

TOMÁS DE AQUINO

*De Regno
ad Regem Cypri*

Sobre a Realeza ao Rei de Chipre

Nova tradução em
edição bilingue

Introdução, tradução e notas de
CARLOS ARTHUR RIBEIRO DO NASCIMENTO

2022



Copyright © 2022 Editora Madamu

Editores

Marcelo Toledo e Valéria Toledo

Assistente Editorial

Shirley Paredes Salluco

Capa

KOPR Comunicação, a partir da Heráldica do Rei de Chipre presente no Livro do Armeiro-Mor, 1509, conservado no arquivo da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal.

*Todos os direitos reservados à Editora Madamu
Rua Terenas, 66, conjunto 6, Alto da Mooca, São Paulo, SP
CEP 03128-010 - Fone: (11) 2966 8497
www.madamu.com.br
E-mail: leitor@madamu.com.br*

T599d Aquino, Tomás de (1225?-1274)

De Regno ad Regem Cypri - Sobre a Realeza ao Rei de Chipre / Tomás de Aquino. Introdução, tradução e notas de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. - 1ª. ed.. - São Paulo: Editora Madamu, 2022.

152 p., 14 x 21cm
Edição Bilíngue: latim e português
ISBN 978-65-86224-21-4

1. Filosofia Medieval Ocidental. 2. Religião. 3. Política. I. Título.

CDD: 189.4

CDU: 165.612

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia 2. Religião 3. Política
189.4

Índice

- 7 Introdução ao *Sobre a realeza*
- 25 *De Regno ad Regem Cypri* – latim & português
- 139 O melhor regime político de acordo com Tomás de Aquino
- 151 Sobre o tradutor

Introdução ao *Sobre a realeza*

Parece certo que a reflexão sobre a política não foi uma preocupação central de Tomás de Aquino. Tanto assim que, igualmente, regimes autoritários bem como partidários da democracia puderam servir-se das ideias de Tomás nesse domínio para sustentar seu próprio pensamento¹. Essa possível ambiguidade diz respeito do mesmo modo ao opúsculo *Sobre a realeza*, que recebe também o título de *Sobre o regime dos príncipes*, dedicado ao rei de Chipre². Paul E. Sigmund, autor do capítulo sobre direito e política no *Cambridge Companion* de Tomás de Aquino o considera “sua principal obra política”³. No entanto, já em uma resenha do *Bulletin Thomiste*⁴, retomada em sua *Introduction à*

1. Ver também, Nascimento, C. A. R. do. O melhor regime político de acordo com Tomás de Aquino. In: Forlivesi, M. (Org.). *La filosofia e la sua Storia, Studi in honore di Gregorio Piaia*. Padova: Coop. Libreria Editrice Università di Padova, 2017, v. 1, p. 114-115. (Ver p. 139)

2. Dondaine, H. F. Préface. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Editori de San Tommaso, 1979, v. XLII, p. 443-444. Essa edição das obras de Tomás de Aquino é citada várias vezes sob a indicação “Leonina” devido ao fato de o Papa Leão XIII ter tido a iniciativa de criar uma comissão para editar as obras de Tomás em 1890.

3. Sigmund, P. E. Direito e política. In: Kretzmann N. e Stump, E. (Orgs.). *Tomás de Aquino*. São Paulo: Ideias e Letras, 2019, p. 250.

4. *Bulletin Thomiste* 5 (1928), p. [334], n. 297.

*l'étude de Saint Thomas d'Aquin*⁵ o padre Chenu chamava atenção para o fato de o *Sobre a realeza* ser um dos numerosos espelhos de príncipe⁶ e não um tratado de filosofia política. Seja como for, Tomás de Aquino procede nesse texto como o faz em outras obras inclusive na própria *Suma de teologia* destinadas especialmente a terceiros a quem ele quer esclarecer. Ele, talvez exagerando a capacidade de seus interlocutores, expõe uma argumentação baseada nos princípios teóricos que fundamentam o tema em questão. É o que acontece, pelo menos em parte, no *Sobre a realeza*. Nesse sentido, há na introdução do *Sobre a realeza* e na dedicatória do mais célebre dos espelhos de príncipe, *O príncipe* de Maquiavel, algumas semelhanças e discrepâncias sintomáticas. Eis em paralelo o prólogo dos dois textos mencionados.

Cogitando comigo o que ofereceria digno da alteza real e conforme à minha profissão e função, ocorre que de preferência dever-se-ia oferecer o seguinte – que escrevesse para o rei um livro sobre a realeza no qual expusesse cuidadosamente tanto a origem da realeza quanto o que cabe à função do rei, conforme a autoridade da Escritura Divina, o ensinamento dos filósofos e os exemplos dos governantes mais louvados.

