

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

*Aristóteles. A teoria política da constituição e a deliberação*

**Patricio Tierno**

*São Paulo  
2008*

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

*Aristóteles. A teoria política da constituição e a deliberação*

**Patricio Tierno**

*Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Ciência Política.*

**Orientador: Prof. Dr. Gabriel Cohn**

*São Paulo  
2008*

*A minha família.*

## Agradecimentos e breve prefácio

Todo agradecimento é uma ênfase, um realce, ou uma voz que reafirma e insiste nossa grande gratidão para com os outros. Há quem prefira, no entanto, os gestos sutis, apenas perceptíveis, do assentimento e dos pequenos atos. Esta tese, coroamento de uma tarefa tão árdua quanto imperfeita, é devedora de todos aqueles que, direta ou indiretamente, ofereceram seu apoio e respeito a uma vocação e um anseio.

No entanto, não interessa, aqui, o silêncio, mas a palavra, as menções explícitas, o ao menos aqueles nomes que devo pronunciar e que não se podem deixar perder no falso esquecimento. Para começar, gostaria de agradecer a Gabriel Cohn, conselheiro e mestre, que com inteligência e bom juízo orientou minhas decisões pessoais, teóricas e metodológicas evitando que cometesse um sem-fim de erros; a Miguel Rossi, generoso e lúcido, fundamental neste processo contra meus próprios temores e descrenças; a Gildo M. Brandão, admirável na teoria e na prática; e por meio da pessoa deles, a todos os professores que, ao longo dos anos, foram me ensinando e me dando exemplos.

Agradeço enormemente à bolsa oferecida pela CAPES, assim como o respaldo e o espaço institucional proporcionados pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Não é alheio a este reconhecimento o Departamento de Ciência Política e seus funcionários, representados pelas extraordinárias Marcia e Rai, cujo trabalho eficaz e infatigável se transformou rapidamente em apreço e ajuda inestimável, posto que nada teria sido possível sem elas, para um aluno chegado de outra cidade e outro país. Tenho de agradecer, da mesma forma, à Carreira de Ciência Política da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires, aos homens e mulheres que ali trabalham e mantiveram viva a universidade pública com sua dedicação cotidiana, em meio à precariedade, desídia e as mesquinhas tolas, e em particular a Guillermo Jaín Etcheverry, que na qualidade de reitor deixou, faz quase seis anos, sua assinatura para minha apresentação perante o Ministério de Educação argentino.

Ademais, quero fazer menção a amigos e amigas, companheiros e companheiras que compartilharam diferentes e inesquecíveis momentos comigo no Brasil e na Argentina: Gonzalo, Gabi, Amílcar, Javier e Simone, Hugo e Eleonora, Flávia, Cíntia, Rodrigo e tantas pessoas muito queridas. Todos eles me aceitaram e me fizeram sentir um deles quando não tinham qualquer motivo para isso. Hoje compõem, juntos, um de meus tesouros mais íntimos e preciosos. A eles, pois, meu agradecimento.

E, entre essa gente maravilhosa, está Natalia, a quem a distância não amedrontou e que foi atrás de um sonho, o de uma identidade que se modifica e permanece, porque nosso vínculo é e será, depois de mais de uma década, perdurável e sincero, a realização moderna do que os gregos antigos, um uma etimologia perfeita, chamaram *philia*.

Por último, meus agradecimentos e dedico uma vez mais esta obra a minha mãe Marta, e a meu pai, Hugo, que ainda sustentam com amor e outros bens menos elevados minha vida e meu projeto; a minha irmã Mariana e meu irmão Ignacio, fiéis e atentos a meus desejos e idéias. Também a minha tia Beatriz e minha avó Aída, que mereciam estar na defesa, e a Pablo, pela luta e seu desinteressado talento. São os que toleraram, com infinita compreensão, meu caráter e minha reclusa, respeitando minhas prioridades arbitrárias e minhas escolhas, ainda que não resultassem corretas.

Que alguém como eu escreva uma tese sobre a teoria política de Aristóteles não deixa de parecer ousado e até certo ponto irresponsável. Muito mais se considero tê-la escrito com total independência de opinião e critérios (obrigado, de novo, a Gabriel). Difícil ou impossível é comparar-se com semelhante figura do pensamento, com tão

altas autoridades que o comentaram e interpretaram, com acadêmicos de prestígio mergulhados em seu estudo durante uma trajetória inteira. Minha tarefa é em relação à sua incomensuravelmente inferior, assaz limitada e modesta. Não obstante, se agrega ao conhecimento da maneira que o próprio Aristóteles se propôs a fazê-lo, concebendo-a como um projeto de busca da verdade, com base em ensaios e modificações, uma atividade árida, mas própria da mente humana. Nossa tese, que fala de política, atende a esse espírito de provisoriedade e busca do saber e como tal deve ser lida. Se está, portanto, diante de uma experiência de formação e aprendizagem, um trabalho em marcha, um autêntico *work in progress* é a ti, leitor, que cabe a responsabilidade de completá-lo e emendar suas falhas.

## Resumo

O objetivo da presente tese é interpretar a *Política* de Aristóteles a partir de dois conceitos nucleares: a constituição e a deliberação consideradas como categorias hermenêuticas e exegéticas que derivam de e se conectam a outras noções teóricas da filosofia aristotélica. Assim, o estudo se inicia com o exame da existência natural da *pólis* –determinada pelo princípio da forma - e o ser político do homem - especificado pela posse do *lógos*. Esta interpretação penetra depois na análise paralela da prudência e do intelecto prático, o cidadão e a deliberação política por uma parte, e a virtude ética e a justiça, os tipos de constituição política e as formas históricas por outra. Ambas linhas analíticas convergem para uma síntese que reconhece empiricamente a variedade dos regimes, a heterogeneidade social da cidade e a autoridade da instituição da assembléia. Por meio de nossa reconstrução, a teoria política de Aristóteles revela o fundamento democrático que subjaz a um pensamento crítico, problemático e historicamente situado.

**Palabras clave:** interpretação – polis – homem – constituição – deliberação – democracia.

## Resumen

El objetivo de la presente tesis es interpretar la *Política* de Aristóteles a partir de dos conceptos nucleares: la constitución y la deliberación consideradas como categorías hermenéuticas y exegéticas que derivan de y conectan con otras nociones teóricas de la filosofía aristotélica. Así, el estudio se inicia con el examen de la existencia natural de la *pólis* –determinada por el principio de la forma- y el ser político del hombre – especificado por la posesión del *lógos*. Esta interpretación se adentra luego en el análisis paralelo de la prudencia y el intelecto práctico, el ciudadano y la deliberación política por una parte, y de la virtud ética y la justicia, los tipos de constitución política y las formas históricas por otra. Ambas líneas analíticas convergen en una síntesis que reconoce empíricamente la variedad de los regímenes, la heterogeneidad social de la ciudad y la autoridad de la institución asamblearia. Por medio de nuestra reconstrucción, la teoría política de Aristóteles revela el fundamento democrático que subyace a un pensamiento crítico, problemático e históricamente situado.

**Palabras clave:** interpretación – polis – hombre – constitución – deliberación – democracia.

## Abstract

The objective of this thesis is to interpret Aristotle's *Politics* starting from two core concepts: the constitution and the deliberation considered as hermeneutic and exegetic categories derived from and connected with other theoretical notions of the Aristotelian philosophy. Thus, the study begins with the examination of the natural existence of the polis –determined by the principle of form- and the political being of man –specified by possession of logos. This interpretation then enters upon the parallel analysis of prudence and practical intellect, the citizen and political deliberation on one hand, and ethical virtue and justice, the types of political constitution and historical forms on the

other. Both analytical lines converge on a synthesis which recognizes empirically the variety of regimes, the social diversity of the city and the authority of the institutional assembly. By means of our reconstruction, Aristotle's political theory reveals the democratic fundamental which underlies a critical, problematic and historically situated thinking.

**Key words:** interpretation – polis – man – constitution – deliberation – democracy.

## Lista de abreviaturas

### Obras de Aristóteles

<i>An. pr.</i>	<i>Analytica priora</i>
<i>An. post.</i>	<i>Analytica posteriora</i>
<i>Ath. Pol.</i>	<i>Athenaion Politeia</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>
<i>DC</i>	<i>De caelo</i>
<i>De int.</i>	<i>De interpretatione</i>
<i>De iuv.</i>	<i>De iuventute et senectute</i>
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>
<i>GA</i>	<i>De generatione animalium</i>
<i>GC</i>	<i>De generatione et corruptione</i>
<i>HA</i>	<i>Historia animalium</i>
<i>IA</i>	<i>De incessu animalium</i>
<i>MA</i>	<i>De motu animalium</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>MM</i>	<i>Magna Moralia</i>
<i>PA</i>	<i>De partibus animalium</i>
<i>Poet.</i>	<i>Poetica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Rhetorica</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>

### Obras de Platão

<i>Leyes</i>	<i>Leges</i>
<i>Rep.</i>	<i>Respublica</i>
<i>Polit.</i>	<i>Politicus</i>

## Sumário

Lista de abreviaturas .....	vii
<b>I. INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>A TEORIA POLÍTICA DE ARISTÓTELES</b> .....	2
a- Vida de Aristóteles: períodos de sua biografia, contexto histórico e ubicação filosófico-política .....	3
b- Argumento e interpretação .....	26
<b>II. POLIS E HOMEM</b> .....	29
1. Forma, polis e constituição .....	30
2. Logos, homem e deliberação .....	94
<b>III. CONSTITUIÇÃO E DELIBERAÇÃO</b> .....	150
3. Prudência, cidadania e deliberação política .....	151
<i>Adendo: Sobre o silogismo prático e a conseqüente aproximação da produção à             ação</i> .....	171
4. Justiça, tipologia das constituições e formas históricas .....	195
<b>IV. CONCLUSÕES</b> .....	270
<b>A TEORIA POLÍTICA DESDE ARISTÓTELES</b> .....	271
1. Polis .....	272
2. Homem .....	276
3. Deliberação .....	279
4. Constituição .....	281
5. Constituição mais deliberação: em direção a uma teoria da política .....	284
<b>Bibliografia</b> .....	292

# **I. INTRODUÇÃO**

## A TEORIA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término.

Jorge Luis Borges, “Sobre los clásicos”

A história da teoria política antiga é rica de sentidos. Um deles, talvez o mais importante, e o que lhe outorga sua atualidade. A disciplina reveste um caráter em si ambíguo, histórico-arqueológica por um lado e teórico-crítico por outro. Há, contudo, uma razão profunda que justifica sua adoção e sua prática. Wieland sustentou que a atualidade da filosofia antiga radica na persistência da modalidade grega de pensamento.<sup>1</sup> Quem empreende o estudo da antiguidade clássica, argumentou, tem diante de si uma difícil tarefa que oscila entre o doxográfico - a catalogação de opiniões e doutrinas alheias - e o sistemático - o cotejamento dessas teorias com o objeto considerado. O primeiro esforço supõe a aquisição de um saber fundado em torno do que alguém disse e, simultaneamente, a operação de contextualizar uma certa época. Mediante o segundo, por sua parte, se pretende estabelecer um diálogo com os clássicos para, dessa maneira, convertê-los em nossos interlocutores e valorar e julgar seus argumentos à luz de nosso próprio horizonte cultural e histórico. Pois, com efeito, a estatura de um texto clássico se mede sobretudo pela capacidade que tem para dar resposta a perguntas que nos incomodam no presente e que não necessariamente haviam sido formuladas da mesma forma no passado. Não é por acaso que Wolin disse, com referência ao pensamento político ocidental, de uma tradição de discurso na qual a inovação e o diálogo tradicional se entrelaçam sutilmente no cruzamento de autores distantes e distintos<sup>2</sup>.

Como certa vez pensou Borges, poderá haver um texto fixo, mas jamais uma leitura definitiva. O inacabado é o atributo do já escrito no momento em que é lido. Na história da teoria política do Ocidente (da mesma forma que na de sua filosofia ou

---

<sup>1</sup> Cf. Wieland, Wolfgang, “La actualidad de la filosofía antigua”, *Méthexis* I, 1988, pp. 3-16.

<sup>2</sup> Cf. Wolin, Sheldon, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Avellaneda, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, cap. 1.

qualquer outra área do conhecimento), o problema do método se resolve na abordagem conjunta de três fatores inter-relacionados<sup>3</sup>: 1) o fator lógico, a dependência do teórico estudado das doutrinas de seus predecessores; 2) o fator sociológico, a inserção da teoria em um determinado ponto da história, na medida em que é expressão direta das circunstâncias e do tipo de sociedade existentes; e 3) o fator individual, na medida em que um pensamento deriva também da estrutura da personalidade e da situação de vida de um pensador. Articulando todos esses fatores poderemos, então, fazer-nos uma idéia mais cabal do significado - os múltiplos significados - da filosofia ou, mais exatamente, da teoria política de um clássico como Aristóteles.

#### **a- Vida de Aristóteles: períodos de sua biografia, contexto histórico e ubicação filosófico-política**

Aristóteles (384-322 a. C.)<sup>4</sup>, nativo de Estagira (o Estagiro), aldeia da costa leste da península da Calcídica, em Tracia, parte integrante do reino de Macedônia colonizado pelos gregos, era grego de nascimento e era grega a cultura em que nasceu.

---

<sup>3</sup> Cf. Von Fritz, Karl, The Rev. Armand Maurer y Albert William Levi, "The History of Western Philosophy", *The New Enciclopedia Britannica*, Chicago, 1995, 15<sup>th</sup> edition, vol. 25, p. 73.

<sup>4</sup> As fontes sobre a peregrinação existencial de Aristóteles são de origem variada. Temos, em primeiro lugar, as fontes primárias. Entre elas, cabe mencionar a biografia de Diógenes Laércio, *Vidas y Opiniones de los Filósofos Eminentes*, escrita no século III d. C. e que emprega autoridades dos séculos II e III a. C., especialmente a Hermipo, ao que se chamou peripatético, talvez porque tenha escrito um livro sobre o filósofo. Além dessa, existem três biografias, de cronologia neoplatônica ou bizantina, conhecidas respectivamente como *Vita Marciana*, *Vulgata* y *Latina*. Estes e outros trabalhos mais curtos, junto aos que procedem da tradição síria e árabe, foram recolhidos e editados no inestimável livro de Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Em segundo lugar, está a bibliografia secundária mais elaborada, utilizada por nós e da qual destacamos, entre outras, as duas seguintes: Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. VI: Introducción a Aristóteles, Madrid, Gredos, 1999, pp. 32-61 (salvo quando se indique o contrário, será sempre citado este volume); e, com diferenças, Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México, Universidad Autónoma de México, 1990, 2.<sup>a</sup> ed. corr., pp. 17-48. Em última instância, observa Düring e corrobora Guthrie, toda informação provém das reações e dos documentos antigos que mostram duas linhas de tradição opostas sobre a pessoa de Aristóteles: uma favorável e generosa e outra hostil e difamatória. Parece que Filócoro de Atenas (el "Atidógrafo"), que desempenhara diversos cargos públicos nessas cidades por volta de 306 a. C. e cuja *Átida* remonta a 261, foi um de seus primeiros defensores.

Seu pai e sua mãe, Nicômaco e Festis, mortos muito jovens, foram médicos da corte do rei de Amintas - o pai de Felipe e avô de Alexandre - e descendiam de uma estirpe de médicos. Em grande medida, estes antecedentes poderiam explicar o pano de fundo cultural dos escritos aristotélicos assim como o decidido interesse pelas ciências naturais e pela investigação empírica que neles é colocada em manifesto. Ainda aos dezessete anos, foi enviado a Atenas para completar sua educação. Naquele momento, a Academia de Platão gozava de grande prestígio no mundo helênico, o que seguramente fez com que se incorporasse àquela instituição. Mas a escola platônica não era a única da cidade, onde se encontrava também a escola de Isócrates, rival da primeira em matéria de ensino retórico e informação intelectual e política.

O ingresso na Academia assinala o começo do primeiro período de vida adulta de Aristóteles, que se inicia em 367, ano da chegada, e termina em 347, ano da morte de Platão. De acordo com aquelas interpretações que insistem em uma evolução progressiva do pensamento de Aristóteles<sup>5</sup>, se observa uma primeira e dilatada fase marcadamente platônica que durará os vinte longos anos nos quais o jovem aluno e discípulo permanece à sombra de seu mestre e tutor filosófico, dando-se com isso um caso de influência doutrinária que na história da filosofia talvez não tenha paralelo. No momento do ingresso, Platão estava em uma de suas viagens à Sicília e à frente da escola se encontrava Eudoxo, um platônico por quem o recém chegado estudante sentirá profundo respeito e admiração. Naquele momento, Platão já havia escrito o *Teeteto* e estava escrevendo *Parménides*, diálogo crítico que dá testemunho do clima de efervescência e discussão que se vivia no interior do círculo acadêmico. No entanto, em que pesem as críticas que Aristóteles dirigirá com o tempo a Platão e seus seguidores, há que ser afastado de uma vez por todas o estereótipo do discípulo rebelde e dar atenção, ao contrário, a esse clima especial de crítica e revisão. Pois ser acadêmico, desde sempre, comportava a aceitação de um pressuposto básico, a saber, a existência das Idéias ou das Formas, que, para além das dissidências em torno da maneira de entendê-las e colocar sua relação com as coisas sensíveis, nenhum membro da Academia podia deixar de reconhecer.

Não há maneira de reconstruir com exatidão o trabalho desenvolvido durante a primeira estada em Atenas. Quase com segurança, daqueles dias datam uma série de

---

<sup>5</sup> Cf. Jaeger, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

diálogos escritos que se perderam e dos quais apenas foram recuperados alguns fragmentos graças a outros autores antigos como Cícero. De maneira oposta ao ocorrido com os textos de Platão, o acaso ou o destino quis que os diálogos aristotélicos, tão caros aos antigos em razão de seu cuidado literário e sua elevada composição, desaparecessem na profundidade dos tempos e sobrevivesse, tão somente, as lições da posterior escola peripatética.

Entre o falecimento de Platão em 347 e 336 deve ser situado o segundo período biográfico, habitualmente conhecido como o período das viagens. Uma infinidade de hipóteses têm sido tecidas ao redor da saída da Academia e sua imediata partida. Supõe-se, fazendo jus à ilimitada imaginação dos biógrafos, que sobreveio uma crise de sucessão e, ao invés do aluno genial, “o *noús* (a inteligência) da escola” como o chamava o grande mestre<sup>6</sup>, resultou escolhido como escolarca o sobrinho deste, Espeusipo. Pela razão que fosse, o certo é que um estrangeiro não ficou no cargo de diretor - ou, talvez, não poderia ficar -, e se retirou de Atenas. Aristóteles contava então com 37 anos. Convidado por Hermias, o governante de Atarneio, um provável amigo da adolescência, se traslada junto a outro companheiro de estudos (Jenócrates) à velha e querida Ásia Menor, alvejada novamente pelo Império Persa. Ali, depois de entrar em contato com os platônicos Erasto e Corisco, passa o grupo a residir em Asos, cidade até onde havia estendido seus êxistos o tirano de Atarneio. Depois de três anos, cruzam Mitilene, na ilha de Lesbos, berço de Teofrasto, flamante discípulo e futuro principal colaborador do Liceu.

A amizade com Hermias, em cuja pessoa pôde ser visto encarnado o ideal do governante filósofo, deve ser colocada entre os fatos mais destacados da vida de Aristóteles. Foi assim que sua captura mortal pelos persas motivou um lindo poema ou Hino à Virtude conservado por Diógenes e um monumento erigido em Delfos em nome do amigo com uma inscrição que recorda a traição de que fora objeto<sup>7</sup>. Ainda mais significativo pode ter sido, no entanto, um feito chave acontecido um ano antes (342), de que às vezes se duvida por carecer do suficiente respaldo documental: o chamado de Filipe para converter-se em preceptor de seu filho Alexandre. Cumpre dizer que ainda que possa não ser um acontecimento verídico, é certamente verossímil e de nenhuma

---

<sup>6</sup> Cf. Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, Barcelona, Paidós, 1992, ed. rev. sobre a 6.<sup>a</sup> ed. francesa (1988), p. 25.

<sup>7</sup> Acerca do episódio e para uma versão traduzida do poema, v. Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 139 e ss.

forma impossível. A convocação se deveu não tanto a uma fama que Aristóteles ainda não tinha, mas ao próprio Hermias, que, aproveitando os antecedentes familiares do filósofo, se preocupou em instalar um homem de sua confiança na corte de Pela. Mas a tutoria não durou muito: aproximadamente uns três anos, porque em cerca de 340 Alejandro assumiu como regente e Aristóteles, desligado de seu labor educador, continuaria seu périplo pela região.

Nesse tempo, conheceu sua esposa, Pitias, com quem teve uma filha. A produção do período é difícil de averiguar. Pensa-se, em geral, que não se publicaram obras, e sim que a atividade se centrou na reunião de materiais, ou, em resumo, na redação primeira de alguns livros dos tratados. A cronologia aristotélica é, ainda mais que a platônica, um verdadeiro enigma, e não se pode saber com certeza o que foi feito durante as viagens.

Em 336 se abre o terceiro período, o da volta e da segunda estadia em Atenas, depois de uma ausência de mais de uma década. Aristóteles ronda os cinquenta anos e é um filósofo de maior prestígio. A região se encontra agora sob o controle do Império Macedônico, o que lhe garante a ajuda e a proteção do regente e amigo Antípater. Naquele tempo, a Academia era dirigida por Jenócrates, um platônico com quem ele havia tido algumas desavenças no passado e pelo qual não sentia qualquer apreço. Assim que, devido a isso ou por outros motivos, rompe com a Academia e funda sua própria escola. Dada sua condição de meteco (*métoikos*), não podia adquirir terrenos nem propriedades móveis, salvo em virtude de alguma permissão especial. Em princípio, pois, a escola funciona no Liceu, um ginásio público consagrado a Apolo Liceu. O lugar estava rodeado de jardins, isto é, de um passeio (*perípatos*), pelo qual os professores e estudantes praticavam o ensinar enquanto passeavam. A aquisição de edifícios próximos com dependências fixas (salas de aula, salas de pesquisa, biblioteca, etc.) pôde ser conseguida por meio de uma permissão obtida por ele mesmo ou por Teofrasto<sup>8</sup>.

Sem dúvida, serão esses os anos mais produtivos e fecundos para o filósofo independente. É então que realiza a sistematização das lições originadas no ditado dos cursos dentro do núcleo peripatético. Dessa tarefa saem os tratados, que abarcam vários ramos da filosofia: os livros da “metafísica”, que não é denominação aristotélica, ou

---

<sup>8</sup> Cf. as apreciações a respeito de J. P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley, 1972, pp. 96 e ss., *apud* Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 53, nn. 44 e 47.

“filosofia primeira”, que sim o é; os escritos de “física” ou “filosofia segunda”, nos quais é outorgada, ao revés de Platão, absoluta consistência e realidade às entidades sensíveis do mundo físico; e as obras de ética e política, que compõem uma empresa unitária de investigação acerca da conduta humana em sua condição política específica.

