaugural Address in St. Andrews* e em *On Education*)[1113] – que é liberal justamente porque é livre da necessidade e exige condições para o ócio.

A consideração da educação liberal como alavanca do processo de emergência da virtude política suscita, contudo, algumas reservas. Por um lado, levanta-se a advertência de Karl Popper acima referida sobre os riscos da instrumentalização da educação. A educação liberal é liberal também porque não é interessada: procura o conhecimento e a virtude como fins em si próprios. É verdade que ela pode servir para melhor habilitar os dirigentes políticos na sua actuação pública e cívica: dotando-os de

[1110] Cf., por exemplo, Himmelfarb, *The De-moralization of Society*, pp. 221 ss.

[1111] «One becomes a gentleman by education». Cf. Strauss, "Liberal Education and Responsibility", p. 324.

[1112] Ibidem, pp. 334 e 337.

[1113] Ibidem, pp. 331-334. Ver Harvey Mansfield, "Democracy and Greatness", *Op. cit.*

subtileza, espírito crítico, memória, empatia face aos outros e capacidade para lidar com problemas complexos. É precisamente esse o argumento aqui expendido. Mas, mais do que isso, as humanidades têm um valor humano intrínseco e gratuito. A sua utilitarização corresponderia a uma perversão contraproducente, porque implicaria o envenenamento da sua orientação à plenitude humana, valiosa em si mesma.

Em segundo lugar, a formação dos potenciais governantes não pode ser obviamente confinada ao curriculum tradicional das "artes liberais" da Grande Tradição ocidental. Um político "bem-educado", a par de deter um certo cosmopolitismo, deve estar preparado para se movimentar entre duas culturas: a do *intelectual* – que maneja palavras e ideias; e a do *gestor*, que lida com pessoas e sistemas.[1114] Isto resulta do facto de vivermos hoje num mundo global e numa "sociedade do conhecimento" que é, ao mesmo tempo, uma sociedade de organizações. Para ser capaz de tomar decisões razoáveis e de levá-las à prática, o dirigente precisa de ter um domínio suficiente dos *dossiers* e de desenvolver aptidões operacionais. Para isso, é necessário articular diversas competências, cultivar várias inteligências, entender minimamente as linguagens das diversas disciplinas e técnicas implicadas.

Em terceiro lugar, a educação liberal não garante a competência política e moral. Por um lado, nem todos os *gentlemen* – assim educados – têm (ou devem ter) motivação ou vocação para a coisa pública. Por outro lado, a educação liberal não previne a má política nem a má moral, como observou o Cardeal Newman no seu famoso discurso sobre a ideia de Universidade: «está muito bem ser um *gentleman*, ter cultivado a inteligência, ter um gosto delicado, uma mente cândida, imparcial e desapaixonada; um

[1114] Peter Drucker, *The Essential Drucker: Selections from the Management Works of Peter F. Drucker*, New York: Harper Business, 2001, p. 292.

comportamento nobre e cortês».[1115] Mas conhecimento, bom senso, refinamento e largueza de vistas não são a mesma coisa que virtude, consciência e humildade. Precisaríamos de ambos os termos. Chamberlain era tão versado nos clássicos quanto Churchill,[1116] mas isso não lhe conferiu igual prudência e perspicácia política. E, como Strauss notou, Marx e Nietzsche eram pessoas de uma cultura e profundidade intelectual a que não podemos sequer aspirar. No entanto, isso não foi impedimento a que inspirassem os mais letais sistemas políticos. A sabedoria não pode ser separada da virtude e, concretamente, da moderação. É essa moderação que nos protege dos dois perigos gémeos: a esperança demasiada e grandiosa na política, e o desprezo mesquinho e cínico pela política.[1117]

5.2. A disponibilidade para a coisa pública

A oferta de virtude política depende não apenas do fluxo de «homens capazes» que a sociedade pode gerar, mas também da sua disponibilidade para abraçar a causa pública.

[1115] «Knowledge is one thing, virtue is another; good sense is not conscience, refinement is not humility, nor is largeness and justness of view faith. Philosophy, however enlightened, however profound, gives no command over the passions, no influential motives, no vivifying principles. Liberal Education makes not the Christian, not the Catholic, but the gentleman. It is well to be a gentlemen, it is well to have a cultivated intellect, a delicate taste, a candid, equitable, dispassionate mind, a noble and courteous bearing in the conduct of life; – these are the connatural qualities of a large knowledge; they are the objects of a University; I am advocating, I shall illustrate and insist upon them; but still, I repeat, they are no guarantee for sanctity or even for conscientiousness». Cf. John Henry Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated: in Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin* [1852], New York: Rinehart editions, 1960, p. 91.
Burke trata do mesmo assunto em termos parecidos, embora menos severos e mais optimistas: «Taste and elegance, though they are reckoned only among the smaller and secondary morals, yet are of no mean importance in the regulation of life. A moral taste is not of force to turn vice into virtue; but it recommends virtue with something like the blandishments of pleasure; and it infinitely abates the evils of vice». Cf. Burke, "Letter to a Member of the National Assembly", p. 51.

[1116] Cf. Kaplan, *Warrior Politics*, p. xxi.

[1117] «Their grandiose failures make it easier for us who have experienced those failures to understand again the old saying that wisdom cannot be separated form moderation and hence to understand that wisdom requires unhesitating loyalty to a decent constitution. Moderation will protect us against the twin dangers of visionary expectations from politics and unmanly contempt for politics». Cf. Strauss, "Liberal Education and Responsibility", pp. 344-345.

Mansfield considera que essa disposição é negativamente afectada pelo «individualismo» democrático acentuado por Tocqueville: o refúgio da elite na apatia, na privacidade e nos negócios; a fuga à responsabilidade pública que a sua condição e talentos de algum modo obrigam.[1118]

Recorde-se que – segundo Mansfield – a democracia liberal é uma versão moderna do regime misto aristotélico, integrando os seus dois componentes: o elemento democrático (os *muitos*) e o aristocrático (os *poucos*).[1119] É um sistema em que

> a qualidade democrática de ser "aberto a todos" e a qualidade oligárquica de ser "reservado a alguns" são preservadas e declaradas, mas harmonizadas segundo uma ordem visível, reflectindo a intenção do legislador.[1120]

Ora, este sistema não funciona se a elite declinar a sua responsabilidade perante o *todo*, recusando publicamente o seu elitismo.[1121] Neste caso, a sua superioridade deixaria de ser explícita, mas não se extinguiria. As pessoas mais capazes, com maior riqueza e estatuto mais elevado serão sempre – de um modo ou outro – privilegiadas, beneficiando mais do que os outros da igualdade de direitos. Simplesmente, deixariam de ter o ónus moral e social respectivo: não havendo *noblesse*, não haveria *obligation*.[1122] Neste caso, a elite pode ainda ser tentada a manipular – a partir de fora,

---

[1118] Cf. Mansfield, "Liberal Democracy as a Mixed Regime", in SL, p. 14.

[1119] Ibidem, pp. 1-15, passim.

[1120] «The democratic quality of "open to all" and the oligarchical quality of "reserved for the few" are preserved and in view, but arranged in a visible order, reflecting the intention of the legislator». Ibidem, p. 6.

[1121] «The success of the mixed regime of liberal democracy depends on a recognition that it *is* a mixed regime, and that although liberals can *contribute* to democracy, they cannot *become* democrats and should not try». Ibidem, p. 15.

invisivelmente, sub-repticiamente – a política, em seu proveito. Recorde-se que Maquiavel considerava os *gentiluomini* como «princípios da corrupção e causa de todo o escândalo».[1123] Nos antípodas dos *gentlemen* de Burke, os *gentiluomini* de Maquiavel são uma espécie de oligarcas: chefes de "grupos económicos", no mau sentido de clubes de interesses *(im)próprios*, capazes de parasitar e subverter o sistema político. Isso poderá efectivamente suceder onde e quando – por revolução, costume ou instituição – a elite for desobrigada da responsabilidade pública. Nestes termos, uma democracia não suficientemente misturada com ingredientes aristocráticos – em torno de uma tradição ou cultura de serviço ao bem comum, por parte da elite – tenderia a degenerar numa oligarquia de facto. Resta relembrar que essa degradação da democracia poderá ser propiciada por formas políticas – particularmente as que dizem respeito à dimensão e papel do Estado na economia – que favoreçam o conflito e promiscuidade de interesses, diminuindo a oferta de virtude política e – ao contrário – aumentando a candidatura a lugares políticos de pessoas vulneráveis à corrupção.

[1122] Cf. Mansfield, SL, pp. 14-15. Leo Strauss – que também olha para a democracia constitucional, sob o governo dos *gentlemen*, como o melhor regime possível, dentro das circunstâncias – reconhece uma tensão no interior desse regime. Não apenas porque os seus princípios são contraditórios: o governo dos *gentlemen* teria como princípio a virtude; a democracia teria como princípio a liberdade, a igualdade, e o autogoverno. Mas também porque a sua justiça é questionável. O governo dos *gentlemen* seria justo – em termos clássicos – porque seria exercido no interesse da sociedade como um todo, visando o bem-comum. Mas, por outro lado, seria injusto, porque a justiça requer que pessoas iguais sejam tratadas de modo igual e não há nenhuma razão para acreditar que os *gentlemen* sejam por natureza superiores aos homens comuns. São superiores apenas pelo seu nascimento, educação e riqueza. Cf. Strauss, "Liberal Education and Responsibility", pp. 325-326. Essa tensão pode ser aliviada, em parte, através do consentimento popular. Mas essa injustiça só poderia ser redimida pela *obligation*, em contra-ponto da *noblesse*; pela disponibilidade em carregar com o fardo do serviço público.

[1123] «Quelle repubbliche dove si è mantenuto il vivere politico ed incorrotto, non sopportono che alcuno loro cittadino nè sia nè viva a uso di gentiluomo: (…) ed a quelli signori e gentiluomini, che sono in quella provincia, sono inimicissimi; e se per caso alcuni pervengono loro nelle mani, come principii di corruttele e cagione d'ogni scandolo, gli ammazzano». E também: «Che colui che vuole fare dove sono assai gentiluomini una reppublica, non la può fare se prima non gli spegne tutti». Cf. *Discorsi*, I.lv, pp. 201 e 202, respectivamente. Enquanto Burke atribui aos *gentlemen* uma virtude presumível, Maquiavel presume – ao contrário – que os *gentiluomini* são viciosos, de tal modo que o tratamento que lhes recomenda é, como acabámos de ler, «eliminá-los a todos»! («*gli spegne tutti*»). De qualquer modo, a inimizade de Maquiavel pelos *gentiluomini* poderá estar associada à sua hostilidade contra quaisquer formas de oposição e repartição do poder.

A indisponibilidade dos melhores para a política é ainda potenciada pela animadversão dos povos democráticos face à proeminência, hierarquia e privilégio. Acresce o escrutínio e devassa da vida privada a que os políticos são impiedosamente submetidos pela opinião pública. E, eventualmente, a consideração de que as funções políticas não são suficientemente remuneradas ou de que, pelo menos, essa remuneração não sinaliza convenientemente o seu valor social. Neste contexto, as boas razões para que os «homens capazes» se disponibilizem para assumir cargos públicos (que são verdadeiras cargas) incluem uma considerável dose de patriotismo,[1124] para além do sentido de serviço (que, geralmente, não é reconhecido), da ambição de glória (que, para além dos momentos de vitória eleitoral, é geralmente menos conseguida que a ignomínia e o vilipêndio) e do gosto pelo poder.[1125]

5.3. A procura de virtude política

Por fim, a emergência de virtude política depende em última instância do povo e, em particular, da opinião pública. Essa dependência processa-se essencialmente de duas maneiras: directamente, através da escolha e eleição dos melhores candidatos, em alternativa aos demagogos; e, indirectamente, na medida em que a classe política reflecte ou espelha o carácter e aspirações da sociedade. Esse reflexo não resulta apenas do facto dessa classe *sair* ou emanar do povo (em culturas que não sejam extremamente classistas, pelo menos): com efeito, as virtudes e visões do mundo dos políticos são paralelas, em termos gerais, às da sua comunidade. Aquele reflexo produz-se também

[1124] Cf. Mansfield, "The Teaching of Citizenship", pp. 211.

[1125] De qualquer modo, parece-nos que o sucesso (ou o serviço) político não poderá ser protagonizado por políticos relutantes, que sustentam essas cargas com mero "espírito de sacrifício", como quem faz um favor.

porque a elite democrática tende a ajustar-se às expectativas do eleitorado, como que por osmose. Por outras palavras, os políticos vêem-se ao espelho no povo: há uma interdependência entre a qualidade da cidadania e a percepção do papel do político: não apenas da consideração desse papel por parte do povo, mas também da sua auto-percepção, por parte do próprio.

Antes, pessoas comuns escolhiam pessoas virtuosas (de virtude e talento presumíveis, pelo menos) que admiravam e consideravam condignas, mesmo que não tivessem intenção de imitar. Agora já não seria assim.[1126] O entendimento actual da ordem política e a cultura moral dominante tornariam mais difícil quer o reconhecimento, quer o elogio da virtude no discurso público. Ora, se a virtude não for reconhecida ou elogiada no espaço público – e portanto, se não for procurada – é menos provável que ela se apresente na arena política.

Ao longo destas páginas, foram utilizadas várias metáforas para representar a inter-relação entre o povo e o príncipe. Passou pelos nossos olhos a besta democrática imaginada por Platão – turba acéfala, conquanto imperiosa, insaciável e soberana – frente ao seu tratador, um governante puramente reactivo que lhe oferece o que ela pede. Contemplámos também o rebanho democrático receado por Tocqueville – débil e pueril – pastoreado pelo Estado tutelar e educador, em direcção aos prados verdejantes da "correcção política". Para Maquiavel, segundo Strauss e Mansfield – e utilizando agora uma analogia menos colorida – os príncipes estão para o povo assim como a forma está para a matéria.[1127] O carácter do povo poderia ser descoberto a partir do

[1126] Cf. Thurow, "Abraham Lincoln and the Spirit of American Statesmanship", in *Educating the Prince*, pp. 241-243.

modo como é governado e, portanto, poderia ser inferido, pelo menos parcialmente, do carácter dos príncipes. Esse povo seria, fundamentalmente, passivo e inerte. Essa matéria-prima – o material humano – seria transformável (ou enformável) por um príncipe que fizesse jus ao seu nome. Contudo, Aristóteles estaria talvez mais próximo da verdade quando observou que o melhor regime não poderia ser estabelecido se a matéria apropriada não estivesse disponível.[1128] Se a matéria – se a maioria da população – fosse corrupta, a emergência da virtude política não seria possível, e a ordem política desejável não seria viável.

A qualidade dos governantes depende mais da qualidade do povo do que esta última depende daquela? Ou é ao contrário? E a qualidade das instituições afecta aquelas duas mais do que é afectada por elas? Ou a inversa é que é verdadeira? Não será preciso – mesmo se isso for exequível – determinar qual dessas relações de causalidade é mais decisiva. Basta-nos admitir que ambas existem, nos dois sentidos, para afirmar a desejabilidade de um povo responsável e hospitaleiro da virtude política. Mas responsável perante quem? Com efeito, o governo representa o povo e responde perante o povo. Mas perante quem responde o povo? «Não teremos que confiar na virtude do povo? Quer dizer, na virtude de alguém? Quer dizer, na virtude?»[1129] A solução antiga consistia na educação religiosa, segundo a qual cada pessoa se sabia responsável pelos seus actos, pensamentos e omissões diante de Deus.[1130] Por seu turno, os regimes democráticos modernos depositaram as suas esperanças – e investiram fortemente – na

[1127] Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I.xlvi-lix. Cf. Manfield, MNMO, p. 139. Cf. Strauss, "The Three Waves of Modernity", p. 85.

[1128] Cf. Aristóteles, P,1325b-1326a.

[1129] «For when government is made accountable to the people, to whom are the people accountable? Must we not rely on the people's virtue? That is on someone's virtue? That is, on virtue?». Cf. Mansfield, "Passion for Virtue", p. 220.

[1130] Cf. Strauss, "Liberal Education and Responsibility", p. 331.

educação republicana do povo, de modo a forjar e firmar o necessário civismo democrático. Não cremos que haja uma solução política para este problema[1131] que, de qualquer modo, transcende o âmbito desta dissertação. Mas parece claro que o nihilismo banal e a auto-indulgência vigentes nas sociedades democráticas não proporcionam o oxigénio cultural favorável à emergência de virtude política.

Em síntese, Mansfield sugere que a grandeza do governante está de algum modo ligada à grandeza do povo.[1132] Por sua vez, a virtude – inclusivamente a do príncipe – precisará do apoio da Cidade para florescer. Haverá portanto uma interacção virtuosa – ou viciosa – entre as constituições e instituições; o 'capital social': costumes, cultura e carácter do povo (incluindo o sistema de partidos); e a qualidade da classe política.

[1131] Como já referimos, o Estado é uma entidade essencialmente inapropriada e incompetente para prosseguir uma agenda moral ou para chamar os cidadãos à responsabilidade moral. Mas, por sua vez, são as leis e o Estado que proporcionam a estrutura e a segurança do espaço em que os indivíduos, famílias, comunidades e igrejas operam. Do mesmo modo que existe uma conexão entre as maneiras, o *ethos* da sociedade e as suas leis, haverá também uma relação recíproca entre o Estado e a sociedade civil, cada uma dependendo da outra para o seu bom funcionamento. Cf. Himmelfarb, *The De-moralization of Society*, pp. 66-69.

[1132] Cf. Mansfield, "Democratic Greatness", p. 14.

CAPÍTULO V

CONCLUSÃO

1. Recapitulação

A presente dissertação versou sobre a virtude política e a figura do estadista. O problema fundamental em torno do qual ela gravitou é o da possibilidade – e, eventualmente, necessidade – de melhorar a qualidade da política através dos políticos; e, nesse caso, o da identificação e geração das competências políticas correspondentes. Procurámos responder a essa questão estudando i) a relevância, ii) a natureza, e iii) a emergência da virtude política pessoal, com base na elaboração de Harvey C. Mansfield sobre o assunto. São esses os temas fulcrais desta dissertação, que foram desenvolvidos nos seus três capítulos centrais.

O ponto de partida do caminho percorrido ao longo destas páginas foi o contraste entre as opiniões comuns sobre a virtude dos políticos e o significativo silêncio ou desinteresse da teoria política contemporânea sobre essa matéria. Por um lado, ouvimos o clamor e lamento proverbiais sobre a "falta de liderança" – e, em geral, sobre a falta de qualidades – dos dirigentes políticos, que constituiria uma das causas do nosso mau estar e das nossas diversas crises. De acordo com essa perspectiva, já não haveria estadistas: os políticos actuais seriam fracos, ou pelo menos medíocres. E os de há vinte, trinta ou cinquenta anos seriam muito melhores. Por outro lado, em contraponto, registamos, por parte da filosofia política, uma desvalorização – quando não ignoração ou rejeição – da importância das pessoas políticas e da virtude política individual, a favor do realce concedido às leis, instituições e mecanismos constitucionais, ou mesmo a favor da rendição aos factores impessoais, supra-pessoais ou subterrâneos e sub-racionais – metafísicos, históricos, económicos, sociológicos, psicológicos ou outros –

relativamente aos quais a política seria uma mera "super-estrutura" e os políticos seriam meros títeres.

Escolhemos Harvey Mansfield como referência basilar para esta investigação porque ele é um dos poucos autores políticos contemporâneos de vulto que explorou com certa elevação, profundidade e abrangência – ainda que de forma fragmentária, latente e não estruturada – a problemática em apreço. Os escritos de Mansfield definiram o perímetro da pesquisa. Projectámos a relevância, a natureza e a emergência da virtude política sob o seu ponto de vista, recorrendo aos pensadores políticos (Aristóteles, Maquiavel, Burke, Publius e Tocqueville, principalmente) com os quais ele *conversa* sobre o assunto. As ideias de Mansfield constituíram a matéria-prima da dissertação. Depois de extraída, essa matéria foi *processada*: enquadrada, comentada, interpelada, contrastada e articulada. O produto final pretendido consiste numa visão estruturada sobre o que podemos dizer, sob o estímulo de Mansfield, acerca das razões pelas quais a virtude política é importante, acerca do conteúdo dessa virtude, e acerca de como se pode esperar que ela emerja na arena política. No final, essa visão culmina num convite à restauração – embora muito matizada e sem complacência – da dignidade e importância da actividade e da profissão políticas.

No desenrolar da dissertação, afloraram de modo recorrente aquelas aporias, tensões e dilemas que pontuam a teoria política: nomeadamente, a contraposição entre Antigos e Modernos (aqueles perseguindo a "vida boa" e a liberdade republicana, e os segundos almejando a "boa vida" e a liberdade liberal, incluindo segurança e prosperidade); a política tomada como razão prática prudencial, frente à política enquanto ciência ou técnica; a interacção entre liberdade, fortuna e natureza; o jogo entre interesse e virtude;

a tensão entre necessidade e escolha; a alegada alternativa entre pessoalismo e institucionalismo; a relação entre as formas e os fins; as razões e reivindicações rivais dos *poucos* e dos *muitos*. Pode dizer-se, em termos gerais, que a posição de Mansfield face a essas dicotomias não é habitualmente unilateral, disjuntiva e exclusivista mas sim conjuntiva e *mista*, em sentido aristotélico, admitindo e ponderando a plausibilidade e razoabilidade – e também parcialidade e incompletude – dos argumentos concorrentes ínsitos nesses confrontos.