Desejando eu oferecer-me a vossa magnificência com algum testemunho de minha vassalagem para com ela, não encontrei entre o de que disponho, coisa que eu tenha por mais cara e que tanto estime quanto o conhecimento das ações dos grandes homens, obtido com a longa experiência das coisas modernas e do continuado estudo das antigas, as quais sendo por mim com grande cuidado longamente investigadas e exami-

5. Chenu, M. D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal; Paris: Inst. D'Études Médiévales; Vrin, 1950, p. 286-288.

6. Alan H. Gilbert enumerou perto de mil livros desse tipo entre 800 e 1700. Cf. Cassirer, E. *O mito do estado*. Lisboa: Publ. Europa-América, 1961, p. 192.

De acordo com a capacidade de meu próprio engenho, esperando o princípio, desenvolvimento e consumação da obra pelo auxílio daquele que é o rei dos reis e Senhor dos senhores, por quem reinam os reis, Deus, grande Senhor e Grande Rei acima de todos os deuses.

nadas, e agora resumidas num pequeno volume que mando a vossa Magnificência.

Embora julgue esta obra indigna da altura dessa, confio, no entanto, muito que por sua benevolência deva ser aceita, considerado como de mim não lhe possa ser feito maior dom do que facultar-lhe poder em brevíssimo tempo entender tudo aquilo que eu em tantos anos e com tantos incômodos e perigos conheci.

É suficientemente claro que ambos os textos obedecem ao mesmo gênero de escrita e se desenvolvem paralelamente. No entanto, Maquiavel toma como fundamento do que vai expor apenas as “ações dos grandes homens”, ao passo que “o exemplo dos governantes mais louvados” é apenas um dos fundamentos e o último a ser enumerado por Tomás de Aquino, ao lado da “autoridade da Escritura Divina e o ensinamento dos filósofos”. Maquiavel insiste mais também no seu trabalho cuidadoso e omite a invocação final de Tomás, tirada de Apocalipse 19, 16 e do Salmo 94, 3.

O prólogo de Tomás indica, pois, os fundamentos de sua exposição e também o conteúdo do texto: a origem da realeza e o que cabe à função do rei.

O capítulo I se inicia com uma pergunta sobre o significado do nome de rei e termina com uma definição: “do que foi dito fica, portanto, manifesto que o rei é um só que não apenas dirige a coletividade da cidade ou do país mas o faz por causa do bem comum”. Sua estrutura é em boa parte silogística e baseia-se não só na *Ética a Nicômaco* e na *Política* de Aristóteles, mas também

em Sêneca, Macróbio e Avicena, conforme as indicações da edição Leonina (p. 449, aparato crítico). O texto pode ser dividido em três grandes partes: 1) lin. 1-99, necessidade de um dirigente para a coletividade; 2) lin. 100-153, os diferentes tipos de regime; 3) lin. 154-175, a coletividade que corresponde ao rei. É possível dizer que o texto tem um procedimento parecido com o da *Suma contra os gentios*, quer dizer, depois de um desenvolvimento de caráter racional, há uma citação da Escritura, introduzida por cláusulas do tipo: *hoc considerans Salomon ait, dominus dicit...*

O capítulo II aponta a monarquia como o melhor regime para a coletividade, ao qual faz paralelo o longo capítulo terceiro sobre a tirania, o pior dos regimes. Este é acompanhado dos capítulos IV, V e VI que tratam respectivamente de como a monarquia se degenera em tirania, que essa é mais tolerável do que a degeneração do governo de muitos e, no mais longo de todos os capítulos, principalmente, o que fazer se o rei se tornar um tirano.

Os capítulos VII, VIII, IX e X tratam das recompensas dos bons reis e o capítulo XI (já antecipado parcialmente no X) dos castigos dos tiranos. O capítulo XII é uma conclusão do livro I, terminando com a seguinte frase: “Sobre o rei, o que é, que caiba à coletividade ter um rei e ainda que caiba ao que preside mostrar-se rei à coletividade subordinada e não tirano, é o tanto a ser dito por nós”.

O livro segundo se propõe falar da função do rei, sendo este o título do capítulo primeiro. Os capítulos II, III, IV V, VI, VII e VIII se ocupam com o estabelecimento da cidade ou reino; os capítulos II e V tratam da função do rei nesse estabelecimento e os capítulos IV, VI, VII e VIII tratam de condições da cidade ou reino: o IV das condições gerais de bem estar, o sexto da salubrida-

de do clima, o sétimo do sustento e da disponibilidade de víveres e o oitavo da amenidade, fonte da alegria de viver.

O capítulo terceiro tem uma ligação com o segundo, pois este toma a criação do mundo por Deus como modelo para a fundação da cidade ou reino; então o governo deve tirar sua norma do governo divino. Nesse capítulo Tomás aborda as relações do governo da cidade ou reino com o sacerdócio, tema ao qual voltaremos mais adiante.