Anos depois, quando no verão de 323 se espalha a notícia da morte de Alexandre Magno, poucos em Atenas podiam acreditar: a reação anti-macedônica se faz esperar e, nessas circunstâncias, Aristóteles recebe uma acusação de impiedade, que não podia ser mais que um pretexto. Também lhe foram retiradas as honrarias decretadas em Delfos em agradecimento aos serviços que ele e seu sobrinho Calístenes haviam prestado ao confeccionar uma lista dos vencedores píticos e os organizadores dos certames. Tempo atrás, o final trágico de seu sobrinho, executado por ordem do furibundo Alexandre em uma de suas campanhas pela Ásia, e a política de integração asiática seguida pelo imperador em suas conquistas haviam manchado de forma indelével a relação com a Macedônia. As autênticas razões para o opróbrio ateniense eram claramente políticas. Não tinham a ver com a composição que endeusava a Hermias ou qualquer outro tipo de ação equivalente. Considerado um agente macedônico em uma cidade imprópria, distanciado de uma pátria desaparecida na incerteza, viu-se forçado a fugir. Refugia-se então em Calcis de Eubea, onde havia nascido sua saudosa mãe. Em uma atmosfera de solidão e recolhimento, transcorrem suas últimas temporadas em companhia de sua nova esposa, seus filhos e servidores da casa. Antes de falecer, escreve seu testamento, generoso e humano, designa os executores e reparte a herança<sup>9</sup>. Em 322, o mesmo ano em que se suicida Demóstenes, o notável líder e orador do partido nacionalista (anti-macedônico) de Atenas, Aristóteles, vítima de uma doença que o acometia, deixou de existir. O Liceu ficará nas mãos de Teofrasto e seus sucessores, e seu legado, dos avatares do tempo e da posteridade.

A biografia de Aristóteles se insere no complexo cenário político, social e econômico da Grécia no século IV a. C.<sup>10</sup>. Durante este século, o reino da Macedônia

---

<sup>9</sup> Para uma tradução do testamento de Aristóteles, reproduzido por Diógenes, v. Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 369-371.

<sup>10</sup> Para uma introdução à história da civilização grega em seus diferentes aspectos, v. Finley, M. I., *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1966. Se se pretende verificar a informação histórica que proporcionamos, cf. Kraut, Richard, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 6-12.

faz sua aparição e inicia a expansão que o transformará em um império. Depois da morte do rei Amintas em 370/69, se desata uma intensa luta pelo trono que acaba em 359 com o advento de um novo rei. Filipe II governa com mão de ferro por vinte e três anos, mas cai assassinado em 336 depois de haver anunciado seu plano de invadir a Ásia. Próximo do fim de seu reinado, em 338, havia derrotado Atenas e Corinto em Queroneia, ganhando para si a hegemonia da Grécia. Depois de seu assassinato, Alexandre III o sucede no trono, sendo que ao longo de doze anos levará a cabo a conquista do Império Persa e preparará o terreno para os impérios helenísticos, destinados a eclipsar para sempre as já decadentes cidades gregas.

Não se deve deixar de lado que a crise da cidade antiga e o surgimento do poder macedônico constituem dados inamovíveis do contexto histórico em que vive Aristóteles. De algum modo ou outro, tinham que se ver refletidos em seu pensamento político. Apesar das escassas e indiretas referências aos mesmos que é possível encontrar no texto da *Política*, não cabe dúvida de que estão naquele como se fossem um processo, vale dizer, na condição de um conjunto de fenômenos com uma presença latente. Essa latência foi genericamente descrita por Heller, colocando em conexão com um e outro elemento: “Una sociedad esclavista en desarrollo se encuentra así frente a un grupo de *poleis* esclavistas en disolución. Aunque aquella no está en situación de instaurar ningún nuevo tipo de modo de producción, permite sin embargo la reproducción a un nivel superior de la antigua estructura económica: fenómeno que se encuentra en la raíz de su fulgurante victoria”<sup>11</sup>.

O processo global não pode ser divorciado, nem empírica nem teoricamente, da sorte enfrentada pelas cidades gregas em sua dimensão exterior e interior. Esparta, triunfadora na Guerra do Peloponeso diante de Atenas (431-404), sofre uma desastrosa derrota militar em Leuctra em 371 e, como resultado, perde a capacidade de exercer sua influência sobre o resto da Grécia. Várias vezes em sua obra política, da mesma forma que sua *História* com relação a Atenas, Aristóteles adverte sobre os riscos de seguir o exemplo de uma potência carente de bases sólidas. Ainda quando sente uma certa admiração por essa constituição capaz de oferecer uma educação geral a todos os cidadãos, não deixa de indicar os sérios defeitos que corroem suas instituições exclusivamente orientadas para o treinamento físico e a atividade militar. Tanto a queda espartana como o avanço macedônico são assimilados por este notável pensador: “... la

---

<sup>11</sup> Heller, Ágnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1998, 2.<sup>a</sup> ed., pp. 173-174.

declinación de Esparta no es un punto más decisivo en el pensamiento de Aristóteles de lo que es el ascenso de Macedonia. En ambos casos, los eventos históricos mayores son integrados en su teoría política, pero la teoría no se sostiene sola o primariamente por una apelación a esos eventos”<sup>12</sup>.

Entretanto, Atenas, antes vencida por Esparta e então dominada pela Macedônia, enfrenta, uma vez iniciado o século IV, a empresa de seu re-ordenamento interior. Em 403, a democracia é restaurada e se mantém durante todo o século, para depois sucumbir ao domínio do império. O debate político que se ventila na Ática começa a girar muito em torno dessa questão central: que postura adotar diante da nova potência emergente. A outrora sociedade tribalizada se converteu com extrema rapidez em um centro de expansão unificado que representa agora uma autêntica ameaça. Os posicionamentos principais se identificam com três retóricos e homens públicos: Esquines toma partido incondicional pela Macedônia, Demóstenes se mostra contrário a isso, e Isócrates promove uma solução de compromisso<sup>13</sup>. Em meio a este duro debate, o regime democrático padece as tremendas comoções provocadas por uma transformação econômica acelerada. Em geral, a situação social helena daquele século estava marcada por circunstâncias difíceis<sup>14</sup>. Primeiramente, as condições da vida grega eram em si heterogêneas. A vida urbana não estava muito estendida e, ali onde não havia *pólis*, somente havia vastas comarcas (como, por exemplo, em Arcadia) habitadas por povos “semi-bárbaros” com uma organização social e política amorfa. No entanto, ademais, as cidades mesmas eram economicamente dependentes e mesmo aquelas agrícola e industrialmente mais desenvolvidas exibiam sérias deficiências na produção de alimentos e matérias-primas necessárias para as manufaturas artesanais. Adicionalmente, a guerra e a interrupção das comunicações eram moeda corrente, de modo que a Grécia continental corria sempre o perigo de ficar sem as provisões básicas, uma vez que sua geografia era pobre em recursos naturais. Depois da Guerra do Peloponeso, desata-se uma crise de grandes proporções que golpeia diretamente a base econômico-social e tem um impacto profundo sobre a superestrutura política. Por um

---

<sup>12</sup> Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 10-11. (A tradução deste e outros textos em inglês ou francês é sempre minha.)

<sup>13</sup> Cf. Heller, Agnes, *op. cit.*, pp. 169 y ss.

<sup>14</sup> Cf. Marías, Julián, “Introducción”, in Aristóteles, *Política*, edição bilingüe e tradução de Julián Marías e María Araújo, introdução e notas de Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, 2.<sup>a</sup> ed., pp. VI-XIV, esp. pp. X e ss.

lado, produz-se a proletarização das massas e aumenta a desocupação; por outro, a escassez de alimentos causa repetidas fomes no continente. Assim explica Marías o estado de anomia criado pela crise: “Esta situación económica acentúa la lucha de clases, y éstas van perdiendo su carácter orgánico y –digámoslo así- funcional, para convertirse en la división entre ricos y pobres que es, para Aristóteles –para Platón todavía no- la decisiva”<sup>15</sup>.

Na Grécia, a estrutura social havia tido sua gestação a partir de uma base de produção escravista<sup>16</sup>. Desde o século V, quando essa estrutura tomou forma, existia um número considerável de trabalhadores livres junto aos não livres nos diferentes segmentos da agricultura, do artesanato, do comércio e da construção pública. A escravidão, por sua parte, não era uma categoria monolítica. Existiam, de fato, diferentes tipos de classes de escravidão: o escravo, pura e simplesmente, propriedade do homem livre, que nas sociedades avançadas acabou sendo utilizado nas pequenas empresas e na indústria bélica; o escravo por dívidas e o hilota, próprios das sociedades atrasadas; o servo doméstico, cuja origem remonta à velha escravidão "de linhagem" da sociedade arcaica; o escravo manumitido condicionalmente e, por fim, o liberto. A Atenas do século IV seria, em função de tudo isso, a formação e a forma política mais evoluída. Sobre essa base social se efetuou então a restauração democrática em resposta à força irresistível do partido popular e seu enfrentamento com outros estamentos sociais. Esta constatação se expressa nas preocupações políticas de um Aristóteles que, a partir de sua posição insegura de observador estrangeiro, verá a democracia com olhos serenos e críticos e, ao mesmo tempo, confiará a ela a missão de estabilizar e moderar o conflito sócio-político a fim de garantir a subsistência da cidade grega<sup>17</sup>.

Portanto, a demonstração desse movimento orgânico provê o marco de referência da reflexão teórica de Aristóteles. Dentro desse marco, o fator internacional do auge da Macedônia e o externo do ocaso de Esparta atuavam ao mesmo tempo que o fator político-social interno da Atenas democrática. Na *Política* colidem, pois, duas

---

<sup>15</sup> *Ib.*, p. XI.

<sup>16</sup> Cf. Dri, Rubén, “Filosofia política aristotélica”, in Borón, Atilio A. (comp.), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, CLACSO-Eudeba, 2000, p. 99, com referencias a historiadores da Antigüidade como Mossé, Vidal-Naquet y Finley.

<sup>17</sup> Cf. Ober, Josiah, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2002, p. 291, fazendo uma defesa da primeira assertiva, mas descuidando ou ignorando deliberadamente o segundo aspecto desta postura política problemática.

tendências contemporâneas ao autor: a criação de um império mundial (heleno-asiático) e a preservação de um modelo de convivência sócio-política (especificamente grega). Daí a aparente contradição que se observa, a despeito da opinião freqüente dos comentadores<sup>18</sup>, entre a suposta "ignorância" do progresso histórico e a conquista do Oriente por Alexandre Magno e a "consciente" defesa da pólis e suas instituições como objetivo civilizador máximo. Essa contradição deixa de ser tal se nos damos conta que na política do estagirita se mesclam secretamente o conservadorismo político e o radicalismo histórico, o instinto de conservação de uma civilização e a intuição genial de uma abertura temporal que há de reformar a cidade clássica e à qual ela mesma deve adaptar-se. A posição de Aristóteles diante de sua época é, conseqüentemente, dialética, já que, como reconhece Heller, enquanto ato, "la *Política* surge del ámbito no sólo de la polis ateniense, sino de la polis en general", mas, enquanto potência, "superó el ámbito de la polis, aunque permaneciendo en los límites del mundo griego"<sup>19</sup>. O programa de conquista do mundo e mestiçagem oriental de Alexandre Magno foram contrapesados, dessa maneira, por uma defesa do "gênero" humano grego e o modo de vida da cidade. Ao fazer isso, o filósofo estava da mesma forma apelando à tradição humanista e às práticas cidadãos que remetiam ao passado democrático da *pólis* e à tradição dos antigos e dos valores nobres que remetiam às origens aristocráticas da nação helena<sup>20</sup>. A irrupção de um superpoder imperial era analisada não como uma possibilidade de transcender a *pólis*, mas como "a" possibilidade de melhorar os regimes existentes e resolver o "problema da democracia" que os teóricos anteriores não haviam podido resolver por carecer de uma adequada teoria para a regulação da mudança e da refundação da comunidade<sup>21</sup>.

O solapamento da política aristotélica se comprova em seu tratamento explícito da democracia e das mudanças de regime e, em paralelo, na única menção a Felipe e nas alusões indiretas à Macedônia (Alexandre não é mencionado uma única vez) ou à situação de Atenas e à perda de autonomia da Grécia (Demóstenes e a facção antimacedônica tampouco aparecem). Apesar disso, não há dúvidas de que esses eventos

---

<sup>18</sup> Cf. García Gual, Carlos e Aurelio Pérez Jiménez, "Introducción", in Aristóteles, *Política*, tradução, prólogo e notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 7-15.

<sup>19</sup> Heller, Ágnes, *op. cit.*, pp. 177 y 180.

<sup>20</sup> Cf. *ib.*, pp. 181-182.

<sup>21</sup> Cf., a partir de seu próprio ponto de vista, Ober, Josiah, *op. cit.*, pp. 292-293.

estão compreendidos na investigação de forma implícita e são explicáveis partindo da problemática política geral. No entanto, obviamente, tampouco é questão de esquecer o que o texto diz e de ignorar quais são os limites da teoria. Queira-se ou não, o dito e teorizado se move sempre dentro do quadro da *pólis*. Todo o vocabulário utilizado por Aristóteles menciona práticas e instituições que permanentemente se dão por assentadas<sup>22</sup>. Por isso, com o fim de compreender o que foi que efetivamente teorizou e disse e que significação contemporânea isso tem, temos que dedicar alguns parágrafos à noção de *pólis*.

O caráter da terminologia de Aristóteles vem determinado pelo significado de *pólis* ou cidade.<sup>23</sup> De acordo com a definição de Aymard, tratava-se de “una comunidad de ciudadanos por entero independiente, soberana sobre los ciudadanos que la componen, cimentada por los cultos y regida por las leyes”<sup>24</sup>; ou, no dizer mais técnico de Marx, uma unidade especial de cidade e campo, na qual “la tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, no ya la aldea como mero accesorio de la tierra”<sup>25</sup>. A palavra *pólis*<sup>26</sup> se referia originalmente à cidadela ou fortaleza (*akrópolis*) onde os gregos da idade média se refugiavam quando suas aldeias eram atacadas. Com o tempo, a polis incluiu da mesma forma um mercado e as casas situadas ao redor da *akrópolis*, assim como, mais tarde, também a área periférica<sup>27</sup>. Na Ática, a palavra *ásty* designava a cidade de Atenas, a *pólis* em seu sentido restrito, diferenciada do porto do Pireu e das muitas aldeias situadas no campo (*agrós* o *khóra*), enquanto que os habitantes do território da Ática eram em seu conjunto chamados atenienses, não áticos, qualquer que fosse a parte de onde viessem.

<sup>22</sup> Sobre o vocabulário da *Política*, v. Barker, Ernest, “Introduction”, *The Politics of Aristotle*, traduzida com uma introdução, notas e apêndices por Ernest Barker, Oxford, Clarendon Press, 1968 (1948, ed. corr.), § IV.

<sup>23</sup> Cf. Miller, Fred D., Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 3-4.

<sup>24</sup> Aymard, A., *Recueils de la société Jean Bodin*, Bruselas, 1954, apud Flacelière, Robert, *La vida cotidiana en el siglo de Pericles*, Buenos Aires, Hachette, 1959, p. 37.

<sup>25</sup> Apud Dri, Rubén, “Filosofia política aristotélica”, in Borón, Atilio A. (comp.), *op. cit.*, p. 97.

<sup>26</sup> Pode ser usada também a palavra espanholizada “polis” ou, simplesmente, “cidade” (grega, antiga, clássica) e, em determinado contexto, “Estado”, todas mais apropriadas que a enganosa tradução pelo vocábulo composto “cidade-estado”.

<sup>27</sup> Sobre a evolução histórica e semântica de “polis”, v. Kitto, H. D. F., *Los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1982, cap. V.

Em particular, na Ática, a *pólis* em sentido amplo mais populosa nos tempos de Aristóteles, havia uma população aproximada de 300.000 habitantes, cifra que se podia desdobrar em 30.000 cidadãos efetivos (homens adultos), 70.000 mulheres cidadãs e menores de idade, 10.000 metecos (residentes estrangeiros) e 150.000 escravos<sup>28</sup>. Esta população se repartia em três classes sociais política e estatutariamente distintas<sup>29</sup>. No estrato mais baixo da escala social se encontravam, obviamente, os escravos. A instituição era característica da organização econômica antiga e tinha um grande peso quantitativo. No outro extremo da escala, uma classe ociosa minoritária desfrutava de um nível de consumo que, a partir de uma perspectiva moderna, poderia ser considerado austero ou mesmo baixo. A teoria política grega exaltaria em mais de uma oportunidade esse setor privilegiado, possivelmente associado no começo à classe dirigente dos nobres proprietários de terra, mas seria um erro ver nela o cidadão típico de épocas posteriores. Entre ambos setores, a maioria dos cidadãos era de comerciantes, artesãos e agricultores que sobreviviam graças ao fruto de seus trabalhos e ocupações. Simultaneamente, uma categoria especial constituía os metecos, habitantes não naturais domiciliados no centro urbano. Em uma cidade comercial como Atenas, seu número chegou com toda probabilidade a ser relativamente grande, mas nunca, mesmo com o passar das gerações, puderam converter-se massivamente em cidadãos. De todas as formas, eram livres e sua condição legal de modo algum acarretou discriminação social em relação a eles. Finalmente, temos o corpo amplo de cidadãos, composto por todos aqueles que podiam participar da vida política. Por regra geral, era um privilégio obtido por nascimento que importava algum grau, maior ou menor em função do regime, de participação efetiva. Seu *status* era avaliado, segundo conta Sabina, por um fato de pertencimento:

... la idea era mucho más íntima y menos jurídica que la idea moderna de ciudadanía. La noción moderna de ciudadano, como persona a quien se le garantizan jurídicamente ciertos derechos, la habrían entendido mejor los romanos que los griegos, ya que el término latino *ius* implica en parte esta posesión de derechos privados. Sin embargo, los griegos no consideraban su ciudadanía como algo poseído, sino como algo compartido, en forma análoga a lo que representa el ser miembro de

---

<sup>28</sup> Cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 4.

<sup>29</sup> Cf. Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 15-17; tamb., acerca do funcionamento das instituições sustentado no trabalho das classes subordinadas, Flacelière, Robert, *op. cit.*, pp. 39-62.

una familia. Significaba que el problema [...] no era conseguir para el hombre unos derechos, sino asegurarle el lugar que le correspondía. Dicho en forma ligeramente distinta, significaba que, a los ojos de los pensadores griegos, el problema político consistía en descubrir el lugar que debía ocupar cada especie o clase de hombres en una sociedad sana constituida de tal modo que pudiesen desarrollarse en ella todas las formas significativas de trabajo social<sup>30</sup>.

A evolução histórica da *pólis* segue, desde sua origem e desenvolvimento sucessivo, os traços básicos que foram assinalados por Aristóteles em seus escritos políticos<sup>31</sup>. A cidade grega, como toda sociedade humana, se encontrava unida e dividida, pois se fundava em linhagens familiares comuns assim como em distinções e desigualdades de classe e *status*. Ainda que seus membros estivessem unidos por relações naturais de parentesco e intercâmbio, práticas e cultos ancestrais, o progresso social e econômico produziu, a partir do século VII a. C, a aparição de forças sociais em permanente movimento, promotoras de instabilidade, mudança e desunião crescente. Adicionalmente, com a colonização grega e o estabelecimento de cidades no Mediterrâneo e no Mar Negro, tendentes a regular os desequilíbrios demográficos das comunidades expulsoras, se potencializaram as tensões sociais e voltaram a ser colocadas as questões políticas fundamentais: quem deve governar?, quem deve ser cidadão?, que forma de governo deve ser dada a uma cidade?

O estudo das diferentes maneiras pelas quais uma *pólis* pode se organizar e de quem pode governar e participar de seu governo é o tema central da *Política*. Ela se alimenta da informação acerca das 158 constituições descritas por Aristóteles e sua equipe do Liceu, das quais tão somente nos chegou uma, *A Constituição de Atenas*, redescoberta em 1890 na forma de um papiro. Dessa maneira se evidenciaram, na teoria e na história, as semelhanças e diferenças que havia entre as *pólis*. Pois, apesar de sua índole semelhante, as cidades se diferenciavam no que dizia respeito ao tamanho, localização, especialização, conformação, costumes e convenções. Sua natureza era uma, mas sua composição material-formal estruturalmente diversa.

---

<sup>30</sup> *Ib.*, pp. 16-17.

<sup>31</sup> V., acerca da genealogia e da seqüência de "revoluções" da cidade antiga, Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua*, Madrid, Edaf, 2001, 7.ª ed., Livros Terceiro e Quarto; tamb., para uma exposição sintética, Dri, Rubén, "Filosofía política aristotélica", in Borón, Atilio A., *op. cit.*, pp. 97-99. Este tema foi objeto de tratamento pormenorizado em nosso "Projeto de Tese de Doutorado (2003-2008)", apresentado no Departamento de Ciência Política (FFLCH, USP) anteriormente ao início desta tese.

Contudo, a noção de *pólis* e sua aplicação à teoria política contemporânea conduzem a uma interrogação imediata. O método da política comparada idealizado por Aristóteles para estudar as comunidades políticas da Antigüidade talvez não seja aplicável a um exercício de comparação entre a *pólis* e o Estado moderno. Trata-se do problema recorrente da escala ou magnitude da organização política. Não obstante, bem observadas as coisas, deve ser advertido que as diferentes qualidades de um objeto não necessariamente supõem uma diferença de espécie. Enquanto comunidade de cidadãos dotada de uma configuração específica – democracia, oligarquia ou qualquer outro regime político -, todo Estado-nação é uma variante da *pólis* e vice-versa, toda *pólis* é um tipo de Estado com um fundamento étnico. Do mesmo modo, o léxico usado pelos gregos para falar de política – cidade, constituição, cidadão, monarquia, tirania, etc. - tem seu correlato no discurso político de nossos dias. Se a idéia de organização subjaz à ordem política antiga (*pólis*), não menos permanece na ordem estatal moderna (Estado).