1.1. A relevância da virtude política

No **Capítulo II. A Relevância do Príncipe**, analisámos a importância política da pessoa e qualidades dos governantes: o seu protagonismo (possível ou necessário), o seu alcance, o seu espaço de manobra. Enfrentámos os adversários presumíveis dessa importância: principalmente, a regência impessoal da lei, que tornaria ilegítimo esse protagonismo pessoal, e a preponderância da forma do regime, que o tornaria irrelevante; a consequente prioridade do poder legal e formal sobre o poder pessoal; a suficiência dos arranjos e mecanismos institucionais, que teria tornado obsoleta a demanda do príncipe ideal; o império da *necessidade*, que não deixaria margem para a escolha e responsabilidade pessoais; a substituição do conceito de virtude pelo de interesse próprio utilitário, como alavanca operacional do processo político; e o advento da *ciência política*, que teria relegado a antiga e quase artesanal prudência política

Começámos com o rei virtuoso de Aristóteles (seguindo Mansfield), tomado como padrão ideal e não como proposta política concreta. Na prática, o poder pessoal virtuoso – visando o bem comum – deve ser feito poder formal e legal, de modo a prevenir e

minimizar a arbitrariedade, e a conferir ao sistema político maiores estabilidade, justiça e racionalidade: o governo sob a lei. Contudo, o poder legal é insuficiente e nunca é inteiramente impessoal. A lei é – por definição – genérica, incompleta, imprecisa e abstracta. É passiva e inerte. É inoperante na condução prática de muitos dos negócios estrangeiros. E é impotente em situações de emergência. Precisa do discernimento pessoal para a complementar, corrigir, suprir e fazer cumprir. Precisa da energia pessoal para a executar e do poder pessoal para acorrer a casos de necessidade. Requer alguma forma de prerrogativa. Em última análise, precisa de uma certa eficácia pessoal, uma vez que «um governo que actua deficientemente, independentemente do que possa ser em teoria, tem de ser, na prática, um mau governo».[1133] Enfim, demanda a virtude política pessoal dos governantes.

A ciência política moderna procurou escapar dessa dependência da virtude política. Segundo a interpretação de Strauss e Mansfield, Maquiavel presumiu ser possível garantir a ordem política, enfrentando a *necessidade* e domesticando a *fortuna* através da força: conquistar a natureza, domar a liberdade humana, dominar a sorte. Com ele, a pessoa humana passou a ser considerada como matéria-prima, susceptível de ser processada mecanicamente pela manipulação dos seus medos e esperanças. E o problema político transformou-se num problema científico ou técnico, de causas e efeitos governados por leis gerais quase físicas, resolúvel pela articulação de um adequado sistema de incentivos.

A ambição do Florentino anunciou, de certo modo, o *ethos* político da modernidade e do seu projecto: conceber racionalmente um sistema tão perfeito que dispense os

[1133] Cf. Hamilton, F 70, pp. 362-363

homens de o ser. O equilíbrio social, a justiça ou a paz não se garantiriam ao nível moral. Seria antes necessário estabelecê-los institucionalmente e mecanicamente. Na fábrica do mundo, o bem comum seria uma questão meramente organizativa e metodológica, exógena à liberdade humana.[1134] Depois de Maquiavel, o poder político foi convenientemente domesticado: legitimado, democratizado, republicanizado e constitucionalizado por Hobbes, Montesquieu e Locke e pelos Federalistas, sobretudo, de acordo com a narrativa de Mansfield.[1135] No final, o constitucionalismo liberal – em que o império dos homens é teoricamente substituído pelo império da lei – sustentou não apenas que quaisquer actos do Estado devem resultar da aplicação de normas legais gerais, sendo ilegítimo o exercício de qualquer potencial poder pessoal; sugeriu também que esse exercício pessoal de governo seria, na prática, desnecessário: a Constituição seria uma "máquina que funciona por si própria", não requerendo o concurso de estadistas prudentes ou de chefes enérgicos.

No centro dessa ciência política e no miolo dessa fábrica, o conceito de *interesse* teria desalojado do seu altar a noção moral de *virtude* política, e ocupado o seu lugar. Mansfield admite que os *Founding Fathers* adoptaram esse *realismo* antropológico e, consequentemente, uma atitude pragmática face à condição humana, considerada irremediavelmente vinculada ao interesse próprio. Sobre esse alicerce firme, poder-se-iam acomodar, de modo quase mecanicista – reflectindo o cientismo do tempo – soluções políticas decentes. Tratar-se-ia de fundar a sociedade em termos tais que permitissem derivar o interesse geral do particular, sendo que o melhor modo de operar

[1134] Cf. Innerarity, *Dialéctica de la Modernidad*, pp. 196 ss.

[1135] Cf. Mansfield, MV, "Machiavelli and the Modern Executive", passim; e TP, pp. xvii-xix.

a metamorfose das paixões individuais em virtudes públicas seria a sua sujeição à concorrência e interacção com liberdades e egoísmos rivais.

Contudo, Mansfield sublinha que isso não é tudo. É verdade que o condicionamento do egoísmo pela ética pessoal exige um considerável esforço moral, dada a inevitável tensão entre interesse privado e dever público, e entre a gratificação imediata e o bem melhor (e mais árduo). Deve, portanto, ser confortado por regras e limites institucionais, e coadjuvado pelo papel moderador de interesses concorrentes, que tornem gerível e tolerável aquela tensão. Mas a conveniência (e mesmo necessidade) desses constrangimentos externos e dispositivos técnicos não significaria a sua auto-suficiência. Segundo Mansfield, a nova «*science of politics*»[1136] visaria tornar suportáveis as exigências de virtude, mas não pretendia substituí-las (nem substituir o conceito moral de virtude pelo conceito científico de interesse racional). Mansfield parece sugerir que o autogoverno bem-sucedido exigirá – para além da «dependência do povo» e das «precauções auxiliares» – que cada político se governe a si mesmo, isto é, que seja virtuoso. Assim, *O Federalista* deu espaço, proeminência e boas-vindas às qualidades e prudência do estadista.

A relevância da virtude política joga-se ainda no confronto com a necessidade, não só no sentido de cientificamente determinado, mas também no sentido (mais imediatamente maquiaveliano) de politicamente imperioso, correspondente àquilo que tem necessariamente de ser feito, para evitar o *mal comum* maior. Em ambos os casos, não haveria espaço para a escolha (e, por conseguinte, para a virtude), envolvendo a desresponsabilização moral e política do príncipe. Ora, a política lida efectivamente

[1136] Cf. Hamilton, F 9, p. 38.

com "factos da vida", coisas da natureza ou do reino da sorte – «do acidente e da força», na expressão de Hamilton – fora do alcance da agência humana. Mas isso é apenas o material de partida. A tarefa da política é precisamente tomar em consideração essas coisas da natureza ou da fortuna que são inelutáveis, e combiná-las com coisas que podem ser escolhidas.[1137] Como diz ainda Mansfield, a boa política «assume a responsabilidade pelas consequências, mas fá-lo de acordo com um princípio. Reconhece a necessidade, mas não se submete simplesmente a ela».[1138] A política não se depara ante uma alternativa radical entre a necessidade insuportável e a liberdade intacta. Versa sobre o que se pode e deve (ou não) fazer; invocando juízos de factos e de valor, implicando meios e fins, em termos dramáticos, é certo, mas com uma certa margem de manobra. Admite flexibilidade, negociação e compromisso entre a escolha humana e a necessidade, sem abolir a responsabilidade face ao bem e ao mal.[1139]

Particularmente interessante é a peculiar visão de Edmund Burke sobre a relevância da virtude política. Por um lado, revisitando a concepção aristotélica sobre o melhor regime, Burke salienta o primado da forma de governo (ou da Constituição), em prejuízo da questão sobre quais seriam os melhores governantes. Mas, ao contrário dos liberais clássicos, Burke sustenta que a comunidade política não é fundada, constituída ou mesmo governada por desígnio racional, de modo programático e sistemático. No mesmo passo, Burke – segundo Mansfield – desdoura a ideia cume do governante-constituinte, típica da filosofia política clássica. Nem os primeiros princípios (o direito natural dos modernos), nem os fins últimos (a "vida boa" dos clássicos) forneceriam

[1137] Cf. Mansfield, TP, p. 255.

[1138] Ibidem, p. 292.

[1139] Cf. Mansfield, SL, p. 86.

orientação suficiente para a política. Ela não consistiria em produzir legislação arquitectónica e *compreensiva*, com base numa qualquer ciência política. Governar consistiria principalmente em melhorar e reformar gradualmente aquilo que já existe, segundo as «regras da prudência». Burke toma como padrão de legitimidade e de eficácia, simultaneamente, (pelo menos, como ponto de partida, ou como preconceito favorável) aquilo que foi conservado, legado e «prescrito» através de maneiras, hábitos e *establishments* que se mostraram benéficos. Essa prescrição dispensaria os grandes estadistas – demasiado independentes, irregulares e imprevisíveis, propensos a inovações e abstracções, e vulneráveis à tentação da tirania – e seria o suporte natural para a presunção de virtude e consistência política dos *gentlemen*: pessoas cujo passado, estatuto e património gerariam, em princípio, uma pré-disposição para que fossem honestas e capazes. Em suma, Burke teria substituído a *statesmanship* pelo governo de *gentlemen* honrados, organizados em partidos.

Por outro lado, contudo, Edmund Burke é o paladino da prudência e da *statesmanship*. Porque a política lida com excepções, alterações, equilíbrios, contrapartidas e misturas, e essa lide, para ser bem-sucedida, exige o concurso dos estadistas. Haverá circunstâncias em que a prescrição não chega; e em que são indispensáveis "homens de Estado" que percebam que aquilo que funcionou no passado pode não funcionar agora, e que as regras de prudência habituais não são aplicáveis.

A partir de Burke, e também d'*O Federalista*, Mansfield realça a relevância do político como representante. Mansfield não simpatiza com a noção de representação política enquanto *mandato*, recorrendo à argumentação de Edmund Burke no *Discurso aos eleitores de Bristol*, bem como à de Madison e Hamilton n'*O Federalista* 49 e 71.

Considera que as ordens e instruções específicas dos eleitores violariam a verdadeira ideia de representação, como espaço para o exercício da razão e discernimento que o representante deve aos representados.[1140] É verdade que Burke adopta uma posição bastante mais democrática, aparentemente, nos *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*, como Mansfield faz notar. Aqui, Burke manifesta grande respeito pelas reclamações e descontentamentos populares, que considera fiáveis. Ali (no *Bristol Speech*), Burke sugere que o conhecimento dos interesses objectivos do povo exige um nível de abstracção que não está ao seu alcance. O povo seria capaz de sinalizar a doença, mas não de realizar o diagnóstico, nem de identificar a terapêutica. De qualquer modo, sem pretender dirimir a controvérsia, o protagonismo do representante poderia talvez ser traduzido (utilizando terminologia retirada de Pitkin, de ressonância hobbesiana) dizendo que ele não é apenas um *actor*: alguém que realiza uma acção por autoridade de outrem, que lhe deu o direito de actuar; mas também *auctor*: alguém que age por conta própria – de modo independente, de acordo com o seu discernimento – na promoção dos interesses dos seus constituintes, e de modo responsável face a eles.

Aliás, a virtude política não será requerida apenas para efeitos da representação substantiva, mas também para o exercício da representação simbólica, correspondente ao elemento «significante» do poder legítimo, segundo Walter Bagehot. Será exigida para que os titulares de cargos públicos sejam capazes de personificar, de algum modo (simbólico), a venerabilidade e identidade da lei e da Cidade, e os valores e tradições políticas fundamentais, uma vez que isso afecta a estabilidade e fidelidade política essenciais e, eventualmente, o alento necessário para a mudança política.

[1140] Cf. Mansfield, ACS, pp. 68 e 181.

Paralelamente, Mansfield insiste em que a realidade do poder depende da interacção entre o poder formal e o poder pessoal. O seu ponto de partida remete para a contraposição entre Aristóteles e Maquiavel sobre esse assunto. Para aquele, o carácter da política revela-se – torna-se visível e patente – através da sua forma: a forma é quase idêntica à realidade. Para Maquiavel, ao contrário, a forma é irrelevante, porque corresponderia a exigências ingénuas e inefectivas de virtude e justiça: o que contaria é o que faz o Príncipe. Numa antítese análoga, os formalistas contemporâneos enfatizam a importância política das funções formais e papéis impessoais, com vista a revelar o que o poder deve ser. Em contraponto, os realistas salientam que a definição formal dos cargos políticos não captura o elemento pessoal e inter-subjectivo do exercício do poder.

Por seu turno, Mansfield sustenta que o poder real é essencialmente pessoal e formal (ambas as coisas, e não uma ou outra). Essa ambiguidade manifesta-se, nomeadamente, na relação entre a definição formal das funções políticas e a psico-biografia dos seus titulares: se, por um lado, é a personalidade do titular do poder que configura e, de algum modo, *cria* o seu cargo, por outro lado, também é concebível que o carácter e comportamento daquele sejam gerados, desenvolvidos e *puxados* pelo desenho constitucional das respectivas funções. O incumbente de um poder formal – para ser efectivo – deve adquirir e exercer um "poder pessoal"; e o poder real de uma pessoa política é alimentado pela sua legitimidade formal. Ambas as dimensões se potenciam e requerem reciprocamente: as acções e carácter dos líderes fortalecem (ou socavam) o poder formal – legítimo – gerado pelas leis e instituições; e as estruturas políticas restringem (ou reforçam), canalizam e institucionalizam a autoridade pessoal.

Poderíamos acrescentar – por sugestão de Hannah Arendt – que o poder político terá também algo de *potestas* e algo de *auctoritas*, simultaneamente (e não de uma coisa ou de outra). Com efeito, uma comunidade política livre não pode fundar-se apenas na coerção; por outro lado, uma comunidade de indivíduos recalcitrantes não pode basear-se somente na legitimidade formal ou na racionalidade da lei, uma vez que ela não persuade nem satisfaz os *muitos*, mas somente alguns *poucos*. O potencial mobilizador de um governante decorrerá também da sua dignidade e autoridade *natural*: algo que é reconhecido e admirado por aqueles que dirige, para além do seu poder formal.

Voltemos ao princípio, por um momento, para poder abranger o conjunto: a monarquia virtuosa de Aristóteles, no Livro III da *Política*. Trata-se de um regime e de um rei imaginários, mas não por isso irrelevantes: permite-nos idealizar algo melhor do que o que já temos e, ao mesmo tempo, previne-nos contra o investimento das nossas esperanças na perfeição política. Mansfield observa que os progressistas tendem a acreditar – tipicamente – que a perfeição idealizada pode ser realizada, e que os conservadores tendem a supor – tipicamente – que os regimes já são tão perfeitos quanto possível. Contudo, poderíamos aprender do hipotético príncipe aristotélico a desconfiar dessas duas posições facciosas, quando afirmadas unilateralmente, sem mistura, moderação ou prudência.[1141]

Segundo Aristóteles – de acordo com Mansfield –, a regência da lei, o regime misto e a responsabilidade face ao povo seriam dispositivos e salvaguardas concebidos para viabilizar e confortar a virtude política que se poderia razoavelmente desejar e esperar, à custa de sacrificar os benefícios de uma irrestrita e rara virtude, caso ela surgisse. Os

[1141] Cf. Mansfield, "Passion for Virtue", pp. 218-219.

conceitos modernos – de soberania, representação, direitos, interesse próprio, poder executivo, separação de poderes… – têm ainda o mesmo propósito (e idêntico custo, incorrido de bom grado, aliás). Simplesmente, segundo Mansfield, os Modernos (por grosso) perderam de vista a virtude. Ela ter-se-ia tornado supérflua, pelo mecanismo da separação de poderes, pelo princípio da legalidade e pela responsabilidade política democrática; seria dispensável, para efeitos de representação; seria obsoleta, face a conceitos científicos, moralmente neutros, como os de interesse próprio e energia. Na teoria política moderna, a ciência seria o sucedâneo da virtude.

Todavia, de acordo com Mansfield, o investimento excessivo – poderíamos dizer dogmático, talvez, ou utópico – nos sucedâneos da virtude produziu uma *certeza*, uma confiança desmesurada nos mecanismos institucionais, como se eles fossem infalíveis.[1142] A ciência política visaria soluções mecânicas, universais, exactas, predictíveis. Ora, um sistema que reconhece a relevância da virtude sabe da sua fragilidade, enquanto os sistemas que dispensam a virtude assentam no próprio sistema e não são capazes de resistir à tentação da perfeição. E quando a representação, a democracia, o exercício dos direitos, a responsabilidade política ou a separação de poderes falham, não se percebe que falham, não (necessariamente) por falta de representação, ou de democracia, ou de *accountability*, etc., (caso em que a solução seria mais, e mais directa, democracia, mais direitos, mais leis…), mas por falta de virtude política.

Isto remete para os limites do institucionalismo. As instituições são sempre imperfeitas e participam da insuficiência e falibilidade humanas. Nem as melhores estruturas

[1142] Ibidem, p. 219.

institucionais podem gerar, por si mesmas, a realidade e substância da representação ou da separação de poderes, por exemplo, sem um esforço inteligente, responsável, respeitador e virtuoso de algumas pessoas, pelo menos. Não podemos esperar que as instituições produzam ou concebam, a partir do papel, de teorias, ou até de uma ordem espontânea, a representação ou a separação de poderes – mecanicamente, *naturalmente*, ou por inércia – sem, ou contra, as convicções, competências e qualidades, ideias e valores dos indivíduos que operam o sistema. Por outras palavras, a *pessoalidade* dos políticos concretos que ocupam o poder é incontornável. Enfim, a ciência política – bem como a prática política – não podem fugir a fazer juízos sobre a virtude.[1143] Porque «tudo o que não é automático pertence ao reino da virtude».[1144]

É verdade que a virtude pode ser deformada e tornar-se perigosa, como em Oliver Cromwell ou Robespierre (ou mesmo Rousseau), personagens *incorruptíveis* que inspiraram o terror precisamente em nome da virtude, *puritanos* que cultivaram um amor impiedoso pela humanidade e, simultaneamente, um ódio cruel pelo homem comum e imperfeito.[1145] Mas o que permitirá discernir a falsa da verdadeira virtude é ainda a virtude.[1146]

Por sua vez, tão-pouco a virtude política é suficiente. É também verdade que a virtude moral não substitui a política. O bom governo exige quer consentimento, estabilidade e

---

[1143] «My concluding point in *Taming the Prince* was the inescapability for political science of judging by virtue». Cf. Mansfield, "Passion for Virtue", p. 218.

[1144] Cf. Mansfield, TP, p. 297.

[1145] Ver a famosa diatribe de Burke contra Rousseau, como representante da «*philosophy of vanity*», «*a lover of his kind, but a hater of his kindred*». Cf. Burke, "A Letter to a Member of the National Assembly", pp. 48-50. Ver Mansfield, "Burke's Theory of Political Practice", p. 4.

[1146] Cf. Mansfield, "Passion for Virtue", p. 219.

direito (a regência da lei), quer energia, discricionariedade e prudência (a virtude e poder pessoais). E o que permite conter os danos da falsa virtude é ainda a limitação e dispersão do poder. A primeira pedra do bom Governo residirá efectivamente em constituições e instituições justas. Mas isso é como que uma ossatura que precisa de ser encarnada e animada por pessoas concretas.

Segundo Leo Strauss, assim como a "razão de Estado" substituiu o melhor regime (sob a direcção dos melhores homens, por virtude e natureza) pelo governo eficaz, a doutrina hobbesiana da soberania substituiu o regime dos melhores pelo governo legítimo.[1147] Na prática, haverá uma conexão entre essas três categorias políticas: a legitimidade percebida de um governo depende, de certo modo, de que ele seja minimamente eficaz; a força política de um governo depende da sua legitimidade formal; e, quer a eficácia de um governo, quer a realidade da representação, da liberdade e do direito – ou seja, o funcionamento correcto das instituições legítimas e dos mecanismos constitucionais – dependem da virtude política dos governantes.

Em conclusão, as leis, instituições, formalidades e arranjos constitucionais – eles próprios exercícios de liberdade – não tornam irrelevante a virtude política pessoal dos príncipes. As leis não prescindem do seu discernimento pessoal, da sua inspiração, iniciativa e coragem, da sua epiqueia. Os primeiros princípios do direito natural – clássico ou moderno – não anulam a imaginação política, nem tornam supérflua a prudência. A impessoalidade do Estado, o controlo democrático, a separação de poderes, os procedimentos electivos, o governo sob a lei, os mecanismos e legitimidade formal da representação, etc. não dispensam a preocupação pelo desempenho de

[1147] Cf. Strauss, *Natural Right and History*, p. 191.

governantes e representantes. A antecipação da necessidade não exclui o critério, a escolha e a responsabilidade pessoal. O poder formal não deixa de exigir uma certa autoridade pessoal (porque o poder não é uma *coisa* objectiva; é, sim, uma relação inter-pessoal). A legitimidade democrática de um governo não exime a eficácia da Administração Pública. Uma tradição de «benefícios comprovados» – nos termos de Burke – mesmo que prescinda (salvo em casos excepcionais) da intervenção dos grandes estadistas, não dispensa o protagonismo dos *gentlemen*. A representação simbólica, apesar de convencional, não isenta uma certa idoneidade: um mínimo de distinção pessoal, venerabilidade e *gravitas*. A alternância democrática pode não resolver nada, se os novos titulares do poder não forem melhores que os anteriores. E a memória da fugacidade dos regimes é um antídoto contra a complacência, e um sinalizador da importância da virtude política: não se pode descansar no regime, mesmo que ele seja a democracia liberal. Enfim, o sistema político constitucional não é auto-suficiente – não "funciona sozinho", com piloto automático. Em complemento, parece carecer (para ser funcional) de alguma variável exógena ao sistema – i.e., que o sistema é incapaz de produzir ou, pelo menos, de garantir – nomeadamente, a virtude pessoal de pilotos de carne e osso.

1.2. A natureza da virtude política

Havendo tratado da relevância da virtude política, o capítulo seguinte – **III. A virtude do Príncipe** – dedicou-se a explicar em que consiste essa virtude. Em particular, detivemo-nos nos seguintes tópicos, principalmente: a peculiaridade e eventual excepcionalismo da virtude política, face à virtude do homem comum; a natureza eminentemente prudencial da profissão política, frente às pretensões filosóficas,

científicas ou *artísticas*; a centralidade da coragem política, em articulação com a questão do género (masculino ou feminino) dessa qualidade; e, por fim, a problemática do carisma e a da grandeza política.