Esse percurso do texto deixa a impressão de uma certa falta de ordem. Isso foi assinalado sobretudo por I. Th. Eschmann (cf. Leonina, p. 423). Mesmo a Leonina reconhece que o capítulo VI do livro I não trata propriamente do que é anunciado de início, pois se ocupa mais com o rei tornado tirano do que como evitar a tirania. Igualmente, os capítulos VII-XI do livro primeiro, sobretudo as recompensas do bom rei e os castigos do tirano, parecem deslocados dentro desse livro.

Como se não bastassem as indeterminações apontadas, há também dúvida a respeito do destinatário do texto e da data em que teria sido escrito. Quem seria o rei de Chipre ao qual o texto é dedicado? Em geral os estudiosos pendem para Hugo II que morreu com quinze anos e a quem um texto de espelho dos príncipes conviria melhor. Inclusive, a morte do destinatário seria uma explicação bastante razoável para o texto ficar inacabado, sendo suposto frequentemente que a continuação seria de autoria de Ptolomeu de Luca. Há dúvida também sobre o término da parte autêntica. Seguimos nesta tradução a opção da Leonina (p. 423).

A data da composição do opúsculo *Sobre a realeza* seria por volta de 1267, embora Christoph Flüeler o situe entre

1271 e 73⁷, no segundo ensino parisiense. A Leonina conserva a data anterior.

Dois problemas parecem ter chamado principalmente a atenção dos estudiosos no que se refere ao conteúdo do *Sobre a realeza*: a relação da autoridade secular com o sacerdócio e a identificação do melhor regime. Em ambos os casos Tomás teria manifestado outra opinião fora do opúsculo aqui em questão. Quanto ao primeiro, costuma-se citar o *Escrito sobre as Sentenças* II, dist. 44, exp. text. ad4m que não subordinaria a autoridade secular à religiosa como o *Sobre a realeza* o faria. No entanto, o texto do *Escrito sobre as Sentenças* abre uma exceção para o papa em quem coincidem o poder temporal e sacerdotal. Mais clara é uma declaração na II^aII^{ac}, q. 60, a. 6, ad3m: “o poder secular está subordinado ao espiritual assim como o corpo à alma. E por isso não é julgamento usurpado se o prelado espiritual se ocupar com o que é temporal quanto ao que sobre o qual o poder secular lhe está subordinado ou que lhe foi deixado pelo poder secular”.

Quanto à questão do melhor regime, sem dúvida, há uma diferença bastante clara entre o que é dito no *Sobre a realeza* e um texto como o da II^aII^{ac}, q. 105, a. 1. Mesmo se nesse último texto Tomás não pergunta diretamente sobre o melhor regime, trata-se da passagem em que ele se aproximou ao máximo dessa questão e sua resposta é a que já era tradicional desde Políbio⁸: o melhor regime político não é nenhum dos regimes considerados corretos

7. Flüeler, Ch. *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politika in späten Mittelalter*. Amsterdam; Philodelfia, 1992, v. 1, p. 28. Cf. também, Molnàr, P. Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 69 (2002), p. 67-113.

8. História. Livro VI. Cf. Bobbio, N. *A teoria das formas de governo*. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1980, p. 55-63.

(monarquia, aristocracia, politia), mas uma mescla balanceada dos três, tendo uma autoridade suprema (rei), assessorada por um grupo de bons cidadãos (aristocracia) que podem (tanto o rei como os assessores) ser escolhidos dentre o povo e por este (democracia)⁹.

Seria oportuno apresentar algum tipo de reflexão sobre as considerações de Tomás de Aquino sobre a política. Em primeiro lugar seria talvez preciso acentuar o que dissemos logo de início: a política não parece ter sido um dos interesses principais de Tomás. Tanto do ponto de vista de suas escolhas pessoais quanto do ponto de vista teórico¹⁰. Paradoxalmente, sua repercussão posterior não foi nada restrita.

No século XVI, através de Suarez, Belarmino e Vitória, sua influência chegou até Grotius e os criadores do direito internacional. Por meio de Hooker chegou a Locke, sobretudo quanto à lei natural. Suas ideias sobre vários aspectos da vida social e política humana foram incorporadas nas encíclicas papais desde a recomendação de Leão XIII na *Aeterni Patris* (1879) sublinhando a importância do estudo de Tomás. Teóricos relevantes como Jacques Maritain, Yves Simon, John Finnis, Alasdair MacIntyre e outros encontraram em Tomás base e inspiração para suas teorias sociais e políticas¹¹.