Esta aproximação conceitual e lingüística sugere um possível traço de semelhança entre os problemas que afetaram a cidade antiga e a teoria de Aristóteles por um lado e, por outro, os temas que concernem à prática e à teoria políticas desde a Idade Moderna. Escreve Kraut: “La polis y el estado moderno son instituciones parecidas, porque ambos deben confrontar con predicamentos parecidos, que tienen que ver con la distribución del poder y la riqueza y los fines propios en los que esos recursos deben ser puestos”<sup>32</sup>. Como contrapartida, vale a pena assinalar que as instituições antigas se diferenciam enormemente das modernas se tomamos, por exemplo, o caso da constituição democrática de Atenas. O governo direto do povo que decide sobre os assuntos públicos está muito distante do governo representativo mediante a eleição popular dos representantes. Entre ambos sistemas atua uma evolução de séculos em direção a tipos de sociedade cada vez mais complexos. Assim, convém não exagerar em demasiado esta diferença substantiva. No fundo, o governo participativo dos cidadãos responde sempre a uma idealização política, na medida em que toda política traz consigo sempre um dispositivo de representação intrínseco. Todas as formas oligárquicas ou democráticas compreendiam, exceto em sua versão tirânica extralegal, um órgão de deliberação que era fonte das funções legislativa, executiva e judicial às

---

<sup>32</sup> Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 14. Para a tese contrária que afirma a incomensurabilidade do mundo antigo e do moderno, cf. Holmes, Stephen, “Aristippus in and out of Athens”, *American Political Science Review* 73 (1979), pp. 113-128, *apud ib.*, *loc. cit.*, n. 22.

quais se acedia conforme procedimentos de composição e seleção mais ou menos restritos<sup>33</sup>.

Nessa tônica, temos de ser cautelosos na hora de utilizar termos tais como constituição (*politeía*) e cidadão (*polítes*). Para um grego, a constituição atribui a cada cidadão uma cota de poder que corresponde à capacidade que cada um tem de contribuir ao bem-estar da cidade através da participação no processo público de tomada de decisões políticas. Essa participação depende do ter propriedade e da disponibilidade de bens que dá lugar ao dever de pôr a serviço da comunidade uma parte da riqueza pessoal e da própria pessoa. Por isso, na mente de Aristóteles, a pergunta pelo melhor regime é indissociável da pergunta pelo melhor gênero de vida. A constituição abraça todos os aspectos da vida do homem e da cidade, sejam públicos ou privados: a casa, a educação, a religião, os ofícios e, em sua totalidade, os modos individuais e coletivos de vida. Essa visão holista induziu os historiadores liberais a argumentar que a cidade clássica era, em essência, totalitária e ubíqua<sup>34</sup>. A liberdade do indivíduo nada podia fazer frente à onipresença do Estado e ficava reduzida a uma esfera mínima e às vezes nula. Em consequência, a fusão do privado e do público no mundo antigo resulta difícil de aceitar para a visão liberal-individualista moderna. Em seu devido momento, teremos de investigar como se situa na teoria política aristotélica uma questão tão espinhosa como a relação entre o Estado e o indivíduo.

A história não pode, como ocorria durante a fase do pensamento mítico, depender da intervenção de heróis e divindades protetoras das coisas em um passado remoto<sup>35</sup>. A mentalidade primitiva entendeu a realidade como obra de seres e espíritos

---

<sup>33</sup> Cf. Sabine, George H., *op. cit.*, p. 17; Flacelière, Robert, *op. cit.*, p. 39. Segundo alguns registros, a constituição da Confederação Beócia entre 447 e 386, ao menos tal como a conhecemos, seria um caso típico de governo representativo antigo: v. Larsen, J. A. O., *Representative government in Greek and Roman history*, University of California, 1955, *apud ib.*, *loc. cit.*, n. 5.

<sup>34</sup> Cf. Coulanges, Foustel de, *op. cit.*, pp. 205-209; Flacelière, Robert, *op. cit.*, p. 38.

<sup>35</sup> Cf., para todo este segmento, Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 4-5. Sobre o pensamento mágico, v. Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 2.<sup>a</sup> ed., pp. 19 e ss.; os primeiros sábios, Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, cap. V; Heráclito e as filosofias naturalistas, Mondolfo, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 2002, cap. I, p. 10 *ad finem*; tamb., a respeito de Heráclito e a *pólis*, Cordero, Néstor Luis, “La dinámica de la *polis* en Heráclito”, *Cuadernos de Filosofía*, XVII, UBA, 1977, pp. 15-25.

sobrenaturais sobre os quais era possível influenciar mediante as formulações da magia. Não obstante, foram sempre as formas e as noções tomadas do mundo humano as que serviram às teogonias que divinizaram o mundo da natureza (antropomorfismo)<sup>36</sup>. Essa maneira invertida de ver e de pensar resultou característica da civilização micênica e persistiu em grande parte da gente comum até a entrada da época clássica. Com o correr do tempo, a idéia de que a vida social e a cultura eram produto da razão humana foi se fazendo cada vez mais estendida. A lenda dos Sete Sábios, entre os quais se inclui Sólon, veio reforçar a imagem de um grupo de homens que fixaram as bases da organização política grega. Já na fase cosmológica da reflexão, a filosofia de Heráclito mostrou que o universo está feito de permanência e devir, e que a ordem do mundo, o cosmos, responde a um princípio que é projeção da *pólis*, o Estado.

Aqueles primeiros sábios e cosmólogos abriram o caminho da teoria e da prática políticas<sup>37</sup>. Suas idéias sedimentaram em um contexto ou uma tradição prática e intelectual composta pelas fontes primárias da teoria de Aristóteles: a atividade política e a atitude racional-abstrata em direção à mesma<sup>38</sup>. À medida que a cidade ia tomando consciência de seus fins e dos meios para consegui-los, foi-se criando um discurso cívico e um estudo especializado sobre a política, a constituição e o cidadão. Prova disso nos é oferecida, em primeiro lugar, pela discussão popular a partir do século VII; em segundo, a obra constitucional de filósofos, particulares e legisladores que acompanham esse florescimento. Ambos fomentaram a noção de que existe uma arte ou uma técnica da política relativa ao governo da *pólis* e ao manejo da coisa pública. Mas essa concepção não deve ser considerada de forma ingênua. Na realidade a *pólis* perseguia o poder, o domínio dos povos vizinhos, ou seja, a supremacia militar, para a qual necessitava de um ordenamento interno, uma autoridade que evitasse o dissenso civil. Os gregos, da mesma forma que qualquer outro povo na história, resolviam seus conflitos internos e externos por meio da coação, da força nua e crua e da política realista. Ainda assim, não menos certo é que a vida política se encontrou, como nunca antes, sujeira à palavra falada e à reflexão racional e normativa.

---

<sup>36</sup> Cf. Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 8.

<sup>37</sup> Uma aproximação à racionalidade política ocidental exige rastrear as origens da razão na mesma Grécia: cf. Chatelet, François, *Una historia de la razón. Entrevistas con Emile Noël*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, cap. 1.

<sup>38</sup> Cf. Marías, Julián, "Introducción", in Aristóteles, *Pol.*, *op. cit.*, pp. XVI y ss.; Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 28 e ss.

A elevação da razão a um lugar privilegiado da política corresponde à fase humanista da filosofia<sup>39</sup>. O desenvolvimento do tráfico e das colônias faz com que os gregos entrem em contato com outros povos, idéias e costumes. Enquanto isso, na Atenas de meados do século V se aprofunda a constituição democrática e cresce a prática deliberativa. Surgem assim os profissionais da retórica e da persuasão, os sofistas, mestres ambulantes da Antigüidade que ensinam um conjunto de habilidades aos jovens para que estes possam assumir um papel relevante na vida política. A abordagem dos temas antropológicos e políticos apontam para a preparação de uma classe dirigente. Protágoras, um homem da democracia, predica a relatividade do conhecimento - a tese do "homem medida" -, o igualitarismo de todas as opiniões - a regra da maioria - e o primado da percepção - o "parecer" da aparência. Gorgias, que não vai atrás, decreta o final do ser, a não correspondência entre a realidade e o pensamento e, conseqüentemente, a soberania do discurso. Todos eles afirmam e compartilham o contraste entre a natureza (*phýsis*) e a convenção (*nómos*), para além dos diferentes matizes e das posições que cada um assume no interior da polêmica<sup>40</sup>. A lei é vista como uma convenção devida aos homens, um pacto que tem muito de artificial e que não coincide com a natureza incontaminada. Desta visão podem ser extraídas várias e arriscadas conclusões, sejam legitimadoras, sejam críticas das instituições e das leis vigentes.

Contra a proclamação de uma arte política fundada na retórica, saiu a falar Sócrates, que se opôs aos sofistas pela sua concepção do ensinar, do método e de suas teorias do conhecimento e da moral<sup>41</sup>. A respeito do ensinar, Sócrates predicou sua própria confissão de ignorância, da qual se derivava a necessidade de um exame contínuo de si mesmo e dos interlocutores em meio a uma discussão oral. Esta consciência de sua ignorância o conduziu, seguidamente, à colocação em prática do método da ironia que como tal revestia dois aspectos: 1) o negativo ou crítico, a

---

<sup>39</sup> Sobre os sofistas, Sócrates e o problema antropológico, cf. Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, cap. II. Para uma visão introdutória da sofística, v. Armstrong, A. H., *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, cap. III; como fenômeno geral da educação, Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, 2.<sup>a</sup> ed. en esp., Libro Segundo, cap. III.

<sup>40</sup> Sobre a antítese *nómos-phýsis* na esfera ética e política, v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, vol. III: Siglo V. La ilustración, Madrid, Gredos, 1994, cap. IV, e v. §§ 1 e 4, *passim*.

<sup>41</sup> Acerca da filosofia de Sócrates, v. *ib.*, esp. pp. 420-461; Gómez-Lobo, Alfonso, *La ética de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

refutação dos erros e a presunção de saber dos demais, e 2) o positivo ou construtivo, a maiêutica enquanto arte que ajuda o próximo a dar à luz, como fazia sua mãe parteira, as verdades subjacentes à verdade humana. Desse modo, em último termo, elaborou uma ciência dos conceitos morais na qual se identificavam virtude e conhecimento, dando lugar à tese de que toda ação má é involuntária, posto que conhecer o bem é fazê-lo, enquanto que a maldade se deve à ignorância, base do erro. O legado socrático talvez nada tivesse sido sem o seu rechaço e sua condenação à morte (399), na crença de que alguém pode descobrir o conceito de justiça que funda as leis da *pólis* e que devem ser observadas e respeitadas do princípio ao fim. Por este episódio, seu legado é fundamentalmente político, e tal foi por certo o significado que lhe deu Platão assim como toda a filosofia que lhe seguiu, isto é, o de ser um pensamento fundacional e um acontecimento irreversível no nascimento da filosofia política do Ocidente.

Assim será que Platão (428-347)<sup>42</sup>, discípulo de Sócrates desde os vinte anos, dedicará à memória do mestre a missão de teorizar (e levar à prática) aqueles ideais e preceitos. Inclusive, irá mais longe com a exigência intelectual do esquema do idealismo, que deduz a teoria socrática do conhecimento da doutrina platônica do ser: a teoria das idéias ou formas, as essências que outorgam fundamento à realidade e ao conhecimento verdadeiro, distintas dos particulares sensíveis, meros depositários da aparência fenomênica e da opinião falsa. Esta teoria atravessa por três instâncias metodológicas progressivas de interrogação, formulação e crítica: a definição do universal socrático (dialética temporã), o uso de hipóteses (dialética média) e a divisão dicotômica (dialética tardia)<sup>43</sup>. A primeira instância remete à pergunta de Sócrates pelo que é (*tí esti*), resposta que não se encontra nunca e que desemboca na aporia

---

<sup>42</sup> Sobre Platão, a Academia e a filosofia platônica, v. Brun, Jean, *Platón y la Academia*, Barcelona, Paidós, 1992; Robin, León, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 9.<sup>a</sup> ed.; em uma síntese, Eggers Lan, Conrado, “La filosofía de Platón”, in García Gual, Carlos (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 131-159. Acerca da relação que existe entre a visão filosófica de Platão e sua realização por meio da ação política, cf. Wolin, Sheldon S., *op. cit.*, pp. 44-50; Finley, M. I., “Platón y la praxis política”, in Finley, Moses I., *Aspectos de la Antigüedad*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 100-118.

<sup>43</sup> Sobre ests aspectos que integram o método filosófico e a teoria das idéias, v. Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. 2: Teoría del conocimiento y de la naturaleza, Madrid, Alianza, 1979, cap. 5; Bravo, Francisco, *Teoría Platónica de la Definición*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1985, esp. pp. 21-61 e 157-215; Ross, David, *Teoría de la ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986, 3.<sup>a</sup> ed.

irresoluta<sup>44</sup>. Nela, a teoria das idéias não está mais que em gérmen, mas pela via da "participação", ou seja, da possibilidade de explicar a relação entre a unidade das formas e a multiplicidade das coisas, se chega à segunda instância, onde se alcança uma caracterização abarcadora das idéias. São estas, em resumo, o princípio contra-indutivo por excelência (F. Conford), as realidades objetivas em si mesmas e por si mesmas que funcionam como modelos ou paradigmas de perfeição e de identificação da "substância" (*ousía*). O método da apreensão intelectual das entidades em sentido forte se baseia no exercício da faculdade dialética, a que equivale à filosofia mesma em sua faceta metódica. Já na presença da teoria das idéias, na *República* a diferença entre conhecimento (*epistéme*) e opinião (*dóxa*) se volta uma diferença de faculdades e objetos, tal como é representado pela tantas vezes mencionada passagem da linha dividida na qual se representam a ordem do sensível e a ordem do inteligível com a Idéia do Bem na parte de cima<sup>45</sup>. A forma de captação dessa idéia suprema implica um salto da razão - um tratamento diferente do que recebem os objetos inteligíveis por parte das ciências matemáticas - consistente em remontar-se a um princípio não hipotético, ou seja, não suposto, operação em virtude da qual se ascende e alcança o fundamento do ser e o conhecimento eidético. No entanto, em uma terceira instância Platão se deu conta de que o gênero do ideal devia ser considerado a partir do ponto de vista de sua composição, conexão orgânica e estruturação hierárquica. Aí se inicia a etapa dos diálogos habitualmente chamados críticos, inaugurada pelo *Parménides*, ao colocar em questão a explicação da participação consignando uma série de críticas que tempo depois serão retomadas pelo próprio Aristóteles. Com esta virada, a dialética passa a ser a ciência eminente das idéias "abertas", de sua concordância e exclusão, de sua união e separação, e das espécies maiores e da idéia suprema ou, dito de outra maneira, a teoria que adota o método da definição segundo a divisão por gêneros e de que parte o estudo das combinações das formas<sup>46</sup>. O interesse tardio de Platão radicar-se-á, pois, nas relações entre as formas que se verificam, dessa forma, no campo dos nomes, reivindicando a função da linguagem, de modo que seja possível explicar como a uma coisa podem ser

---

<sup>44</sup> V. Bravo, Francisco, *op. cit.*, pp. 65-86.

<sup>45</sup> Cf. *Rep.* 504a-511e. Sobre a linha dividida, v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, vol. IV: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época, Madrid, Gredos, 1990, pp. 487-491.

<sup>46</sup> Sobre o *Sofista* y la *diairesis*, v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, vol. V: Platón. Segunda época y la Academia, Madrid, Gredos, 1992, pp. 143-147.

atribuídos múltiplos predicados e determinações, e desvelar assim a estrutura combinatória e relacional de uma realidade única<sup>47</sup>.

A dimensão metafísico-ontológica se conecta com a dimensão ético-política no Estado ideal da *República*, diálogo intermédio que tem como questão central a justiça. Esse ideal se concretiza no governo do filósofo-rei em posse absoluta da sabedoria, um saber experto acerca das idéias aplicado à *pólis* e à alma individual ordenadas racionalmente. Paralelamente a ambas, a justiça é o princípio organizador que atribui a cada classe ou parte dela sua função em conformidade com a natureza e a virtude próprias. Esta concepção harmônica da justiça retorna ao significado primitivo da palavra e funde suas raízes nas distinções sociais da antiga aristocracia homérica, na qual, conta Guthrie, “la recta actuación se resumía en que el hombre supiese cuál era su lugar y se atuviese a él estrictamente”<sup>48</sup>. Por isso Platão, que queria constituir uma nova aristocracia, pôs na boca de Sócrates suas aspirações e atacou com dureza aos sofistas que sindicou como os responsáveis pela anarquia democrática. Reafirmou, enfrentando esses manipuladores do vulgo e impostores do saber falaz, a excelência da filosofia, e adjudicou ao filósofo, pintor de organizações políticas, a tarefa excludente de encontrar o modo desinteressado de fundar uma cidade e governar mirando o bem da mesma. Somente o filósofo, e não o sofista, possui uma natureza apta ao conhecimento da verdade e, por fim, o estabelecimento de uma forma de governo orientada à educação filosófica de uma classe<sup>49</sup>. Mais tarde, com a dialética classificatória desenvolvida em *O Político*, o objetivo permaneceu no essencial intocado, mas foi redirecionado para a busca de uma definição do político-filósofo e o conseguinte descobrimento da ciência verdadeira da qual esse personagem é portador autêntico. Logo após o projeto de constituição desenhado em *As Leis*, em correspondência com as tendências sistemáticas e a inclinação ao pitagorismo dos trabalhos da maturidade, o pensamento tentará

<sup>47</sup> Ainda para o pensamento grego em sua totalidade, observa Guthrie, linguagem e pensamento “se entrelaçam inextricavelmente, y actúan el uno sobre el otro” (Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos, op. cit.*, p. 10).

<sup>48</sup> *Ib.*, p. 13. A ética grega se desenvolve em três contextos evolutivos: 1º) o homérico, a sociedade agonal na qual predomina a desmesura (*hybris*) do herói; 2º) o sofístico, a sociedade democrática na qual irrompe a palavra e os efeitos corrosivos do “amoralismo”; e 3º) o reflexivo imanente, a sociedade em crise objeto das análises teóricas de Platão e Aristóteles centrados no *lógos* e no ato moral (cf. Lledó Iñigo, Emilio, “Introducción a las Éticas”, in Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introdução por Emilio Lledó Iñigo, tradução e notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998 [1995], pp. 31-54).

<sup>49</sup> Cf. *Rep.* 484a-502c.

agonicamente superar a cisão entre o ideal e o real assumindo uma perspectiva mais realista, que substitua a utopia dos sábios pelo domínio da lei na letra fria do papel e, se possível, na alma dos homens que tão esquivos a ela até então haviam sido<sup>50</sup>.

Em concordância com Platão, entre os vários discípulos de Sócrates, houve várias correntes socráticas das quais uma, a dos cínicos, não pode deixar de ser mencionada<sup>51</sup>. Fundada por Antístenes de Atenas e promovida por Diógenes de Sínope (morto em 323), resgatou a centralidade do problema moral, mas tentou solucioná-lo exaltando um ideal de vida auto-suficiente, rudimentar e livre de necessidades que repudia toda convenção social e pugna por um regresso à natureza. Nesse retorno à natureza se combinavam uma tendência regressiva à rude animalidade do homem e um impulso de inspiração humanitária elevada em direção à fraternidade universal e ao cosmopolitismo. Influíram sobre esta postura, negativa e atual, o mito do bom selvagem e o primitivo feliz, um sentimento individualista de desenraizamento e a pressentida iminência do império.

A filosofia política de Aristóteles simboliza, neste recurso, a culminação do pensamento antigo. É isso, no entanto, de uma maneira muito especial, posto que, como tão bem o expressara Foucault, “Aristóteles no es la cumbre de la Antigüedad, es su excepción”<sup>52</sup>. A marcha da razão encontra nele uma síntese e uma inflexão. Jaeger entendeu isto perfeitamente quando postulou o problema aristotélico por excelência, isto é, o problema da índole de sua filosofia e sua compreensão:

Aristóteles fue el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vio incluso en su

---

<sup>50</sup> Sobre a filosofia política de Platão nesses três diálogos fundamentais, cf. Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 38-74, para quem a readmissão da lei marca o ponto de inflexão entre o primeiro diálogo e os dois restantes. No entanto, Strauss pensa, como Aristóteles (cf. *Pol.* 1265a1-4), que *As Leis* reconduz, ao fim e ao cabo, novamente à *República*: cf. Strauss, Leo, “Platón”, in Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1.<sup>a</sup> ed. em espanhol da 3.<sup>a</sup> ed. em inglês (1987), 2004, p. 95.

<sup>51</sup> Sobre os socráticos menores (cirenaicos, cínicos e megáricos), v. Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, pp. 29-31.

<sup>52</sup> Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 35.

propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta dondequiera sus propias ideas como la consecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores, especialmente de Platón y su escuela<sup>53</sup>.

Por essa razão acabou sendo, para dizê-lo com Guthrie, “el último de los filósofo antiguos y el primero de los modernos”<sup>54</sup>. A este gênero de autoconsciência histórica pertence não menos a política como objeto de seu filosofar.

A consciência aristotélica de si se situa em um pedaço do mundo helenístico e sob determinadas coordenadas espaço-temporais<sup>55</sup>. No século IV, se altera a estrutura política e social e se derruba o sistema de ideais e crenças da Grécia clássica. Atenas empreende, além da reorganização política interna e externa, uma ampla reconstrução das bases materiais e espirituais do estado ático. A crise da *pólis* era por certo uma crise da política, de um modo de convivência, mas ao mesmo tempo uma crise do homem, do sujeito humano e da subjetividade. Um fenômeno análogo de deslocamento, de passagem da arena da atuação prática aos estreitos círculos intelectuais, se registra igualmente na política, na sociedade, na economia e na cultura e suas diversas manifestações artísticas. Na literatura, por exemplo, a prosa se impõe à poesia, já que a tragédia e a comédia parecem ter perdido seu antigo vigor.

Nesse estado generalizado de dissociação, Aristóteles se mostra como o herdeiro e interlocutor das recentes tradições do pensamento político e social<sup>56</sup>. Pela contemporaneidade, ressaltam a filiação com Platão e a crítica de sua filosofia. Inspirada no caso paradigmático de Sócrates, a indagação platônica pretendeu criar outros valores e certezas capazes de substituir os usos e costumes obsoletos ou, em outras palavras, de dar consistência às coisas que existem e são. As idéias foram o resultado dessa busca, uma verdade que não podia ser mostrada nem comunicada, mas assinalada e retida pelo intelecto, como única rota para a realidade. Depois de sua entrada na Academia, Aristóteles se submerge em um clima de discussão. A filosofia

<sup>53</sup> Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 11.

<sup>54</sup> Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 7.

<sup>55</sup> Cf. Marías, Julián, “Introducción”, in Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edição bilingüe e tradução de María Araujo y Julián Marías, introdução e notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, 8.ª ed., pp. VII-IX; Jaeger, Werner, *Paideia, op. cit.*, Libro Tercero, cap. I.

<sup>56</sup> Cf. Marías, Julián, “Introducción”, in Aristóteles, *EN, op. cit.*, pp. IX y ss.; García Gual, Carlos e Aurelio Pérez Jiménez, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, *loc. cit.*

aristotélica somente pode ser compreendida a partir do platonismo e com particular referência à teoria das idéias. Uma vez fora do cenário acadêmico, a empresa capital dessa filosofia será a de construir e organizar a totalidade do saber, contemplando a realidade inteira, que começa pela disciplina assim chamada metafísica enquanto sabedoria e ciência dos primeiros princípios do ser e continua nas ciências e artes especiais com seu correspondente âmbito de especificidade. Todo o que fazer efetivo estará a serviço de uma mentalidade científica e um projeto de investigação e sistematização geral.