Também aqui começámos pela virtude aristotélica, que consiste essencialmente no aperfeiçoamento do próprio sujeito, de acordo com a sua natureza, e tem um valor intrínseco. Recordámos que o lugar da conduta virtuosa reside no justo meio (estabelecido pela razão, do modo como seria determinado pelo homem prudente) entre dois extremos viciosos, por defeito ou por excesso. E assinalámos que os princípios da virtude clássica são aplicáveis quer aos governantes, quer aos cidadãos comuns, e que a «virtude do governante é idêntica à do homem bom».[1148] Todavia, a virtude do governante, enquanto governa, não seria idêntica à virtude dos súbditos, enquanto tal. Nomeadamente, a moderação e justiça do governante, por exemplo, são de espécie diferente da moderação e justiça de um súbdito.[1149] Todos devem ser virtuosos, mas não da mesma maneira: cada um deve possuir as mesmas virtudes, mas de modo específico, adequado à sua própria função.[1150]

Para Maquiavel, ao contrário, a natureza não fornece qualquer padrão para guiar a conduta humana: apenas impõe a necessidade de alimento, segurança e glória. A virtude seria apenas a capacidade de antecipar e prover aquela tripla necessidade. Por outro lado, governantes e governados correspondem a duas classes de pessoas, os grandes e os pequenos: aqueles ambicionando conquistar e comandar o mundo; e o povo desejando

[1148] Cf. Aristóteles, P, 1277a20.

[1149] Ibidem, 1277b.

[1150] Ibidem, 1260a.

apenas não ser oprimido e fruir de um mínimo de segurança e liberdade. Para o cidadão comum, vigora a moralidade convencional, e fins bons não justificam meios perversos. Para o político, a virtude é de natureza diversa da (e contrária à) virtude comum. Não consiste em ser bom: se vencer e mantiver o poder, «os meios serão sempre tidos por honrosos e por todos louvados».[1151] A *virtù* tem de ser sobretudo «efectiva», num duplo sentido: deve produzir efeitos, ser politicamente eficaz; e deve "produzir efeito", causar impressão. Maquiavel substitui a moderação clássica – o ponto médio sensato e virtuoso, entre dois vícios antagónicos a evitar – pela flexibilidade e mobilidade no exercício alternado dessas virtudes e vícios, consoante as circunstâncias. Em suma, segundo Mansfield, a *virtù* maquiaveliana difere da virtude aristotélica, da *virtus* romana, da virtude medieval cristã ou da virtude cívica florentina, republicana e humanista. Rejeita todas estas mundividências éticas porque elas assentam em «profissões do bem» mais do que na realidade – para além do nível ao alcance quer dos príncipes, quer do povo – em nome da miragem fugaz do melhor homem.

Neste ponto, alargámos um pouco o tratamento da questão do excepcionalismo da moralidade política – para além do que Mansfield refere ou insinua – para poder enquadrar melhor o assunto. Em síntese, podem considerar-se as seguintes possibilidades, entre outras, nem sempre facilmente destrinçáveis: i) Na arena política, o *dever* seria ditado pela necessidade e, por vezes (muitas vezes), seria mesmo preciso assumir a imoralidade considerada como tal, em toda a sua crueza. Seria o caso de Maquiavel, segundo Mansfield. ii) A esfera política teria uma normatividade amoral própria, autónoma. Trata-se do caso de Maquiavel, na interpretação de Croce, bem como dos "realistas políticos". iii) A ética política seria gerada a partir de dentro do

[1151] Cf. Mansfield, MV, p. 27. Cf. Maquiavel, IP, XVIII, p. 69.

sistema político. Seria a hipótese de Niklas Luhmann e da teoria dos sistemas, segundo a qual cada esfera social diferenciada tem uma ética específica – regulando-se pelas suas próprias regras de jogo, de modo auto-referencial e auto-poiético –, imune à intrusão de instâncias normativas estranhas ao sistema respectivo. iv) A profissão política seria passível de solicitações éticas rivais – derivadas de diferentes e irreconciliáveis universos morais – como a pagã (clássica romana) e a cristã, por exemplo. Este seria ainda o caso de Maquiavel (que teria preferido a primeira), na interpretação de Berlin, e também de Weber, talvez. v) Por fim, a ética seria universalmente abrangente e vinculativa. Embora admitindo situações dilemáticas, existiriam certos imperativos morais absolutos e invioláveis, relativamente aos quais não é eticamente aceitável (nem necessário) "sujar as mãos". Seria a posição *absolutista* dos pensadores cristãos, de Agostinho a Kant, entre muitos outros.

É difícil classificar a posição do próprio Mansfield sobre a peculiaridade da ética política, segundo as alíneas desta grelha. Mansfield propugna uma sóbria exigência de seriedade, afastando-se do relativismo ou do nihilismo e, ao mesmo tempo, rejeita como extravagantes o moralismo e idealismo político contemporâneos. A seu ver, a política não pode ser nunca a coisa mais pura e elevada: «a política é o lugar onde o homem mostra que não é um anjo».[1152] Ao comparar os ensinamentos de Maquiavel com os dos autores antigos, Mansfield regista, na esteira de Strauss, que:

> Os antigos referiam veladamente a bestialidade humana, de modo a não a encorajar (…): tal é a natureza humana que, especialmente na esfera política, o

[1152] «Politics is where we show we are not angelic». Cf. Timothy Fuller, "*Machiavelli's Virtue.* by Harvey C. Mansfield", p. 945.

> homem se comportará – e terá de se comportar – como uma besta. Mas mostrar isso abertamente já não é simplesmente referir, é recomendar.[1153]

Enfim, o político virtuoso não poderia limitar-se à *bondade*, em sentido maquiaveliano (significando que não percebe a presença e as exigências da necessidade): teria que atender a esta sem perder de vista aquela.

Depois, abordámos a questão da especificidade da virtude política do ponto de vista negativo: o das patologias, vícios ou tentações típicas do príncipe. Nomeadamente, tratámos do potencial intoxicante e corruptor do poder – como anestésico sobre a consciência e como indutor de vaidade, arrogância, auto-suficiência e auto-complacência, abuso, perfídia, etc. – nos termos consagrados por Lord Acton, entre outros.

Dessa conhecida e poderosa corrente argumentativa, é justo retirar a necessidade de fixar limites e restrições institucionais ao poder, a fim de afastar e reduzir as ocasiões de tentação. Mas seria injusto concluir que o poder é intrinsecamente maligno ou corruptor. Não é que o poder, em si mesmo, seja um mal: será antes um bem, um activo valioso, ocasião de serviço e, no caso do príncipe, constitui mesmo um dever. Talvez seja mais adequado dizer-se que o poder sujeita o homem à prova. Ou que o poder revela o homem, como dizia Aristóteles, fazendo vir à tona e estimular o melhor ou o pior do seu carácter. Em contrapartida, a diabolização da política e a suposta fatalidade da sua iniquidade alentariam, paradoxalmente, a desresponsabilização moral dos governantes.

[1153] «The ancients indicate the beastliness of man covertly so as not to encourage it, or so as not to give offense: such is the man's nature that in politics especially he will and must play the beast. But so say that openly is no longer merely to indicate; it is to recommend». Cf. Mansfield, MV, p. 37.

De qualquer modo, a mistura da fragilidade humana com a toxicidade do poder sugere a prioridade e importância do governo de si próprio, como condição para ser bom governante de outros, de acordo com a tradição dos "espelhos dos príncipes". Neste sentido, pode dizer-se que o grande inimigo do homem político – contra o qual ele terá de lutar, antes do mais – é ele mesmo, ou está dentro de si próprio.[1154]

Podemos resumir os termos da relação entre a virtude política e a virtude moral (dentro do âmbito que foi objecto de estudo), dizendo que a virtude aristotélica é sempre *política* (ou cívica), de algum modo, uma vez que o fim último da Cidade seria essencialmente idêntico ao da pessoa – a felicidade, entendida como excelência humana – e o primeiro como que absorve o segundo, porque o homem (ao contrário da mulher) é um animal político. Diversamente, no pensamento cristão, afirma-se a dualidade entre as coisas de Deus e as coisas de César, a primazia do sujeito individual (na sua relação com Deus) face ao Estado, e a igualdade essencial entre todas as pessoas. E a virtude política, no que respeita ao seu conteúdo moral, é uma modalidade da ética universal (assente nas virtudes cardeais), ainda que customizada pelas peculiares circunstâncias da actividade política, que lhe conferem exigências específicas. Para Maquiavel (segundo Mansfield), o ingrediente moral da virtude política conflitua com o bem público, e só terá um valor instrumental, como fonte de reputação. Para Montesquieu, a *vertu politique* típica do governo republicano – o amor à pátria e à legalidade – não é, declaradamente, uma virtude moral, nem contém uma carga moral significativa. Quanto à virtude política d'*O Federalista* – mistura de ambição, desejo de glória, razão, amor à liberdade, sentido de responsabilidade e civismo –, ela corresponde àquele interesse

[1154] Ver Lasswell, *Power and Personality*, p. 111.

bem entendido, ilustrado e virtuoso, que oscila entre a *virtude mal entendida*, a *quase-virtude*, e – como em Mansfield – a virtude em sentido próprio. O conceito de virtude política que resulta da investigação realizada, assume que a virtude política tem efectivamente um conteúdo moral (condicionado e especificado pelas circunstâncias do governo), e envolve também ingredientes e habilidades amorais, cujo valor político final dependerá da justeza dos fins para que forem utilizados.

Seguidamente, penetrámos no âmago da virtude política, começando pela prudência. O ponto de partida radicou de novo no contraponto entre Aristóteles e Maquiavel. No âmbito da ética aristotélica, a prudência tem uma particular relevância pública, sendo mesmo – entre todas as virtudes – a única que é peculiar ao governante. Consiste na capacidade de deliberar e decidir sobre o que é favorável à "vida boa" do próprio sujeito ou da comunidade, de acordo com a natureza e a razão,[1155] regulando a escolha dos meios adequados para acometer aquele bem. No âmbito político, tem uma componente de saber *arquitectónico*, associado à actividade legislativa-constitucional; e uma faceta de consideração das coisas e casos particulares e individuais (pressupondo o conhecimento dos princípios universais da razão, que lhe corresponde aplicar àquelas singulares circunstâncias). Só é perceptível através do exemplo e só adquirível através da experiência reflectida.

Também para Maquiavel a prudência é uma virtude essencial, enquanto capacidade para antecipar a necessidade e actuar em conformidade,[1156] para reconhecer as qualidades dos inconvenientes de cada curso de acção e escolher o mal menor, e para suprir a

[1155] Cf. Aristóteles, EN, 1140a. Cf. Mansfield, MV, p. 39.

[1156] Cf. Mansfield, MV, pp. 38-39.

insuficiência das leis e instituições. Todavia, segundo Mansfield, a prudência de Maquiavel é, mais propriamente, uma sofisticada astúcia. Em primeiro lugar, o *bem comum* maquiaveliano não tem como padrão, evidentemente, a perfeição da alma ou a "vida boa". Por outro lado, a destreza ou habilidade política referida por Aristóteles[1157] (que corresponde, *grosso modo*, à prudência astuciosa de Maquiavel) – aquela aptidão que capacita para realizar com sucesso o que se pretende alcançar, articulando os meios em ordem aos fitos, de acordo com as circunstâncias – é um elemento necessário da prudência, mas a bondade dos fins visados é também exigida para que se possa falar de virtude autêntica. E o discernimento político – como se pode designar o momento cognitivo dessa habilidade política – é também materialmente amoral (embora sem ele não possa haver prudência): pode ser possuído por políticos virtuosos ou infames, para o bem ou para o mal.

Em terceiro lugar, poderíamos dizer que Maquiavel transferiu a política do domínio da prudência para o da *arte* (ou técnica), as duas manifestações clássicas da razão prática, nos termos de Aristóteles.[1158] Recorde-se que Hannah Arendt faz uma distinção análoga entre *acting* e *making* (conceitos próximos da *praxis* e *poiesis* aristotélicas, respectivamente), a partir da qual confronta os limites e perigos da tecnocracia. Na execução da sua tarefa, o *maker* actua num paradigma de durabilidade, solidez, fiabilidade e previsibilidade físicas, cuja aplicação à política constituiria uma tentativa desaustinada e vã de eludir a fragilidade inerente aos assuntos humanos, com a sua comitiva de liberdade, risco, abertura e irreversibilidade. Daí que a extensão do paradigma tecnicista ao campo político esteja associada à violência e à utopia.

[1157] Cf. Aristóteles, EN, 1144a-b.

[1158] Ibidem, 1140a-b.

Para Aristóteles, embora a ciência política e a prudência política tratem de uma única e mesma matéria, são essencialmente distintas.[1159] Edmund Burke e Tocqueville inscreveram-se nesta mesma linha. A ciência é um juízo sobre o que é universal e necessário,[1160] enquanto a prudência versa sobre o singular e contingente. Não é susceptível de demonstração, nem pode ser ensinada.[1161] A prudência difere também da sabedoria teórica: a apreensão dos primeiros princípios e dos fins últimos. Embora deva conhecer – no ponto de partida – esses dois pontos extremos, a pessoa prudente trata propriamente dos meios (e objectivos intermédios). E não aspira ao bem absoluto, imaculado e perfeito – que não existe em política – mas ao bem conveniente, possível e preferível. Por último, quer a ciência, quer a filosofia demandam a verdade (que é universal, imparcial e independente da opinião pública), enquanto a prudência tende à acção (determinar e imperar a conduta a seguir) e tem de levar a sério os preconceitos dos *poucos* e dos *muitos*. A política implica sempre flexibilidade e colaboração, transigências e concessões. Os refinamentos e labirintos da teoria política, como dizia Burke, têm que acomodar e ceder ante a experiência comum dos homens comuns.[1162] Enfim – embora se possa dizer que não é a virtude que deve ser moderada, mas a moderação que deve ser prudente – tudo aponta para a razoabilidade de uma presunção favorável à moderação política. Para Mansfield, «a moderação é a virtude política [mais] concorde com a sabedoria».[1163]

[1159] Ibidem, 1141b.

[1160] Ibidem, 1139b, 1140a-b.

[1161] Ibidem, 1139b-1140a.

[1162] Cf. Burke, "Appeal", p. 190. Ver Mansfield, EB, p. 691.

[1163] Cf. Mansfield, SL, pp. 52-53.

A virtude política desenvolvida a seguir foi a coragem, cuja sede – onde ela se mostra e prova –, segundo Aristóteles, é a guerra.[1164] Ora, a política é um campo de batalha: é afirmativa e combativa, implica adiantar razões e lutar por elas. Sem energia e valentia, a razão é inefectiva. Aliás, não seria possível granjear autoridade – o respeito de súbditos e aliados, e o temor dos inimigos – com reputação de cobardia, porque é impossível parecer corajoso sem o ser. Um governante sem coragem será necessariamente um governante negligente e débil. Segundo Maquiavel, por seu turno, para responder à necessidade e ser capaz de agir com determinação e diligência, o governante deve ter *animo*, uma combinação de coragem e energia vital – matéria-prima da *virtù* –, que Mansfield considera ser a versão maquiaveliana do *thumos* grego antigo.

O *thumos* é um componente da psicologia platónica e aristotélica, armamento pré-moral e emocional do animal político, assimilável ao instinto bruto de sobrevivência e auto-defesa: a qualidade sub-humana – comum a todos os animais – reagente ao perigo, que conduz, paradoxalmente, a arriscar a vida para a salvar. Segundo Aristóteles, é do *thumos* que derivam a capacidade para mandar, o amor à liberdade e a resistência à servidão.[1165] Para Mansfield, o *thumos* humano é o suporte temperamental da coragem e tem pesadas implicações no entendimento e no exercício da actividade política. Estende-se à reivindicação da própria honra e auto-importância, à defesa do seu nome, à protecção da família e amigos, da pátria, princípios e propriedade, à responsabilidade por aquilo que é considerado importante, por aquilo pelo qual vale a pena zangar-se e bater-se. Recorda que a política é sobretudo luta, protecção e domínio de um território, afirmação da individualidade ameaçada.

[1164] Cf. Aristóteles, EN, 1115a.

[1165] Cf. Aristóteles, P, 1328a.

No entanto, embora provinda do *thumos*, a coragem – enquanto virtude – transcende o que é meramente instintivo, espontâneo ou natural: é algo distintivamente humano e portanto livre, escolhido e cultivado.

Mansfield associa à coragem aquilo que poderíamos chamar virilidade política, uma mistura de cavalheirismo e assertividade, sentido de responsabilidade, auto-confiança, desenvoltura, independência e capacidade de comando em situações de perigo. Tal como Aristóteles, Mansfield considera que os homens são mais talhados para a disputa e exercício do poder, pela maior competência masculina quer no uso da força – na guerra propriamente dita: para garantir o regime e a ordem interna, e para os defender contra agressores estrangeiros –, quer também no conflito de razões em que consiste o debate político, sendo que o discurso é o lugar clássico da política.

Para enfrentar politicamente as diferenças reais entre os dois sexos, Mansfield considera que a lei deveria ignorar essas especificidades, como propugna o liberalismo moderno, consagrando formalmente a não discriminação e a igualdade de direitos para todos, mulheres e homens, embora sem esperar, nem forçar, que esses direitos sejam exercidos de forma igual. Mas sugere também que a política ganharia se a sociedade respeitasse essas diferenças, favorecendo a conjugação dos dois sexos e a combinação das suas respectivas virtudes típicas, sem perder a sua identidade e especificidade: porque a moderação deve ser moderada pela coragem, senão seria fraqueza; e a coragem deve ser moderada pela moderação, senão seria brutalidade. Cada virtude precisa da outra para ser ela própria. Contudo, o ponto mais saliente do pensamento de Mansfield sobre este assunto – mais do que a sua posição sobre as qualidades políticas das mulheres – é a sua

convicção de que a política precisa de homens. Simplesmente, eles terão de ser *gentlemen*.

Ainda no mesmo contexto, Mansfield contempla aquilo que poderíamos designar a "crise moderna da coragem". Por um lado, a coragem viril, o idealismo e a disponibilidade para o sacrifício seriam agora resíduos arcaicos do estado de natureza: a ciência, o interesse próprio, o controlo racional, a legalidade e a regularidade tê-los-iam tornado obsoletos. Por outro lado, ao enfraquecer a capacidade de distinguir racionalmente entre o que é nobre e o que é abjecto (reduzidos a meras *preferências*), o relativismo *liberal* contemporâneo teria tirado o tapete à coragem. Lutar para quê? Por último, não havendo verdade ou valores objectivos, tenderia a prevalecer a vontade de poder e o poder da vontade arbitrária, soltando o impulso irracional do *thumos*. Em suma, o relativismo subverteria a coragem de duas maneiras: deprimindo-a, como no *liberalismo* agnóstico contemporâneo, ou desorbitando-a, como no fascismo. Desprovida da razão, a coragem perde o seu fundamento, mas também o seu limite.

Segundo Mansfield, uma das características da ciência política é a desconsideração da ambição de grandeza e da excelência humana, daquilo que a pessoa é capaz de fazer no seu melhor. Ao mesmo tempo, Mansfield importa de Tocqueville a ideia de que há um nexo estreito entre o gosto pela liberdade e a apreciação da grandeza humana. De algum modo, a grandeza política inscreve-se na sua concepção de democracia liberal como regime misto – aristocrático-democrático – em que as desiguais qualidades humanas e políticas dos indivíduos estão ao serviço da mais fundamental igualdade entre todos os homens.

Mansfield reconhece que o afã de superioridade encerra um potencial de tirania. Todavia, apesar dos seus riscos, talvez se possa dizer que a grandeza constitui uma espécie de "ideia reguladora" da virtude política. Essa aspiração será um coroamento do sentido de responsabilidade do governante, da consciência do peso e dignidade das suas funções. Neste sentido, sobre a grandeza pessoal pende uma espécie de hipoteca social. De acordo com o adágio tradicional "*noblesse oblige*", o usufruto da grandeza individual está onerado por uma correlativa obrigação de serviço ao bem comum, e tem como contrapartida uma certa humildade: o poder e a grandeza política legitimam-se pelos valores que o governante imprime no rumo dos acontecimentos e nas vidas dos que ele governa.

Paralelamente, Mansfield deplora e teme a popularidade do carisma. O líder carismático é perigoso: aproxima a política do povo, mas refere a política ao seu poder pessoal, não ao poder institucional (associado ao cargo), minando a salutar mediação das instituições. E fortalece duas recorrentes tentações políticas, aparentemente opostas embora aliadas: a *one-man-rule*; e a pretensão do povo em governar activamente.

Em conclusão, os modelos da sofocracia (entendida como o poder dos sábios e filósofos), da tecnocracia (compreendida como o reino da perícia, da eficácia e do pragmatismo), ou da liderança (percebida como o governo dos grandes retóricos e chefes carismáticos), embora contenham elementos importantes, não captam a essência da profissão política, que pertence fundamentalmente ao domínio da *praxis*, mais do que da teoria ou da técnica. Obviamente, a virtude política é multi-dimensional. Mas o seu ingrediente nuclear será a prudência política (incluindo a justiça), armada de coragem.

1.3. A emergência da virtude política

Finalmente, no **Capítulo IV**, com o título em epígrafe, estudámos os processos pelos quais a virtude política – tratada no capítulo anterior – pode *emergir*; ou, por outras palavras, quais as condições que podem propiciar virmos a ser governados por políticos competentes. Nomeadamente, analisámos os indutores da oferta de virtude política, como a educação dos príncipes e a estrutura social; os factores que afectam a procura dessa virtude, como as qualidades e vícios dos cidadãos; as variáveis que impactam quer a oferta, quer a procura de virtude política, tais como o regime, as ideias dominantes e a atmosfera cultural; e as interacções e influências recíprocas entre umas e outras. Em particular, explorámos também a relação entre a democracia partidária e a virtude política.

Começámos por considerar três fórmulas possíveis – extraídas da obra de Mansfield – de suscitar a virtude política, pelo lado da oferta: a estratégia educativa clássica, ancorada em Sócrates, Platão e Aristóteles; a via tradicional, familiar e patrimonial, vinculada a Edmund Burke; e uma solução, a que chamámos *republicana*, inspirada em Jefferson e nos Federalistas.