Um aspecto importante do pensamento de Tomás é a recuperação, graças ao conhecimento da *Ética a Nicômaco* e da *Política* de Aristóteles, do caráter natural da vida social e política dos hu-

9. Cf. Nascimento, C. A. R. do. O melhor regime político de acordo com Tomás de Aquino. In: Forlivesi, M. (Org.). *La filosofia e la sua storia, Studi in honore di Gregorio Piaia*. Padova: Coop. Libr. Edit. Università di Padova, 2017, v. 1, p. 113-122 (Ver p. 139-150).

10. Cf. citação da nota 4.

11. Cf. Sigmond, P. E. *Op.cit.*, p. 253, 264-265.

manos. Nesse ponto ele rompe decididamente com o agostinismo político¹² que colocava a realização da justiça e da paz somente na dependência da revelação cristã e da Igreja, sua guardiã.

É verdade que os protestantes desconfiam do que consideram o racionalismo e otimismo das ideias éticas e políticas de Tomás, bem como de um possível desacordo entre essas ideias e certos ensinamentos do cristianismo como o amor a toda prova, o martírio, a recusa da riqueza, a rejeição da contrapartida nas ofensas¹³. Quem sabe Tomás está falando, como seria seu costume, do que se apresenta como tal, em si mesmo e os protestantes sejam mais sensíveis às condições concretas dos humanos nas circunstâncias de fato. Nesse sentido, os protestantes estariam mais próximos de Agostinho do que de Tomás.

Que Tomás esteja falando da natureza humana como tal há uma passagem da *Suma de teologia* (I^a, q. 96, a. 4) que não deixa dúvida a respeito. Quando se queria verificar se algo fazia parte da própria natureza humana e não era devido a nenhuma circunstância histórica, perguntava-se se isso tinha havido no estado de inocência, isto é, antes do pecado dos primeiros pais. Ora, no artigo acima citado, Tomás nega que houvesse servidão no estado de inocência mas que havia vida social e esta implica um dirigente para o fim comum. Assim, a ordem social e política, bem como a necessidade de um dirigente ou governante não é para Tomás um remédio para o pecado, o que seria a posição de Santo Agostinho

12. Cf. Arquillière. *L'Augustinisme politique*. Paris: Vrin, 1972, 2^a ed. Martines Barrera, J. Nota sobre el agustinismo político. *Veritas*, 47 (3) 2002, p. 377-385.

13. Cf. Sigmond, P. E. *Op.cit.*, p. 264.

(Cf. *Cidade de Deus*, XIX, 15). Tratam-se de aspectos da estrutura humana considerados no que ela tem de próprio¹⁴.

Santo Agostinho não distinguiria entre o domínio sobre os servos ou escravos, que Tomás também não admite no estado de inocência, e o domínio político, que este vincula à própria natureza humana e não à natureza decaída.

Sendo a natureza humana racional, isto é, dotada de uma capacidade de conhecimento intelectual progressivo ou que procede por etapas, a sociedade política está sujeita a este processo; ela não é dada de uma vez por todas, ela deve ser construída¹⁵. O que é dado é a capacidade de estabelecê-la, sendo isso possível de diferentes maneiras. Tomás então não parece admitir nem um espontaneísmo social e político, nem uma pura convencionalidade. Haveria, para ele, algo que potencialmente faz parte dos humanos mas que eles devem atualizar de diferentes modos na sua vivência histórica. Nesse sentido, o papel da autoridade seria dar forma à coletividade humana, isto é, determiná-la em vista do bem comum. A autoridade, poder-se-ia dizer, interpretaria as aspirações da sociedade política em vista das exigências do bem comum e proporia meios para atingi-las. Entre esses meios há uma série de atitudes (virtudes sociais) que seriam pré-requisitos para a estruturação e permanência da sociedade política, sem esquecer a justiça social e o amor do bem comum. Tomás dedicou um grupo de questões da

14. Cf. também I^o, q. 92, a. 1, ad2m. Haveria que citar ainda II^oIIae, q. 10, a. 10 a respeito da autoridade já existente de infiéis sobre fiéis e que diz respeito ao direito humano, não sendo anulado pelo que deriva do direito divino. Cf. Carlyle, J. *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. V. 5, p. 4-14.

15. Nascimento, C. A. R. do. Thomás d'Aquin et l'histoire de la philosophie grecque. In: Aertsen, J. A. e Speer, A. *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: Walter de Gruyter, 1968, p. 293-297.

II^aII^{ac} a essas virtudes associadas à justiça (cf. II^aII^{ac} questões 81 a 120) isto é, desde a religião até a equidade, passando pela piedade filial, o respeito, a obediência, a gratidão, a reivindicação, a veracidade, a cordialidade e a liberalidade. Além disso, ele interpretou a justiça geral de Aristóteles como uma forma de justiça denominada também justiça legal (cf. II^aII^{ae}, q. 58, a. 5 e 6)¹⁶, porque as leis humanas são supostas ser determinações de seu objeto, o bem comum.