Eram, evidentemente, dois pensadores unidos por uma mesma convicção filosófica e separados por um diferente temperamento intelectual. Um e outro encarnam dois estilos básicos de pensamento, dois tipos contrastantes de filosofia, duas atitudes contrapostas frente à realidade. Platão foi um filósofo idealista com fortes tons poéticos e místicos, que colocava as formas em uma ordem superior de inteligibilidade; daí que sua doutrina ética e política transmitisse a vontade de regenerar a cidade e o homem, em uma refundação total em direção à origem.. Aristóteles, pelo contrário, foi um filósofo realista de uma progressiva orientação positiva e fenomênica, que pôs as formas nas coisas mesmas. Seus escritos éticos e políticos estudam o comportamento humano e procuram a maneira justa e estável de organizar a vida humana em função de sua variada e concreta multiplicidade. À raiz do contraste, à utopia reacionária da *República* e ao concomitante rechaço da democracia por Platão, se contrapõe o anti-utopismo e a moderação de Aristóteles na *Política*, na qual expõe seu singular talante conservador agora conjugado com a renúncia científica à utopia, a aceitação da democracia e a ânsia de reforma, em uma transformação democrática dirigida a um ideal possível.

Até então, a democracia histórica não havia recebido senão um fraco apoio por parte do relativismo de Protágoras e outros sofistas que, como o mítico Prometeu, não puderam oferecer aos homens um conhecimento político certo (mas, diferentemente de Prometeu, a duras penas uma técnica política de persuasão). Faltava, por conseguinte, uma teoria da democracia antiga, uma reflexão sólida sobre essa experiência que, de nenhum modo Platão, um crítico agudo dos procedimentos democráticos, podia proporcionar. Aristóteles, ainda quando manteve seu posicionamento crítico com respeito ao regime em seu então atual estado extremo (*final democracy*)<sup>57</sup>, revalidou a

---

<sup>57</sup> Cf. Ober, Josiah, *op. cit.*, pp. 293 y ss.

deliberação coletiva e a instituição da assembléia popular. Situou por isso, no campo do conhecimento prático, e não do teórico, o fundamento epistêmico da *práxis* política que haveria de preencher o vazio reflexivo e conceitual.

De modo análogo, tampouco os cínicos como Diógenes, com seu niilismo social por trás, estiveram a altura dos acontecimentos que pediam muito mais de seu anti-convencionalismo e individualismo cosmopolita. Uma Atenas democrática social e politicamente comprometida, resignada a um protagonismo cultural honorífico, não sabia como conter as forças desagregadoras que se haviam liberado. Frente à fuga e à decadência, Aristóteles, oriundo dos confins, respondeu ao contrário com a teoria da *pólis*, da constituição e da deliberação políticas, baseadas na natureza social e política do homem e na existência natural da cidade, cujo fim idêntico se inscreve no desenvolvimento das comunidades, o devir natural e histórico da sociedade.

Se nos fixamos na difusão posterior da filosofia política aristotélica, o giro pragmático que ela propôs não seria bem interpretado durante o período helenístico, quando a questão ética do bem individual domina e subordina todos os demais<sup>58</sup>. Com efeito, aqueles pensadores conhecidos com o significativo epíteto de pós-aristotélicos, em parte devido ao declive que representaram em relação ao filósofo, se sentiram mais atraídos pelos amplos ares do helenismo e mais tarde pelo Império Romano, recorreram à utopia e concordaram com o primeiro em vários temas. Mas nem sequer o platonismo e o aristotelismo em sua raiz primitiva escaparam à decadência. A academia se tornará cética e o Liceu, não por acaso, científico, seguindo talvez um caminho lógico e natural. Neste último se cultivaram a história físico-matemática, a botânica, a zoologia e a caracterologia (Teofrasto). A filosofia segunda e as ciências naturais passaram ao primeiro plano da investigação.

A especulação reaparecerá com os comentadores dos primeiros séculos de nossa era, a saber, com Andronico de Rodas, inventor da palavra “metafísica” e organizador chave dos livros, e com Alexandre de Afrodisias, sutil e sistemático em seus comentários e sua interpretação. A partir deles, a recuperação árabe primeiro e a assimilação cristã depois farão o resto do trabalho. Graças a São Tomás de Aquino, a

---

<sup>58</sup> Sobre o helenismo e a predominância do problema ético nas escolas pós-aristotélicas (epicurismo, estoicismo, ceticismo e ecleticismo), v. Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, cap. V. Sobre a evolução da filosofia aristotélica como um todo, v. Calvo Martínez, Tomás, “Introducción general”, in Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 69-80. Para os comentadores antigos e medievais e a direção tomada pelo Liceu, v. Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, *op. cit.*, pp. 35-39.

escolástica se apropriará do sistema aristotélico das ciências e da metafísica, outrora a "ciência buscada", irá ao encontro da ciência demonstrativa e teológica, que prova a verdade do dogma e governa o saber. A filosofia primeira se abrirá em direção à transcendência e permanecerá presa da doutrina.

Ainda que a ética e a política aristotélica tenham continuado a ocupar seu lugar dentro da ordenação das ciências, viram-se relegadas em termos de sua operatividade e historicidade. No entanto, contra a direção apontada pelo aristotelismo, nunca deixou de existir na base da filosofia política de Aristóteles essa dupla vertente realista e historicista<sup>59</sup>. De um lado, um idealismo possibilista, que modera a oposição demasiado abstrata entre realismo e idealismo, entre "ser" e "dever ser" extremos, atento à possibilidade prática do ideal teórico, no afã de mediar entre teoria e *práxis*. De outra, um naturalismo sociológico, em virtude do qual a sociedade e o Estado, as comunidades e a comunidade política, a formação social e as formas políticas, são um composto natural em movimento, uma substância em permanente atualização. Porque pode historicizar o real, Aristóteles condensa a racionalidade política construída ao longo de vários séculos pelos pensadores antigos e levada ao nível do conhecimento teórico por Platão. Mas, ao mesmo tempo, ultrapassa a razão cosmológica e antropológica e rompe com o molde racionalista platônico: a política é a rigor uma ciência e uma racionalidade práticas, e enquanto aquela tem por objeto o estabelecimento, o governo e a preservação de uma *pólis* justa, esta pode e deve guiar a ação de fundar, governar e mudar a organização da *pólis* e sua ordem de justiça.

## **b- Argumento e interpretação**

O propósito principal da presente monografia é realizar um estudo da teoria política de Aristóteles a partir dos conceitos nucleares da constituição e da deliberação. Complementarmente, teremos que estudar de maneira seletiva outros campos da filosofia aristotélica com objetivo de indagar na gênese as derivações de tais conceitos. Como se espera demonstrar, existem correspondências implícitas e explícitas entre categorias teóricas que pertencem à metafísica, à ética, à política, à retórica e à história.

---

<sup>59</sup> Cf. García Gual, Carlos e Aurelio Pérez Jiménez, *in* Aristóteles, *op. cit.*, p. 15; Marías, Julián, "Introducción", *in* Aristóteles, *EN*, *op. cit.*, pp. XIV-XV; Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 5.

Em consonância com isso, nos dois primeiros capítulos da *Política*, nosso filósofo apela ao conceito de natureza (*phýsis*) para esclarecer os fundamentos econômico-sociais e antropológicos da vida política do homem na cidade.

Dada a relevância do conceito de natureza na política aristotélica, vista como um processo de geração em direção a um fim, começaremos com a exposição da teoria naturalista de *Pol. I, 2* (cap. I, §§ 1 y 2). Da mesma se depreendem quatro teses básicas que podem ser agrupadas em dois conjuntos analíticos separados: por um lado, a afirmação do caráter natural da cidade e que ela, *qua* todo natural ou composto orgânico, tem prioridade sobre as partes que a integram; por outro, a definição da natureza política do homem e sua especificação mediante a posse exclusiva da palavra e do sentido moral. Para chegar ao primeiro conjunto analítico, parte-se da doutrina da substância elaborada no livro Z da *Metafísica* no qual se encontra o princípio da determinação pela forma. Se aplicarmos este princípio à noção de *pólis*, a comunidade política que persegue o bem soberano e inclui as comunidades restantes, será possível obter o conceito de constituição enquanto princípio formal de determinação da cidade. Assim, a *pólis* há de ser examinada a partir de sua geração e ser natural em função de seus componentes elementares, o que a define como uma comunidade auto-suficiente que busca com seu desenvolvimento pleno o fim perfeito da boa vida. Por isso, é concebida à maneira de um sistema cooperativo pelo qual as diferentes partes cumprem funções diferenciadas com vistas ao bem do todo. A *pólis* tem, em consequência, um princípio de organização e de governo político: a constituição *qua* regulamento de justiça.

A segunda análise introduz a concepção ética do bem humano (*EN I*), ou seja, o argumento de que a felicidade consiste na função racional do homem de acordo com a virtude, o qual conduz, passando pela tese do *zōion politikón*, à nota distintiva do *lógos*. No contexto da *Política*, resulta possível extrair desse modo o conceito de deliberação, sobretudo em conexão com alguns pontos da *Retórica*. Pois a índole política do ser humano e suas potencialidades se realizam completamente no uso da palavra e no conseqüente exercício da razão prática, que reproduz as relações de ordem entre os membros da cidade e se plasma no discurso transmitido pela técnica oratória. A razão é, nesses termos, um princípio de atividade e ação no âmbito político: a deliberação e a *práxis* deliberativa.

Depois de haver apreendido os conceitos de constituição e deliberação, prosseguiremos com a restituição paralela de cada conceito (cap. II, §§ 3 y 4). Em

primeira instância, trabalha-se a idéia de prudência (*phrónesis*) e seu papel mediador entre o intelecto prático e os objetos contingentes do mundo humano. Ao fazer isso, estaremos formulando uma teoria da ação e da deliberação em conformidade com aqueles capítulos que tratam diretamente do tema nos livros VI e III da *Ética a Nicômaco*. Essa teoria resulta útil para abordar o estudo do cidadão feito em *Pol.* III, 1-5 e, em particular, aos fins de uma clarificação adequada do cidadão na condição de sujeito da deliberação e da participação políticas. Uma vez mais, a *Retórica* serve de complementação pontual graças à conceituação pertinente do gênero da oratória deliberativa.

Em segunda instância, considera-se a virtude ética e, com cuidado especial, a virtude fundamental da justiça (*EN* II y V). O objetivo é aqui captar a dupla dimensão absoluta e relativa da justiça política. Dessa maneira, é possível alcançar uma compreensão mais acabada dos critérios de construção da tipologia das constituições e, previamente, do conceito de constituição política (*Pol.* III, 6-18). Este permite determinar o setor soberano do regime como resultante do enfrentamento entre partidos e grupos que, alegando pretensões de poder rivais, disputam acerca de quem deve governar a *pólis*. Dessa confrontação Aristóteles deriva o argumento a favor da deliberação coletiva dos demais e, pela via indireta, uma defesa do governo popular diante da problematidade da monarquia absoluta. Por trás da teoria da constituição e da deliberação democrática está latente, no entanto, uma visão da história que corresponde à evolução política de Atenas tal como aparece interpretada na primeira metade de *A Constituição de Atenas*.

À luz de nossa argumentação, sustentamos que a teoria política de Aristóteles pode ser interpretada com base na distinção/conjunção dos núcleos conceituais: 1) a constituição (*politeia*) entendida como forma de organização da cidade, e 2) a deliberação (*bouleusis*) entendida como racionalidade da ação do cidadão. a interpretação assume, pois, uma tese hermenêutica central com uma dupla chave de compreensão exegética da *Política*. Sob este pressuposto reconstutivo, cabe da mesma forma interrogar acerca das perspectivas atuais de uma teoria política e social (neo)aristotélica (Conclusões).

## **II. POLIS E HOMEM**

## 1. Forma, polis e constituição

A importância do conceito de natureza na teoria política não deveria ser subestimada. Diríamos, de outro modo melhor, que cumpre um papel decisivo, por vezes oculto detrás de outras categorias e conceitos para os quais cada autor reserva, abertamente, uma atenção maior. John Rawls, em sua célebre *Teoria da Justiça*, criou a noção de véu da ignorância segundo a qual os sujeitos deliberariam, em uma hipotética posição originária, sem os condicionamentos que são impostos a todo ser humano pelos fatos naturais e as circunstâncias sociais derivadas de seus talentos<sup>60</sup>. Séculos antes, Thomas Hobbes imaginou um gigante soberano erigido a partir da condição naturalmente igualitária e belicosa do gênero humano<sup>61</sup>; e, na distante Antigüidade, Platão, talvez quem melhor uso fez da literatura como ferramenta de persuasão, apelou a um velho relato fenício, o mito das raças, para mostrar a seus pares que havia uma classe de homens destinada a mandar nos outros, uma minoria governante e uma maioria de governados<sup>62</sup>.

Do filósofo de que tratamos nesta monografia, Aristóteles, deve-se admitir que, no caminho definido por Platão, seu mestre, e pelos primeiros investigadores da *phýsis*, imbuíu a sua teoria política de uma forte marca naturalista. Mas, diferente deles, revestiu sua conceituação de um caráter singular, convertendo a natureza em um elemento único de sua doutrina. Caracterizar o enfoque de Aristóteles como “naturalista” não é mais que, nas palavras de Fred D. Miller Jr., um reconhecido especialista, aludir à maneira pela qual “asigna un rol fundamental al concepto de naturaleza (*physis*) en la explicación y evaluación de su objeto”<sup>63</sup>.

Na metafísica aristotélica, a substância, o ente que tem realidade primeira, existe por natureza ou tem um princípio interno de mudança<sup>64</sup>. Esta caracterização supõe uma doutrina teleológica, porque a natureza se ordena sempre em direção a um fim. O fim

---

<sup>60</sup> V. Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, cap. III, esp. pp. 163-169.

<sup>61</sup> V. Hobbes, Thomas, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de Una República Eclesiástica y Civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pte. I, cap. XIII.

<sup>62</sup> *Rep.* 414b-415c.

<sup>63</sup> Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 27.

<sup>64</sup> *Cf. ib.*, pp. 27-30.

(*télos*) é, além disso, uma causa (*aitía* ou *áition*), a causa final para a qual se dirige uma ação deliberada ou um processo natural. Na política aristotélica, a *pólis*, o homem e a relação entre ambos vêm determinados pela natureza, em uma série de proposições profundamente enraizadas numa concepção naturalista da vida política e social. Conseqüentemente, a maneira com que são usados termos tais como “natureza”, “pólis” e “animal político” na teoria política de Aristóteles pressupõe a sua filosofia da natureza.

Caberia então, para começar, fazer uma revisão do conceito de natureza tal como foi formulado por nosso filósofo. De acordo com Guthrie, este conceito se emprega com sentidos diversos em contextos lingüísticos diferentes, os quais podem ser recapitulados do seguinte modo<sup>65</sup>: 1) em geral, “a natureza é fim” e “não faz nada em vão”<sup>66</sup>; 2) na sua função própria, “a natureza é um certo princípio e causa do mover-se ou estar em repouso naquilo que se dá primariamente, por si mesmo e não por concorrência” (*Phys.* II, 1, 192b21-23)<sup>67</sup>; 3) como geração em direção à forma, “a natureza entendida como ‘processo de geração’ é um caminho em direção à natureza” (193b12-13); e, portanto, 4) como forma, “a natureza seria a figura e forma específica das coisas que possuem em si mesmas um princípio de movimento e que não é separável senão em virtude de definição” (3-5)<sup>68</sup>, ainda que não menos também como a matéria que subjaz à coisa: “Em um sentido, pois, assim é como se diz ‘natureza’: a matéria primária subjacente de

<sup>65</sup> Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 142. (Os significados enumerados e as citações que os ilustram foram ligeiramente modificados por nós.)

<sup>66</sup> Alguns exemplos, a maioria tomados de Guthrie (*ib.*, p. 120, n. 5): *PA* 645b12 (“As every instrument and every bodily member is for the sake of something”); 658a8 (“nature, which makes nothing in vain”); 661b23; *GA* 741b4; 744a36; *Cael.* 290a31; 291b13; *De an.* 415b16; 432b21 (“If then nature never makes anything without a purpose”); *Pol.* 1252b31; 1253a9.

<sup>67</sup> Natureza é, por conseguinte, este princípio e “têm natureza” todas as coisas que o possuem, que são entidade como algo que subjaz ao movimento. Ademais, “por natureza” (*katá phýsin*) são estas coisas e os atributos inseparáveis ou essenciais das mesmas, como a propensão a ascender que é própria do fogo (31-193a1).

<sup>68</sup> O conceito de forma (*eidos*), como oposto ao de matéria (*hýle*), revela-se na forma exterior (*morphé*) ou configuração externa (*skhéma*, 10) de um objeto. O *kaí* que polariza textualmente *morphé* e *eidos* na linha 4 no sentido literal de “figura” e “forma específica” pode ser, na realidade, limitativo, no sentido de “forma, ou seja, forma específica” (v. Calvo Martínez, José Luis, *in* Aristóteles, *Física* [edición bilingüe], texto revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez [con introducción], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 37, n. 11).

cada uma das coisas que possuem em si mesmas um princípio de movimento e mudança”(a27-29)<sup>69</sup>.

Estes múltiplos significados encontram-se ligados entre si e Aristóteles os utiliza de acordo com o ponto de vista assumido na análise. Para nós, será suficiente fazer notar a concepção teleológica que os engloba: a idéia de natureza como finalidade de um processo de geração ou produção da forma. A finalidade natural, literalmente, como escreve Guthrie, “aquilo por cuja causa” - opera sempre, na mente do filósofo, como uma hipótese construtiva, um pressuposto heurístico que conduz as investigações e as observações precisas que o naturalista haverá de efetuar<sup>70</sup>. A temática teleológica é abordada diretamente em *Phys.* II, 7-8, em conexão estreita com o capítulo 3, dedicado à exposição de todas as causas, ou seja, as condições que servem para dar razão ou explicar o “porquê” das coisas que são (194b23-195a3)<sup>71</sup>:

Pues bien, (a) en un sentido se llama causa a “aquello a-partir-de-lo-cual” se origina algo permaneciendo presente: así, el bronce de una estatua, la plata de una copa y sus géneros respectivos; (b) en otro sentido se llama causa a la forma y al modelo [*parádeigma*], esto es, la definición de la esencia y sus géneros (así, la causa de la octava es la proporción de dos a uno, y en general el número) así como las partes que entran en la definición. (c) Aún más, causa es “aquello-de-donde” surge el inicio primero del cambio o del reposo: así, el que da un consejo es causa, el padre es causa del hijo y, en general, lo que hace es causa de lo que es hecho y lo que cambia es causa de lo que es cambiado. (d) Más todavía, se habla de causa como el fin, esto es, “aquello para-lo-cual”, como la salud es causa del pasear. ¿”Para qué pasea?” Decimos: “para estar saludable” y en diciendo así creemos haber aducido la causa. Y también cuantas cosas son medios para el fin cuando es otro el que inicia el movimiento: así son medios para la salud el adelgazamiento o la purga, los medicamentos o los instrumentos quirúrgicos; pues todos ellos son para el fin, aunque difieren entre sí porque unos son acciones y otros instrumentos<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Primária (*prótos*) enquanto imediata (Carteron) ou próxima (Cornford) a nossa consideração (v. *ib.*, *loc. cit.*, n. 10).

<sup>70</sup> Sobre a finalidade da natureza, cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 120-124; *PA* 639b19: “that for the sake of which” (W. Ogle).

<sup>71</sup> Sobre a teleologia, cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 124-126; sobre as quatro causas (cf. *ib.*, pp. 235-246).

<sup>72</sup> *Tén hýlen, tó eidós, tó kinésan, tó hóu héneka*, na formulação sintética de 198a23-24. O texto até 195b21 foi trasladado a *Met.* Δ, 2. O uso do platônico *παράδειγμα* para designar a forma é considerado indicativo da data antiga do texto (v. Calvo Martínez, José Luis, *Phys.*, p. 43, nn. 24 y 25). Na *Metafísica*,

Logo, uma vez concluído que o acaso (*tykhé*) e o espontâneo (*autómaton*) são, em todo caso, causas concorrentes ou acidentais (*katá symbebekós*), retoma-se o problema das causas e se assinala que o filósofo da Natureza haverá de conhecer as quatro já que o “porquê” as abarca nesse número, ainda que muitas vezes coincidam as três primeiras, a eficiente, a formal e a final, reunidas no objeto e separadas da material – como o homem que engendra ao homem. Assim, se considerarmos a causa natural do movimento, e deixarmos de lado o estudo do movente imóvel por não ser parte dela, fica óbvio que o mais importante é o “para o que”, ou seja, a causa final. Pois a natureza é “para algo”, ainda que de todas as maneiras possíveis deve-se responder sempre ao “por quê”, sem cair no *non-sense* de Empédocles e outros filósofos naturalistas, que equipararam natureza e Necessidade (*cf.* 198b10-32)<sup>73</sup>. Com efeito, o que se deve à natureza “se produz sempre pelo geral (*hos epí tó polý*), enquanto que os resultados do acaso e do espontâneo, não” (198b35; *cf. Met.* 1026b27-33). Na constância da natureza se marca o contraste entre a freqüência empírica, a norma estatística e aqueles acontecimentos que são resultado da fortuna ou produzidos sem finalidade.

Aristóteles coroa sua exposição do esquema teleológico com um apêndice sobre a necessidade (*Phys.* II, 9)<sup>74</sup>. O necessário (*ex anágkes*) é propriedade da matéria e somente se dá hipoteticamente, *v.g.*, se uma casa há de ser assim, é necessário que seja feita de tal e tal matéria; esse material, porém, não poderá ser a razão de sua existência, isto será o dar abrigo, refúgio e salvaguardar certas coisas<sup>75</sup>. A verdadeira causa é,

---

*eidos* pode ser lido conforme três acepções: como sinônimo da *idéia* platônica, geralmente no plural (*tá eide*); como “forma” no sentido aristotélico, muitas vezes associado a *morphé* (por ex., 999b16, 1015a5 y 1017b25-26); como “espécie” pertencente ao “gênero” (*cf.* García Yebra, Valentín, “Prólogo”, *Met.*, pp. XXX-XXXI). Vale a pena referir que em *Met.* A, 3, 983a25-b8, a enumeração das causas dá lugar a uma consideração retrospectiva dos filósofos anteriores que investigaram os princípios e as causas, para provar que desde então se tem argumentado em torno das mesmas quatro causas.

<sup>73</sup> Os presocráticos materialistas afirmavam que o natural era produto da combinação acidental de materia. *Cf.* tamb. Platão, *Leyes* 889a y ss.