A primeira centra-se na importância da educação – do aperfeiçoamento intelectual, da formação do carácter e do gosto, da experiência e do esforço moral – na oferta de virtude política. Reconhece o papel relativo da natureza, do hábito e da razão nesse processo: a qualidade de cada um desses elementos é necessária e, ao mesmo tempo, insuficiente. Separando-a do cariz *estatista* e utópico do esquema platónico, esta

abordagem esteve presente na tradição dos "espelhos dos príncipes" e serve para enfatizar o valor da educação liberal: uma educação para a grandeza interior, para a individualidade e para a excelência humana, que alargue horizontes e aprofunde a reflexão sobre os fins humanos, em detrimento de uma instrução meramente eficientista.

A abordagem de Burke está focada na selecção daquilo que ele designou como «aristocracia natural»: uma classe política gerada *naturalmente* pelo corpo social vivo, conduzindo ao governo dos *gentlemen*. A virtude política dessa «verdadeira aristocracia» seria suscitada, em primeiro lugar, pelas condições do ambiente familiar e escolar – afectivas, culturais, sociais e financeiras – susceptíveis de proporcionar o necessário estímulo intelectual, moral, cívico e político. Em segundo lugar, o lugar alto, posição e propriedade dos *gentlemen* atribuem-lhes naturalmente uma larga experiência em cargos de responsabilidade e governo de pessoas e negócios. Educação familiar, estatuto, património, profissão e independência económica legitimariam razoavelmente a presunção de que essas pessoas fossem respeitáveis, tivessem adquirido a virtude política conveniente e cultivado suficiente sensibilidade ao interesse público e à justiça.

Em terceiro lugar, a solução *republicana* centra-se na «aptidão e tendência» do próprio regime constitucional – através das suas formas electivas e representativas – para apurar os «*aristoi* naturais», as «pessoas capazes» para os cargos de governo. A especificação e articulação das características formais dos cargos públicos – prazo dos mandatos, número de representantes, condições de elegibilidade, modo de eleição ou nomeação, identificação dos poderes – apontariam para as qualidades requeridas em cada função, seriam o critério pelo qual o povo elegeria os seus representantes e, consequentemente,

implicariam a virtude política apropriada (e esperada) nos candidatos a esses lugares. Depois, o próprio exercício das suas funções consolidaria essas qualificações.

Segundo Mansfield, *O Federalista* adopta uma tríplice estratégia no que respeita à oferta de virtude política. No primeiro nível, a Constituição operaria pela negativa, dificultando a conduta viciosa dos governantes, contrabalançando ambições rivais, através dos mecanismos de separação e interdependência de poderes. Em segundo lugar, acolheria de bom grado a ambição do pessoal político e *empurrá-lo-ia* no sentido certo, fazendo com que os «seus interesses coincidam com os seus deveres».[1166] Por fim, a Constituição não prescindiria completamente dos «melhores motivos», nem deixaria de desejar a antiga virtude republicana, ou de a *convidar* para a arena política: orientaria a ambição dos políticos para objectivos mais elevados que o estreito interesse próprio – como o desejo de honra, ou o legítimo orgulho pelos feitos realizados em prol do bem comum – que os levaria a arrostar energicamente e de bom grado as cargas dos cargos, com os seus trabalhos, penas e riscos.

Em última análise, contudo, a emergência e prevalência de governantes virtuosos e competentes na arena política democrática dependem do povo (e da opinião pública), por via da eleição, ou rejeição, dos melhores candidatos. Ora, a aptidão e disponibilidade dos cidadãos para preferir os políticos «capazes» aos demagogos estarão associadas a um mínimo de razoabilidade e virtude cívica, bem como à comunhão de certas opiniões fundamentais quanto aos seus direitos e deveres, como pessoas responsáveis e livres. Para que autogoverno republicano seja viável, cada um deve saber governar-se a si próprio. Mansfield evoca a esperança dos Federalistas em que isso

[1166] Cf. Hamilton, F 72, p. 375.

fosse realmente assim, com base na convicção antropológica de que os homens comuns desejam naturalmente tanto a sua liberdade e autonomia quanto o seu interesse. Todavia, Mansfield sugere que certas tendências negativas do homem democrático, aquelas que já Tocqueville tinha divisado – individualismo, servilismo, anseio de gratificação imediata, impaciência face às formalidades e aos dispositivos de mediação e representação –, não favorecem o acerto na selecção dos "melhores homens". Muito provavelmente, actuam em direcção contrária: atraem demagogos e afugentam os potenciais estadistas.

Aquelas diversas patologias democráticas afectariam, portanto, não apenas a procura mas também a oferta de «homens capazes». Desde logo, a retracção da procura de virtude política geraria uma diminuição da oferta. O entendimento actual da ordem política e o ambiente moral dominante tornam mais difícil quer o reconhecimento, quer o elogio da virtude no discurso público. Ora, se a virtude não for valorizada no espaço público – e portanto, se não for *procurada* – é menos verosímil que ela compareça na arena política. Por outro lado, a classe política tende a reflectir o carácter, visões do mundo e aspirações da sua comunidade. A elite democrática vê-se ao espelho no povo. Tende a ajustar-se às suas expectativas, como que por osmose. Por outras palavras, a auto-percepção do seu papel, por parte dos políticos, depende da percepção do papel do político por parte do povo.

Contudo, a degradação da democracia não poderá ser assacada exclusivamente às fraquezas do homem democrático. Muitas vezes, os descontentamentos populares são razoáveis; e, mesmo quando as suas reivindicações e preconceitos não são certeiros, apontam para alguma perturbação social que deve ser levada a sério. Muitas vezes, «os

pecados dos povos nascem dos príncipes», e a elite política não é inocente relativamente à progressão daqueles vícios, quer por acção, quer por omissão.

A classe política seria culpável de omissão, antes do mais, por "falta de comparência". Em primeiro lugar, pela indisponibilidade das «pessoas capazes» para abraçar a causa pública, o que será também uma sequela do individualismo democrático referido por Tocqueville: a retirada para o sossego da vida privada e dos negócios. Em segundo lugar, pela sua renúncia ao elitismo e consequente fuga à responsabilidade pública a que a sua condição e talentos de algum modo obrigam: não havendo *noblesse*, não haveria *obligation*. Nestes termos, uma democracia não suficientemente misturada com ingredientes aristocráticos – em torno de cultura de serviço ao bem comum – tenderia a degenerar numa oligarquia oculta.

A classe política seria ainda repreensível pela sua rendição, complacência e auto-banalização, com o fim de granjear popularidade e de ser (ou parecer) mais íntima do povo. Esse populismo estaria associado à relutância em impor deveres e pedir sacrifícios, à inclinação para dizer o que as pessoas querem ouvir e para calar ou escamotear os problemas, em fazer promessas arrebatadas e alentar esperanças infundadas. Em consequência, o governante ideal não seria já reconhecível pela sua probidade, valores e lealdade a uma concepção severa do bem comum, mas pela sua competência em articular as aspirações que pulsam no coração do povo e em incorporá-las numa *visão*. E teria deixado de ser aquele príncipe de algum modo distante e elevado, merecedor da reverência devida às leis e à Cidade. Tudo isto não seria incompatível com uma certa arrogância: a sobranceria de quem tem o poder e que, no fundo, despreza o seu povo. Se a isso acrescer a corrupção, incompetência e desleixo na

exigência do cumprimento das leis, não é de estranhar que esse mau exemplo contamine a virtude cívica dos cidadãos.

Entre a presunção favorável (de Burke) face aos descontentamentos populares e o receio (de Publius) face às paixões irracionais e tumultuosas do povo, Mansfield parece preferir este último, mas o melhor talvez seja ter ambos em consideração.

Na esteira de Tocqueville, Mansfield salienta a importância dos costumes e convicções dos cidadãos na conformação e vitalidade do regime, sugerindo que apenas uma democracia virtuosa se auto-sustenta. Como foi já observado, a auto-governabilidade da sociedade dependeria do autocontrolo de cada pessoa. Para ser funcional, um regime democrático liberal não poderia assentar na absoluta neutralidade moral ou na presunção da equivalência política de todos os modos de vida. Ele carece das virtudes fortes (como o espírito de iniciativa, perseverança e força de vontade), das virtudes nobres (como a generosidade e magnanimidade), das virtudes republicanas (como o espírito cívico, patriotismo e sentido de responsabilidade cidadã), e das virtudes domésticas (como a laboriosidade, auto-respeito e independência). Ao mesmo tempo, o relativismo, o agnosticismo moral e a auto-indulgência vigentes nas sociedades democráticas inibiriam a capacidade de distinguir entre demagogos e estadistas, e de preferir uns em vez de outros, tornando-os permeáveis à manipulação e ao facciosismo, e não proporcionariam a atmosfera cultural favorável à emergência de virtude política.

Reciprocamente, a natureza do regime, a Constituição, as instituições e o sistema económico afectariam também os ideais, valores e virtudes dos cidadãos. Mansfield sustenta, nomeadamente, que o intervencionismo do Estado tende a agravar o

individualismo e asfixiar quer as virtudes nobres, quer as virtudes republicanas. Do mesmo modo, a hipertrofia do Estado de bem-estar retroalimentaria a auto-indulgência e a irresponsabilidade pessoal, industriando os cidadãos numa cultura política de dependência e menoridade, amolecendo as suas virtudes fortes, e induzindo um certo servilismo e passividade. Enfim, a conjunção entre o estatismo e o individualismo, tendo começado por «extinguir apenas a fonte das virtudes públicas», acabaria por destruir «todas as outras»,[1167] destroçando as fibras éticas da sociedade.

Entretanto, a capacidade do sistema democrático para produzir uma classe política honrada e competente não é de todo clara. Por um lado, pode aduzir-se que a possibilidade de depor os governantes em funções e de os substituir por outros que ofereçam políticas alternativas – regularmente e sem violência – parece favorável ao apuramento da classe política. As eleições são um dispositivo elitista, e a democracia pode ser vista como uma competição livre – entre os candidatos aos lugares de poder – por um voto livre, o que poderá constituir um mecanismo selectivo, num processo em que triunfam os melhores pelo seu desempenho no governo ou na campanha eleitoral.

Por outro lado, pode dizer-se que o sistema democrático de partidos consente – e até, num certo sentido, propicia – que políticos medíocres, venais e bajuladores ludibriem o povo. Esse efeito seria agravado pela mediatização extrema e avassaladora da opinião pública, as sondagens, o marketing político e tecnologias conexas, que facultam estratagemas de posicionamento, focalização e modulação de mensagens, em detrimento da própria substância da política. Esses instrumentos podem ser vistos como contrapesos informais das formas constitucionais que foram concebidas, precisamente,

[1167] Cf. Tocqueville, DA II-II.ii, Tomo 3, p. 196.

para permitir a deliberação ponderada e paciente, e para resistir à pressão dos resultados imediatos, fáceis e provavelmente ilusórios. Embora não necessariamente, essa parafernália mediática potencia a frivolidade, a demagogia e a evasão de responsabilidades. Em qualquer caso, podemos reconhecer que governar em democracia e liberdade é muito difícil: «formar um governo livre (…) exige muito pensamento, profunda reflexão e uma mente sagaz, poderosa e versátil».[1168]

Neste contexto, adverso à identificação e selecção dos melhores governantes, Mansfield sugere, por um lado, que a democracia liberal deveria ser mesmo liberal (por oposição a estatista). O melhor modo de constranger o poder dos "interesses instalados", de inibir a demagogia e de lidar com a insatisfação popular seria limitar a quantidade de prebendas ou sinecuras que o Estado pode conceder e reduzir o número de promessas que os políticos podem fazer. Quanto maior e mais labiríntico for o Estado e quanto mais numerosos e ambiciosos forem os «objectos» do governo, maior será também a tentação de conseguir um lugar e um quinhão à "mesa do orçamento"; maiores as oportunidades para que o sistema político se torne vulnerável à manipulação, populismo e corrupção; mais irrealistas e contraditórias serão as expectativas e exigências populares; mais difusa será a responsabilidade política; mais confuso e difícil será o juízo do povo sobre a política e sobre os governantes; maiores a frustração, o cinismo face à democracia e o desprezo dos políticos; e maior a probabilidade de que a política atraia pessoas atreitas ao tráfico de influências e favores, e que afugente, desencante ou marginalize as pessoas mais honradas e competentes.

[1168] Cf. Burke, *Reflections*, p. 362.

Por outro lado, Mansfield insiste em que a democracia liberal deve manter-se representativa (por oposição a directa), respeitando e valorizando as formas e formalidades que resguardam a democracia constitucional. Quanto mais directa fosse a democracia, mais vulnerável se tornaria à emergência de tiranetes, demagogos e manipuladores; mais difícil seria a concorrência de ideias e a prevalência do discurso, do argumento e da deliberação racional; e mais prováveis seriam a fulanização da política, o predomínio da emoção superficial e o apelo às capacidades histriónicas dos políticos.

Em suma, a probabilidade da emergência de governantes competentes na cena política dependerá da triangulação virtuosa – ou viciosa – entre o carácter do povo democrático, as qualidades e atitudes dos príncipes e a estrutura institucional, bem como da interacção desses três elementos com o capital moral, as ideias e os valores da sociedade. Por outras palavras, a virtude política pessoal precisará do suporte da Cidade para prosperar; mas esta também precisará daquela para florescer.

Evocando os famosos *dicta* de Kant, Burke e Madison sobre o angelismo político, poderíamos concluir recordando que uma comunidade política livre não é, não pode ser, nem deve tomar como ideal, quer uma república de anjos governada por anjos, quer uma república de demónios dirigida por anjos, quer uma república de anjos liderada por demónios. Mas não será também uma república de demónios governada por demónios, dependendo apenas da perfeição da sua Constituição. Em apoio da primeira asserção vale o pensamento de Pascal: «O homem não é anjo nem besta, e o problema é que aquele que pretende ser como anjo acaba por fazer de besta».[1169] Se a política ignorar a

imperfeição congénita da condição humana, não favorecerá a justiça, nem a segurança, nem a liberdade, nem sequer a virtude. Mas, por outro lado, se a política ignorar a razoabilidade e perfectibilidade humanas (conquanto limitadas) a par da sua falibilidade e fragilidade, a segunda parte da fórmula de Pascal poderia rezar assim: «aquele que pretende ser como besta acaba mesmo por sê-lo». Se concebermos as nossas instituições políticas na hipótese de que os homens são umas bestas, eles convertem-se nisso mesmo, e esse pressuposto antropológico torna-se uma *self-fulfilling prophecy* que frustrará o funcionamento daquelas instituições.

2. Considerações finais

Antes de terminar, gostaríamos de insistir em duas ideias adjacentes ao tema central desta dissertação – a primeira, sobre a dificuldade da política; a segunda, sobre a importância da política – que foram já, aliás, pontualmente referidas. A seguir, havendo discorrido, no decurso destas páginas, acerca da relevância, natureza e emergência da virtude política pessoal, afloraremos a questão da possibilidade de reconhecer essa virtude na prática política.

2.1. A política é difícil

A primeira ideia é a de que a política é muito difícil. No final do Livro I d'*A Educação de Ciro,* Xenofonte relata uma longa conversa entre o jovem príncipe e o seu pai, rei da Pérsia. Cambises é um homem perspicaz, símbolo da velha ordem aristocrática persa

[1169] «L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête». Cf. Pascal, *Pensées*, Lafuma 678.

(que Ciro se preparava para desterrar). Entre outros conselhos, Cambises faz notar que a melhor forma de parecer sábio – como seria necessário a um governante – é ser mesmo sábio, embora deixando no ar a dúvida sobre a importância relativa de parecer bom (a reputação) face a ser bom. A certa altura, Cambises sublinha que ser um homem bom – cuidar de si próprio e da sua família – já é difícil; ser um bom soberano – cuidar de muitos outros – é quase missão impossível. Exige sabedoria prática mas também sorte, porque «há certas dificuldades que dependem não dos homens, mas da mesma natureza das coisas, e que só com custo se vencem». [1170] Como já enfatizámos, governar numa democracia liberal será ainda mais árduo – muito mais do que governar sem democracia ou sem liberdade –, requerendo exigentes recursos intelectuais, morais e políticos, para conseguir «temperar juntos [os] elementos opostos de liberdade e moderação num esforço consistente», no dizer de Burke.[1171]

A política não é simples. Tem de agradar e tem de desagradar. Lida com reivindicações rivais e razoabilidades concorrentes; implica compromissos, dúvidas, ameaças e riscos; envolve princípios sublimes e realidades práticas mesquinhas e irredutíveis, articula meios e fins, o curto e o longo prazos, em condições de incerteza.

Às dificuldades tradicionais, acresceram entretanto certas tendências típicas do nosso tempo, muito badaladas: a erosão da mediação política; uma exigência *electrónica* de transparência e imediatismo; a confusão entre opinião pública, democracia deliberativa, vontade popular e mandato eleitoral, a percepção da ingovernabilidade democrática das

[1170] «There are some instances in which we must wrestle not against men but against actual facts, and it is not so easy to get the better of these without trouble». Cf. Xenofonte, *Xenophon*, in Seven Volumes, Vols. 5 and 6, Walter Miller, Cambridge, MA; Harvard University Press, 1914, Book 1, Chapter 6, sections 7-9.

[1171] Cf. Burke, *Reflections*, p 362.

expectativas, ou a crescente conflitualidade das sociedades modernas. Os valores políticos, económicos ou culturais miscigenaram-se e estão intrinsecamente entrelaçados. E a demarcação entre a esfera pública e o espaço privado tornou-se porosa e evanescente. Acrescem as preocupações com o desarranjo financeiro internacional, com as migrações, e com a compenetração, inter-conectividade e correlação dos riscos planetários.[1172] Diz-se também que a política nacional terá deixado de ser capaz de desempenhar as suas funções típicas – defesa, segurança, coesão social, estabilidade monetária e estabilização económica, preservação do ambiente, a própria produção legislativa – e de lidar, sozinha, com problemas que se tornaram globais. Tudo estaria mais complexo, enredado, labiríntico e opaco. Nesta hipótese, os instrumentos clássicos de soberania já não funcionariam como antes: estariam empenados ou manietados. Teria ocorrido uma multiplicação do número de actores e níveis de poder, de exigências e matérias políticas, e de consequências imprevistas.[1173]

No âmbito da teoria dos sistemas, esta nova complexidade decorreria da autonomização e diferenciação funcional das diversas esferas sociais: a política, a administração pública, a economia, as Forças Armadas, a ciência, a arte, a religião, o desporto, os sistemas judicial e legal, educativo e sanitário, etc. Cada um desses sistemas, dotado das suas próprias elites, se auto-regularia, guiado pelo imperativo funcional – a sua auto-preservação –, gerando uma dinâmica dissolvente e centrífuga, que – ao nível do todo social – tende a ser disfuncional. Simplesmente, agora, o Estado teria deixado de constituir a instância última e integradora: a definição do bem comum ou do interesse

[1172] Ver Gilbert Lenssen, "A crisis of Governance, Questions on turbulent times", in *Proceedings of EABIS 3rd Annual Leaders Forum*, 4 June 2009, pp. 8 ss.

[1173] Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, pp. 13-14, 170, 187, 197-200, 210. Ver Lord, *The Modern Prince*, p. 17.

público não coincidiria com a razão de Estado ou, por outras palavras, teria deixado de ser competência exclusiva das instituições estatais. O sistema político seria apenas mais um: não poderia pretender representar a unidade, a totalidade e a identidade comunitária. Já não seria possível decidir politicamente todas as questões sociais importantes. Num mundo de relações reticulares entre sistemas sociais diferenciados e auto-referenciais, em camadas sobrepostas, sem centro, vértice ou zénite, caberia agora à política uma função mais modesta e humilde.[1174] Nestes termos,

> a política deve passar da hierarquia para a heterarquia, da autoridade directa para a conexão comunicativa, da posição central para a composição policêntrica, da heteronomia para a autonomia, da regulação unilateral para a implicação policontextual.[1175]

O Estado semi-soberano deveria agora (porque não poderia fazer outra coisa) adoptar estratégias não coercivas e não dirigistas, como a gestão de interdependências, a influência e o exercício de funções de mediação, coordenação e supervisão (em sentido fraco). A política far-se-ia à roda de uma mesa redonda sem *chairman*. Mesmo a mais

---

[1174] Cf. Niklas Luhmann, *Sistemi sociali*: *Fondamenti di una teoria generale* [*Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984], Bologna: Il Mulino, 1990, p. 354. Ver Belardinelli, "Individuo e bene comune nella società complessa", pp. 11-12.
Pode dizer-se, contudo, que esta narrativa exagera as pretensões do Estado; e que o Estado constitucional procurou, precisamente, auto-limitar-se e *desestatizar* a sociedade. O que pretendemos sublinhar é a nova sensação da impotência do Estado (registado, entre outros, por Innerarity, *A Transformação da Política*, p. 7): o abismo entre a retórica dos políticos e a sua acção, entre promessas e resultados. Por outro lado, essa alegada impotência deve ser confrontada com o peso enorme e crescente do Estado na economia e na regulação da vida das pessoas, e mesmo das suas convicções morais.

[1175] Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, pp. 184 e 200. Embora isto soe bem, não é muito claro como funcionaria na prática. Innerarity diz que «a supervisão não equivale a uma mera instância exortativa» (ibidem, p. 226), mas é isso que parece. Além do mais, não se percebe como é que este esquema político – em que o poder está disseminado e desformalizado – se coaduna com as exigências de legitimidade e responsabilidade política. Por fim, num mundo como o descrito pela tese funcionalista sistémica, o bem humano deixaria de ser o padrão da política (cf. Luhmann, *Sistemi sociali*, p. 354). Restaria uma atitude *irónica* (cf. Helmut Willke, *Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996) e *pragmática*, ao jeito de Richard Rorty. Ver Claire Colebrook, *Irony - The New Critical Idiom*, London and New York: Routledge, 2004, pp. 154 ss.

celebrada metáfora pós-moderna do governo de organizações – a do maestro de uma orquestra[1176] – seria pretensiosa: pelo menos, ter-se-lhe-ia que confiscar a batuta. Do mesmo modo, seriam agora outras as exigências elementares a apresentar à profissão política, consistindo doravante numa capacidade excepcional para engendrar decisões colectivas em situação de elevada complexidade, articulando contingências, oportunidades, ambiguidades e compromissos.[1177] Ao governo pós-moderno – a *governação*, enfatizando os mecanismos de discussão e deliberação pública, em parceria ou rede – corresponderia uma política pós-heróica, feita sobretudo de *soft power* e *smart power*. Tudo isto conferiria ao suposto político do século XXI – transformado em *pivot*, coordenador, gerador de consensos ou gestor, persuasor e diplomata, supervisor e mediador – um carácter mais prosaico e burguês: na melhor das hipóteses, um *primus inter pares*.[1178]

Parece sensato reconhecer a relativa impotência da política, nas circunstâncias actuais, e o seu carácter contingente, tentativo e fragmentário. O convite a que a política se torne mais humilde – associado a uma reforçada consciência dos seus limites (factuais e morais) – é claramente bem-vindo. Todavia, as teorias da «transformação da política», do «fim do poder» e da governação pós-moderna podem ser matizadas. Afinal, há quem considere que o mundo *moderno* ou *pós-moderno* não existe: o mundo seria ainda e sempre o mesmo, continuação do mundo *antigo*, o de Sun-Tzu e Tucídides.[1179] E o

[1176] Cf. Rosamund Zander and Benjamin Zander, "Leading from Any Chair", in *The Art of Possibility*, Boston: Harvard Business Review Press, 2000, pp. 66 ss.