Este é designado no Livro I, cap. 1 do *Sobre a realeza* como *bonum multitudinis, bonum commune omnium membrorum, bonum commune multorum, bonum commune multitudinis, bonum commune*.

Trata-se do fim ou objetivo do grupo enquanto tal, que dá unidade ao grupo e cujas exigências cumpre ao chefe do grupo interpretar. Este bem comum distingue-se do bem particular de cada um e mesmo do bem particular do governante. Compara-se ao bem particular, como o *todo* em relação às *partes*; daí não ser do mesmo tipo que os bens particulares, nem resultar da soma destes (II^aII^{ac}, q. 58, a. 7, ad2m).

Este bem comum vai ser interpretado como a própria *unidade* do grupo, unidade esta que recebe o nome de *paz* e consiste numa certa *ordem*: “o bem e o salvamento da coletividade consorciada é que seja conservada sua unidade que é dita paz, a qual suprimida desaparece a utilidade da vida social, pois a coletividade em desacordo é um peso para si mesma” (*Sobre a realeza*, cap. 2, início). “A *forma* de um todo, que é uno por uma certa organização

16 Cf. Nascimento, C. A. R. do. A justiça geral em Tomás de Aquino. In: De Boni, L. A. (Org.). *Idade Média e política*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 213-218, 2^a ed. Veritas, v. 40, n. 159, set. 1995, p. 475-479.

das partes é sua própria *ordem*; donde se segue que esta é o seu *bem*” (*In Metaph.*, 12, 12, 2627).

Esta *ordem* interna da sociedade, porém, não existe para si mesma, mas em função de um objetivo a ser obtido (I^a, q. 103, ad3m). Este objetivo é definido no capítulo 3 do livro II do *Sobre a realeza*:

“Parece que o fim último da coletividade reunida é viver segundo a virtude. Com efeito, os homens reúnem-se para isso: para que juntamente vivam bem, o que cada um vivendo isoladamente, não poderia obter. Ora, a boa vida é o que é conforme a virtude. Portanto, a vida virtuosa é o fim da reunião humana”.

Observe-se ainda que este fim (realização da própria vida humana na sua plenitude) ordena-se ainda ao fim último da vida humana – a fruição de Deus. Mas tal fim último não é obtido só pelas forças humanas, porém pela graça divina. Onde escapar ao gênero humano orientar para ele. Tal orientação é atribuída àquele que é homem e Deus, Jesus Cristo (Cf. *Sobre a realeza*, II, cap. 3, no fim). Trata-se pois, aqui, de um fim último transcendente, sendo o ministério desse reino confiado aos sacerdotes, conforme o que dissemos anteriormente (cf. p. 12).

As considerações de Tomás sobre a política se inserem numa perspectiva geral de sua concepção da ética e da filosofia em geral. Podem ser caracterizadas como uma filosofia da ordem¹⁷:

“Pelo que, em todas as coisas ordenadas a algo, se acha algum dirigente mais elevado. No mundo do corpo, um só corpo, isto é, o celeste, dirige os demais, por certa ordem da Divina providência, e a todos rege a criatura racional. Igualmente, no homem a alma rege o corpo, e, entre as partes da alma, o irascível e o con-

17. Cf. Lagarde. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. III, p. 70 e ss.

cupiscível são dirigidos pela razão. Também, entre os membros do corpo, um é o principal, que todos move, como o coração, ou a cabeça. Cumpre, por conseguinte, que em toda multidão, haja um dirigente” (*Sobre a realeza*, I, 1, n. 3, fim).

Em todos os domínios da realidade não estamos diante de substâncias individuais ou fatos isolados mas relacionados entre si (cf. *I Eth.* I, lect. 1º, n. 1):

“A ordem com relação à razão é observada de quatro modos. Há primeiro uma ordem que a razão não faz, mas apenas considera: tal é a ordem das coisas na natureza. Há uma outra ordem que a razão faz quando por suas considerações coloca ordem no seu ato próprio quando, por exemplo, ordena entre si seus conceitos e os termos que lhes são sinais com valor de significação. Existe, também, uma terceira ordem que a razão, em sua consideração estabelece nas operações da vontade. A quarta ordem, enfim, é a que a razão cria nas coisas exteriores de que ela própria é a causa: é assim que ela constrói uma arca ou uma casa”. A terceira ordem é objeto da ética, que considera as ações humanas na sua ordem entre si e com o fim. Tomás adota a divisão da ética em monástica (individual), econômica (doméstica) e política (cidade).