<sup>74</sup> *Cf.* *PA* 639b21-640a9; Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>75</sup> *Cf.* *GC* 337b14-24; *PA* 642a32 y ss.: “By necessity we shall sometimes mean that the requisite antecedents must be there, if the final end is to be reached; and sometimes that things are thus and so by nature”. No dicionário que compõe o livro Δ da *Metafísica* (capítulo 5), o necessário é concebido como: 1) “o forçoso e a violência, ou seja, aquilo que, contra a tendência e o desígnio, estorva e impede” (1015a26-27); 2) “o que não pode ser de outro modo” (34); y 3) “a demonstração [...], pela qual não é possível que a conclusão seja de outro modo” (b7-8).

portanto, a forma (que é “isto precisamente”), a qual se explica, por sua vez, pelo fim (por que é “para isto precisamente”). Na ordem das causas, certifica-se novamente Aristóteles, a finalidade é primeira, a matéria secundária, e por mais que o filósofo da Natureza tenha de levar em conta ambas, deve dar prioridade à causa final, “pois esta é responsável pela matéria e não a matéria pelo fim” (200a33-34).

As quatro classes de causas – matéria, formal, eficiente (ou motriz) e final – contam para Aristóteles como todos os fatores que devem se fazer presentes para que algo seja gerado ou chegue a se, seja de modo natural ou artificial. Vimos que uma explicação científica de uma coisa (no exemplo, um homem) exige o enunciado das quatro, e a forma (a essência) e o fim podem ser tomados como uma só e a mesma (cf. *Met.* 1044a32-b1). Estas mais a causa eficiente tendem a fundir-se no mesmo indivíduo frente à material. Sem dúvida, Aristóteles é atraído, especialmente, pela causalidade natural, mas em mais de um caso exemplifica por meio da produção artificial de um objeto, na qual os quatro aspectos são percebidos com maior clareza. Mas, na verdade, é nosso próprio enclave naturalista que nos obriga a um aprofundamento do estudo do mundo físico concentrado no tipo de ente em si mesmo móvel e percível compreendido no marco de uma teoria geral (cf. *Phys.* 198a28-31).

Por essa razão, é mister ampliar a referência às coisas da natureza localizando-nos no conceito de substância ou ente (*ousía*). Uma primeira aproximação à mesma deve ser feita a partir das *Categorías*<sup>76</sup>, o breve tratado sobre os termos e as frases que pertencem ao *Órganon*. As *Categorías* estudam o uso das palavras em seus diversos sentidos<sup>77</sup>. Discute-se se estamos diante de uma classificação puramente lingüística ou filosófica da realidade. No século XIX, A. Tredelemburg conjecturou que o tratado tinha uma origem gramatical; sua conjectura não foi ouvida pelos especialistas posteriores que preferiram ver, ao invés, uma classificação da realidade das coisas significadas pelas palavras (G. E. R. Lloyd) ou, dito de outra maneira, um conjunto de nomes, signos dos conceitos, que por seu intermédio são signos das coisas (J. Owens). É provável que

---

<sup>76</sup> Sua autenticidade tem sido, desde os dias de Werner Jaeger (*op. cit.*, p. 60, n. 16; p. 489, n. 38), em mais de uma oportunidade disputada, mas ao menos foram dissipadas as dúvidas sobre o genuíno conteúdo aristotélico de fundo. Para uma revisão das suspeitas que recaem sobre a obra, v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 152, n. 9; e, em conexão com a doutrina da substância, Mansion, Suzanne, “A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles”, in Zingano, Marco (org.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles. Textos Seleccionados*, São Paulo, Odysseus, 2005, esp. pp. 75-76, y 87 *ad finem*.

<sup>77</sup> Cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 152-159.

estes últimos tenham razão, ainda que o certo é que pouco avançamos com esta generosa concessão à objetividade<sup>78</sup>. A linguagem resulta em geral ambígua se não relacionamos um de seus termos com a realidade que se expressa em determinado âmbito de aplicação. Em particular, a doutrina das categorias está dedicada a tornar claros os diversos usos de “ser”, o que implica, em última instância, entrar em uma discussão lógica e metafísica sobre a substância em sua natureza e sua extensão.

*Cat. 2* se refere às “coisas que existem” em função dos modos de expressão: segundo sua natureza, as coisas ou “são ditas de um sujeito” ou “estão em um sujeito”, ou ambas, predicação e presença, se afirmam (ou negam) por vez. Um pouco mais tarde, na metade do opúsculo (4 e 5), apresenta o tema das categorias, ou, como consta, das coisas que se dizem fora de toda combinação: “este homem”, tomado como sujeito da predicação. Esses predicados de uma coisa são “os únicos completamente universais” (*tá koiná*), ou seja, que traduzem um elemento comum a uma pluralidade de indivíduos<sup>79</sup>. São reconhecidas dez categorias: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, situação ou posição, estado ou possessão, ação ou paixão, exemplificadas da seguinte forma (1b27-2a4): “Es entidad [...]: *hombre, caballo*; es cuanto: *de dos codos, de tres codos*; es cual: *blanco, letrado*; es respecto a algo: *doble, mitad, mayor*; es donde: *en el Liceo, en la plaza del mercado*; es cuando: *ayer, el año pasado*; es estar: *va calzado, va armado*; es hacer: *cortar, quemar*; es padecer: *ser cortado, ser quemado*”<sup>80</sup>.

Nesta ordem, se evidencia a distinção entre a categoria substância e as outras nove, cuja subdivisão é uma questão menor. Esta observação é confirmada pelo início do capítulo 5, onde se desdobra a noção aristotélica de substância ou ser substancial:

---

<sup>78</sup> Tredelemburg, A., *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, *apud* Brun, Jean, *op. cit.*, pp. 63-64; Lloyd, G. E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of this Thought*, Cambridge, 1968, p. 113; Owens, J., *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, 2.<sup>a</sup> ed. rev., p. 120; e também a opinião de W. Leszl (*Aristotle's Conception of Ontology*, Padua, 1975, p. 58), que denuncia a ausência de um compromisso manifesto por parte de Aristóteles em relação a uma posição objetivista ou nominalista em sua construção conceitual, *apud* Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, *loc. cit.*, n. 10.

<sup>79</sup> *Cf. De int.* 17a39-b1: “I call universal that which is by its nature predicated of a number of things, and particular that which is not; man, for instance is a universal, Callias a particular”.

<sup>80</sup> Aristóteles não mantém fixo o número de categorias; em *Phys.* 225b5 enumera somente oito.

Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie *hombre*, y el género de dicha especie es *animal*; así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal.

A substância primária se reduz ao individual, e as substâncias secundárias, que derivam da primeira, são os gêneros e as espécies que se predicam de um sujeito, diferentemente dos atributos que estão presentes nele. Deste modo, a realidade vai se fazendo cognoscível, mediante a percepção dos particulares a fim de extrair sua forma comum: “... a espécie se predica do indivíduo, o gênero se predica tanto da espécie como do indivíduo, e do mesmo modo também as diferenças se predicam das espécies e dos indivíduos”<sup>81</sup>. Pois, com efeito, toda substância significa um *isto*<sup>82</sup> – “o designado é individual e numericamente um” –, enquanto que a espécie e o gênero significam um *qual* por referência ao ente – “significam um ente tal ou qual”.

A doutrina da substância se desenvolve e completa na *Metafísica*, uma obra compilada por um antigo editor que lhe deu o título e a ordem que hoje dela conhecemos, e cujo núcleo se constitui em torno das investigações de Aristóteles sobre o ser<sup>83</sup>. O tema de que nos ocuparemos é, pois, o da ontologia<sup>84</sup>, nome moderno

<sup>81</sup> Conhece-se o objeto individual quando se faz abstração da forma específica que compartilha com outros de sua classe, ou seja, quando se compreende seu caráter como membro de uma *infima species* definida. Cf. *Met.* 1038a25-30: “... si se produce una diferencia de otra diferencia, una sola, la última, será la especie y la substancia. [...] [...] está claro que la definición es el enunciado que arranca de las diferencias, y, en rigor, de la última de ellas”.

<sup>82</sup> V., sobre esta locução bastante demonstrativa da orientação filosófica do pensador grego, a breve e substanciosa nota de Smith, J. A., “*Tode ti* (τὸδε τι)”, in Zingano, Marco (org.), *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>83</sup> Cf. Düring, Ingemar, *op. cit.*, pp. 914-915, para quem toda a obra foi redatada e editada por Andrónico de Rodas. Sobre a metafísica aristotélica, v. Ross, W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, cap. VI; Ackrill, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, Caracas, Monte Ávila, 1984, cap. IX; Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985, cap. II. Sobre as diversas concepções da metafísica como disciplina filosófica, cf. Mansion, Augustin, “Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles” in Zingano, Marco (org.), *op. cit.*, pp. 123-176; sobre a fórmula *tó ón hēi ón*, cf. Gómez-Lobo, Alfonso, “Sobre ‘lo que es en cuanto es’ en Aristóteles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. II, nº 1, marzo de 1976, pp. 19-26.

cunhado para o estudo do que é, a questão da natureza do ser. Este estudo parte do reconhecimento da polissemia do que “se diz em vários sentidos (*légetai pollakhós*)” (1003a33; cf. 1026a33; 1028a5; 992b18-19; 1064b15; 1089a7; 16), de maneira tal que se pode formular a pergunta eterna (1028b2-4): “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente (*tó ón*)?, equivale a: ¿qué es la Substancia (*ousía*)?”<sup>85</sup>. Uma resposta possível, pra não dizer preparatória, é a oferecida nas *Categorías*: 1) a substância primária, o objeto individual, sujeito da predicação que não se predica de nada (cf. tamb. *Met.* 1017b13-14; 1038b15-16); e 2) a substância segunda, a forma ou essência definível pela espécie à qual pertencem as substâncias primárias.

Aristóteles trata primeiro da ciência do ser como tal. As ciências particulares, armadas com seus *archai* próprios, recortam cada uma um gênero da realidade mas o ser em si não é um gênero (998b22; 1053b22-24; cf. 1024b9-16; tamb. *An. post.* I, 28; 92b14). Diz-se, ao invés, de muitas maneiras: segundo as categorias, em potência e em ato, por acidente, e como verdadeiro em oposição à falsidade do não ser. Aristóteles se desfaz do último por existir somente na intangibilidade da mente, e do acidente por carecer de causa identificável e não ser sempre do mesmo modo nem pelo geral (E, 2; tamb. 1065a1-3; 1065a21-26)<sup>86</sup>. Depois de rechaçar essas acepções, afirma a existência única do ser (1003a21-22; 1003b15-16; 1005a2-3; 13-14; 1061b11-17): “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”. Uma tal ciência é possível porque “ser” não é uma expressão sinônima em homônima, senão que remete a um conceito ou centro comum, do qual irradiam, digamos, relações diferentes com essa classe de expressão (1003a33-b15; cf. 1030a16-b3):

Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única (*prós hén kai mían tiná phýsin*), y no equívocamente (*oukh homonýmos*)<sup>87</sup>, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad,

<sup>84</sup> Cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 216-234, y n. 1 para recomendações bibliográficas adicionais, das quais destacamos o já citado artigo de Suzanne Mansión, “A primeira doutrina da substância...”, in Zingano, Marco (org.), *op. cit.*, pp. 73-92.

<sup>85</sup> A primeira expressão, *tó ón*, compõe-se de artigo determinado e participio neutro do verbo ser; a segunda, *ousía*, é o substantivo do mesmo radical verbal e significa o ser em abstrato, o ser daquilo que é.

<sup>86</sup> Todo conhecimento tem por objeto o que se dá sempre ou na maior parte.

<sup>87</sup> Cf. *Cat.* 1; *EN* 1129a26-31.

y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina [...]. Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio (*prós mían archén*). Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el No-ente *es* No-ente. [...]. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa.

Este conceito da referência exclusiva, ou, segundo o hallazgo e batismo de G. E. L. Owen, do “sentido focal”, se erige na pedra angular da filosofia primeira, da ciência especial da substância devenida ciência universal do ser<sup>88</sup>.

Depois de haver fundamentado a pergunta pelo ser, Aristóteles acomete a análise da substância. O mesmo tem, devemos advertir, duas partes: o exame das realidades do mundo da natureza, e o descobrimento do ser que existe em atualidade pura. A segunda parte é assunto do livro  $\Lambda$ , que não nos interessa aqui; a primeira, a que levantamos através do alinhavo das várias referências a  $\Gamma$  e  $E$ , recebe atenção no livro  $Z$ , que agora procedemos a esmiuçar. Na abertura deste livro, Aristóteles nos recorda que, em consonância com seu nobre princípio metodológico que atribui algum peso a tudo que se diz, “ente” se diz em vários sentidos: de um lado, significa a *quiddidade* de algo determinado e, por outro, as categorias. Mas devemos colocar estas como peças da investigação em marcha, posto que nenhuma qualidade tem naturalmente existência própria nem pode separar-se da substância na qual reside, de modo que o Ente propriamente dito, independente de qualquer determinação, primeiro<sup>89</sup> e absoluto será a Substância.

---

<sup>88</sup> Owen, G. E. L., “Lógica y metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles”, in Zingano, Marco (org.), pp. 177-204; tamb. *apud* Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 219. Sobre o artigo de Owen e sua “unidade focal de significação” iluminadora de um movimento de recuperação platônica no período de madureza da metafísica aristotélica, *cf.* Zingano, Marco, “Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles”, in Zingano, Marco, *Estudos de ética antiga*, São Paulo, Discurso Editorial, 2007, pp. 521-548.

<sup>89</sup> “Primeiro” ou “anterior” também tem vários sentidos, ainda que, em “todos” é primeiro a Substância: quanto ao enunciado, quanto ao conhecimento e quanto ao tempo (1028a31-33). Para os diferentes tipos

Ato contínuo (Z, 2), honram-se perspectivas diversas: a do sentido comum, que vê como substâncias aos corpos, e a dos platônicos, para os quais as realidades não são os corpos, mas as Formas e os números<sup>90</sup>. A partir de então (Z, 3), a exposição se faz mais sistemática. Assim, se voltam a distinguir os significados de *ousía*, mas a partir da óptica dos possíveis candidatos a merecer o título de substância ou ente. De acordo com isso, a substância registra, ao menos, quatro usos principais: (1028b33-36): “... la esencia (*tó ti én eínai*), el universal (*tó kathólou*) y el género (*tó génos*) parecen ser substancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto (*tó hypokeímenon*)”<sup>91</sup>. Estamos diante de quatro candidatos, dois dos quais, a essência e o sujeito, ficarão de pé, enquanto o universal, e por extensão o gênero, deixar-se-ão cair.

Aristóteles começa investigando a última candidatura, a *ousía* como sujeito ou substrato, aquilo a respeito do qual o demais se predica e que jamais é predicado de outra coisa. Mas a natureza do sujeito é ambígua, pois é entendida de vários modos (1028b37-1029a5): “Por eso tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser substancia en sumo grado. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total)...”. “Sujeito” não é, sem mais, idêntico à

---

de prioridade e posterioridade na metafísica da substância, v. Gianneschi, Horacio A., “Consideraciones sobre la relevancia del empleo aristotélico de diversas nociones de ‘prioridad’ y ‘posterioridad’ para la interpretación de su metafísica”, in Rossi, Miguel Angel, *Ecos del pensamiento político clásico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 165-191.

<sup>90</sup> Obviamente, para Platão, o sensível não tem uma verdadeira realidade, mas o sentido menos comprometido de *ousía*, era um tipo de ser: cf. *Fedón*, 78c-80d.

<sup>91</sup> Uma nota de esclarecimento sobre a tradução. Como o leitor já deve ter se dado conta, García Yebra verte “Ente” por τὸ ὄν (“o que é”); o antigamente latinizado “quididade” por τὸ τί ἐστὶ (“o que é”) – a essência em sua existência real, constitutiva da coisa –; e “essência” por τὸ τί ἦν εἶναι (literalmente, “o que era ser” o, se preferimos, “o que é ser”, deslocando o imperfeito para o tempo presente, e significando algo assim como “em que consiste uma coisa para ser tal”) – a essência como abstração lógico-conceitual. Aqui optamos por evitar as embaraçosas e despropositadas discussões sobre a inadequação de certas equivalências lingüísticas, e nos limitamos a reproduzir, por assim dizer, o espírito da formulação aristotélica com independência dos iniludíveis problemas terminológicos que acarreta. Por mais que, tendo em vista uma melhor compreensão, se realizem esforços para estabilizar o aparato conceitual aristotélico, a maleabilidade que o caracteriza se impõe. Isto o havíamos notado, ao ponto de que sua atitude de desapego em respeito à linguagem reaparece pouco depois: “Mas a maneira de falar de tudo isto é o de menos” (1030b3-4; cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 219, n. 12).

substância; proceder assim resulta insuficiente e obscuro e, além disso, a matéria (*hýle*) converter-se-ia em *ousía*. Porque a matéria é, suprimida as demais coisas, a única que fica<sup>92</sup>, e por isso matéria e substância seriam iguais.

No entanto, apreender desse modo a substância é incorreto. Pois há duas notas que nos indicam a substância melhor que o sujeito: a) o ser separável (*khoristón*), e b) o ser algo determinado (*tóde ti*, 1029a27-28). Por conseguinte, a substância que é o composto, e mais que o composto a espécie ou forma, já que é anterior e mais difícil de apreender. A forma atua sobre a matéria e origina o composto, sendo princípio ativo de determinação do ser; a matéria, pelo contrário, recebe a forma e subjaz ao composto, enquanto substrato passivo e indeterminado do que será<sup>93</sup>.

Descartado o sujeito como substância, os olhos de nosso pensador se colocam na essência, outro dos nomeados para ocupar tal lugar. O final do capítulo marca o acordo mínimo que o autoriza a seguir: “Se estamos de acordo acerca do que são algumas substâncias dentre as sensíveis, então por estas deve começar nossa indagação”; vem, quase em seguida, uma interessante justificação (4, 1029b3-12): “Pois é conveniente avançar até o mais fácil de conhecer, já que o aprender se realiza, para todos, passando pelas coisas menos cognoscíveis pela natureza às que são mais cognoscíveis. [...] [...] partindo das coisas pouco cognoscíveis, mas cognoscíveis para alguém, há que tratar de conhecer as absolutamente cognoscíveis, avançando, como ficou dito, precisamente por meio daquelas”. Uma força nos compele: “Todos os homens desejam por natureza saber” (A, *ab initio*)<sup>94</sup>; daí nosso apego às sensações, e em especial o sentido da visão, porque por meio dela se produz esse contato primário com a realidade imediata que supõe uma existência mais alta que reclama uma explicação. Com essas palavras imortais, que num dia distante pronunciara Aristóteles diante de seus alunos e que a pena de um generoso copista deixou para sempre à posteridade, o homem de ciência manifesta seu credo e programa filosófico inspirado no desejo de conhecimento que as naturezas multiformes do mundo físico nos provocam.

Os entes sensíveis, os mais próximos de nossa percepção sensorial, revestem uma medida de realidade que não pode ser submetida ao juízo. A estratégia de

<sup>92</sup> “Y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente” (1029a20-21).

<sup>93</sup> Cf. Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1979, cap. X.

<sup>94</sup> Frase inesquecível retirada do título do muito sugestivo livro de Jonathan Lear: *Aristóteles. El deseo de comprender*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

aproximação da essência é, a esse respeito, lícita, e dos resultados que se consigam com ela não caberia duvidar. Vejamos. No dicionário filosófico de  $\Delta$ , havia nos sido antecipado (8, 1017b23 *ad finem*): “Assim, resulta que a substância se diz em dois sentidos: o sujeito último, que já não é predicado do outro, e o que, sendo algo determinado, é também separável. E é esta a forma e a espécie de cada coisa”. Na continuidade de Z, 4, a conexão mútua entre a metafísica e a lógica não tarda em aparecer (1029b12-14): “a essência de cada coisa é o que se diz que esta é enquanto tal”. Essa é, no final das contas, a substância, a forma (*eídos*) ou essência de uma coisa, o sujeito da definição pelo gênero e pelas diferenças (*cf.* 1037a21-b7; 1032b1-2). Daí a pouco, deixará preciso (1030a2-7): “... a essência é o mesmo que a *quididade*; e, quando uma coisa se diz de outra, não é algo determinado; por exemplo, o homem branco não se identifica com algo individual, se a individualidade corresponde somente às substâncias; de modo que somente haverá essência daquelas coisas cujo enunciado é uma definição”<sup>95</sup>. A essência dos individuais, a forma específica desprovida de matéria (1032b14), é a substância primeira, o individual verdadeiro deslindado nas *Categorias*. No momento de classificar tudo o que se pode dizer de uma entidade sensível qualquer, Aristóteles considera sobretudo a essência individualizada, simplesmente porque há que se distinguir entre o predicado essencial, o sentido no qual a *ousía* se predica de uma coisa e a define, e o predicado accidental, as diferenças entre os individuais que aparecem como um possível predicado a mais.<sup>96</sup> A tese fundamental consiste, então, em declarar que a coisa e a essência se identificam (Z, 6); dizer de Sócrates ou Corisco que é um homem é expressar sua essência; dizer que é branco, culto ou feio, ao invés, não é—“saber cada coisa equivale a saber sua essência” (1031b20-21; *v.* 1032a4-6). Guthrie o explica por meio da transposição do individual à ciência, exagerando a ruptura em termos de deslocamento ou usurpação: “El título de ‘un “esto” particular ( $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ )’, reservado celosamente en otros lugares para el objeto concreto, se transfiere ahora de la unidad empírica a la científica o filosófica, la forma específica, la cual, en cuanto esencia, usurpa también el título de ‘ser primario’” (*cf.* 1049a34-35; 1037b3-4). No mais alto de sua entonação probatória, acerta, no entanto, no essencial: não se trata

<sup>95</sup> *Cf.* PA 644a24: “Since the ultimate species are substances and individuals which do not differ in species are found in them (e.g. Socrates, Coriscus)...”. Em relação à função dos individuais, GA 767b32-768a1: “In generation both the individual and the class are operative, but the individual is the more so of the two, for this is the substance. [...] [...] (and by the individual I mean e.g. Coriscus or Socrates)”.

<sup>96</sup> *Cf.* Moreau, Joseph, *op. cit.*, cap. II, esp. pp. 74-75.

de que Aristóteles tenha efetuado um deslocamento da substância sensível à forma, cumprindo em uma volta a busca de Platão, mas que, como o crítico acaba admitindo, “a forma é o individual”<sup>97</sup>, e isso em virtude de uma modificação do ponto de vista disciplinar que a cabeça do Liceu estabeleceu.