[1177] Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, pp. 7 e 15.

[1178] Ver Lívia Franco, "O que faz um bom líder", *Nova Cidadania*, Nº 38, Março de 2009, pp. 78-80, sobre *The Powers to Lead*, de Joseph S. Nye (Oxford University Press, 2008). Ver também Moisés Naím, *The End of Power*, passim, New York: Basic Books, 2013.

[1179] Cf. Kaplan, *Warrior Politics*, p. 15.

poder – mascarado, de rosto descoberto ou descarado – seria também o mesmo: «o poder muda de aspecto, mas não de natureza».[1180] Utilizando a terminologia da metafísica aristotélica, poderia dizer-se que a substância do poder permanece: o que mudam são as formas, os acidentes.[1181] A transformação moderna da política – mesmo sendo uma desformalização – seria apenas isso mesmo: uma mudança de formas, e não algo mais radical e profundo. Além disso, talvez se possa dizer, seguindo Max Weber, que a política é sempre *machtpolitik*: a luta pelo poder seria a essência e o elemento permanente da política. Uma pessoa sem vontade de poder estaria fora da política.[1182] E talvez se possa admitir também que o homem é um animal político, não já (ou não só) no sentido aristotélico – de que a singular capacidade humana de discurso racional torna necessária e possível a deliberação política sobre o útil e o justo –, mas no sentido de que existe uma necessidade humana de autoridade pessoal, de ordem e de chefes.[1183] Mesmo que não seja exactamente assim,[1184] a «transformação da política» não decreta forçosamente a abolição do Príncipe: aliás, num contexto institucional menos formalizado e consistente, e mais ambíguo, efémero e fragmentado, a personalização da política e o poder pessoal podem inclusivamente ganhar relevância.

[1180] «Le pouvoir change d'aspect mais non de nature».Cf. Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir: Histoire naturelle de sa croissance* [1945], Paris: Libraire Hachette, 1972, título do "Livre Cinquième", p. 347.

[1181] Cf. de Jouvenel, *Du pouvoir*, pp. 43-44.

[1182] Cf. Raymond Aron, "Max Weber e a Política de Poder", in *As Etapas do Pensamento Sociológico* [*Les étapes de la pensée sociologique*, 1965], 7ª edição, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000, pp. 620-621.

[1183] Cf. Mahoney, *De Gaulle: Statesmanship*, 2000, p. 51.

[1184] De facto, a necessidade humana de liderança contrasta com a igualmente humana aspiração de autonomia e enfrenta o problema da obediência como alienação. Por outro lado, no que respeita à posição de Weber, é possível admitir que o poder é de facto um elemento essencial da política sem conceder que seja o único elemento, reconhecendo que as formas – o regime – também definem e identificam a política.

Montaigne dizia que

> o mais duro e difícil ofício do mundo, a meu ver, é desempenhar dignamente a função de Rei. Eu desculpo mais as suas faltas do que é habitual fazer-se, tendo em consideração o terrível peso do seu fardo, que me esmaga. É difícil exercer de forma equilibrada um tão desmesurado poder.[1185]

Bismarck terá dito que política é «a arte do possível».[1186] Chamar-lhe "arte do impossível"[1187] seria talvez mais acertado. Recorde-se que Freud incluía a política entre as três profissões *impossíveis*: educar, curar e governar,[1188] e mais ainda quando o Estado pretende realizar as três funções – além de governar, também educar e curar.

2.2. A política importa, mas não é tudo

Não podemos exigir demasiado da política, nem alimentar expectativas desmesuradas. E não podemos pedir aos políticos mais do que eles podem dar, embora possamos e devamos pedir-lhes mais do que aos cidadãos comuns. A política não pode – felizmente – conceder a felicidade, dar sentido à vida, conduzir à salvação. A política não trata,

[1185] «Le plus aspre et difficile mestier du monde, à mon gré, c'est faire dignement le Roy. J'excuse plus de leurs fautes qu'on ne faict communéement, en consideration de l'horrible poix de leur charge, qui m'estonne. Il est difficile de garder mesure à une puissance si desmesurée». Cf. Montaigne, *Les Essais*, III.vii, p. 917.

[1186] «Die Politik ist die Kunst des Möglichen», ainda que a versão mais correcta parece ser: «Die Politik ist die Lehre vom Möglichen». A frase terá sido dita em entrevista a Friedrich Meyer von Waldeck (em 11 de Agosto de 1867) para o *St. Petersburgische Zeitung*: "Aus den Erinnerungen eines russischen Publicisten. 2. Ein Stündchen beim Kanzler des norddeutschen Bundes", in *Die Gartenlaube*, 1876, p, 856, reimp. em *Fürst Bismarck: neue Tischgespräche und Interviews*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1895-1899, Vol. 1, p. 248.

[1187] Expressão tomada emprestada de Vaclav Havel, *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice*, New York: Alfred A. Knopf, 1997.

[1188] Sigmund Freud, Preface to Aichhorn's "Wayward Youth", 1925, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Translated from the German under the General Editorship of James Strachey. In collaboration with Anna Freud. Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson) Vintage, 1999). Vol. 19, p. 273, citado por Innerarity, *A Transformação da Política*, p. 196.

efectivamente, das questões derradeiras ou das mais elevadas e sublimes, que conferem significado e plenitude à vida das pessoas. Não devemos esperar que a política nos ofereça o paraíso (e até devemos tremer quando ela no-lo promete). O que podemos esperar é que nos afaste do inferno terrestre: guerra civil, tirania, insegurança de pessoas e bens, miséria material, indigência moral, … Há uma distinção real entre a esfera dos bens últimos e a esfera pública dos bens políticos, protegidos pelo poder coercivo do Estado. O domínio da política não é totalizante; é instrumental e delimitado: proporcionar um enquadramento institucional que ampare a cooperação social, a paz e a segurança, a justiça e a liberdade, respeitando a dignidade humana. Como vimos atrás, mesmo os problemas estritamente políticos e sociais não são resolúveis apenas pela política e pelos políticos. Mas também não se resolvem sem eles.[1189] Deve afirmar-se tanto a inescapabilidade da política quanto as suas limitações. A política e os políticos importam, e não estão irremediavelmente condenados à impotência, incompetência e perversão.

Como se sabe, a posição acima expressa sobre a centralidade relativa da política – basicamente, a de que a política é um meio para um fim: para que cada cidadão comum possa seguir livremente o seu caminho, perseguir a sua luz interior e procurar o seu bem particular, na comunidade – não é a única. Na Grécia clássica, segundo Hanna Arendt, a política seria uma actividade prosseguida como fim em si mesma.[1190] A política não visava apenas, ou sobretudo, assegurar a vida, liberdade e propriedade, de modo subserviente ao império da economia e às exigências da auto-preservação (actividades essencialmente *privadas*, pertencentes ao reino da necessidade). Diversamente, a antiga

[1189] Cf. Innerarity, *A Transformação da Política*, p. 211.

[1190] Para uma discussão aprofundada deste tópico ver Arendt, *The Human Condition*, Capítulos I, II e VI, principalmente.

polis era – e é assim que deveria ser a política – o lugar em que os indivíduos realizariam o seu potencial humano, através da participação no debate público: sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, o útil e o inútil. Era o âmbito em que os cidadãos, livres da necessidade, se singularizavam como seres humanos e distinguiam dos demais – mostravam quem eram, o que valiam e o que pensavam – através do discurso, no espaço público plural (porque só em relação com os outros seriam possíveis o aperfeiçoamento e a superiorização)[1191]. A política era o campo das grandes palavras e das grandes acções. Esta posição denota um certo elitismo – tal como Mansfield ou Leo Strauss, Hannah Arendt pensava que o valor e significado da vida humana são determinados pelos seus mais elevados exemplos – mas em termos diferentes dos referidos anteriormente: agora, somos convidados a pensar não tanto em que a política exige o concurso das melhores pessoas, para o bem da Cidade, mas sobretudo em que os melhores deveriam dedicar-se à política pelo seu próprio bem, como lugar e coroação da sua superioridade.

Esta questão prende-se com a da *profissão* ou modo de vida mais digno e pleno. A discussão centrou-se, de Aristóteles ao Renascimento, na dicotomia entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Mais tarde, desenvolveu-se em torno da díade esfera pública vs. âmbito privado.[1192] Qual é a forma de vida mais perfeita? Segundo Aristóteles, aquela que visa directamente algo desejável como fim em si mesmo – que só pode ser o bem supremo: a felicidade – e não algo que seja apenas útil ou meio para qualquer outro fito. Assim, Aristóteles assinalou dois géneros de vida superiores: a vida política activa e a

[1191] Ver Catherine Zuckert, "Hannah Arendt and Leo Strauss", in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, pp. 543-544.

[1192] Ver Hirschman, *As Paixões e os Interesses*, pp. 6-7 e 129-131.

theoria ou filosofia: a primeira, porque o seu objecto consiste em fazer os cidadãos virtuosos (isto é, felizes); a segunda, porque consiste no exercício virtuoso do intelecto – a faculdade mais elevada e distintivamente humana – dirigido à contemplação da verdade e «do que é belo e divino».[1193] Contudo, a política é fatigante, não permite o ócio, depende de outras pessoas, e tem de atender às vicissitudes da acção; enquanto a contemplação é auto-suficiente, manifesta a superioridade da sabedoria sobre todas as outras virtudes, e será a única actividade que parece ser amada por si mesma.[1194] Em resumo, do ponto de vista pessoal, a vida contemplativa seria mais excelente, e a vida política seria um *second best*. O homem seria essencialmente um animal político, mas seria também mais do que isso.

Não há dúvida que o poder – se o entendermos como um serviço ao bem comum – é um fardo. Segundo Platão, embora impeça a dedicação perfeita à filosofia, é uma carga a que os filósofos não podiam renunciar. Muito antes, no *Livro dos Juízes*, a "alegoria de Jotão" apresentava também a profissão política como um estorvo à realização pessoal, um sacrifício dos talentos recebidos e mesmo um desperdício social:

> As árvores puseram-se a caminho para ungirem para si um rei. Disseram então à oliveira: "reina tu sobre nós". Porém, a oliveira disse-lhes: "renunciaria eu ao meu azeite, com que se honram os deuses e os homens, para ir pairar sobre as árvores?". As árvores disseram depois à figueira: "vem tu, então, reinar sobre nós". Porém, a figueira disse-lhes: "irei eu renunciar à minha doçura e aos meus bons frutos, para me agitar sobre as árvores?". Então, as árvores disseram à videira: "vem tu reinar sobre nós". Porém, a videira disse-lhes: "renunciaria eu

[1193] Cf. Aristóteles, EN, 1177a16.

[1194] Ibidem, 1177a-1178a.

> ao meu mosto, que alegra os deuses e os homens, e iria pairar sobre as árvores?" Então todas as árvores disseram ao espinheiro: "vem tu, e reina tu sobre nós".[1195]

Ora o espinheiro é uma planta insignificante, seca e rasteira, que não produz flores, nem frutos, nem sombra. Sufoca e destrói as outras árvores e a flora em seu redor, e arde facilmente.

No dealbar da modernidade, Montaigne recapitulou quase todos os inconvenientes da política, na óptica do interesse próprio. A política é uma vida de duras penas: exige ser cruel ou, pelo menos, sujar as mãos; implica ansiedade, dependência de terceiros, pesos esmagadores e riscos tremendos. Sobretudo, inviabiliza os maiores bens humanos: os individuais – como a introspecção, o recolhimento «*chez soi*», a tranquilidade e integridade interiores; e os sociais – a amizade genuína (um político não poderia ter amigos autênticos…) e a conversação verdadeira.[1196] E tudo isso em nome de uma miragem inacessível, ilusória e ingénua: o poder, a fortuna e o sucesso não dão o que prometem; a ambição política nunca atinge o que ambiciona; e toda a glória é vã.[1197] Enfim, o preço da vida política seria abdicar dos mais saborosos frutos da vida e perder-se a si próprio.

Ao contrário, Cícero sustentou que – «embora algumas pessoas pensem que uma vida tranquila dedicada ao estudo da literatura e das artes é mais feliz e deleitável» – a

[1195] Cf. *Livro dos Juízes*, IX, 8-14.

[1196] Cf. Montaigne, *Les Essais*, I.xxviii (pp. 183 ss.), I.xxxix (pp. 237 ss.), III.i (pp. 790 ss.) e III.viii (pp. 921 ss).

[1197] Cf. Montaigne, *Les Essais*, II.xvi ("De la Gloire"), pp. 618-630, e III.vii ("De l'Incommodité de la Grandeur"), pp. 916-920, passim. Ver Levine, "Against Power and Glory", in Krause and McGrail (Eds.), *The Arts of Rule*, pp. 100, 104 e 106-108.

«profissão política é a mais admirável e ilustre», tendo sido sempre a carreira prosseguida pelos melhores homens.[1198] Nenhuma filosofia seria tão sublime que merecesse ser tida como superior à edificação de uma comunidade justa e segura. Os filósofos bem poderiam elaborar belas (e verdadeiras) teorias sobre a justiça, a liberdade, a decência ou a coragem, mas seriam os políticos aqueles que promoveriam as condições favoráveis ao florescimento dessas virtudes e ao estabelecimento de uma sociedade bem ordenada. E Burke parece ser da mesma opinião:

> Aquele que continua a viver na universidade, estando já a sua mente suficientemente apetrechada de conhecimento, é como um homem que, tendo construído, equipado e abastecido um navio, o mantivesse ainda imobilizado em doca seca.[1199]

Afinal, a vida política é uma caverna ou um cume? Num esboço de resposta, pode dizer-se, por um lado, que a posição de Aristóteles corresponderá talvez a uma visão monista, limitada e demasiado hierárquica do bem humano. Não haverá um só modo de vida superior, uma vida mais alta, exclusivamente para aqueles que são naturalmente capazes dela, e à qual somente eles podem e devem aspirar. Não há um único ou uniforme modelo que se possa identificar como apropriado à plenitude humana e ao seu florescimento; não porque não haja um bem supremo, nem porque não haja bem ou mal, mas porque há um pluralismo no bem, razoável e não relativista: há muitos bens, muitos modos de vida valiosos, há uma diversidade de formas de bem, independentemente do seu valor político. Ao mesmo tempo, há uma dignidade igual, profunda e inerente entre

[1198] Cf. Cícero, *Treatise on the Republic*, Livro III, pp. 254-255. Ver Mary Ann Glendon, *Cicero and Burke on Politics as a Vocation* (Conferência pronunciada na Universidad de Navarra, 2010-05-22. Disponível em: www.institutoacton.com.ar/oldsite/articulos/mglendon/artglendon2.pdf (2015-09-20).

[1199] «He that lives in a college after his mind is sufficiently stocked with learning, is like a man who having built, rigged and victualled a ship, should lock her up in dry dock». Cf. Edmund Burke, "Various Thoughts on various Subjects", in *The Annual Register for the Year 1760*, Volume 3, 7th edition, London: J. Dodsley, 1789, p. 206.

todas as pessoas, que Aristóteles desconhece. E não há também posições sociais predestinadas pela natureza.[1200] Não há uma única actividade plenificadora do potencial humano, nem tão-pouco uma única modalidade de serviço ao bem comum. Tudo dependerá da *vocação* de cada pessoa, em concreto. E a dignidade de uma profissão residirá mais na forma como é subjectivamente desempenhada do que no seu objecto material.

Aliás, a questão não se coloca apenas na alternativa clássica entre vida política activa e vida contemplativa. Também se aplica à avaliação das actividades empresarial, científica, educativa, curativa, artística, etc.; e mesmo a qualquer trabalho corrente (de pessoas comuns que procuram honradamente melhorar a própria condição) que não iniba, de modo intolerável, a liberdade e elevação interior. A estratificação de Arendt do grau de humanidade correspondente às três actividades humanas por ela consideradas – «*labor* [a acorrência às necessidades vitais], *work* [a manufactura de produtos] *and action* [a actuação pública e política]»[1201] – é talvez demasiado vincada e rígida. E o mesmo se pode dizer da sua distinção (e oposição) entre o espaço público – reino da liberdade, da imortalidade e da honra – e o privado – recinto da necessidade, da futilidade e do anonimato e vergonha.[1202] O «*zõon politikon*» de Aristóteles – de que Arendt é subsidiária – é um pouco *olímpico* e desencarnado (ou então tem de recorrer à escravatura). Na realidade da vida humana – de todas as pessoas – há uma combinação variável de necessidade e liberdade, que não suprime o sentido e valor dessas vidas, nem é fatalmente alienante. Também há um potencial de grandeza na vida comum, que

[1200] Cf. Robert P. George, "Aristotle on the Role of the *Polis*" e "A Critique of Aristotle and Aquinas", in *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 21 ss e 35 ss., respectivamente. Ver também Krause and McGrail, "Introduction", in *The Arts of Rule*: pp. vii-viii.

[1201] Cf. Arendt, *The Human Condition*, p. 7.

[1202] Ibidem, p. 73.

não é necessariamente anódina ou anónima. O homem comum também é capaz de experimentar aquela «*inquietude*» existencial, que é característica – para Tocqueville como para Pascal – da condição humana, no seu melhor.[1203] E também o "grande homem" é capaz de embotamento, vulgaridade e miséria. Mesmo o grande político tem de considerar que a grandeza exige elevação acima da política.[1204] Ele poderá dizer – como consta ter dito a Rainha Cristina da Suécia, no seu exílio romano, sobre o poder real – que a política «*ne mi bisogna ne mi basta*». De resto, não há evidência empírica de que quer os "amantes da sabedoria" profissionais, quer os políticos, sejam moralmente superiores aos outros, ou mais distintivamente humanos. E nem a vida filosófica nem a vida política têm sido garantia contra a degradação pessoal. Também aqui será razoável uma certa moderação, que nos resguarde, analogamente, dos dois perigos gémeos a que aludia Strauss: a esperança demasiada e grandiosa na profissão política e, no outro extremo, o desprezo mesquinho e cínico pela vida política.[1205]

Por outro lado, o serviço que a política presta à sociedade é uma condição basilar do desenvolvimento pessoal dos cidadãos que a integram (o que, aliás, percebemos melhor quando falha). Trata-se talvez de uma condição negativa ou de uma pré-condição. Mas Cícero terá razão quando salienta que – para que para a sociedade civil floresça e frutifique – a profissão política é prioritária, do ponto de vista funcional. Sem o espinheiro – para utilizar a alegoria de Jotão – não haveria nem azeite, nem figos, nem vinho. Daí, a nobreza e gravidade específicas da vocação e profissão políticas. Daí, a

[1203] Cf. Mansfield and Winthrop, EIDA, pp. xxiv e xxxi.

[1204] Ibidem, p. xxiv.

[1205] Cf. Strauss, "Liberal Education and Responsibility", p. 345.

conveniência do concurso dos melhores, e o apelo ao seu sentido de responsabilidade e à virtude política.

2.3. É possível comprovar a virtude política?

Foi à virtude política e à figura do estadista – a partir de Harvey Mansfield – que se votou a presente dissertação. Mas seria possível validar, ou pelo menos corroborar, empiricamente as suas conclusões? Como se poderia provar ou medir a *statemanship*? Como avaliar a virtude política? Pelos seus resultados *efectivos*, como parece ter sugerido Maquiavel? Se os Aliados tivessem perdido a Guerra Mundial, ou se a Confederação tivesse ganho a Guerra Civil americana, por exemplo (e isso poderia perfeitamente ter acontecido, tendo eles feito o que fizeram), Churchill e Lincoln seriam ainda admirados e tomados como exemplo? E teríamos ainda razões para admirá-los?[1206] Por outras palavras, é o sucesso o padrão da virtude política?

Num dos discursos da primeira fase da sua carreira política, Lincoln afirmou:

> A probabilidade de que possamos cair em combate não deve impedir-nos de apoiar uma causa que sabemos ser justa. A mim não impedirá. Se alguma vez sinto dentro de mim a alma elevar-se e expandir-se nessas dimensões não totalmente indignas do seu Criador Todo-poderoso, é quando contemplo a causa de meu país, abandonado por todos, e eu permaneço de pé, corajosamente e sozinho, desafiando os seus opressores vitoriosos. Aqui, sem olhar às consequências, perante o alto céu e perante o mundo, juro fidelidade eterna à

[1206] Cf. Thurow, "Abraham Lincoln and the Spirit of American Statesmanship", in *Educating the Prince*, p. 234.