Um outro aspecto da posterioridade do *Sobre a realeza* é sua possível função de elo entre Vitruvius e a legislação espanhola a respeito do estabelecimento das cidades no Novo Mundo. Há de fato coincidências bastante precisas entre o que dizem tais leis e as citações da *Arquitetura* de Vitruvius contidas nos capítulos 2 a 6 do segundo livro do *Sobre a realeza*¹⁸.

18. Ver, a respeito, Guarda, G. *Santo Tomás y las fuentes del urbanismo indiano*. Academia Chilena de la Historia, 1965. Agradeço ao professor Domingos Zamagna a indicação deste texto.

Como lembra Paul E. Sigmund¹⁹, há aspectos da abordagem da política por Tomás de Aquino em que estava mais condicionado pelo contexto político medieval e em que suas posições são inaceitáveis do ponto de vista da democracia moderna. Os tópicos mencionados por Sigmund (*Op. Cit.*, p. 254-255) são referentes aos heréticos, às mulheres e à servidão. Santo Tomás não tinha certamente uma posição explícita sobre a liberdade religiosa; embora admitisse que um erro possa ser involuntário (I^aII^{ac}, q. 19, a. 6) estaria longe de supor que os hereges de seu tempo se enquadrassem nessa categoria, sendo ela justamente que fundamenta atualmente o respeito pela consciência alheia e a liberdade religiosa.

Quanto às mulheres, Tomás não tinha o antifeminismo raivoso de muitos entre os séculos XIV e XVIII, mas participava da atitude tradicional diante das mulheres. Nesse sentido o final da segunda resposta citada (ad2m) na nota 14 diz o seguinte: “E assim, a mulher está naturalmente sujeita ao homem por tal sujeição, a saber, caseira ou civil, porque o discernimento da razão é naturalmente mais abundante no homem”.

Em relação à servidão, Tomás não admite que houvesse escravidão ou servidão no estado de inocência. É por isso, como dissemos (p. 14), que ele distingue o domínio político do domínio do senhor sobre o escravo ou servo. Nesse contexto ele não aceita pura e simplesmente a opinião aristotélica a respeito de uma escravidão natural. Tomás distingue a natureza da espécie e a natureza

19. *Op. Cit.*, p. 254-255. Cf. Quanto a Tomás de Aquino: *Suma de teologia* I^aII^{ae}, q. 51, a. 1; q. 63, a.1; *Questões disputadas sobre a verdade*, q. 24, a. 10, ad1m. Mais diretamente sobre a escravidão: *Suma de teologia*, II^aII^{ae}, q. 57, a. 3, ad2m. No que se refere a Aristóteles: Wolf, F. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 60-66 e 96-102; Brunschwig, J. *L'esclavage chez Aristote. Cahiers Philosophiques*, 1(1979), p. 20-31.

do indivíduo. É possível que tal ou tal indivíduo possa ser servo devido a sua natureza tal como se encontra individualizada nele. Tomás de Aquino não está se pronunciando sobre a instituição social, mas sobre o que está implicado no fato de ser servo ou escravo, o que já seria o caso de Aristóteles, embora este não explicita a distinção entre natureza da espécie e do indivíduo²⁰.

O *Sobre a realeza* ou *Sobre o regime dos príncipes* teve pelo menos três traduções anteriores. Uma do prof. Arlindo Veiga dos Santos, Rio de Janeiro: ABC, 1937, republicada em São Paulo: Anchieta, 1946 e em São Paulo: José Bushatsky, 1955, no volume *Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino*, p. 20-177; ainda mais recentemente, 2013, São Paulo: Edipro. Essa tradução foi revista por mim e publicada na coleção Clássicos do Pensamento Político, v. 6, *Escritos políticos de Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 123-172. Essa revisão foi reeditada pela mesma editora na coleção Textos Filosóficos, 2011. O volume traz o mesmo título, p. 127-175. Uma outra tradução de autoria de Carlos Nougué foi publicada em 2017, Santo André: Resistência Cultural e Armada. Há ainda uma tradução do prof. Alfredo Storck, In: Marçal, J. (Org.) *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2009, p. 658-691. Distribuição gratuita.

Como os próprios editores da Leonina observam²¹, há divergência nos manuscritos a respeito do término da parte do opúsculo cuja autoria seria de Tomás de Aquino. Essa divergência se reflete nas traduções mencionadas. Tanto a de Arlindo Veiga dos Santos como a de Carlos Nougué terminam com as palavras

20. Cf. nota 19.

21. p. 421.