A coisa perceptível e concreta se põe, assim, ao alcance do conhecimento científico. Não devem se confundir, no entanto, forma e matéria, pois as partes materiais do composto não têm lugar na definição (Z, 10-11)<sup>98</sup>. O que não impede que, em duas passagens complementares se advirta (1036b22-24; 1042a32-b3): “... es ocioso [...] prescindir de la materia. Pues algunas cosas son probablemente esto en esto”<sup>99</sup>, o están dotadas de tales propiedades de un modo determinado”; e “... es evidente que también la materia es substancia; pues en todos los cambios opuestos hay algo que es el sujeto de los cambios; por ejemplo, en cuanto al lugar, lo que ahora está aquí y después allí, y, en cuanto al crecimiento, lo que ahora es de tal tamaño y luego menor o mayor, y, en cuanto a la alteración, lo que ahora está sano y después enfermo; e igualmente, en cuanto a la substancia, lo que ahora está en generación y luego en corrupción, y ahora es sujeto como algo determinado (*hypokeímenon hos tóde ti*) y luego sujeto en el sentido de la privación (*hypokeímenon hos katá stéresin*)”. Ou seja, a matéria é de alguma maneira substância sob dois ângulos: como substrato subjacente, matéria-prima ou pura que carece totalmente de fendas, e como princípio de individuação, matéria acompanhada de um nível de forma suficientemente diferenciador<sup>100</sup>. A matéria em

<sup>97</sup> Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 229 y nn. 39 y 40.

<sup>98</sup> Cf. a conclusão de Frede, Michael, “The Definition of Sensible Substances in *Met. Z*”, em Devereux, Daniel e Pierre Pellegrin (eds.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F., Oléron 28 juin – 3 juillet 1987, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1990, p. 129: “... Aristóteles pensa que na ciência natural as substâncias sensíveis devem ser definidas em termos de sua forma e de sua matéria. Mas, ao menos que alguém veja que é somente em um sentido qualificado que ele subscreve esta visão, muitos detalhes da discussão de *Met. Z* permanecerão ininteligíveis ou serão mal interpretados para fazê-los encaixar na visão standard não qualificada. Pois em *Met. Z* ele claramente adota a posição de que não há lugar para uma referência à matéria na definição da substância, estritamente falando”.

<sup>99</sup> Esta forma nesta matéria, posto que a forma aristotélica, diferentemente da platônica, está *na* matéria.

<sup>100</sup> A matéria diferencia os objetos individuais, mas não cria a diferença específica: cf. *Met.* 1034a7 (v. *infra*); 1069b29; 1074a33-35; 1058b5-8.

privação (*stéresis*) da forma será logo matéria em sua completa determinação<sup>101</sup>. Em ambos estados, é substrato como o são o bronze, a madeira ou a pedra com os quais podemos construir um círculo, ou como o corpo, feito de carnes e ossos, separável da alma enquanto substância primeira do homem ou do animal (1017b14-16). Chegando ao final do debate, o objeto mantém sua dupla condição(1037a24-30): “... las partes materiales no están incluidas en el enunciado de la substancia, pues no son partes del tal substancia, sino del todo concreto, del cual en cierto modo hay y no hay enunciado; junto con la materia no lo hay (pues es algo indeterminado, *aóriston*), pero lo hay con referencia a la substancia primera; por ejemplo, el enunciado de hombre es el de alma; la substancia, en efecto, es la especie inmanente, de cuya unión con la materia procede la que llamamos substancia concreta...”.

Mas talvez o livro Z não se proponha, ao contrário do que se pensa, exclusiva nem permanentemente a conduzir a prova definitiva da existência de um ente supra-sensível. À medida que avança a argumentação, fica mais e mais patente que estamos na presença de uma teoria geral da substância, encaminhada, tal como sugerem várias passagens, a refutar a concepção do ser de Platão (*cf.*, por ej., 1031a28-31)<sup>102</sup>. O

---

<sup>101</sup> A matéria é não ser por acidente, enquanto que a privação o é essencialmente. A concepção de Aristóteles se expõe em detalhe em *Phys.* I, 9, em contraste com a adoção platônica da doutrina do não ser de Parmênides: “Nosotros [*hemeis*, ¿os ainda platónicos, mas reformados?] afirmamos que materia y privación son diferentes y que una de ellas, la materia, es no-existente por concurrencia, mientras que la privación lo es por sí; y que una, la materia, está cerca del ser y en cierto sentido es entidad, mientras que la otra no lo es en modo alguno”.

<sup>102</sup> As críticas de Aristóteles à Teoria das Idéias se centram em quatro pontos fundamentais (*cf.* Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 255-258):

1º) A desnecessária duplicação das coisas, que multiplica absurdamente os entes e explica a realidade introduzindo princípios alheios à mesma.

2º) As expressões utilizadas para explicar a relação entre Formas e objetos sensíveis – participação, cópia, modelo – não constituem verdadeiras explicações, mas imagens literárias ou metáforas sem razão.

3º) As formas não podem proporcionar o elemento eficiente ou motriz da causalidade, dado que não podem explicar como idéias imutáveis e inteligíveis causam as coisas sensíveis e mutáveis. Se não se compreende como atua uma causa, não se tem nenhum tipo de explicação.

Para as críticas de Aristóteles à teoria platônica, v. A, 9, e a reconstrução argumentativa do prematuramente escrito *Sobre las Ideas*, feita com base no comentário de Alejandro de Afrodísias à *Metafísica*, ao que também pode ser somada a crítica mais abrangente da teoria acadêmica das matemáticas, das idéias e dos números dos livros M e N.

imaterialismo hipostático deste não se compara com o papel atribuído à matéria e à forma na visão aristotélica da realidade. Para urdir sua fina demonstração de que a substância no sentido mais verdadeiro e pleno é a forma imanente e realçar por igual a matéria, Aristóteles se vale de uma análise da geração (Z, 7-9)<sup>103</sup>. “De las cosas que se generan, leemos en el inicio, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente. Y todas las que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo” (cf. 1032a25-32; 1070a6-7; v. tamb. *Phys.* II, 4-6)<sup>104</sup>. Na natureza assim como na arte, em todas as coisas geradas preexiste a matéria, e se geram por obra da natureza específica, ou seja, a forma ou espécie que existe em outro: na geração natural, em outra substância semelhante que a precede na intelecção; na arte, a partir do pensamento que desemboca na produção; assim, um homem gera um homem, e um arquiteto, uma casa. É claro, em consequência, que o conjunto total, que consiste da forma, que se encontra em um substrato manifesto no sensível, e da matéria, decorrente da privação temporal, é o que se gera e que, por esse motivo, recebe em ocasiões o nome de substância – como também o recebe a matéria, pois nada do gerado pode subtrair-se a ela. Dessa maneira se a existência traz, suponhamos, uma esfera de bronze, pois a faz a partir do bronze e da noção de esfera, imprime-se esta espécie nesta matéria, e se obtém o objeto em questão. Um ser humano individual, Calias ou Sócrates, replica, em sua natureza, o exemplo da esfera de bronze; e a espécie que o informa, a de homem e o gênero animal, equivalem ao conceito geral de esfera. De modo algum serve, então, tal como os partidários das Formas, invocar substâncias em si mesmas, separadas e modelos das singulares, que requereriam, de sua parte, de terceiras Espécies que poderiam, numa perigosa multiplicação ao infinito, explicar a razão de ser de suas existências

---

<sup>103</sup> Forma e geração são dois conceitos relacionados: cf., no que relaciona às ambivalências da *Geração dos animais*, Furth, Montgomery, “Specific and Individual Form in Aristotle”, in Devereux, Daniel y Pierre Pellegrin (eds.), *op. cit.*, pp. 85-111.

<sup>104</sup> Segundo *Phys.* II, 1, *ab initio*, das coisas que são, “unas son por naturaleza y otras por otras causas”: as plantas e os animais e suas partes, e também os corpos simples como o fogo, o ar e a água, por natureza; os objetos fabricados, como uma manta e uma cama, por arte. Keyt realça que, na filosofia da natureza de Aristóteles, a existência natural e a gênese natural não são conceitos intercambiáveis. Convém, não obstante, aplicar-los aos mesmos objetos, salvo alguns exemplos em contrário: os corpos celestes que existem naturalmente e são eternos, e as plantas e os animais que se geram espontaneamente e existem de modo natural (cf. Keyt, David, “Three Basic Theorems in Aristotle’s *Politics*”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. [eds.], *A Companion to Aristotle’s Politics*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1991, pp. 122-123; y v. *infra*).

posteriores. Pelo contrário, basta comprovar, na ordem da geração das substâncias, a unidade numérica e específica do que gera e do que é gerado, ou, como sustenta Aristóteles, “que lo generante actúe y sea causa de la especie em la materia”, pois “... el todo, finalmente, tal especie en estas carnes y estos huesos, es Calias y Sócrates. Y se distinguen por la materia (que es distinta), pero son lo mismo por la especie (pues la especie es indivisible)” (1034a4-8).

As coisas naturais se produzem de maneira semelhante às artificiais, partindo de uma causa homônima (21-b7): uma casa, da casa que se leva na mente, pois “a arte é a espécie”, e uma planta, da semente, que “tem em potência a espécie”. A substância é o princípio de todas as coisas: “A causa de produzir é a parte primeira por si” (a25-26). No último capítulo do livro (Z, 17), Aristóteles retoma o problema da substância como princípio e causa e tenta esclarecer e tornar ainda mais preciso seu significado. Em harmonia com sua concepção do método científico, afirma que conhecer uma coisa é conhecer por que é, como quando ao perguntar “por que estes materiais são uma casa?”, respondemos “porque neles se dá a essência de casa”. Ao buscar a causa real de uma coisa, não podemos nos conformar com simplesmente dizer que é, mas devemos detectar a causa que dispõe a matéria como algo determinado, o princípio fundamental que a faz ser o que é. O princípio do ser é de uma coisa é a forma específica que a matéria particular adota, a substância como causa reveladora da essência como tal. Assim, a expressão lógica da essência resulta excessivamente abstrata, razão pela qual de acordo com o tipo de investigação de que se trate, ao fim do processo ou ao agente iniciador (1041a27-32): “Es, pues, evidente que se busca la causa; y ésta es, desde el punto de vista de los enunciados, la esencia, que en algunas cosas es la causa final, por ejemplo, sin duda en una casa o en una cama, y en otras, el primer motor; pues también éste es una causa. Pero esta última causa la buscamos cuando se trata de la generación corrupción; en cambio, la otra, también cuando se trata del ser”.

A definição da essência introduz a segunda aceção da lista, a *ousía* como gênero e universal (Z, 12). A definição é o enunciado único da substância em sua unidade e determinação<sup>105</sup>, ao que se chega de acordo com o método da divisão pelo

---

<sup>105</sup> V., a respeito do argumento do capítulo 12, Lewis, Frank A., “Aristotle on the Unity of Substance”, in Lewis, Frank A. y Robert Bolton, *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*, Oxford / Malden, MA, Blackwell, 1996, pp. 39-81.

gênero e pelas diferenças<sup>106</sup>, que vai desde o gênero mais elevado<sup>107</sup> até o menor grupo que caracteriza a espécie a definir. De todas as diferenças pelas quais se pode fracionar um gênero dado, a última delas, a específica que distingue os objetos particulares de uma mesma classe, é a espécie e substância como parte propriamente dita da definição (1034b33-1035a4). O universal não pode ser substância, o “isto” particular compreendido no enunciado geral (Z, 13-14). Aristóteles o nega com lógica irrefutável (1038b8-12; tamb. 1003a7-9; 1053b16-17; 1087a2): “Parece imposible, en efecto, que sea substancia cualquiera de los llamados universales. Pues, en primer lugar, es substancia de cada cosa la que es propia de cada cosa y no se da en otra; pero el universal es común, pues se llama universal aquello que por su naturaleza puede darse en varios”. A tal ponto salta aos olhos que está atacando a doutrina platônica das Formas (1038b34-1039a3; 24 y ss.), que outorgou às qualidades dos objetos existência independente e mais real quando maior for sua generalidade. Intui, em franca oposição a ela, ter encontrado uma perspectiva superadora (1038b15-19): “Además, se llama substancia lo que no se predica de un sujeto; pero el universal se dice siempre de un sujeto. ¿O es que el universal no puede ser substancia como la esencia, pero puede estar incluido en ésta, como el Animal en el hombre y en el caballo? Entonces es evidente que hay cierto enunciado de él”. Atribulado, esboça um retrocesso e deixa que a aporia sobrevoe a ciência e a ameace de torná-la impossível (1039a14-19): “... el resultado implica una dificultad. Pues si, de una parte, no es posible que ninguna substancia conste de universales porque significa una manera de ser pero no una cosa determinada, y, de otra, tampoco puede admitirse que ninguna substancia esté compuesta de substancias en entelequia, toda substancia será simple, de suerte que tampoco podrá haber enunciado de ninguna substancia. Ahora bien, todos admiten, y ya lo dijimos antes, que la substancia es el único o, al menos, el principal objeto de la definición”. Nenhuma substância se compõe de substâncias (1039a7-8; 1041a4-5, e *cf.* a argumentação que começa em 1040b16); mas, ao mesmo tempo, o universal se refere a cada uma das substâncias contempladas na definição.

Forçado a resolver o dilema, este pensador reage, acerta contas com seu passado e, inclusive, concebe uma solução admirável com sua habitual concisão e segurança: ao

<sup>106</sup> *V.*, para o emprego do método de divisão dicotômica nos diálogos tardios de Platão, esp. *Sofista* y *Político*. W. K. C. Guthrie, adicionalmente, nos remete à dúvida mais que provável com *Filebo* (*op. cit.*, pp. 227-228 y n. 35, com mais referências).

<sup>107</sup> O gênero funciona como “matéria” da espécie: 1038a5-6; *cf.* 1023b1-2.

dizer a essência, sustenta, se descreve a espécie e, simultaneamente, se enuncia a definição pelo universal. A ciência, acreditava, deve lidar com os individuais – este homem, este cavalo –, as únicas substâncias com existência real, mas somente pode conhecer estas coisas agrupando-as em classes, isto é, recolhendo suas particularidades características e incluindo-nas no *lógos* universal (cf. 1036a2-12).

Com isto, o deciframento do *status* dos universais em relação ao conhecimento dos particulares adquire contornos sobressalentes. O livro Z da *Metafísica*, focado no estudo geral da substância e com lampejos de formulação teórica independente, se encontra numa tensão constante com o anexo 5 das *Categorias*, e pretende escapar da insolubilidade do problema estabelecendo um critério substituto de demarcação: a troca da primazia real do individual pela prioridade lógica da substância segunda no tocante ao fundamento de toda tentativa científica de compreensão do real. Esta tensão entre a percepção sensível e a intelecção conceitual se resolve em uma aproximação científica o mais rente possível ao mundo empírico, pela qual cada substância é considerada à luz de seu enquadramento taxonômico correspondente, vale dizer, o menor e mais próximo grupo definível em relação à *ousía* particular<sup>108</sup>. Este *denominator communis* ou diferença ínfima pela qual se assinala a espécie é, em uma palavra, a forma, o elemento substancial da coisa, posto em relevo pela análise genética das causas que levam a sua formação.

Um retorno ao objeto individual considerado em si mesmo, o quarto e último candidato à substância, por mais que a essas alturas já saibamos o que é a forma, pode nos ser útil para fechar a investigação (Z, 15-16). O Objeto de existência verdadeiro e percebido pelos sentidos, o homem e o cavalo que vemos diante de nós, Corisco que me escuta ou Sócrates que passa diante de mim na praça do mercado, ou, dito de forma mais sucinta, a substância primária e plena das *Categorias*, se mostra como o dado originário, em um feixe de percepções inter-mescladas que o filósofo deverá ordenar e distinguir. Elas são o primeiro elo da cadeia, a realidade “posterior e clara” da *Metafísica* que demanda um esforço de compreensão consciente de acordo com um princípio racional. O que se deve fazer é extrair sua substância, a essência ou forma que vai unida de forma inextrincável à matéria e que, a partir do olhar desapaixonado do

---

<sup>108</sup> En *PA*, a *ousía* é a espécie separada (639a16), ou seja, a espécie última (*éskhaton eidos*) que reúne os indivíduos que não diferem entre si (644a25, v. *supra*).

científico, é a única que se pode conceituar (1039b20-25)<sup>109</sup>: “... la substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto (en el primer caso la substancia comprende el concepto junto con la materia, mientras que en el segundo es el concepto en sentido pleno), las que se toman en el primer sentido son corruptibles (pues también son generables), pero del concepto no hay corrupción posible (ya que tampoco hay generación, pues no se genera la esencia de la casa, sino la de esta casa)...”. Algumas linhas abaixo, acrescenta taxativamente (27-1040a2):

Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las substancias sensibles singulares (*tón ousión tón aisthetón tón kath' hékasta*), porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir<sup>110</sup>; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles. Por consiguiente, si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia (sino que en tal caso se tratará de una opinión), tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (sino que se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas singulares sensibles.

Antes de dar por encerrado o assunto, não haveríamos de esquecer o princípio do livro Z, quando ao listar os possíveis mercedores do nome de “substância, se falava em termos de seu “maior” ou “menor” grau de “substancialidade” (v. *supra* y *cf.* tamb. *Cat.* 2b7-8), e lê-lo junto com Λ, 1070a9-13, onde será asseverado que há três tipos de substância – a matéria, a “natureza” e o composto individual -, “sem situá-los”, nos previne Guthrie, “por isso no mesmo nível”<sup>111</sup>. O problema do individual foi para Aristóteles tão agudo quanto intensa foi a reação contra as Idéias de Platão (*cf.* 999a26-29).

<sup>109</sup> As Formas de Platão, pelo contrário, não se podem definir, pois, contraditoriamente, “la Idea, según dicen, pertenece a las cosas singulares y tiene existencia separada” (1040a8-9).

<sup>110</sup> O incognoscível dos entes particulares se deve à matéria, e a matéria, enquanto tal, é incognoscível (*cf.* 1036a8-9).

<sup>111</sup> Como antes, no pé de página volta a apontar: “La indiferencia aristotélica respecto de su lenguaje nunca cesa de conmocionar”. Remete-nos, a título de exemplo, à expressão *tóde ti* e sua incrível versatilidade semântica em *Phys.* 190b25-26 y *De an.* 412a7-9 (*cf.* Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 225 e n. 26).

Nada disto deveria nos surpreender, e há que entender, em suma, que este teórico do concreto não fez mais que percorrer a filosofia platônica colocando a questão da existência separada da forma no terreno firme em que se pode pisar. São os seres desenvolvidos naturalmente e os objetos produzidos artificialmente que, esses sim literalmente, levam uma existência separada no mundo sublunar. Diferentemente, a essência se separa no plano conceitual, abstraída pelo pensamento e focada na definição, isto é, na dicção do que é algo, a enunciação definitiva do ser. O balanço condensado de H, 1 adiciona uma consideração anterior, recursiva também compositora (1042a26-31): “... es substancia el sujeto, en un sentido la materia (al decir materia me refiero a la que, no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado), y en otro sentido el enunciado y la forma, lo que, siendo algo determinado, es separable por el enunciado; y, en tercer lugar, al compuesto de ambas cosas, el único del que hay generación y corrupción y es plenamente separable...”. A diferença evidente se faz sentir: a essência é o objeto formalizado da ciência; a matéria, o sujeito imperfeito e potencial; o composto, o exemplar individual que compartilha com outros de sua mesma espécie ou *eidos* que os conforma. Vemos, ademais, por este parágrafo, que toda substância estruturalmente composta de matéria e forma, pode ser explicada processual ou dinamicamente pelo equivalente da potência (*dýnamis*) e o ato ou atividade (*entelécheia*, 1039a14, o *enérgeia*, 1042b10)<sup>112</sup>. A descrição da matéria, a essência e o composto, para esclarecer definitivamente este ponto, envolve também a ambos pares conceituais (1043a12-21; cf. tamb. *De an.* 403b4 y ss.):

Es claro, por consiguiente, que el acto y el enunciado son diferentes para cada materia; pues para unas es la composición, para otras la mezcla, y para otras, alguna otra cosa de las mencionadas. Por eso los que, al definir una casa, dicen que es un conjunto de piedras, ladrillos, maderas, describen la casa en potencia, pues estas cosas son materia; los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan del acto; y los que juntan ambas descripciones, enuncian la tercera substancia, compuesta de estos elementos (pues el enunciado que se apoya

---

<sup>112</sup> Sobre a doutrina aristotélica da abstração da forma, cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 113-118; sobre a potencialidade e a atualidade, e o conceito de potência, cf. *ib.*, pp. 132-140. O problema do movimento ou mudança, a aporia mais famosa do pensamento grego, foi colocado pelos primeiros filósofos e chegou a seu zênite no momento em que Parmênides o desafiou e negou sua possibilidade. A solução de Arisóteles, fundindo suas raízes na herança de Platão, foi unir a doutrina da forma e o conceito de potência na explicação da *génesis* e de *devir*.

en las diferencias parece expresar la especie y el acto, y el que se basa en las partes integrantes, más bien la materia)...

Deste modo, a teoria da potência e do ato se encontra fortemente entrelaçada com a noção de que o todo conjunto se compõe de forma e matéria (*cf. Phys.* 191b27-28). Trata-se, então, de dois pontos de vista sob os quais se considera uma coisa: um estático, como estrutura de matéria e forma, outro dinâmico, como potencialidade que se desenvolve em direção à atualidade. Esta equiparação da matéria e da forma com a potência e o ato se verifica no processo de atualização mesmo quando a matéria, o substrato potencial, admite o influxo da forma, o princípio ativo que projeta sua natureza específica, e culmina na coisa plenamente realizada, o que remete à definição do movimento de *Phys.* III: conhecemos a assertiva de que a natureza é princípio de movimento e mudança<sup>113</sup>, e a atualidade e a potencialidade são categorias-chave para entendê-lo; por isso, no capítulo primeiro, declara-se que o processo de atualização é, enquanto tal, o movimento, “a atualização do potencial enquanto potencial” (201b4-5; v. 257b5-11)<sup>114</sup>. Esta concepção se ajusta ao movimento em sua significação mais ampla, pela qual se requer sempre um agente como causa que impulsione o objeto à consecução de seu estado de intelecção ou condição plena, a raiz de uma potência primeira que é um princípio de mudança que radica em outro ou na coisa mesma enquanto outra (*Met.* 1046a9-11; v. *Phys.* 241b34 y ss.).

Mas nem tudo que se move é dessa maneira movido. Há algo, para além do mundo sublunar e o céu das esferas, que se movimenta e é imóvel (201a25-27). Essa é a Forma ou Essência sublime do ser e a substância pura, em ato e eterna, o primeiro Motor imóvel numérica e essencialmente um (*Met.* 1074a35-37; v. 1072a21-30; b3-10; 18-21; 24-30; 1073a3-13). Na intelecção do divino, Deus, ser supremo e perfeito, estriba o objeto final da filosofia primeira como teologia. Com isso, o ter podido dar conta dos princípios que regem as entidades sensíveis, redundante, para nós, em um logro valioso por si, e mais ainda se ao tê-lo feito tomamos consciência da distância que

---

<sup>113</sup> Nos três primeiros livros da *Física*, Aristóteles aplica a todas as classes de movimento os nomes de *kinesis* e *metabolé*. A partir do livro V, no entanto, ao começar o tratamento específico do movimento e suas classes, restringe a aplicação do primeiro aos movimentos quantitativo, qualitativo e local, e reserva o segundo para os quatro: os três já mencionados e o da geração e destruição relativo ao ente (*cf.* Calvo Martínez, José Luis, *Phys.*, p. 34, n. 1).