> causa justa, como eu a julgo, da terra da minha vida, da minha liberdade e do meu amor (…). Se, depois de tudo, falharmos, que seja assim.[1207]

Esta linguagem patriótica parece-nos hoje um pouco antiquada, e estará associada à peculiar e complexa religiosidade de Lincoln. Mas o que importa acentuar aqui é a sua consciência de que pode falhar, de que pode perder, e a sua convicção de que será julgado primeiramente não pelo seu triunfo mas pelo seu valor na defesa de uma «causa justa». Em Churchill, encontramos não apenas uma determinação semelhante de não rendição – «*we shal never surrender*» – mas também um sentido de responsabilidade do mesmo tipo. Churchill observou algures – em *The Second World War* – que na guerra é impossível garantir o sucesso, é apenas possível merecê-lo.[1208] Para ele – como para Aristóteles – a guerra, como a política, está sujeita à fortuna. De ambos os casos, parece depreender-se que a virtude política se pode *medir* apenas pela bondade e razoabilidade dos meios utilizados – tendo em conta as consequências previsíveis[1209] – na prossecução de uma causa justa. Não apenas subjectivamente justa, mas justa em si mesma.[1210]

[1207] «The probability that we may fall in the struggle ought not to deter us from the support of a cause we believe to be just; it shall not deter me. If ever I feel the soul within me elevate and expand to those dimensions not wholly unworthy of its almighty Architect, it is when I contemplate the cause of my country deserted by all the world beside, and I standing up boldly and alone, and hurling defiance at her victorious oppressors. Here, without contemplating consequences, before high heaven and in the face of the world, I swear eternal fidelity to the just cause, as I deem it, of the land of my life, my liberty, and my love (…). But if, after all, we shall fail, be it so. We still shall have the proud consolation of saying to our consciences, and to the departed shade of our country's freedom, that the cause approved of our judgment, and adored of our hearts, in disaster, in chains, in torture, in death, we never faltered in defending». Cf. Abraham Lincoln, "The Sub-treasury Speech" (Springfield, Illinois, December 26 1839), in *The Collected Works*, Vol. 1, pp. 178-179.

[1208] Cf. Jaffa, "Can There Be Another Winston Churchill?", in *Statesmanship: essays in honor of Sir Winston Spencer Churchill*, pp. 1 e 26.

[1209] Como lemos atrás, Lincoln declara agir «*without contemplating consequences*». Poderá tê-lo feito para enfatizar a sua determinação; ou, então, para se referir apenas às consequências para sua pessoa. Mas a virtude política exige sempre olhar para as consequências previsíveis de uma acção política, mesmo que depois se opte por não lhes conceder prevalência na decisão.

[1210] Com efeito, não basta ter princípios ou causas, independentemente da sua justiça. A propósito, Irving Babbit observou que, na maioria dos casos, os maus líderes do passado foram maus porque e quando

Lincoln foi um grande estadista, em parte, porque defendeu (nos termos da Constituição) uma verdade moral.[1211]

Mansfield entronca na tradição da filosofia política clássica cuja pergunta primordial é sobre quem somos e como devemos viver. Neste contexto, as vidas individuais e a ordem política são colocadas em perspectiva relativamente a princípios transcendentes – referentes aos bens humanos – cuja realidade é independente da nossa escolha, embora acessível à razão e liberdade humanas, afectando o governo de si próprio e o governo de outros. Essa filosofia política orienta o exercício da autoridade para o propósito de alcançar algum fim específico (a justiça, a estabilidade, a prosperidade ou a perfeição das almas, por exemplo), mas tendo sempre implícita alguma resposta à questão sobre como devemos viver.[1212]

Como sabemos, essa tradição foi desafiada na modernidade – com a afirmação da autonomia da política – por via de um certo cepticismo, primeiro, e cinismo, depois, quanto à viabilidade (e mesmo conveniência) de validar racionalmente os bens humanos, entre outras razões. Contudo, Mansfield parece pensar ser impossível fundar uma comunidade política democrática, livre e decente, sem alguma concepção particular de bem, ou pelo menos de mal (sobre como não devemos viver), ainda que débil, sem um acordo mínimo sobre o que é "justo por natureza" e sobre o que é o bem-comum. Um dos méritos de Maquiavel, segundo Mansfield, é precisamente o de nos obrigar a

violaram os princípios que eles próprios professavam. Ao contrário, é quando pessoas como Robespierre ou Lenine se preparam para aplicar os seus novos princípios (por eles tomados como bons) que o homem interessado na sobrevivência da civilização tem verdadeiras razões para tremer. «The leaders of the past have most frequently been bad in violation of the principles they professed, whereas it is when a Robespierre or a Lenin sets out to apply his principles that the man who is interested in the survival of civilization has reason to tremble». Cf. Babbit, *Democracy and Leadership*, p. 292.

[1211] Ver Ruderman, "Democracy and the Problem of Statesmanship", p. 765.

[1212] Cf. Krause and McGrail, "Introduction", in *The Arts of Rule*, pp. vii-viii.

enfrentar o incómodo problema do bem e do mal na política, a partir dos critérios com que medimos a virtude do político.[1213]

Ao longo das páginas precedentes, insistimos uma e outra vez em que quer a bondade dos meios e justeza dos fins, quer a habilidade política são, ambos, elementos integrantes – necessários mas, por si só, insuficientes – da virtude política, sublinhando o seu carácter essencialmente prático e prudencial. Todavia, o problema consiste agora em saber se é possível dissociar a definição dessa virtude dos seus resultados. Em princípio, a virtude política será acompanhada e seguida de resultados bons e justos: não poderíamos considerar politicamente virtuosa uma actuação recorrentemente mal sucedida. Mas esse sucesso deve-se a que tenham sido tomadas as decisões e medidas correctas – isto, é, politicamente virtuosas, *a priori* – ou, ao contrário, é o êxito na consecução de resultados benéficos e justos que define, *a posteriori*, a virtude política?

A opção pela segunda hipótese – tomar o sucesso como o metro da virtude política – deixaria a prática política sem orientação. Aliás, a avaliação do sucesso é sempre problemática: pode haver resultados maus que sejam os melhores possíveis; não é possível saber ao certo se seriam melhores ou piores as consequências das linhas de acção alternativas; há resultados bons no curto prazo e nocivos no longo prazo (e vice versa); e há *resultados* que simplesmente não resultaram da decisão política em causa (para não falar da intenção que a presidiu), mas da miscelânea imprevisível dos efeitos de múltiplos outros factores (conhecidos ou ignorados), a que – à falta de melhor designação – chamamos fortuna. Claro que a reflexão sobre a experiência leva a aprender sobre as consequências das acções empreendidas e a discernir melhor os nexos

[1213] Cf. Mansfield, MV, pp. 6-8.

de causalidade relevantes, o que faz parte, aliás, do processo normal da prudência. Mas isso só vale para as decisões seguintes, que terão de reequacionar a bondade de meios e de fins. A virtude política na deliberação, tomada de decisão e implementação das políticas aumenta obviamente a probabilidade de que elas sejam bem-sucedidas, mas – como dizia Churchill – não garante o sucesso: apenas torna possível merecê-lo. O que não é pouco.

BIBLIOGRAFIA CITADA

1. Bibliografia de Harvey C. Mansfield

1.1. Livros

1965. *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke*, Chicago: The University of Chicago Press.

1978. *The Spirit of Liberalism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

1979. *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, Chicago: The University of Chicago Press.

1984. *Selected Letters of Edmund Burke*, edited with an introduction entitled "Burke's Theory of Political Practice", Chicago: The University of Chicago Press.

1988. *Machiavelli's Florentine Histories*, translation with introduction, Princeton: Princeton University Press [com Laura F. Banfield].

1989. *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York: The Free Press [Paperback].

1989. *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York: The Free Press [Hardcover].

1991. *Machiavel. L'art de la guerre*, introduction, Paris: Flammarion.

1993. *America's Constitutional Soul*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

1996. *Niccolò Machiavelli, Discourses on Livy*, translation with introduction, Chicago: The University of Chicago Press [com Nathan Tarcov].

1998. *Machiavelli's Virtue* [1966], Chicago: The University of Chicago Press.

1998. *Machiavelli's The Prince* [1985], translation with introduction, 2nd edition, with corrections and a glossary, Chicago: The University of Chicago Press.

2001. *A Student's Guide to Political Philosophy*, Wilmington: Intercollegiate Studies Institute Books.

2006. *Manliness*, New Haven and London: Yale University Press.

2010. *Tocqueville: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.

2012. *Alexis de Tocqueville, Democracy in America* [2000], translation with introduction, Chicago: The University of Chicago Press [com Delba Winthrop].

1.2. Ensaios, capítulos de livros e artigos

1967. "Rationality and Representation in Burke's Bristol Speech", in Carl J. Friedrich and American Society for Political and Legal Philosophy (Eds.), *Rational Decision*, New York: Aldine Transaction, pp. 197-216.

1968. "Burke on Christianity", *Studies in Burke and his Time*, Vol. 9, pp. 864-865.

1968. "Modern and Medieval Representation", in J. R. Pennock and J. Chapman (Eds.), *Nomos*, Vol. XI, *Representation*, pp. 55-82.

1969, December. "Review of *The Concept of Representation*, by Hanna F. Pitkin", *Political Science Quarterly*, Vol. 84, Nº 4, pp. 678-680.

1971, March. "Hobbes and the Science of Indirect Government", *The American Political Science Review*, Vol. 6, Nº 1, pp. 97-110.

1975. "Reply to Pocock: An Exchange on Strauss's Machiavelli", *Political Theory*, Vol. 3, pp. 402-405.

1975, June. "Liberal Democracy as a Mixed Regime", *The Alternative*, Vol. 8, Nº 9, pp. 8-11.

1977. "Review of *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, by J. G. A. Pocock", *American Political Science Review*, Vol. 71, pp. 1151-1152.

1984, Spring. "The Teaching of Citizenship", *PS*, Vol. 17, Nº 2, pp. 211-215.

1985. "How Dangerous Is Machiavelli? – Review of *Citizen Machiavelli*, by Mark Hulliung", *Review of Politics*, Vol. 47, pp. 298-300.

1987. "Edmund Burke", in Leo Strauss and Joseph Cropsey (Eds.), *History of Political Philosophy*, 3rd Edition, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 687-709.

1988. "Too Much Charisma in the Executive?" in J. Jackson Barlow, Dennis J. Mahoney, John G. West (Eds.), *The New Federalist Papers*, Lanham: University Press of America, pp. 133-135.

1988, April 4. "Straussianism, Democracy and Allan Bloom, II: Democracy and the Great Books" [an exchange with Richard Rorty], *The New Republic*, pp. 33-37.

1992, Spring. "Executive Power and the Passion for Virtue," *Studies in American Political Development*, Vol. 6, pp. 217-222.

1993, September. "Returning to the Founders – Review of *The Debate on the Constitution,* in Bernard Bailyn (Ed.)", *The New Criterion*, Vol. 11, pp. 48-54.

1994, October-November. "Foolish Cosmopolitanism – Reply to Martha Nussbaum", *Boston Review*, Vol.19, Nº 5, p. 10.

1996, March. "Paterfamilias – Review of *Founding Father: Rediscovering George Washington*, by Richard Brookhiser", *The New Criterion,* Vol. 14, Nº 7, pp. 62-65.

1996, December 8. "The Tragedy of Weber – Review of *Max Weber: Politics and the Spirit of Tragedy*, by John Patrick Diggins", *The Weekly Standard Magazine*. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Protected/Articles/000/000/007/984xphzo.asp (2013-09-21).

1997, June 11. "Gentlemen's Gentleman: Edmund Burke's Critique of Theory", *The Times Literary Supplement*, Nº 4919, p. 1.

2001, September 3. "The Founders' Honor: There's More to American Politics than Self-Interest or Principle" [review of Joanne Freeman, *Affairs of Honor*, and James H. Read, *Power versus Liberty: Madison, Hamilton, Wilson, and Jefferson*], *The Weekly Standard Magazine,* Vol. 6, Nº 47. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/000/145ipcah.asp (2014-06-20).

2003. "Liberty and Virtue in the American Founding", in Peter Berkowitz, (Ed.), *Never a Matter of Indifference: Sustaining Virtue in a Free Republic*, Stanford, California: Hoover Institution Press Publication, pp. 3-28.

2004, Summer. "The Captive Woman", *Claremont Review of Books*, Vol. IV, Nº 3. Disponível em: http://claremont.org/crb/article/the-captive-woman/ (2015-05-05)

2005, Fall/Winter. "Democratic Greatness in the American Founding", *The Intercollegiate Review*, pp. 12-17. Disponível em: http://www.mmisi.org/ir/40_02/mansfield.pdf (2014-06-22).

2006, January 16. "The Law and the President: In a national emergency, who you gonna call?", *The Weekly Standard Magazine*, Vol. 11, Nº 17. Disponível em: www.weeklystandard.com/the-law-and-the-president/article/7751 (2014.01.12)

2006, July 26. "What's So Special about Democracy? – Review of *Democracy: A History*, by John Dunn", *New York Sunday*. Disponível em: http://www.nysun.com/arts/whats-so-special-about-democracy/36718/ (2016-04-15).

2006, December 11. "Democracy and Greatness", *The Weekly Standard Magazine*, Vol. 12, Nº 13, pp. 24-26. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/013/038zkkwf.asp# (2014-11-26).

2007. "How to Understand Politics: What the Humanities Can Say to Science" [36th Jefferson Lecture in the Humanities], *National Endowment for the Humanities*. Disponível em: http://www.neh.gov/about/awards/jefferson-lecture/harvey-mansfield-lecture (2016-01-09).

2007, January 29. "The Forgotten Virtue: How Plato perceived the importance of courage", *The Weekly Standard Magazine*, Vol. 12, Nº 19. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/013/182sjdmj.asp? (2014-05-14).

2007, Spring. "The Case for the Strong Executive", *Claremont Review of Books*, Vol. II, Nº 2, pp. 21-24.

2007, May. "Lacking Elevation – Review of *Alexis de Tocqueville: A Life*, by Hugh Brogan", *The New Criterion*. Disponível em: http://www.newcriterion.com/articles.cfm/lacking-elevation-3167 (2016-04-15).

2007, August 13. "Atheist Tracts", *The Weekly Standard Magazine*, pp. 13-14. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/atheist-tracts/article/15062 (2015-05-05).

2007/2008, Winter. "Timeless Mind – Review of *Leo Strauss and the Politics of Exile*, by Eugene Sheppard and *Leo Strauss*, by Daniel Tanguay", *Claremont Review of Books*, Vol. VII, Nº 1, pp. 23-26. Disponível em: http://claremont.org/crb/article/timeless-mind/ 2016-04-15).

2008, January 14. "When the Giving is Good: Saving Christmas from the Economists", *The Weekly Standard Magazine*. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/when-the-giving-is-good/article/15652 (2015-05-05).

2008, Spring. "Charity in Speech – The Common Form of All the Virtues", *Claremont Review of Books*, Vol. VIII, Nº 2. Disponível em: http://claremont.org/crb/article/the-common-form-of-all-the-virtues/ (2015-01-05).

2009, April 1. "The Future of Conservatism: An Argument for a Constitutional Conservatism", *The Heritage Foundation*. Disponível em: http://www.heritage.org/research/lecture/the-future-of-conservatism-an-argument-for-a-constitutional-conservatism (2015-04-12).

2009, June 2. "Bush's Determination and the Rule of Law", *The Harvard Crimson*. Disponível em: http://www.thecrimson.com/article/2009/6/2/bushs-determination-and-the-rule-of/ (2013-11-16).

2009, Winter. "Is Courage a Masculine Virtue?", *Character*. Disponível em: http://incharacter.org/archives/courage/is-courage-a-masculine-virtue-2/ (2015-05-23).

2010, Fall. "The Degradation of Modern Democracy – Review of *The Servile Mind: How Democracy Erodes the Moral Life*, by Kenneth Minogue", *Claremont Review of Books*, Vol. X, Nº 4, pp. 24-25.

2011, May 17. "Principles That Don't Change: Remarks on Accepting the Bradley Prize", *City Journal*. Disponível em: http://www.city-journal.org/html/principles-don%E2%80%99t-change-10847.html (2016-04-15).

2011, June 1. "Our Courage in Danger", *Endangered Virtues* [Boyd and Jill Smith Task Force on *Virtues of a Free Society*], Hoover Institution, Stanford University, June, 1, 2011, pp. 1-8. Disponível em: http://www.hoover.org/research/our-courage-danger (2014-05-23).

2012, April 4. "On the Majesty of the Law", *Wiley Vaughn Lecture*, Harvard Law School. Disponível em: http://www.harvard-jlpp.com/wp-content/uploads/2013/01/36_1_117_Mansfield.pdf (2013-11-16).

2012, August 30. "Are You Smarter Than a Freshman?", *Defining Ideas*, Hoover Institution. Disponível em: http://www.hoover.org/research/are-you-smarter-freshman 2016-04-15).

2013/2014, Winter. "Politics without the Regime", *Claremont Review of Books*, Vol. XIV, Nº 1 [a review of *The Great Debate: Edmund Burke, Thomas Paine, and the Birth of Right and Left*, by Yuval Levin]. Disponível em: http://www.claremont.org/crb/article/politics-without-the-regime/ (2016-04-13).

2014/15, Winter. "Secret Teaching. *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, by Arthur M. Melzer", *Claremont Review of Books*, Vol. XV, Nº 1, pp. 74-76.

2015, Winter. "The Democrats: how progress became drift – Our Parties, Part One", *City Journal*. Disponível em: http://www.city-journal.org/html/our-parties-part-one-13700.html (2015-11-23).

2015, Spring. "The Republicans: party of virtue – Our Parties, Part Two", *City Journal*. Disponível em: http://www.city-journal.org/html/our-parties-part-two-13722.html (2015-11-22).

1.3. Entrevistas

2007, May/June. "Translating Politics. A Conversation with Harvey Mansfield" [Interview with Bruce Cole], *Humanities, The Magazine of National Endowment for the Humanities*, Vol. 28, Nº 3. Disponível em: http://www.neh.gov/humanities/2007/mayjune/conversation/translating-politics, (2015-11-20).

2010, March 30. "Too Much Justice?" [Yascha Mounk in conversation with Harvey C. Mansfield], *The Utopian*. Disponível em: http://www.the-utopian.org/Mansfield_Interview (2016-04-15).

2012, March. "The Harvey Mansfield Story. Harvard's Political Philosopher", by Eric P. Newcomer, *The Harvard Crimson.* Disponível em: http://www.thecrimson.com/article/2012/3/1/harvey-mansfield-scrutiny-FM/ (2015-10-10).

2013, June. "Harvey Mansfield I" (Transcript), *Conversations with Bill Kristol* Disponível em: http://conversationswithbillkristolorg.c.presscdn.com/wp-content/uploads/2014/06/Mansfield_conversations_transcript1.pdf, (2015-11-11).

2014, Fall. "Seeing America in the Spirit of Tocqueville: A Conversation on *Democracy in America* with Harvey Mansfield" [Interview by Chris Barker and Tao Wang], *Anamnesis Journal*. Disponível em: http://anamnesisjournal.com/2014/09/seeing-america-spirit-tocqueville-conversation-democracy-america-harvey-mansfield/ (2015-10-10).

2014, September. "Harvey Mansfield II" (Transcript), *Conversations with Bill Kristol*. Disponível em: http://conversationswithbillkristolorg.c.presscdn.com/wp-content/uploads/2014/09/Mansfield_Pt2_Conversations_Transcript.pdf, (2015-11-11).

2015, January. “Harvey Mansfield III” (Transcript), *Conversations with Bill Kristol*. Disponível em: http://conversationswithbillkristolorg.c.presscdn.com/wp-content/uploads/2015/01/Mansfield3_conversations_transcript.pdf, (2015-11-11).

2015, May. “Harvey Mansfield IV” (Transcript), *Conversations with Bill Kristol*. Disponível em: http://conversationswithbillkristolorg.c.presscdn.com/wp-content/uploads/2015/05/Mansfield_Strauss_conversations_transcript.pdf, (2015-11-11).

2015, August. “Harvey Mansfield V” (Transcript), *Conversations with Bill Kristol*. Disponível em: http://10127-presscdn-0-35.pagely.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/2015/08/Mansfield_Tocqueville_conversations_transcript.pdf (2015-11-11).

2015, December. “Harvey Mansfield VI” (Transcript), *Conversations with Bill Kristol*. Disponível em: http://10127-presscdn-0-35.pagely.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/2015/12/Mansfield_Machiavelli_conversations_transcript.pdf (2016-04-01).

2016, February. “Harvey Mansfield VII” (Transcript), *Conversations with Bill Kristol*. Disponível em: http://10127-presscdn-0-35.pagely.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/216/02/Mansfield_parties_conversations_transcript-1.pdf (2016-04-01).

Nota: Harvey C. Mansfield publicou mais de trezentos ensaios, capítulos de livros e artigos, para além de cerca de cinco dezenas de intervenções recolhidas em suporte multimédia. Uma parte desses títulos não foi referida porque não toca o tema da dissertação. Outra parte não foi referenciada porque os títulos correspondentes foram posteriormente incorporados em alguns dos livros atrás indicados. Por fim, muitos dos textos remanescentes são redundantes relativamente a outros que foram citados, pelo que não foram também assinalados. A bibliografia completa de Harvey Mansfield pode encontrar-se em:
http://contemporarythinkers.org/harvey-mansfield/bibliography/ (2016-04-01).

2. Bibliografia geral

ACTON, John Emerich Edward Dalberg (1907), *Historical Essays and Studies*, edited by John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence, London: Macmillan.

AGAMBEN, Giorgio (2005), *State of Exception* [*Stato di Eccezione*, 2003], translated by Kevin Attell, Chicago: The University of Chicago Press.

ALBUQUERQUE, Martim de (2012), *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa: Babel.

ALI, Ayaan Hirsi (2009, Winter), "Is Courage a Masculine Virtue?", *Character*. Disponível em: http://incharacter.org/archives/courage/is-courage-a-masculine-virtue-2/ (2015-05-23).

ANOUILH, Jean (2008), *Thomas More – ou l'homme libre*, Paris: Éditions Gallimard Jeunesse.

ANSCOMBE, Gertrude E. M. (2005), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Mary Geach and Luke Gormally (Eds.), St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Exeter: Imprint Academic.

ARENDT, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (2006), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books.

ARISTÓFANES (1938), "Ecclesiazusae", in *The Complete Greek Drama*, Vol. 2, Eugene O'Neill, Jr. (Ed.), New York: Random House.

ARISTÓTELES (1926), *Aristotle* (23 vols.), Vol. 22, translated by J. H. Freese. Cambridge and London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd.