“...ut animi hominum recreentur”. No entanto, Arlindo Veiga Santos vai até o final do capítulo (Liv. II, cap. 4) em que estas palavras se encontram e faz este capítulo ser precedido por uma nota em que indica: “Até aqui, a parte autêntica de santo Tomás de Aquino”²². Já a revisão da tradução de Arlindo Veiga dos Santos segue a denominada “tradição curta” (Leonina, p. 421), acompanhando a edição do texto do *Sobre a realeza* adotada por J. Perrier, *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia Necnon Opera Minora*, Paris: Lethielleux, 1949, v. 1 (Opuscula Philosophica), p. 220-267.

Há também divergência quanto ao término do livro I e quanto à numeração dos capítulos.

A Leonina considera doze capítulos no livro I e oito no segundo. Há coincidência dos capítulos do primeiro livro na tradução de AVS com os da Leonina até o capítulo décimo. O capítulo onze da Leonina é constituído pela maior parte do capítulo XI (até *...in penis submersum*) da tradução de AVS. Os dois últimos parágrafos deste capítulo são o capítulo doze da Leonina e o final do livro I nessa edição. O texto de AVS prolonga o livro I por mais quatro capítulos. Assim o segundo livro de AVS só começa no capítulo quinto da Leonina e comporta apenas quatro capítulos.

Na revisão feita dessa tradução foi seguida a divisão de capítulos da edição Perrier que considera o prólogo do *Sobre a realeza* como capítulo primeiro. Assim, a numeração fica deslocada de um número, correspondendo o capítulo primeiro da Leonina ao segundo da Perrier e assim por diante até o capítulo dezesseis. O livro II comporta apenas dois capítulos acompanhando a edição Perrier, que segue a tradição curta.

22. p. 182.

A tradução de Carlos Nougé enumera os capítulos do Livro I como a edição Perrier e a revisão de AVS. A numeração está deslocada de um número, sendo o prólogo o capítulo 1. O segundo livro contém quatro capítulos de acordo com a tradução de AVS. O tradutor indica que seguiu o texto constante do *Corpus Thomisticum* disponível na web (p. 19, IV).

A tradução do prof. Alfredo Storck baseou-se também no texto do *Corpus Thomisticum* (p. 666, n. 1). A partir do cotejo da tradução do prof. Storck confirmei meu opção por traduzir *regnum* como *realza* e não *reino*, como é mais comum.

Como anota ainda a Leonina, as divergências textuais são mínimas, pelo menos na tradição retida por esta edição (Leonina, p. 421, 424 e n. 6, p. 435).

A presente tradução foi feita com base no texto crítico da Edição Leonina: Dondaine, H. F. (ed.), *De Regno ad Regem Cypri*. In: Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Roma: Editori di San Tommaso, 1979, Tomus XLII, p. 418-471.

Alguns termos

<i>civitas</i>	cidade ²³
<i>dirigens</i>	dirigente
<i>imperare</i>	mandar
<i>dominium</i>	domínio
<i>gubernatio</i>	direção
<i>gubernare</i>	dirigir
<i>provincia</i>	país ²⁴
<i>principatus</i>	governo
<i>princeps</i>	príncipe, governante
<i>regimem</i>	regime
<i>regnum</i>	realeza
<i>multitudo</i>	coletividade
<i>universitas</i>	no seu todo
<i>ratio</i>	noção
<i>ratio + genitivo</i>	o aspecto de
<i>sub ratione</i>	sob o aspecto
<i>subditus</i>	súdito

23. Cf. Quillet, J. *Les clefs du pouvoir au Moyen Âge*. Paris: Flammarion, 1972, p. 165-166.

24. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*.

De Regno ad Regem Cypri

Latim & Português

DE REGNO – THOMAE DE AQUINO

Prologus

*Cogitanti michi quid offerrem regie celsitudini dignum
meeque professioni et officio congruum, id occurrit potissime
offerendum ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni
5 originem et ea que ad regis officium pertinent secundum Scripture
diuine auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla
laudatorum principum, diligenter depromerem iuxta ingenii
proprii facultatem, principium, progressum et consummationem
10 operis ex illius expectans auxilio qui est Rex regum et Dominus
dominantium, per quem reges regnant, Deus magnus Dominus,
et rex magnus super omnes deos.*

LIBER I

CAPITVLVM PRIMVM

QUID SIGNIFICETUR NOMINE REGIS

*Principium autem intentionis nostre hinc sumere oportet
ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus
autem que ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit
5 sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente per quod directe
debitum perueniatur ad finem. Non enim nauis, quam secundum
diuersorum uentorum impulsum in diuersa moueri contingit, ad
destinatum finem perueniret nisi per gubernatoris industriam
10 dirigeretur ad portum. Hominis autem est aliquis finis ad quem
tota eius uita et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum
cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem*

SOBRE A REALEZA AO REI DE CHIPRE

Prólogo

Cogitando comigo o que ofereceria digno da alteza real e conforme à minha profissão e função, ocorre que de preferência dever-se-ia oferecer o seguinte – que escrevesse para o rei um livro sobre a realeza no qual expusesse cuidadosamente tanto a origem da realeza quanto o que cabe à função do rei, conforme a autoridade da Escritura divina, os ensinamentos dos filósofos e os exemplos dos governantes mais louvados de acordo com a capacidade de meu próprio engenho, esperando o princípio, o desenvolvimento e a consumação da obra pelo auxílio daquele que é o Rei dos reis e Senhor dos senhores, por quem reinam os reis, Deus, Grande Senhor e Grande Rei acima de todos os deuses.