<sup>114</sup> *Cf.* tamb. *De an.* 431a6-7.

intermedia elas e essa entidade inteligível e desejada que movimenta o pensamento e a vontade. O devir do mundo físico é, pois, o movimento imperfeito que busca em vão o eterno, no ciclo biológico dos dias e das noites dos seres e o homem, seu fazer e sua ação, ordenados ao fundamento último com seu cercamento infinito à mais intransponível cisão<sup>115</sup>.

\*\*\*

A doutrina da substância talvez possa ser interpretada como base da teoria política de Aristóteles. Começaremos, como não podia deixar de ser, pelo livro I da *Política*, uma introdução que expõe os princípios, proposições e condições fundamentais de toda existência política, partindo da natureza e de seus elementos econômicos e sociais mais simples<sup>116</sup>. Já no início da obra encontramos a argumentação cujas premissas e conclusão definem o tipo de investigação e o objeto de estudo de que se trata: 1º “toda cidade (*pólis*) é uma comunidade (*koinonía*)” (1252a1); 2º “toda comunidade é constituída tendo em vista algum bem” – pois todos agem sempre em

---

<sup>115</sup> Esta “metafísica do movimento”, como a chamou Aubenque, introduz no ser a negatividade, separando-o de si mesmo, mas também a conciliação, em seu esforço por reencontrar a ansiada unidade perdida. Nesse intento de assimilar o divino, os seres desde mundo podem, além do mais, restituir por imitação, imperfeitamente, a unidade originária do Motor imóvel. Não se deve esquecer que, para Aristóteles, o projeto era fazer uma teologia positiva, que em seu desenlace acabou sendo negativa. Sua metafísica resultou, em suas formulação e progressos, essencialmente aporética, o que obriga a distinguir nela as “declarações programáticas” de suas “realizações efetivas” (cf. Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, esp. Pte. II; tamb. *apud* Gianneschi, Horacio A., “Consideraciones...”, in Rossi, Miguel Ángel [comp.], *op. cit.*, pp. 184 y ss., con notas, y Brun, Jean, *op. cit.*, pp. 139-140).

Ross quase que vislumbrou, na concepção aristotélica da divindade como atividade de conhecimento, as relações dialógicas entre o mundo e Deus, mas aí ficou: “Cuando Aristóteles, considera la naturaleza de Dios, tiene la impresión de que si se le atribuye algún interés práctico por el mundo, se le restará perfección; pero cuando considera el mundo, tiende a pensar a Dios de una manera que lo aproxima más al mundo” (Ross, W. D., *op. cit.*, p. 264).

<sup>116</sup> Cf. Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 312; Aubonnet, Jean, “Notice du Livre I”, en *Aristote Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Tome I-III, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », t. I, p. 3.

direção ao que lhes parece bom- (2-3)<sup>117</sup>; 3º) “es evidente que más que ninguna [otra comunidad], y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende a las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil (*koinonía politiké*)” (3-7). Deduz-se disso o princípio da comunidade, o fato que a comunidade suprema que inclui a outras comunidades persegue o bem soberano.

Esta é a tese geral. Wolff vê nela o traço distintivo do pensamento político de Aristóteles, tanto em relação a seus predecessores quanto em relação a seus sucessores modernos. Pois, por meio daquela argumentação, outorga a cada comunidade uma razão de ser própria e, assim, confere à política uma esfera singular, que não repousa em uma justificação mínima, pela qual a comunidade política aparece como uma resposta ao imperativo da sobrevivência, mas na finalidade mais elevada: os homens vivem na cidade para alcançar o maior e mais alto bem<sup>118</sup>.

Em uma primeira instância, Aristóteles estabelece o gênero. Mas o gênero é, conceitualmente, mais extenso que o objeto a definir, pelo que é preciso acrescentar-lhe a diferença específica, ou seja, a determinação própria da cidade como comunidade. Em seguida, se observa que a mais importante das “diferenças” é o fim, posto que, como diz a premissa complementar, toda ação parece buscar o bem. No entanto, nenhuma definição pode ser oferecida até agora, na medida em que só colocamos o gênero “comunidade”. Ou, dito de outra maneira, o fato admitido e indisputável da sociabilidade, da união dos homens para a vida comum. Pois, com efeito, é sempre em torno a uma finalidade comum que se forma uma comunidade. Por isso, a comunidade política se diferencia qualitativa e extensivamente das outras comunidades porque seu fim é o bem soberano e, devido a isso, as engloba em uma realidade superior. Assim pois, há uma relação de correspondência analógica entre a série das comunidades ordenadas e a série hierarquizada dos bens, do que se depreende que a “primeira” das comunidades tende ao “último” bem<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Segundo a tradução de Julián Marías e María Araújo, ligeiramente modificada de acordo com B. Jowett - “for everyone always acts in order to obtain that which they think good” (Aristotle, *Politics*, em *The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1995, vol. II, p. 1986).

<sup>118</sup> Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>119</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 36, 39-45. Em uma observação que mergulha neste assunto, Wolff sustenta que uma mesma estrutura ordinal lógica se reproduz na hierarquia ética dos bens (bem soberano

Retenhamos sobretudo esta tese porque, como veremos, é na natureza diferenciada e inclusiva da *pólis* que haveremos de encontrar a chave que decifra sua composição plural e, por seu intermédio, resgatar os conceitos puros com os quais, ao final, será elaborada a teoria aristotélica da constituição. No momento, conformemo-nos com este enunciado por demais relevante e destaquemos, com Aristóteles, seu duplo alcance polêmico na rede de interlocução. Por um lado, seu direcionamento implícito contra os sofistas, para quem a *pólis* representava somente a garantia de sobrevivência individual (v. *infra*) e, por outro, sua ofensiva explícita contra Platão (e Xenofonte), tal como se expressa na continuação (1252a7-10): “No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente...”. Na visão socrático-platônica<sup>120</sup>, a verdadeira política era a filosofia, uma ciência régia e geral, cujos ditados derivam do conhecimento das idéias supra-sensíveis aplicadas como normas de governo e comportamento individual. Desta maneira, os modelos de autoridade se reduzem a um só e se regulam por um único padrão de medida ajustável à quantidade de subordinados e, por fim, às diferentes ordens da vida social: o princípio racional de coação da obediência política, acessível e demonstrável pelo saber experto, que organiza uma comunidade indiferenciada na qual os guardiães compartilham mulheres, filhos e propriedade<sup>121</sup>. Se bem examinadas as coisas, resta lógico que Aristóteles se opôs com veemência à simplificação desenvolvida por Platão, posto que, da mesma que ocorria com as múltiplas manifestações do ente na realidade sensível, o político carrega de seu uma especificidade, impossível de ser subsumida na unidade totalizadora “da” filosofia. Por isso, há dois grandes domínios nas relações humanas de governo (*arkhé*): o econômico, enquanto direção monárquica da família, despótica dos escravos e administração doméstica da propriedade, e o político, enquanto exercício e prática do poder tanto nas funções de governante como nas de governado.

---

e bens possíveis), a hierarquia ontológica dos seres (ser substancial e seres acidentais) e a hierarquia política das comunidades (comunidade cívica e comunidades humanas): *cf. ib.*, pp. 74-83.

<sup>120</sup> *Cf. Xenofonte, Memorabilia*, III, 4, 12 *apud* Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 46, y *cf.* pp. 46-47.

<sup>121</sup> *Cf. Rep.* 416d-417b e livros V y VI; *Polít.* 258b-268d. Para una lectura crítica de Platão e Aristóteles centrada no conceito de autoridade, *cf.* Arendt, Hanna, “¿Qué es la autoridad?”, *in* Arendt, Hanna, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, s/f, esp. pp. 114-131.

Tendo em vista a delimitação da esfera do político, ou seja, o desentranhamento da natureza da cidade e indagar acerca de sua composição interna, Arisóteles decide examiná-la por meio de dois métodos co-relacionados. De um lado, a análise, que procede “de acordo com o método que nós seguimos”, a saber, o modelo de dissecação orgânica, (1252a18-23)<sup>122</sup>: “... porque de la misma manera que en las demás ciencias es menester dividir lo compuesto (*syntheton*) hasta llegar a sus simples, pues éstos son las últimas partes del todo, así también considerando de qué elementos consta la ciudad veremos mejor en qué difieren unas de otras las cosas dichas, y si es posible obtener algún resultado científico sobre cada una de ellas”. Este método, usado comumente na biologia, converte a cidade em algo análogo a um ser vivo, já que permite decompor o todo em suas partes elementares e, dessa maneira, compreender cientificamente a integração da unidade sociológica. Por isso, o método analítico é, invertido, um método genético, que observa reconstrutivamente o desenvolvimento da unidade em sua ordem de geração histórica (24-26): “Observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara”. O método analítico-genético se unifica e se adapta à investigação científico-política<sup>123</sup>.

Para fazer isso, é preciso que nos adentremos no capítulo 2, onde se descrevem as etapas sucessivas da formação da cidade. Em primeiro lugar, parte-se da comunidade mais simples, a casa ou a família, espaço originário da domesticidade<sup>124</sup>. A casa se compõe de três relações mínimas: homem-mulher, senhor-escravo e pai-filho, esta última recém-introduzida no capítulo 3. As três relações constituem uma célula básica, a família, condicionada pelo imperativo da necessidade biológica e material (1252b12-14): “... la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa (*oikos* u *oikia*)...”. Em segundo lugar, uma vez satisfeitas as necessidades imediatas, nasce a aldeia que é, como descreve o autor, “uma colônia de casas”<sup>125</sup>, isto é, uma comunidade de linhagens familiares reunidas para atender a necessidades de segunda ordem, em torno da figura de um rei ancião e sobre a base do parentesco tribal (15-16): “... y la primera comunidad constituida por varias casas en

<sup>122</sup> E, vice-versa, cf. *MA* 703a29-30: “And the animal organism must be conceived after the similitude of a well-governed commonwealth”.

<sup>123</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>124</sup> Cf. *ib.* pp. 49-50, 64-66.

<sup>125</sup> Cf. *ib.*, pp. 66-68.

vista de las necesidades no cotidianas es la aldea (*komé*)...”. Assim, a aldeia representa, geneticamente, a superação da dispersão grupal dos tempos primitivos e da imediatez cotidiana e, analiticamente, a congregação das famílias governadas por uma autoridade comum que, à imitação mortal do governo dos deuses, cumpre com duas funções que estavam fora das possibilidades do lar: a administração da justiça e a celebração do culto ancestral – que não são explicitadas nesta trama, mas que se deduzem das funções da cidade (*cf.* 1328b4 y ss., y *v. infra*) e dos interesses particulares das comunidades menores que são partes da comunidade maior (*cf.* EN 1160a21-29, v. § 2). Em último lugar, se chega à “última” das comunidades naturais (*Pol.* 1252b27-30)<sup>126</sup>: “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad (*pólis*), que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia (*autárkeia*)<sup>127</sup>, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien (*eú zén*)<sup>128</sup>”. A *pólis* é autárquica ou auto-suficiente em virtude de sua autonomia funcional: porque basta, com o menor número de membros possível (*cf.* 1326b2-5), para prover tudo o necessário para a vida só e, ainda mais, até alcançar a aspiração máxima da boa vida. A *pólis* é, poderia ser afirmado, fim em um triplo sentido: como termo final do desenvolvimento histórico, como meta da convivência humana e como limite quantitativo que não se deve ultrapassar.

Esta tripla finalidade se traduz na primeira tese do naturalismo político aristotélico (1252b30-32)<sup>129</sup>: “De modo que toda ciudad es por naturaleza (*pása pólis phýsis estín*), si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin (*he phýsis télos estín*)”. Na natureza finalizada se encontra a analogia técnico-orgânica -“... llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa”-, e no fim natural do devir e da existência, a chave da perfeição -“... aquello para lo cual existe

<sup>126</sup> *Cf. ib.*, pp. 68-71.

<sup>127</sup> A autarquia “consiste em estar provido de tudo e não carecer de nada” (1326b29-30; *cf.* EN 1097b15-16; *Rhet.* 1364a8-9).

<sup>128</sup> A idéia do “viver bem” ou do “bem-estar”, anota Mariás, oposta ao mero viver, é um dos temas centrais do pensamento ético-político de Aristóteles e na qualidade de tal afeta o núcleo duro de sua reflexão (Mariás, Julián, *Pol.*, p. 267, n. 5).

<sup>129</sup> *Cf.* Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 71-74. Contra o atomismo social amparado no atomismo físico de Leucipo y Demócrito, Aristóteles estabelece a “realidade” da *pólis*, o caráter próprio do natural-social: *cf.* Mariás, Julián, “Introdução”, *Pol.*, pp. XLII- XLVIII.

algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor”- (32-1253a1). O processo cavou a natureza e dali brotou a sociedade.

Este desenvolvimento paulatino de formas sociais de complexidade crescente supõe duas fases claramente diferenciadas, vale dizer, a passagem gradual de instituições pré-políticas naturais a uma instituição política natural<sup>130</sup>. Enquanto que as primeiras asseguram a satisfação das necessidades derivadas da sobrevivência e da convivência básicas, a segunda abre uma até então inexplorada dimensão: a possibilidade de alcançar, coletivamente, a boa vida. A *pólis* se mostra, a partir desta perspectiva, como produto da escolha de um modo de vida racional, que haverá de dar-se necessariamente toda vez que o processo de desenvolvimento gradual se verifique nas condições propícias. De fato, Aristóteles acreditava que a espécie humana atravessava ciclos repetidos de nascimento e destruição, e que a *pólis* seria reinventada sempre<sup>131</sup>. Assim, poderíamos especular com a presença, em cada período, de um mesmo padrão recorrente: a associação de famílias que desemboca em aldeias, a associação de aldeias, em cidades, e estas, marcadas pelo inevitável ciclo de florescimento e morte, desaparecendo um dia para que o processo recomece outra vez. Em suma, e para além de qualquer elucubração que pudesse ser tecida a respeito, o processo que nos conduz da casa à cidade é repleto de “natureza”. Na parte anterior, havíamos entrado nos significados deste termo, motivo pelo qual nos limitamos, nesta parte, a extrair seu conteúdo estritamente político. A tese de que “toda cidade é por natureza” contém, neste sentido, tanto um componente normativo como um componente descritivo. De um lado, se assume que, dada a ocorrência das condições necessárias, serão ativados os comportamentos seletivos que, se não sofrerem desvios ocasionais, alimentarão o processo de desenvolvimento apropriado (natural). De outro, se reconhece no processo a analogia com a planta ou o animal, dado que todos os organismos se desenvolvem seguindo pautas de crescimento fixas que no caso da cidade

<sup>130</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 240-246.

<sup>131</sup> Sua assombrosa teoria do retorno periódico do conhecimento (cf. *DC* 270b19-20; *Meteor.* 339b27-29; *Met.* 1074b10-13; *Pol.* 1264a3-5; 1329b25-35), assinala Jaeger, pode ser remontada até o diálogo perdido *De la Filosofia* (cf. Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 152 y ss.). De maneira pontual, esta teoria afirmava que na história humana voltam a aparecer, indefinidamente, as mesmas verdades, de modo que todas as coisas já são conhecidas. Trata-se, com segurança, de uma reelaboração menos espiritualizada das doutrinas de Platão acerca da imortalidade da alma, da circularidade dos tempos geracionais e do relato das catástrofes antigas (cf., entre outros textos, *Rep.* X; *Polit.* 268d-277c; *Leyes* 677a-681d).

seriam a proliferação e absorção sucessivas de diferentes espécies de comunidade (naturais).

Keyt colocou diante da explicação genética da *pólis* uma poderosa objeção. Na realidade, sustentou em um rigoroso artigo, Aristóteles não consegue conciliar suas teses naturalistas com a antiga teoria da origem artificial da lei; logo, tem que abandonar a explicação naturalista por inconsistência e preferir, ao invés, a explicação contratual de Hobbes<sup>132</sup>. Certamente, nenhuma cidade, por muito que se insista em inscrevê-la no progressivo curso da natureza, chega a ser tal com independência da planificação humana. Inclusive, no final do capítulo, Aristóteles rende tributo ao homem que escolhe intervir na formação da cidade, e elogia e glorifica o primeiro fundador, “causa dos maiores bens” da civilização (1253a30-31). O ditame de Keyt se funda, no entanto, em uma confiança cega no rigor lógico dos argumentos e, o que é mais grave, oculta deliberadamente a polissemia conceitual característica deste filósofo inapreensível e plural. Desse modo, desconhece ou finge desconhecer as múltiplas maneiras em que algo pode sobrevir ou “chegar a ser”. Pois, a dizer a verdade, os esquemas explicativos da geração e da produção são, de certo modo, intercambiáveis, e portanto não há contradição alguma ao dizer que algo deve sua existência à natureza e à ação de um agente exterior. E ainda mais: um agente como causa eficiente que transmite a espécie é necessário em toda geração (*v. supra*). As cidades emanam de um processo de desenvolvimento que é motorizado em cada uma de suas etapas pelas intervenções dos homens que, adaptando os meios disponíveis ao fim eletivamente buscado, acabaram por moldar a organização política da sociedade.

O intento de Keyt de desacreditar a tese de Aristóteles corre o risco de retroceder-nos não a Hobbes, mas à teoria convencionalista dos sofistas que quiseram encontrar na natureza, verbigracia, na conduta natural dos animais, um guia e um critério confiáveis para a ação moral. De acordo com sua maneira de pensar, muito em voga durante os séculos quinto e quarto antes de nossa era, as leis da cidade são meras convenções humanas que impedem o domínio dos fortes sobre os fracos e restringem nosso apetite de dominação<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Cf. Keyt, David, “Three Basic Theorems...”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 118-141.

<sup>133</sup> O ponto de vista egoísta se enlaça na linha diversa de pensamento seguida por aqueles que atacavam o *nómos* e defendiam a *phýsis*, e teve sua formulação mais acabada e eloqüente nas idéias expostas por Calicles no *Gorgias* de Platão (*cf. tamb. Leyes* 889a y ss., 890a y ss.). Para esta ética da natureza como

Ao fim das contas, o rebaixamento da origem da cidade ao mais crasso legalismo se baseia em uma falsa idéia do natural. A cidade não pode ser não natural, porque é o resultado de um processo iniciado pela natureza. Menos ainda pode ser contrária à natureza, porque existe em razão de um processo de nascimento, crescimento e morte que afeta a todas as espécies da vida vegetal e animal. Ainda mais: se aceitássemos que a “invariância” é a marca da natureza e que a cidade “é por natureza”, cabe ver um padrão de regularidade ou alto grau de invariância nas condições de produção da vida civil. Havendo-nos livrado da mais terrível objeção ao ser substancial da *pólis*, a tese de que o homem é, por natureza, um animal político (1253a2-3) viria depois. Mas posterguemos a discussão desta assertiva até próximo aviso (v. § 2), com o objetivo de não perder nosso fio condutor. Sigamos, entretanto, as linhas 19-20, nas quais Aristóteles propõe a terceira e última tese naturalista<sup>134</sup>: “La ciudad es por naturaleza anterior (*próteron*) a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo (*hólón*) es necesariamente anterior (*próteron*) a la parte (*mérous*)<sup>135</sup>...”; a mesma acompanha uma analogia biológica e uma explicação funcionalista que separa nome e entidade (20-25): “... en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano, a no ser equívocamente (*homonýmos*), como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante. Todas la cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre (*homónyma*)”<sup>136</sup>. A consequência que se segue reúne as duas proposições sobre a *pólis*<sup>137</sup> e finaliza o argumento (25-29): “Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí

---

direito do mais forte e outros fragmentos e excertos menos extremos e representativos, v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, vol. III, pp. 108-122. Aristóteles critica duramente essa concepção do natural, uma vez que se opõe, na *Ética a Nicômaco* e na *Retórica*, a uma concepção estritamente legal do direito, reelaborando à sua maneira a tradição que via a natureza como lei universal e não escrita procedente da época arcaica, os poetas trágicos Sófocles e Eurípides, o sofista Hípias e que, em grande medida, fosse retomada pelo próprio Platão. Para o “humanitarismo”, defensor altruísta da *phýsis*, v. *ib.*, pp. 122-136; e para a concepção da justiça política em Aristóteles, v. § 4.

<sup>134</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 93-95.

<sup>135</sup> Uma frase esclarecedora para o enunciado da substância: cf. *Met. Δ*, 25-26.

<sup>136</sup> Cf., segundo indica Mariás, *Sofista* 247d y, en Aristóteles, *Met.* 1035b16-18; tamb. 1035b23-25; 1036b30-32; *De an.* 412b17-22; *PA* 640b35-641a5; *Meteor.* 390a10-13.

<sup>137</sup> Respeitando os dois *kaí* do texto grego da maioria dos editores (Bekker, Newman [Mariás], Immisch, Ross y Dreizehnter), no que não coincidem todas as famílias de manuscritos.

mismo será semelhante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”.

No contexto da *Política*, não é surpreendente a referência à *pólis* como um todo feito de partes. O contrário sucede com a polêmica afirmação de que a cidade é primeira em relação à casa e ao indivíduo. A verdade é que ambas asserções se vinculam e, acatando a denominação de Kraut, a tese da “prioridade cívica” se estabelece sobre a base da relação entre as partes e o todo. Ademais, esta relação é dada a conhecer pelo conceito de homonímia, uma noção que Aristóteles emprega para significar aquelas coisas que compartilham um mesmo nome, mas que diferem em sua natureza. A analogia biológico-funcional clareia o conceito: em um corpo morto, falaremos de “mão” ou “pé” em um sentido figurado, mas se se tratasse de órgãos esculpidos em pedra, dado que, estritamente, esses nomes não podem ser usados para partes que não são capazes de desempenhar a função que efetivamente contribui para a finalidade do todo<sup>138</sup>. Chegado a este ponto, as duas tese naturalistas analisadas fazem frente à contrapartida hipotética do indivíduo isolado, reafirmando a dependência do homem com respeito à cidade e das partes com respeito ao todo – a menos que estejamos diante de um “homem” em virtude de homonímia, que na realidade seja um ser rudimentar ou um ser excepcional. Com esta consideração antropológica, damos por concluída a exegese textual do naturalismo de Aristóteles com relação à noção de *pólis*.

Mas, para poder seguir adiante, temos que especificar os diferentes sentidos de prioridade (ou anterioridade) que Aristóteles contempla em seus trabalhos e averiguar qual se adequa melhor à tese da prioridade da cidade<sup>139</sup>. Quatro são os tipos de

<sup>138</sup> O conceito de homonímia se tem empregado e grafado de maneira análoga em outros textos: *cf. De an.* 412b17-22; *Meteor.* 389b31-390a16; *PA* 640b29-641a5; *GA* 734b24-31. Na *Política*, em mais de uma ocasião se compara a cidade a um corpo vivente: *cf.* 1277a5-6; 1290b23-39; 1302b33-1303a2; 1309b18-35; 1326a35-b2. Neste último caso, o tamanho de uma cidade é homologado ao de corpos e artefatos; no primeiro, as partes díspares da cidade a outras classes de dessemelhanças. Kraut observa que, exceto na citação principal do livro I, nas restantes resulta admissível tanto a imagem orgânica como a artificial (*cf.* Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 213, n. 40 y p. 255, n. 18).