_____ (1998), *Política*, tradução de António C. Amaral e Carlos Gomes, Lisboa: Vega.

_____ (2004), *Ética a Nicómaco*, tradução de António C. Caeiro, Lisboa: Quetzal Editores.

_____ (2015), *Poética,* tradução e notas de Ana Maria Valente e prefácio de Maria Helena Rocha Pereira [a partir de J. Burnet, Platonis Opera, T. IV, Clarendoniano, 1949], 5ª edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

ARNHART, Larry (1979, Spring) "'The God-Like Prince': John Locke, Executive Prerogative, and the American Presidency", *Presidential Studies Quarterly*, Nº 9, pp. 121-130.

ARNN, Larry P. (2015), *Churchill's Trial: Winston Churchill and the Salvation of Free Government*, Nashville: Nelson Books.

ARON, Raymond (1959), "Introduction", in Max Weber, *Le savant et le politique* [*Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, 1919], trad. de Julien Freund, Paris: Plon, 1959, pp. 9-58.

_____ (1993), *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris: Fallois.

_____ (1996), *Une histoire du XXe Siècle*, Paris: Plon.

_____ (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico* [*Les étapes de la pensée sociologique*, 1965], 7ª edição, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

BABBIT, Irving (1979), *Democracy and Leadership* [1924], Indianapolis: Liberty Fund.

BAGEHOT, Walter (1915), *The Works and Life of Walter Bagehot*, Russell Barrington (Ed.), Vol. 5, *Historical & Financial Essays; The English Constitution*, London: Longmans, Green, and Co.

BALÁZS, Zoltán and DUNLOP, Francis (2004), (Eds.), *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*, Central European University Press.

BALOT, Ryan K. (2009), (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing.

BARBER, Benjamin (1989), "Neither Leaders nor Followers: Citizenship under Strong Democracy", in M. R. Beschloss and T. E. Cronin (Eds.), *Essays in Honor of James Macgregor Burns*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1989, pp. 117-132.

BARBER, James D. (2008), *The Presidential Character: Predicting Performance in the White House*, 4th edition, New York: Pearson.

BARLOW, J. Jackson, MAHONEY, Dennis J. and WEST, John G. (1988), (Eds.), *The New Federalist Papers*, Lanham: University Press of America.

BELARDINELLI, Sergio (1999), "Individuo e bene comune nella società complessa", *Acta Philosophica*, I, Vol. 8, pp. 7-22.

BERKOWITZ, Peter (2003), (Ed.), *Never a Matter of Indifference; Sustaining Virtue in a Free Republic*, Stanford, California: Hoover Institution Press.

BERKOWITZ, Roger (2011), "Truth telling: Democracy in an Age without Facts", *Hannah Arendt Center 2011 Fall Conference*. Disponível em: http://www.hannaharendtcenter.org/?p=2335 (2014-04-04).

BERLIN, Isaiah (1996), *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, Henry Hardy (Ed.), London: Chatto and Windus.

_____ (2001), *Against the Current: Essays in the History of Ideas* [1979], Henri Hardy (Ed.), Princeton: Princeton University Press.

_____ (2012), *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* [1998], Henry Hardy and Roger Hausheer (Eds.), London: Random House.

_____ (2013), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* [1990], Henry Hardy (Ed.), Princeton: Princeton University Press.

BESCHLOSS, M. R. and CRONIN, T. E. (1989), (Eds.), *Essays in Honor of James Macgregor Burns*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

BLACKSTONE, William (1893), *Commentaries on the Laws of England in Four Books* [1753], Vol. 1 (Books I & II), George Sharswood (Ed.), Philadelphia: J. B. Lippincott Company.

BLITZ, Mark (2007), "Harvey Mansfield Appreciation: Philosophy as a Way of Life", *National Endowment for the Humanities*. Disponível em: http://www.neh.gov/about/awards/jefferson-lecture/harvey-mansfield-appreciation (2013-09-19).

_____ (2009), "Harvey Mansfield: An Appreciation", in Sharon R. Krause and Mary Ann McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books, 2009, pp. 397-402.

BLITZ, Mark and KRISTOL, William, (2000), (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

BODIN, Jean (1993), *Les Six Livres de la République*, [1583], édition et présentation de Gérard Mairet, Paris: Librairie Générale Française.

BOLINGBROKE, Henry St. John, Lord Viscount (1809), *The works of the late Right Honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke* (8 vols.), Oliver Goldsmith (Ed.), London: J. Johnson.

BOLT, Robert (1990), *A Man for All Seasons* [1960], New York: Vintage International.

BOTERO, Giovanni (2009), *Della Ragion di Stato* [1589], a cura di Chiara Continisio, Roma: Donzelli Editore.

BOTTUM, Joseph (2006, March), "The Decent Drapery of Life", *First Things*. Disponível em: http://www.firstthings.com/article/2006/03/the-decent-drapery-of-life (2015-04-24).

BROGAN, Denis William (1962), "Preface", in Bertrand de Jouvenel, *On Power. Its Nature and the History of Its Growth*, translation by J. F. Huntington, Boston: Boston Beacon Press, 1962.

BROMWICH, David (2014), *Moral Imagination*: *Essays*, Princeton: Princeton University Press.

BURKE, Edmund (1782), *Speech of Edmund Burke, Esq. at the Guildhall, in Bristol, Previous to the late election in that city, Upon certain points relative to his parliamentary conduct* [1780], London: J. Dodsley.

_____ (1789), *The Annual Register for the Year 1760*, Vol. 3, 7th edition, London: J. Dodsley.

_____ (1834), *The Works of the Right Hon. Edmund Burke* (2 vols.), London: Holdsworth and Ball.

BURKE, Edmund (1992), *Further Reflections on the Revolution in France* [1798-1796], Daniel E. Ritchie (Ed.), Indianapolis: Liberty Fund.

_____ (1999), *Select Works of Edmund Burke*, Vol. 1, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents. The Two Speeches on America* [1770], A New Imprint of the Payne Edition. Foreword and Biographical Note by Francis Canavan, Indianapolis: Liberty Fund.

_____ (1999), *Select Works of Edmund Burke*, Vol. 2, *Reflections on the Revolution in France* [1790], A New Imprint of the Payne Edition. Foreword by Francis Canavan, Indianapolis: Liberty Fund.

_____ (1999), *Select Works of Edmund Burke*, Vol. 3, *Letters on a Regicide Peace* [1795], A New Imprint of the Payne Edition. Foreword by Francis Canavan, Indianapolis: Liberty Fund.

_____ (1999), *Select Works of Edmund Burke*, Vol. 4, *Miscellaneous Writings* [1774], A New Imprint of the Payne Edition. Foreword by Francis Canavan, Indianapolis: Liberty Fund.

_____ (2015), *Reflexões sobre a Revolução na França*, tradução e notas de Ivone Moreira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

BURNS, James MacGregor (1978), *Leadership*, New York: Harper and Row.

CANAVAN, Francis (1997, Winter), "Ernest L. Fortin, Collected Essays", *Interpretation - A Journal of Political Philosophy*, Vol. 25-2, pp. 257-264.

CANTOR, Paul A. (2000), "'Christian Kings' and 'English Mercuries': *Henry V* and the Classical Tradition of Manliness", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 74-87.

CAPPON, Lester J. (1959), (Ed.), *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, Vol. 2, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

CASSIRER, Ernst (2007), *The Myth of the State* [1946], Hamburg: Felix Meiner Verlag.

CHERNISS, Joshua and HARDY, Henry (2014), "Isaiah Berlin", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/berlin/ (2014-04-09).

CHESTERTON, Gilbert K. (1998), *The Annotated Innocence of Father Brown*, Martin Gardner (Ed.), New York: Dover Publications.

CHURCHILL, Winston (1930), *My Early Life: a Roving Commission*, New York: Charles Scribner's Sons.

CHURCHILL, Winston (2009), *Thoughts and adventures: Churchill reflects on spies, cartoons, flying, and the future*, edited by James W. Muller with Paul H. Courtenay and Alana L. Barton, Wilmington, Del: ISI Books.

CÍCERO, Marco Túlio (1841), *The Political Works of Marcus Tullius Cicero*, Vol. 1 *Treatise on the Republic*, translated from the original, with dissertations and notes, in two volumes, by Francis Barham, London: Edmund Spettigue.

CLAUSEWITZ, Carl von (1976), *Da Guerra* [*Vom Kriege*, 1832], prefácio de Anatole Rapoport, tradução de Teresa P. Barroso e Maria Teresa Ramos, Lisboa: Perspectivas & Realidades.

COADY, C. A. J. (2014), "The Problem of Dirty Hands", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/dirty-hands/ (2015-04-10).

COLEBROOK, Claire (2004), *Irony - The New Critical Idiom*, London and New York: Routledge.

COLEN, José Augusto (2010), *Futuro do Político, Passado do Historiador: O "historicismo" no pensamento de Raymond Aron e outros adversários: Leo Strauss, Isaiah Berlin, Friedrich Hayek e Karl Popper*, Lisboa: Moinho Velho.

_____ (2012, Set.), "Tucídides no século XX? Teoria e praxeologia em Raymond Aron", *Relações Internacionais*, Nº 35, pp. 23-34.

CONSTANT, Benjamin (2011), *Œuvres* C*omplètes*, Vol. 5, *Principes de Politique Applicables à Tous les Gouvernements Représentatifs* [1806], Kurt Kloocke et Lisa Azorin (Eds.), Berlin/New York: Walter de Gruyter.

CORWIN, Edward (1957), *The President*: *Office and Powers*, New York: New York University Press.

CRICK, Bernard (1954, August), "The Science of Politics in the United States", *Canadian Journal of Economics and Political Science*, Vol. 20, Nº 03, pp. 308-320.

CROCE, Benedetto (1925), *Elementi di Politica*, Bari: Laterza & Figlio.

CURTO, Diogo Ramada, DURSTELER, Eric R., KIRSHNER, Julius and TRIVELLATO, Francesca (2009), (Eds.), *From Florence to the Mediterranean and beyond: Essays in Honour of Anthony Molho*, Firenze: Leo S. Olschki.

DAHL, Robert (1970), *After the Revolution*, New Haven: Yale University Press.

_____ (1989), *Democracy and Its Critics*, New Haven: Yale University Press.

DANOFF, Brian (2011), "Introduction", in Brian Danoff and L. Joseph Hebert (Eds.), *Alexis de Tocqueville and the Art of Democratic Statesmanship*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2011, pp. 1-13.

DANOFF, Brian and HEBERT, L. Joseph (2011), (Eds.), *Alexis de Tocqueville and the Art of Democratic Statesmanship*, Lanham, Maryland: Lexington Books.

DIGGINS, John P. (1986), *The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism*, Chicago: The University of Chicago Press.

DOBEL, J. Patrick (1998, January/February), "Political Prudence and the Ethics of Leadership", *Public Administration Review*, Vol. 58, Nº 1, pp. 74-81.

DOUGHERTY, Janet (2009), "Montesquieu's Political Science. A Cure for Machiavellianism?", in Sharon R. Krause and Mary Ann McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books, 2009, pp. 229-244.

DRUCKER, Peter (2001), *The Essential Drucker: Selections from the Management Works of Peter F. Drucker*, New York: Harper Business.

DUNNE, Joseph (1993), *Back to the Rough Ground: 'phronesis' and 'techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

ELSHTAIN, Jean B. (1981), ''Machiavelli Makes His Move,'' in *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 92–99.

ENCISO, Agustín González (1999, Febrero), "La Historia en la formación del directivo empresarial", *Revista Empresa y Humanismo*, I.

EPSTEIN, David (1984), *The Political Theory of "The Federalist"*, Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (2000), "The Federalist's Unmixed Republican Government", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 205-218.

ERASMO DE ROTERDÃO (1997), *The Education of a Christian Prince* [*Institutio Principis Christiani*, 1516], *Neil M. Cheshire* and Michael J. Heath (Transl.), Lisa Jardine (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

ESPADA, João C. (2008), *A Tradição Anglo-Americana da Liberdade - Um Olhar Europeu*, Lisboa: Principia.

ESTORNINHO, Maria João (1996), *A Fuga para o Direito Privado: Contributo para o Estudo da Actividade de Direito Privado na Administração Pública*, Dissertação de Doutoramento na FDUL, Lisboa.

ETZIONI, Amitai (2003), *The Monochrome Society*, New Jersey: Princeton University Press.

FALCO, Maria J. (2004), (Ed.), *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

FERRO, Pedro Rosa (2010), *A Motivação dos Funcionários Públicos e a Reforma Administrativa*, Lisboa: Moinho Velho.

_____ (2013), *É possível aprender a dirigir? Lições da Literatura e da História sobre o Governo das Organizações*, Coimbra: Almedina.

FRANCO, Lívia (2009, Março), "O que faz um bom líder", *Nova Cidadania*, Nº 38, pp. 78-80.

FRANKLIN, Benjamin (1904), *The Works of Benjamin Franklin* (12 vols.), Vol. 1, *Autobiography, Letters and Misc. Writings 1725-1734*, compiled and edited by John Bigelow, New York: G.P. Putnam's Sons.

FREUD, Sigmund (1999), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* [1956–1974], Vol. 19, translated from the German under the General Editorship of James Strachey, in collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson, Vintage.

FRIEDRICH, Carl J. (1967), (Ed.), *Rational Decision*, American Society for Political and Legal Philosophy, New York: Aldine Transaction.

FUKUYAMA, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York: Macmillan.

_____ (2014), *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, Nova York: Farrar, Straus and Giroux.

_____ (2014, June 6), "At the 'End of History' Still Stands Democracy", *The Wall Street Journal*, The Saturday Essay. Disponível em: http://online.wsj.com/articles/at-the-end-of-history-still-stands-democracy-1402080661 (1015-02-23).

FULLER, Timothy (1997, December), "*Machiavelli's Virtue.* by Harvey C. Mansfield", *The American Political Science Review*, Vol. 91, Nº 4, pp. 944-945.

GARVER, Eugene (1987), *Machiavelli and the history of prudence*, Madison: University of Wisconsin Press.

GEORGE, Robert P. (1993) *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford: Clarendon Press.

GILBERT, Allan H. (1938), *Machiavelli's Prince and Its Forerunners: The Prince as a Typical Book De Regimine Principum*, Durham: Duke University Press.

GINZBURG, Carlo (2009), "Pontano, Machiavelli and Prudence: some further reflections", in Diogo Ramada Curto, Eric R Dursteler, Julius Kirshner and Francesca

Trivellato (Eds.), *From Florence to the Mediterranean and beyond: Essays in Honour of Anthony Molho*, Firenze: Leo S. Olschki, 2009, pp. 117-125.

GLENDON, Mary Ann (2010), *Cicero and Burke on Politics as a Vocation* (Conferência pronunciada na Universidad de Navarra, 2010-05-22). Disponível em: www.institutoacton.com.ar/oldsite/articulos/mglendon/artglendon2.pdf (2015-09-20).

GRAY, John (2012), *Men Are from Mars, Women Are from Venus: The Classic Guide to Understanding the Opposite Sex*, New York: Harper Paperbacks.

GRAZIA, Sebastian de (1989), *Machiavelli in Hell*, Princeton: Princeton University Press.

GREENSTEIN, Fred (1994), *The Hidden-Hand Presidency: Eisenhower as Leader*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

GUELZO, Allen C. (2007, August 17), "Prudence, Politics, and the Proclamation", *First Principles*, The Heritage Foundation. Disponível em: http://www.heritage.org/research/reports/2007/08/prudence-politics-and-the-proclamation (2014-04-21).

GWYN, William B. (1965), *The meaning of the separation of powers: an analysis of the doctrine from its origin to the adoption of the United States Constitution*, New Orleans: Tulane University.

HAMILTON, Alexander, JAY, John and MADISON, James (2001), *The Federalist* [1787-1788)], The Gideon Edition, 1818, Edited with an Introduction, Reader's Guide, Constitutional Cross-reference, Index and Glossary, by George W. Carey and James McClellan, Indianapolis: Liberty Fund.

HAMILTON, Alexander, MADISON, James e JAY, John (2003), *O Federalista*, com introdução, tradução e notas de Viriato Soromenho Marques e João C. S. Duarte, Lisboa: Edições Colibri.

HAVEL, Vaclav (1991), *Václav Havel. Open Letters. Selected Prose.1965-1990*, Paul Wilson (Ed. e Transl.), London/Boston: Faber and Faber.

_____ (1997), *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice*, New York: Alfred A. Knopf.

HEDRICK, Jr, Charles W. (2009), "Imitating Virtue and Avoiding Vice: Ethical Functions of Biography, History, and Philosophy", in Ryan K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2009, pp. 421-439.

HIMMELFARB, Gertrude (1995), *Victorian Minds: A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition*, Chicago: Ivan R. Dee.

_____ (1996), *The De-moralization Of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*, New York: Vintage Books.

HIMMELFARB, Gertrude (2001), *One Nation, Two Cultures: A Searching Examination of American Society in the Aftermath of Our Cultural Revolution*, New York: Alfred A. Knopf.

_____ (2006), *The Moral Imagination*, Chicago: Ivan R. Dee.

HIRSCHMAN, Albert (1977), *As Paixões e os Interesses - Argumentos Políticos para o capitalismo antes do seu Triunfo* [*The Passions and the Interests - Arguments for Capitalism before its Triumph*, 1977], tradução de Teresa Mouzinho, Lisboa: Editorial Bizâncio.

HITTINGER, John P. (2004), "The Democratic Subversion of Political Liberty and Participation", in Zoltán Balázs and Francis Dunlop (Eds.), *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*, Central European University Press, 2004, pp. 179-192.

HOBBES, Thomas (1839), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 3, edited by Sir William Molesworth, London: John Bohn.

_____ (1999), *The Elements of Law, Natural and Politic* [1650], edited with introduction and notes by J. C. Addison Gaskin, Oxford: Oxford University Press.

HULLIUNG, Mark *(*1983), *Citizen Machiavelli*, Princeton: Princeton University Press.

HUME, David (1987), *Essays and Treatises on Several Subjects*, Vol. 1, *Essays, Moral, Political, and Literary* [1777], edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller, with an appendix of variant readings from the 1889 edition by T.H. Green and T.H. Grose, revised edition, Indianapolis: Liberty Fund.

INNERARITY, Daniel (1990), *Dialéctica de la Modernidad*, Madrid: Ediciones Rialp.

_____ (2005), *A Transformação da Política* [*La Transformación de la Política*, 2002], tradução de Manuel Ruas e revisão de J. R. Sequeira Costa, Lisboa: Editorial Teorema.

IONESCO, Ghita (1991), *Leadership in an Interdependent World: The State[s]manship of Adenauer, de Gaulle, Thatcher, Reagan, and Gorbachev*, Boulder, Colorado: Westview Press.

JAFFA, Harry V. (1981), "Can There Be Another Winston Churchill?", in Harry V. Jaffa (Ed.), *Statesmanship: essays in honor of Sir Winston Spencer Churchill – Studies in Statesmanship of the Winston S. Churchill Association*, Durham: Carolina Academic Press, 1981, pp. 25-39.

_____ (1981), (Ed.), *Statesmanship: essays in honor of Sir Winston Spencer Churchill – Studies in Statesmanship of the Winston S. Churchill Association*, Durham: Carolina Academic Press.

JAMES, William (1917), *Selected Papers on Philosophy*, New York: E. P. Dutton.

JAMES, William (1986), "Great Men and their Environment", in Barbara Kellerman (Ed.), *Political Leadership: a Source Book*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1986, pp. 16-23.

JEFFERSON, Thomas (1826), "Thomas Jefferson to Roger Weightman" (Monticello, June 24), *The Library of Congress*. Disponível em: http://www.loc.gov/exhibits/jefferson/214.html (2015-10-18).

JONES, Bryan D. (1989), (Ed.), *Leadership and Politics: New Perspectives in Political Science*, Kansas: University Press of Kansas.

JOUVENEL, Bertrand de (1962), *On Power. Its Nature and the History of Its Growth* [*Du Pouvoir: Histoire naturelle de sa croissance*, 1945], Translation by J. F. Huntington, Boston: Boston Beacon Press.

_____ (1972), *Du pouvoir: Histoire naturelle de sa croissance* [1945], Paris, Libraire Hachette.

KANT, Immanuel (1917), *Perpetual Peace: A Philosophical Essay* [*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795], translated with introduction and notes by M. Campbell Smith, with a Preface by L. Latta, 3rd ed., London: George Allen and Unwin.

KAPLAN, Robert (2002), *Warrior Politics: Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, New York: Random House.

KELLERMAN, Barbara (1986), (Ed.), *Political Leadership: a Source Book*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

KELSEN, Hans (1948, October), "Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics", *The American Political Science Review*, Vol. 42, Nº 5, pp. 906-914.

KENNICOTT, Philip (2007, May 9), "A Strauss Primer, With Glossy Mansfield Finish", *The Washington Post*. Disponível em: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/05/08/AR2007050802282.html (2013-09-19).

KEOHANE, Nannerl O. (1981, November), "Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the *Discourses on Livy*. by Harvey C. Mansfield, Jr.", *The Journal of Politics*, Vol. 43, Nº 4, pp. 1289-1291.

KESTLER, Charles R. (2000), "Responsibility in *The Federalist*", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 219-232.

KIM, Sung Ho (2012), "Max Weber", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: http://plato.stanford.edu/entries/weber/#EthKanNie (2016-07-09).

KOLNAI, Aurel (1949, July), "The Meaning of the Common Man", *The Thomist*, pp. 272-335.

KRAUSE, Sharon R. and MCGRAIL, Mary Ann (2009), (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books.

_____ (2009), "Introduction", in Sharon R. Krause and Mary Ann McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books, 2009, pp. vii-xii.

KRAYNAK, Robert P. (2000), "The Care of Souls in a Constitutional Democracy: Some Lessons from Harvey Mansfield and Alexander Solzhenistyn", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 270-290.

KRISTOL, Irving (2003), *Neoconservadorismo* [*NeoConservatism*, 1995] tradução de Victor Antunes, Lisboa: Quetzal Editores.

KRISTOL, William (2000), "Introduction", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. xi-xii.

LASSWELL, Harold D. (1976), *Power and Personality* [1948], New York: W. W. Norton & Company.

_____. (1986), *Psychopathology and Politics* [1930], Chicago: The University of Chicago Press.

LENZNER, Steven J. (2009), "Strauss's Burke Reconsidered", in Sharon R. Krause and Mary Ann McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books, 2009, pp. 313-324.