LIVRO I

Capítulo I

O que é significado pelo nome de rei

Ora, é preciso estabelecer o princípio de nosso intento a partir disso: que seja explicado o que deve ser entendido pelo nome de rei. Ora, em tudo que é ordenado a algum fim, no que acontece proceder de um modo e de outro, há necessidade de algum dirigente pelo qual se chegue diretamente ao devido fim. Com efeito, o navio que acontece mover-se em diferentes direções conforme o impulso dos diversos ventos não poderia chegar ao fim destinado a não ser que fosse dirigido ao porto pelo encargo do piloto. Ora, há algum fim dos humanos, ao qual toda sua vida e ação é ordenada, visto que são uns agentes pelo intelecto aos quais compete manifestamente operar por causa do fim. Ora, acon-

15 *diuersimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa
diuersitas humanorum studiorum et actionum declarat ; indiget
igitur homo aliquo dirigente ad finem.*

20 *Est autem unicuique homini naturaliter insitum rationis
lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem
homini conueniret singulariter uiuere sicut multis animalium,
nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque
esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis
diuinitus sibi datum in suis actibus se ipsum dirigeret.*

25 *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in
multitudine uiuens, magis etiam quam omnia alia animalia;
quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus
natura preparauit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut
30 dentes, cornua, ungues, uel saltem uelocitatem ad fugam; homo
autem institutus est nullo horum sibi a natura preparato, sed loco
omnium data est ei ratio per quam sibi hec omnia officio manuum
35 posset preparare. Ad que omnia preparanda unus homo non
sufficit, nam unus homo per se sufficienter uitam transigere non
posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum uiuat.*

40 *Amplius, aliis animalibus insita est naturalis industria
ad omnia ea que sunt eis utilia uel nociua, sicut ouis naturaliter
existimat lupum inimicum; quedam etiam animalia ex naturali
industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum
45 uite necessaria. Homo autem horum que sunt sue uite necessaria
naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo
per rationem ualente ex naturalibus principiis ad cognitionem
singulorum que necessaria sunt humane uite peruenire. Non
50 est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per
suam rationem pertingat; est igitur necessarium homini quod
in multitudine uiuat, ut unus ab alio adiuuetur, ut diuersi*

tece que os humanos dirijam-se diversamente ao fim intencionado, o que a própria diversidade das buscas e ações dos humanos manifesta. Portanto, os humanos precisam de algum dirigente para o fim.

Ora, em cada humano está naturalmente implantada a luz da razão pela qual dirija-se ao fim em seus atos. E se de fato conviesse aos humanos viver solitariamente como a muitos dos animais, não precisaria de nenhum outro dirigente para o fim, mas cada um seria ele próprio rei para si mesmo sob Deus sumo rei, conforme dirigisse a si mesmo nos seus atos pela luz da razão a si dada pela vontade divina. Ora, é natural aos humanos que sejam animais sociais e políticos vivendo em coletividade até mais do que todos os outros animais, o que de fato a necessidade natural manifesta. Com efeito, aos outros animais a natureza preparou o alimento, a cobertura dos pelos, a defesa, como os dentes, chifres e unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Ora, os humanos foram formados sem nenhum desses, preparados para si pela natureza, mas, em lugar de todos, foi-lhes dada a razão pela qual pudessem, com o trabalho das mãos, preparar tudo isso para si e, para tudo o que deve ser preparado, um só humano não é suficiente. Pois um só humano não poderia passar a vida suficientemente, por si. É, portanto, natural aos humanos que vivam na sociedade de muitos.

Além disso, nos outros animais está implantada a engenhosidade natural para tudo o que é útil ou nocivo para eles, assim como a ovelha julga naturalmente que o lobo é um inimigo. Também alguns animais, por aptidão natural conhecem algumas ervas medicinais e o demais necessário à sua vida. Ora, os humanos têm conhecimento natural do que é necessário à sua vida, apenas em geral, como que sendo eles capazes pela razão de chegar ao conhecimento dos singulares que são necessários à vida humana, a partir dos princípios naturais. Ora, não é possível que um só humano alcance pela sua razão tudo que assim é. Logo é necessário aos humanos que vivam em coletividade,