LEVINE, Alan (2009), "Against Power and Glory. Montaigne's Critique of Maquiavellian Acquisition", in Sharon R. Krause and Mary Ann McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books, 2009, pp. 95-124.

LEWIS, Clive. S. (1943), *The Screwtape Letters*, New York: Macmillan.

LINCOLN, Abraham (1953), *The Collected Works of Abraham Lincoln*, Vol. 1, Roy P. Basler (Ed.), Marion Dolores Pratt and Lloyd A. Dunlap, assistant editors, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

LIPPMANN, Walter (1960), *A Preface to Morals* [1929], London: Transaction Publishers.

LÍVIO, Tito (1823), *The History of Rome* (6 vols.), translated from the original, with notes and illustrations by George Baker, New York: Peter A. Mesier, Collins & Co *et. al.*

LOCKE, John (1824), *The Works of John Locke*, Vol. 4, *Economic Writings and Two Treatises of Government [*1691], 12th edition, London: Rivington.

LORD, Carnes (2003), *The Modern Prince: What Leaders Need to Know Now*, New Haven and London: Yale University Press.

LUHMANN, Niklas (1990), *Sistemi sociali*: *Fondamenti di una teoria generale* [*Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984], Bologna: Il Mulino.

MACDONALD, James Ramsay (1911), *The socialist movement*, New York: Henry Holt and Company.

MADISON, James (1962), "Virginia Ratifying Convention" [June 20 1788], in *The Founders' Constitution*, Vol. 1, Chapter 13, Doc. 36 [*The Papers of James Madison*]. Edited by William T. Hutchinson et al. Chicago and London, The University of Chicago Press. Disponível em: http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch13s36.html (2015-03-06).

MAHONEY, Daniel J. (2000), *De Gaulle: Statesmanship, Grandeur and Modern Democracy*, New Brunswick and London: Transaction Publishers.

_____ (2002, August), "Taking Greatness Seriously", *On Principle*, Vol. 10, Nº 4. Disponível em: http://ashbrook.org/publications/onprin-v10n4-mahoney/ (2013-09-17).

_____ (2011, April 1) "Mansfield, Harvey", *Fist Principles, ISI Web Journal*. Disponível em: http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=965&loc=r (2013-09-19).

MANENT, Pierre (2000), *Modern Liberty and Its Discontents*, Daniel J. Mahoney and Paul Seaton (Eds.), Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

MAQUIAVEL, Nicolau (1540), *Libro dell'arte della guerra di Nicolo' Machiavelli cittadino, et secretario fiorentino,* Venezia: Aldo Manuzio.

_____ (1814), *Il Principe* [1532], Italia.

_____ (1848), *Il Principe, e Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio di Niccolò Machiavelli*, Firenze: Felice le Monnier.

_____ (1857), *Le Istorie Fiorentine* [1532], Giovanni Battista Niccolini (Ed.), 3ª ed., Firenze: Felice le Monnier,

_____ (1954), *Opere*, a cura di Mario Bonfantini, Milano-Napoli: R. Ricciardi Editore.

MARGARET THATCHER FOUNDATION, "*No time to go wobbly*" (1990-08-26). Disponível em http://www.margaretthatcher.org/archive/us-bush.asp (2014-05-15).

MARSÍLIO DE PÁDUA (2005), *The Defender of the Peace* [*Defensor Pacis*, 1324], edited and translated by Annabel Brett, with a philosophic & interpretative introduction by Leo Strauss, Cambridge: Cambridge University Press.

MASTERS, Roger D. (1997, July), "Machiavelli's Virtue. by Harvey C. Mansfield", *Ethics*, Vol. 107, Nº 4, pp. 757-758.

MCCUAIG, William (1996, December), "Harvey C. Mansfield. Machiavelli's Virtue", *H-Net Reviews*, H-Italy. Disponível em: http://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=708 (2013-09-19).

MELCHIOR-BONNET, Sabine (1994), *Histoire du Miroir*, Paris: Éditions Imago.

MELNICK, R. Sheo (2000), "Constitutional Bureaucracy", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 246-263.

MICKLETHWAIT, John and WOOLDRIDGE, Adrian (2014), *The Fourth Revolution. The Global Race to Reinvent the State*, New York: The Penguin Press.

MILL, John Stuart (1870), *The Subjection of Women*, 3th Edition, London: Longmans, Green, Reader&Dyer.

_____ (1977), *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 19, *Essays on Politics and Society*, Part II, *Considerations on representative government* [1861], John M. Robson (Ed.), Introduction by Alexander Brady , Toronto: University of Toronto Press, London.

MINOWITZ, Peter (2000), "Political Philosophy and the Religious Issue: from de Ancient Regime to Modern Capitalism", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 142-175.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de (1857), *Œuvres Complètes*, avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, La Harpe, etc., Paris: Firmin Didot Frères, Fils et Cie.

_____ (2011), *Do Espírito das Leis* [*De L'esprit des Lois*, 1748] com tradução, introdução e notas de Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70.

MOREIRA, Adriano (2000), "Sobre o Conceito Estratégico Nacional", *Lusíada, Revista de Ciência e Cultura*, Nº 1, pp. 11-19.

MOREIRA, Ivone (2012), *A Filosofia Política de Edmund Burke*, Lisboa: Editorial Aster.

MORGADO, Miguel (2010), *Autoridade*, Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.

NAÍM, Moisés (2013), *The End of Power: From Boardrooms To Battlefields And Churches To States, Why Being In Charge Isn't What It Used To Be*, New York: Basic Books.

NEUSTADT, Richard (1991), *Presidential Power and the Modern Presidents: The Politics of Leadership from Roosevelt to Reagan*, New York: The Free Press.

NEWMAN, John Henry (1960), *The Idea of a University Defined and Illustrated: in Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin* [1852], New York: Rinehart editions.

NUSSBAUM, Martha (2006, June 22) "Man Overboard", *The New Republic online*. Disponível em: https://newrepublic.com/article/65502/man-overboard (2013-09-19).

_____ (2013), *Political Emotions - Why Love Matter for Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

O'HEAR, Anthony (2013, Outono-Inverno), "Governação, Liderança e Democracia: Algumas Reflexões", *Nova Cidadania*, Nº 51, pp. 20-21.

OAKESHOTT, Michael (1991), *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund.

O'NEIL, Daniel J. (1966, February), "*Statesmanship and Party Government.* by Harvey C. Mansfield", *The Journal of Politics*, Vol. 28, Nº 1, pp. 238-240.

ORTEGA Y GASSET, José (1966), *Obras Completas* (11 vols.), Tomo III (1917-1928), 6ª ed., Madrid: Editorial Revista de Occidente.

OTERO, Paulo (2003), *Legalidade e Administração Pública*, Coimbra: Almedina.

PALACIOS, Leopoldo (1957), *La Prudencia Política*, Madrid: Ediciones Rialp.

PANEGYRES, Markela (2012), "The concept of Thumos and its role in Ancient Greek and contemporary modes of resistance", *Graduate School Conference* 2012, The University of Sydney. Disponível em: http://sydney.edu.au/sca/pdfs/GS_conference_papers/Panegyres_2012.pdf (2014-06-14).

PASCAL, Blaise (1963), *Pensées*, in L. Lafuma (Ed.), *Œuvres Complètes*, Paris: Seuil.

PENN, William (1682), *Frame of Government of Pennsylvania*, Yale Law School, Lillian Goldman Law Library. Disponível em: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/pa04.asp (2014-07-18).

PERRY, Seamus (2014, October 24), "Complex to the Core. The perils of simplifying the Thought of Edmund Burke: a deeply contemplated account of his career", *The Times Literary Supplement*, Nº 5821.

PETRIE, Eric S. (2009), "Aristotle and Liberalism", in Sharon R. Krause and Mary Ann McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books, 2009, pp. 75-94.

PIOUS, Richard M. (1979), *The American Presidency*, New York: Basic Books.

PITKIN, Hannah F. (1*967), The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press.

_____ (1984), *Fortune is a Woman*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

PLATÃO (1921), *Plato*, in Twelve Volumes, Vol. 12, *Cratylus. Theaetetus. Sophist. Statesman*, translated by Harold N. Fowler, Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd.

_____ (1925), *Plato*, in Twelve Volumes, Vol. 9, *Parmenides. Philebus. Symposium. Phaedrus*, translated by Harold N. Fowler, Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd.

_____ (1967), *Plato*, in Twelve Volumes, Vol. 3, *Euthydemus. Protagoras. Gorgias. Meno*, translated by W. R. M. Lamb, Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd.

_____ (1967 & 1968), *Plato*, in Twelve Volumes, Vols. 10 & 11, *The Laws*, translated by R. G. Bury, Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd.

_____ (2014), *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena Rocha Pereira, 14ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian.

PLATTNER, Marc (2013), "Governação, Liderança e Democracia", *Nova Cidadania*, Nº 51.

PLUTARCO (1906), *Plutarch's Lives*, in Five Volumes, Vol. 2, The Translation called Dryden's, revised by A. H. Clough, Boston: Little Brown And Company.

POCOCK, John G. A. (1975, November), "Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's *Strauss's Machiavelli*", *Political Theory*, Vol. 3, Nº 4, pp. 385-401.

POLÍBIO (2012), *The Histories of Polybius*, translated from the text of F. Hultsch by Evelyn S. Shuckburgh (Ed.), Vol. 1, New York: Cambridge University Press.

POPPER, Karl (1947), *Open Society and its Enemies*, Vol. 1, *The Spell of Plato* [1945], London: George Routledge & Sons, Ltd.

_____ (1961), *The Poverty of historicism*, New York: Harper & Row.

POPPER, Karl (1992), *Em Busca de um Mundo Melhor*, 3ª edição, Editorial Fragmentos.

_____ (2003), *Conjecturas e Refutações* [*Conjectures and Refutations*, 1963], Benedita Bettencourt (Trad.) e João Carlos Espada (apresentação), Coimbra: Almedina.

POSSENTI, Vittorio (1991), *Le società liberali al bivio*: *Lineamenti di filosofia della società*, Genova: Marietti.

QUINTILIANO (2006), *Quintilian. Institutes of Oratory*, Ed. Lee Honeycutt, Trans. John Selby Watson, Iowa State. Disponível em: http://eserver.org/rhetoric/quintilian/2/chapter19.html (2015-01.30).

RABIEH, Linda R. (2006), *Plato and the Virtue of Courage*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

RATZINGER, Joseph (2004), *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* [*Glaube - Wahrheit - Toleranz: Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg: Verlag Herder], translated by Henry Taylor, San Francisco: Ignatius Press.

_____ (2011), *Jesus de Nazaré*, Parte II [Libreria Editrice Vaticana], Cascais: Principia, 2011.

RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

RHONHEIMER, Martin (2005), "The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's 'Political Liberalism' Revisited" [Notre Dame Law School, Natural Law Lecture 2005], *The American Journal of Jurisprudence*, 50.

RUDERMAN, Richard S. (1997, Autumn), "Democracy and the Problem of Statesmanship", *The Review of Politics*, Vol. 59, Nº 4, pp. 759-787.

SABL, Andrew (2009), "New Models and Orders. Hume's Cromwell as Modern Prince", in Sharon R. Krause and Mary Ann McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books, 2009, pp. 245-265.

SAINT-SIMON, Henri de (2012), *Oeuvres Complètes de Saint-Simon* (4 vols.), Paris: Presses Universitaires de France.

SANDEL, Michael J. (2012), *What Money can't Buy. The Moral Limits of Markets*, New York: Farrar, Straus and Giroux.

SCHMITT, Carl (2005), *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* [*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922], trans. by G. Schwab, Chicago: The University of Chicago Press.

SCHUMPETER, Joseph A. (2008), *Capitalism, Socialism and Democracy* [1942], 3rd Edition, New York: Harper Perennial Modern Classics.

SEQUERI, Pierangelo (2011), *Contro gli idoli postmoderni*, Torino: Edizioni Lindau.

SHAKESPEARE, William (2005), *The Complete Works*, 2nd edition, Stanley Wells, Gary Taylor, John Jowett, William Montgomery (Eds.), New York: Oxford University Press.

SHELL, Susan M. (2000), "Kantian Idealism", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 129-141.

SINGLETON, Charles S. (1953, Spring), "The Perspective of Art", *The Kenyon Review*, Vol. 15, Nº 2, pp. 169-189.

SISSA, Giulia (2009), "Gendered Politics, or the Self-Praise of *Andres Agathoi*", in Ryan K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2009, pp. 100-117.

_____ (2009), "Political Animals: Pathetical Animals", in Ryan K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2009, pp. 283-293.

SKINNER, Quentin (1969), "Meaning an Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, Vol. 8, Nº 1, pp. 3-53.

_____ (1978), *The Foundations of Modern Political Thought* (2 vols.), Vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2004), *Visions of Politics* (3 vols.), Vol. 2, *Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press.

SMITH, Emily Esfahani (2010, December 13), "Profile in Courage: Harvey Mansfield", *Defining Ideas – A Hoover Institution Journal*. Disponível em: http://www.hoover.org/publications/defining-ideas/article/59171 (2013-09-19).

SOMMERS, Christina Hoff (2006, April 10), "Being a Man", in *The Weekly Standard Magazine*, Vol. 11, Nº 28. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/012/041bqgoo.asp (2013-09-19).

SORENSEN, Leonard (1989), "The Federalist Papers on the Constitutionality of Executive Prerogative", *The Presidential Studies Quarterly*, Nº 19, pp. 267–283.

SPENCER, Herbert (1884), *The Study of Sociology* [1873], New York: D. Appleton.

SPENCER, Herbert (1986), "The Great Man Theory Breaks Down", in Barbara Kellerman (Ed.), *Political Leadership: a Source Book*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1986, pp. 10-15.

STADTER, Philip A. (2009), "Character in Politics", in Ryan K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2009, pp. 456-470.

STEINER, George (2001), *Errata - Revisões de Uma Vida* [*Errata: An Examined Life*, 1997], tradução de Margarida Vale do Gato, Lisboa: Relógio d'Água Editores.

STRAUSS, Leo (1953), *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (1978), *Thoughts on Machiavelli* [1958], Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (1988), *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (1989), *An Introduction to Political Philosophy - Ten Essays by Leo Strauss*, Edited with an Introduction by Hilail Gildin, Detroit: Wayne State University Press.

_____ (1995), *Liberalism Ancient and Modern* [1968], Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (2000, Jan 3), "Churchill's Greatness" [January 25, 1965], *The Weekly Standard*, Vol. 5, Nº 16. Disponível em: http://www.weeklystandard.com/churchills-greatness/article/11653 (2013-09-16).

_____ (2009), *Direito Natural e História* [*Natural Right and History*, 1953], tradução e introdução de Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70.

STRAUSS, Leo and CROPSEY, Joseph (1987), (Eds.), *History of Political Philosophy*, 3th Edition, The University of Chicago Press, Chicago.

SULLIVAN, Vickie B. (1997, May), "*Machiavelli's Virtue*. Harvey C. Mansfield", *The Journal of Politics*, 59, Nº 2, pp. 613-615.

TAINE, Hippolyte (1866), *Histoire de la Littérature Anglaise* (5 vols.), Vol. 1, Paris: Librairie de L. Hachette Et Cie.

TARCOV, Nathan (1982, July), "Quentin Skinner's Method and Machiavelli's *Prince*". *Ethics*, Vol. 92, Nº 4, pp. 692-709.

TARCOV, Nathan and PANGLE, Thomas L. (1987), "Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy", in Leo Strauss and Joseph Cropsey (Eds.), *History of*

Political Philosophy, 3th Edition, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, pp. 907-934.

TERTULIANO (1957), *Traité de la prescription contre les hérétiques* [*De praescriptione haereticorum*], éd. et trad. F. Refoulé, P. D. Labriolle, Paris: Les Éditions du Cerf.

TESSITORI, Aristide (2011), "Aristotle and Tocqueville on Statesmanship" in Brian Danoff and L. Joseph Hebert (Eds.), *Alexis de Tocqueville and the Art of Democratic Statesmanship*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2011, pp. 49-72.

THAYER, William R. (1892, July), "Machiavelli's Prince", *International Journal of Ethics*, Vol. 2, Nº 4, pp. 476-492.

THE 189TH GENERAL COURT OF THE COMMONWEALTH OF MASSACHUSETTS, *Constitution of the Commonwealth of Massachusetts* [1780], drafted by John Adams, Samuel Adams, and James Bowdoin. Disponível em: https://malegislature.gov/Laws/Constitution (2015-02-20).

THE ECONOMIST (2013, Jun 29th), "The protests around the world: the march of protest". Disponível em: http://www.economist.com/news/leaders/21580143-wave-anger-sweeping-cities-world-politicians-beware-march-protest (2016-04-22).

THE ECONOMIST (2014, March 1st), "What's gone wrong with democracy", pp. 43-48.

THE STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY (Spring 2014 Edition), Principal Editor: Edward N. Zalta. World Wide Web URL: http://plato.stanford.edu/.

THUROW, Glen (2000), "Abraham Lincoln and the Spirit of American Statesmanship", in Mark Blitz and William Kristol (Eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 233-245.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1848), *De la Démocratie en Amérique* (4 tomos – Tomo 1: I-I, 12e édition; Tomo 2, I-II, 12e édition; Tomo 3: II-I e II-II, 5e edition; Tomo 4: II-III e II-IV, 5e édition), Paris: Pagnerre,.

_____ (1866), *Oeuvres Complètes* [*publiées par Madame de Tocqueville*], Vol. 4, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 7e édition, Paris: Michel Lévy Frères, Libraires Éditeurs.

_____ (1866), *Oeuvres Complètes* [*publiées par Madame de Tocqueville*], Vol. 9, *Études Économiques Politiques et Littéraires*, Paris: Michel Lévy Frères, Libraires Éditeurs.

_____ (2001), *Da Democracia na América* [*De la Démocratie en Amérique*, 1848], introdução de João C. Espada, tradução de Carlos C. M. Oliveira e revisão de Lívia Franco e Maria João F. V. Carmona, 1ª edição, Cascais: Principia.

TOMÁS DE AQUINO (1947), *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Bros.

TOMÁS DE AQUINO (1949), *De Regno ad Regem Cypri* [*On Kingship to The King of Cyprus*], trans. by G. B. Phelan, revised by I. Th. Eschmann, re-edited and chapter numbers aligned with Latin by J. Kenny, Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Disponível em: http://dhspriory.org/thomas/DeRegno.htm (2016-01-21).

_____ (1951), *Summa Theologiae*, Vol. 1, *Prima Pars*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ (1951), *Summa Theologiae*, Vol. 2, *Prima Secundae*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ (1952), *Summa Theologiae*, Vol. 3, *Secunda Secundae*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ (1952), *Summa Theologiae*, Vol. 4, *Tertia Pars*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

TUCÍDIDES (1881), *Thucydides* (2 vols.), Vol. 1, Benjamin Jowett (translator), Oxford: Clarendon Press.

VANITY FAIR FRANCE (2014, Décembre) reproduzido em *Negócios online* (2014-11-21). Disponível em: http://www.jornaldenegocios.pt/economia/detalhe/lagarde_crise_financeira_teve_na_sua_origem_testosterona_excessiva.html, (2015-03-14).

VILE, M. J. C. (1998), *Constitutionalism and the Separation of Powers* [1967], Indianapolis: Liberty Fund.

VIROLI, Maurizio (2012), *Machiavelli's God*, Princeton: Princeton University Press.

WALZER, Michael (1973), "Political Action: The Problem of Dirty Hands", *Philosophy and Public Affairs*, 2 (2), pp. 160-180.

_____ (2004), *Arguing About War*, New Haven: Yale University Press.

WEAVER, David R. (1997, April), "Leadership, Locke, and the Federalist", *American Journal of Political Science*, Vol. 41, Nº 2, pp. 420-446.

WEBER, Maximilian (1946), *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth and C. Wright Mills (Translated and edited), New York: Oxford University Press.

_____ (1959), *Le savant et le politique* [*Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, 1919], Raymon Aron (intr.) et Julien Freund (trad.), Paris: Plon.

_____ (1978), *Economy and Society* [*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 1922], E. Fischoff, H. Gerth, A. M. Henderson, F. Kolegar, C. Wright Mills, T. Parsons, M. Rheinstein, G. Roth, E. Shils and C. Wittich (Trans.), G. Roth and C. Wittich (Eds.), Berkeley: University of California Press.

WEST, Thomas G. (2002, Fall), "Jaffa versus Mansfield: Does America Have a Constitutional or a 'Declaration of Independence' Soul?", *Perspectives on Political Science*, Vol. 31, Nº 4, , pp. 235–246.

WILLIAMS, Bernard (1981), *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press.

WILLKE, Helmut (1996), *Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.

WOLIN, Sheldon S. (1992, Spring), "Executive Liberation: Review of Harvey C. Mansfield Jr., *Taming the Prince: The Ambivalence of Executive Power*", *Studies in American Political Development*, Vol. 6, pp. 211-216.

WOOD, Neal (1966, Sep.), "*Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke* by Harvey C. Mansfield", *Political Science Quarterly*, Vol. 81, Nº 3, pp. 467-469.

XENOFONTE (1914), *Xenophon*, in Seven Volumes, Vols. 5 and 6, Walter Miller. Cambridge and London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd.

ZAGREBELSKY, Gustavo (2004), *A Crucificação e a Democracia*, [*Il «crucifige!» e la democrazia*, Einaudi, 1995], Coimbra: Edições Tenacitas.

ZANDER, Rosamund and ZANDER, Benjamin (2000), *The Art of Possibility*, Boston: Harvard Business Review Press.

ZUCKERT, Catherine H. (2004), "Fortune is a Woman - but so is Prudence: Machiavelli's *Clizia",* in Maria J. Falco (Ed.), *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004, pp. 197-212.

_____ (2009), "Twentieh Century Revivals of Ancient Political Thought: Hannah Arendt and Leo Strauss", in Ryan K. Balot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2009, pp. 542-556.

ZUCKERT, Michael (1992), "The Virtuous Polity, the Accountable Polity: Liberty and Responsibility in *The Federalist*", *Publius: The Journal of Federalism*, 22, pp. 123-142.