<sup>139</sup> *Cf.* Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 253-276 (a maioria dos autores citados nesta e na seção seguinte também se ocupam do mesmo). Para alguns leitores modernos, a tese evoca as ideologias totalitárias do século vinte: *cf.* Popper, Karl, *A sociedade aberta e seus inimigos*, São Paulo, Itatiaia-Universidade de São Paulo, 1987, t. 2, cap. 11; y, entre os intérpretes especializados, Barnes rastreia o “totalitarismo implícito” deste e de outros axiomas da filosofia aristotélica: *cf.* Barnes, Jonathan, “Aristotle and Political

prioridade usualmente identificados pelos intérpretes: a) ordinal-temporal (*Met.* 1018b9-29; *Cat.* 14a26-29), segundo a qual uma coisa é primeira por estar mais perto de um ponto de referência; b) atual (*Phys.* 261a13-14; 265a21-24; *PA* 646a24-27; *GA* 742a19-22; *Met.* 989a15-18; 1050a4-b6), pela qual um ser ou objeto é primeiro se se encontra completamente desenvolvido – razão pela qual o que é primeiro no tempo é posterior no sentido da atualidade; c) lógico-epistêmica (*Met.* 1028a32-36; 1035b4-7), quando uma coisa se define em termos de outra, mas esta última, por ser primeira, não; e d) existencial (*Met.* 1019a1-4; *Cat.* 14a29-35), se uma coisa pode existir com independência de outra, mas a recíproca não é verdadeira.

Em um primeiro estudo, há que descartar dois sentidos improváveis por sua falta de adequação. Para com a geração (a), a *pólis* não pode preceder aos indivíduos das comunidades cronologicamente anteriores, das quais nasce como criação humana individual (v. *supra*). Tampouco na existência (d), já que durante boa parte do ciclo histórico existiram comunidades pré-políticas dispersas sem que existisse a cidade.

Vejamos, em um segundo exame, os dois tipos de prioridade restantes com maior detimento. No sentido lógico-epistêmico (c), a definição do homem como animal político incorpora uma referência à cidade, à atividade cidadã e seu fim. Paralelamente, a cidade é uma comunidade de comunidades, uma organização constitucional composta por homens. Em conseqüência, a *pólis* é parte da definição do ser humano tanto como este é parte da definição daquela. Mas a tese de Aristóteles diz que a *pólis* é anterior “a cada um de nós” (*hékaston hemón*, *Pol.* 1253a19), não a todas suas partes coletivamente consideradas. Ainda que cada ser humano se defina em termos da cidade, nenhuma cidade se define em termos de algum ser humano particular. Um homem individual, Sócrates ou Corisco, se enuncia como membro da espécie humana, que por sua vez se enuncia pelo modo de vida de seus membros, a vida política própria da cidade. Portanto,

---

Liberty”, com comentário de R. Sorabji, in Patzig, Günther (ed.), *Aristoteles’ “Politik”*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 249-276; Allan, por sua parte, visualiza uma formulação “elástica” que exclui tanto uma forma *naive* de liberalismo como um compromisso tácito com o totalitarismo que, ao não conseguir desvencilhar-se dos prejuízos sociais que a cingem, se vê impossibilitada de oferecer uma visão compatível com a dignidade intrínseca do indivíduo humano: cf. Allan, Donald J., “Individual and State in the *Ethics* and *Politics*”, com discussão, in Fondation Hardt, *La “Politique” d’Aristote*, Entretiens sur l’Antiquité Classique, Tome XI, Vandoeuvres-Genève, 1965, pp. 53-95, esp. *in fine*. É notável que a plasticidade do pensamento de Aristóteles permita afirmar praticamente qualquer coisa. (Dizer que, além de interpretá-lo, haveria que compreendê-lo, seria ir demasiado longe.)

a assimetria na definição de cada indivíduo, humano em sua essência, e a *pólis*, cívica em seu conjunto, reassume um traço pertencente a esta classe de prioridade.

No entanto, nesse último caso não se entende por que Aristóteles faz um uso tão abstruso da definição funcionalista e como a enlaça com a analogia orgânica. Melhor, deveria ter preferido uma apresentação mais livre, ou mais simples, pela qual mantivesse que o todo é anterior a cada parte em separado e, ilustrativamente, que um órgão singular deixa de ser o que era ao não existir mais o corpo. Se houvesse dito isso, no entanto, a prioridade da cidade se converteria em uma proposição trivial e carente de interesse teórico, pelo que é razoável pensar que outra foi a intenção de Aristóteles ao argumentar daquela maneira especial.

A respeito do desenvolvimento (b), sua utilização deve ser da mesma forma que com a prioridade lógica, aceita com reservas. A cidade emerge de uma seqüência de comunidades, e este processo de desenvolvimento polifásico é análogo à formação de um exemplar adulto de uma semente ou de um embrião; não obstante, de “cada” indivíduo não se pode dizer que seja, *reductio ad absurdum*, uma fase embrionária da emergência da cidade. Analogamente, a mão ou o pé soltos não são uma fase inferior da formação do futuro corpo.

De maneira que os tipos de prioridades não servem para compreender com exatidão a afirmação de que a cidade é anterior ao indivíduo e à casa por natureza. Devemos trilhar, quase inexoravelmente, outro caminho. Nossa conjectura terá que abraçar a totalidade da argumentação, isto é, a conclusão da prioridade da cidade e as premissas da prioridade do todo, a definição das funções e capacidades das partes e o caso do pé e da mão homônimas. A suposição de Aristóteles é que a relação entre a cidade e suas partes é politicamente análoga à estrutura relacional das partes com o todo ou, expresso em um registro biológico, entre o corpo todo e qualquer um de seus órgãos. A comparação da mão morta ou talhada em pedra com um ser humano aparente, uma besta ou um deus, reflete a idéia do descumprimento da função da parte que, seja por incapacidade, seja por autosuficiência, não pode ou não necessita contribuir para o bem do conjunto. A hipótese da separação situa a dependência mútua dos homens em três níveis: no metafísico, entre as partes de um todo; no biológico, entre os órgãos de um corpo; e no político, entre os cidadãos da organização constituída. O *quid* da questão é o seguinte: a situação de isolamento se coloca como a prova negativa do fato sociológico indiscutível de que, enquanto seres humanos genuínos, precisamos da ajuda dos outros para atender nossas necessidades e alcançar nossos fins.

Por certo, foi a busca de satisfação de necessidades e fins que impulsionou as antigas gerações a formar comunidades imperfeitas quando se viram puxadas, sem chegar a tocá-la, em direção à *pólis*. Advirtamos, sem embargo, que sob nenhum ponto de vista isto poderia significar que tivessem simplesmente aparência humana, sendo homens tão somente de nome, pois sua faculdade racional e suas capacidades associativas eram ainda forças em desenvolvimento, historicamente processadas na natureza, no despontar da aurora política da humanidade. O ser que não habita a cidade por causa da natureza, e não do acaso, poderá situar-se sob ou sobre a condição humana – sua condição será infra ou sobrehumana - (1253a2-4, v. § 2), mas o que realmente cresça “por natureza” seguirá sendo um homem para além do movimento histórico das circunstâncias forçosas – ou forçadas – do isolamento social<sup>140</sup>.

Agora que esclarecemos a argumentação, voltemos ao que é “primeiro” e sua atribuição à tese política. É evidente que a prioridade da cidade não se encaixa em nenhum dos sentidos já ditos<sup>141</sup>. Efetivamente, o novo na teoria de Aristóteles é o que poderia ser denominado de seu realismo metafísico e político: a cidade, da mesma forma que um todo abstrato e um corpo concreto, é um sistema de cooperação social<sup>142</sup>, um conjunto de elementos ordenados e inter-relacionados à procura do benefício recíproco. A *pólis* é, portanto, uma estrutura organizada, primeira por natureza ou, o que é o mesmo, estruturalmente (sistematicamente) anterior aos subsistemas e atividades cooperativas que nela têm cabimento, e são alimentados, coordenados e executados. A semelhança com um composto vivo convida, justamente, a pensá-la conforme ao princípio teleológico da natureza, o princípio diretor do todo, da

---

<sup>140</sup> Há duas criaturas problemáticas, de semblante humano e com racionalidade deficitária ou nula: o escravo (cf. *Pol.* I, 4-7) e o bruto (cf. *EN* VII, 5, esp. 1149a9-11). Sobre o primeiro falaremos depois (v. *infra* y § 2); o segundo representa uma instância teórica marginal de reclassificação dos seres vivos em função de comportamentos de extrema inumanidade.

<sup>141</sup> Nem sequer, como adivinha Kraut, um significado “valorativo”, exclusivo da indagação ética que toma a prioridade em um sentido normativo: cf. *Cat.* 14b4-8. Por ser assim, Aristóteles, uma vez mais, estaria reiterando o óbvio já trilhado: que o bem da cidade é maior que o bem do indivíduo e da casa, porque o bem prático soberano é o político e maior é a honra a que este merece (cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 264 y ss.). Isso já havia sido expressado e demonstrado no começo do tratado (cf. *Pol.* I, 1, v. *supra*; *EN* 1094b7-10).

<sup>142</sup> Um postulado básico da filosofia de Rawls é o da sociedade considerada como “un sistema justo de cooperación a través de un tiempo prolongado, de una generación a la siguiente” (cf. Rawls, John, *Liberalismo político*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 39 y ss.).

constituição política por excelência, que ética e socialmente se erige no bem (comum) soberano.

Sob a óptica da análise estrutural-funcional sistêmica, a imagem do órgão separado do corpo adquire seu valor pleno. Um corpo não é uma mera somatória de órgãos, como tampouco uma cidade é uma mera agregação de seres humanos; pelo contrário, tanto em um como na outra as partes se encontram em dependência mútua, ou seja, o bem de cada uma se vincula ao bem do todo. Quando um órgão está danificado, deixa de (co)operar e sua existência cessa abruptamente, tal como um homem “sem tribo, sem lei, sem lar” (*Pol.* 1253a5)<sup>143</sup> deixa de (inter)atuar e, ainda que não morra de imediato, vê severamente diminuídas suas chances de sobrevivência. Esta diferença de autonomia biológica não muda muito as coisas; de qualquer forma, o destino do homem será, com o tempo, viver em uma *pólis* e potencializar sua humanidade em favor do bem individual e coletivo, enquanto que o desígnio de um órgão será sempre integrar um corpo inteiro por causa do bem do todo. A analogia provê um mecanismo explicativo da semelhança de duas naturezas *a priori* distintas: um todo biológico e um todo social como um sistema que dá às partes movimento e operatividade.

A modo de conclusão, podem ser feitas três considerações finais sobre a prioridade. Primeiro, a mesma abre a possibilidade de definir, de uma vez, a natureza da *pólis*, atrelando a teoria da forma de *Met. Z* ao conceito de constituição de *Pol.* III. Segundo, facilita a aplicação à instância política e à instância biológica de uma lógica mais geral: a instância do todo organizado composto por partes em conexão. Terceiro, permite a identidade na diferença por homonímia, ou seja, a similitude de naturezas diversas em condições analógicas de diferenciação.

O significado político e a plausibilidade teórica da doutrina da prioridade da cidade foram estabelecidos. No que resta, nos focaremos em resenhar as opiniões especializadas acerca da natureza da *pólis* na teoria política aristotélica para, posteriormente, elucidar sua essência e apreender a forma constitucional.

---

<sup>143</sup> Na maravilhosa citação de Homero (*Iliada*, IX, 63).

\*\*\*

Uma revisão da opinião experta pode nos conduzir, como pensava Aristóteles, a encontrar toda ou parte da verdade. A questão central da teoria política, que se discute e se tem discutido sempre, é: o que é a comunidade política?, ou seja, o que é o governo político?, qual a diferença que define sua especificidade? E desde sempre, a busca consiste, fundamentalmente, em uma investigação teórico-prática e uma caracterização estilizada dessa união de uniões que certifica, em sua composição interna, o caráter eminentemente político da forma social .

A filosofia política de Aristóteles encarna, como nenhuma outra, o paradigma antigo de prática teórica e estilo de pensamento. Os comentadores e intérpretes se deram conta disso muito rapidamente, mas a elucubração filológica encobriu o *corpus* e acabou com os intentos gerais de reconstrução. Apesar do cercamento, talvez seja ainda possível voltar às fontes e recuperar aquilo que as interpretações e os comentários abrem e não fecham mais. A desarticulação hermenêutica de que foi vítima a teoria aristotélica nos pede, para a teoria política, uma salvadora rearticulação. Para tal efeito, haveremos de atar os cabos soltos das leituras parciais e armar com eles uma leitura teórica completa.

Em um trabalho dedicado à tese naturalista do homem como animal político (v. § 2), Kullmann verteu dessa forma alguns vários juízos sobre o caráter da cidade<sup>144</sup>. O primeiro ponto concerne à análise genética de *Pol.* I, 2. Newman já havia destacado a proximidade desta análise com a de Platão na *República* e *As Leis*<sup>145</sup>, mas em ambos

---

<sup>144</sup> Cf. Kullmann, Wolfgang, "Man as a Political Animal in Aristotle," in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 94-101

<sup>145</sup> Cf. Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, text, introduction, notes critical and explanatory, Oxford, 1887-1902 (repr. 1973), vol. I, pp. 36 y ss. y vol. II, p. 104, *apud ib.* p. 96, n. 7. Cf. *Rep.* 369b-374d, onde se deposita a origem do Estado na impossibilidade de auto-suficiência dos homens, fato a partir do qual começa a operar o princípio de especialização e se despara a divisão sócio-natural dos trabalhos e das profissões, à medida que vão se sucedendo as cidades - a dos produtores, primeiro; a daqueles que dela desfrutam, depois; a dos guerreiros, em último lugar, que se mostra materialmente apta para introduzir a ordenação ansiada por Sócrates-; y *Leyes* 676a-683a, na qual se ensaia um estudo histórico das constituições desde a pré-história do gênero humano, um tempo imemorial rudimentar e montanhês de classes e regimes patriarcais que sobreviveram às catástrofes, até sua posterior descida da montanha e instalação na planície, o que deu lugar às instituições e regimes primitivos desde então conhecidos.

casos o aspecto genético aparecia subordinado ao objetivo de capturar a estrutura invisível da cidade. Diferentemente, na *Política*, Aristóteles, sendo ainda mais enfático que seu antecessor no aspecto desenvolvimentista, concebe uma gênese histórico-evolutiva a partir das primeiras gerações até o desenvolvimento completo da essência. Nesse sentido, o desenvolvimento da *pólis* é comparável tanto a um processo biológico quanto técnico que resulta em um animal maduro ou um produto acabado. Nesta comparação, Kullmann somente encontra uma forma de expressão metafórica<sup>146</sup>, que deixa pendente a questão da natureza da *pólis*, isto é, não somente sua condição natural ou artificial, mas também e por derivação seu caráter de entidade substancial ou de outra coisa singular e única.

A comparação biológica aparece ao ser enunciada a tese de que a cidade é anterior ao indivíduo, como o todo o é em relação a suas partes, porque um órgão despreendido do corpo, assim como um homem abandonado a sua sorte, não pode levar a cabo sua função. Como vemos, acrescenta Kullmann, estamos frente a dois pontos de partida divergentes: no primeiro, Aristóteles desvela a origem da *pólis* à maneira de Platão – por sua vez inspirada por Demócrito –, descrevendo seu desenvolvimento com o propósito de captar *a posteriori* seus elementos estruturais, e a analogia tem um valor puramente metafórico; no segundo, pelo contrário, a *pólis* é vista como um todo orgânico, e o similar biológico é decisivo partindo do estrutural.

A gênese da cidade coloca o problema de sua natureza ou, em outros termos, de seu caráter no que faz a afirmação/negação de sua qualidade substancial, e Kullmann se concentra em desatar o nó. Depois de haver apresentado a evidência textual a favor e sobretudo contrária, apoiando-se na divisão das ciências em teóricas e práticas, coloca entre estas últimas a ética e a política, e argumenta que o objeto de tais disciplinas não pode ser a *pólis*, um todo plural constituído por partes diferenciadas, mas o homem, uma espécie última dotada de certos atributos e características socialmente realizáveis, que se condiz com o projeto aristotélico de elaborar uma “filosofia das coisas humanas”<sup>147</sup>. Incrivelmente, despojando de qualquer vislumbre de coerência um

---

<sup>146</sup> Cf. *Poét.* 1449a14 y ss. y Friedler, W., *Analogiemodelle bei Aristóteles. Untersuchungen zu de Vergleichen zwischen den einzalnen Wissenchaften und Künsten*, Studien zur antiken Philosophie, vol. 9, Amsterdam, 1978, pp. 162 y ss., *apud* Kullmann, Wolfgang, “Man as a...”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, p. 98 y n. 12.

<sup>147</sup> Cf. Kullmann, Wolfgang, “Man as a...”, in Keyt, David and fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 108-114.

pensador desta tala, rechaça a interpretação substancial da *pólis* devido a, escreve, “não ser uma entidade que possa ser claramente definida” dentro da investigação ética e política (ciência prática ou antropologia) e, depois de ter percorrido quase quinze páginas de um discorrer pormenorizado, é tolerada uma indeterminação inadmissível da teoria. A perspectiva biológica na *Política* se reduz a um duplo cotejo: uma comparação do homem com outros animais enfatizando seu comportamento social, o qual distingue a ciência política da biologia ou zoologia (ciência natural ou física) não pelo objeto, mas por uma maior discriminação em seu tratamento, e uma comparação da *pólis* com outros compostos naturais, concebendo-na como algo natural a serviço de um “modelo analógico” (Friedler), uma mera função heurística.

No surgimento da *pólis*, o biologismo atenuado de Kullmann permite o anti-naturalismo inapelável de Keyt. Este intérprete, ao inverso do anterior, considera que a máxima da naturalidade da cidade é primeira em relação à máxima do animal político. Seu propósito é demonstrar que os argumentos do naturalismo político de Aristóteles resultam insustentáveis, e que na questão espinhosa da natureza da *pólis* a concepção aristotélica se mostra muito inferior à hobbesiana<sup>148</sup>. No que tange à filosofia daquele, a gênese natural deve diferenciar-se da existência (*v. supra*), em razão do que há que seguir vendo a tese de que a *pólis* é por natureza como uma asserção dual<sup>149</sup>.

Consecutivamente, a prioridade da cidade rachaça os quatro sentidos de prioridade já identificados<sup>150</sup>: na geração, porque antes de existir a cidade existiam outras comunidades; na definição, porque as definições de cidade e de homem se

<sup>148</sup> Cf. Keyt, David, “Three Basic Theorems...”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>149</sup> *Ib.*, pp. 120-123. Miller não se mostra convencido com os contra-exemplos oferecidos por Keyt. Para começar, a cidade pertence ao mundo sulunar, em razão do que a exceção dos corpos celestes pode ser ignorada. Além disso, a anomalia das plantas e dos animais tampouco conta para a prova textual insuficiente. Por isso Keyt termina aceitando que a *pólis* implica a crença de que o que existe pela natureza vem ser pela mesma razão (*cf.* Miller Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 37, n. 25). Para o “argumento genético” e sua reconstituição formal e refutação baseadas na falsidade da premissa da transitividade natural, *v.* Keyt, David, “Three Basic Theorems...”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, esp. pp. 128-131; para a aplicação do princípio transitivo à interpretação do argumento genético, *v.* Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, text, introduction, notes critical and explanatory, Oxford, 1887-1902 (repr. 1973), vol. I, pp. 29-30, *apud ib.*, p. 129, n. 31.

<sup>150</sup> Cf. Keyt, David, “Three Basic Theorems...”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 126-127. Para a falsidade do “argumento orgânico” apesar de sua validade formal, *v. ib.*, pp., 135-140.

implicam mutuamente, sem que se possa saber qual é anterior e qual é posterior; na atualidade e na existência porque nenhuma das duas constitui o ser natural exclusivamente, dado que o desenvolvimento pleno ou a existência independente da forma são na arte da mesma forma concebíveis. Em razão disso, nenhum dos tipos de prioridade confirma a proposição de que a *pólis* seja uma espécie de organismo vivo, ao qual a existência por “natureza” se ajusta de maneira inequívoca como referida a algum dos modos de gênese cronológica, enunciação formal ou adscrição completa e separada exclusivas.

O antinaturalismo de Keyt deixa apenas algum resquício. Mas ao invés de ceder ao debate contratual, talvez seja possível afirmar o que com ele se nega. Em um texto denso e profundo, Riedel apura os laços de correspondência que entre si estabelecem política e metafísica<sup>151</sup>. Algumas dificuldades nesta empresa serão inevitáveis: no âmbito disciplinar, a política e a metafísica pertencem a corpos doutrinários distintos e independentes, tanto por seu objeto quanto por seu método; ademais, segundo antes foi observado, uma substância não se compõe de substâncias, enquanto que a *pólis* está integrada por “casas e linhagens”; finalmente, um todo é por natureza, mas não é um ente (*cf. Met. Δ, 26*), e a *pólis* é por natureza e um todo. As diferenças se agudizam ao caracterizar seus respectivos objetos, mas o mais notável é que, de acordo com o sistema de referências, a *Política* pressupõe tão somente a *Ética*, citada em repetidas oportunidades, enquanto que as referências à *Metafísica* e à *Física* brilham por sua ausência. Política e metafísica não se encontram, por conseguinte, sob nenhum tipo de relação fundamental explícita ou manifestamente recíproca, dissuadindo a quem encara sua leitura conjunta de tentar remover o espesso véu que as separa dentro do *corpus*.

Apesar disso, insiste Riedel, nada impede que a *Política* faça um uso efetivo dos conceitos e princípios metafísicos e, vice-versa, que a *Metafísica* apele a categorias obtidas da doutrina política e ética. Toda teoria política é metafísica, e toda metafísica é política. A combinação de ambas disciplinas, de origem prática a primeira, teórica a da outra, se evidencia nas linhas que atravessam a “metapolítica” ou “teoria metafísica da sociedade” e que se plasam na teoria política dos princípios: a tipologia quadripartite das causas se expressa na estrutura final, material, eficiente e final da *pólis*. A estruturação da cidade responde ao contexto da época, às relações de domínio e

---

<sup>151</sup> *Cf.* Riedel, Manfred, “Metafísica y política en Aristóteles”, in *Metafísica y política, I. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Alfa, 1975, pp. 68-91.

subordinação realmente existentes, mas para dar conta delas recorre a princípios que moldam e “politizam”, devolvendo à teoria abstrata uma matéria absolutamente reconvertida. A indeterminação genérica da *pólis* se faz, assim, determinada, e a comunidade é fundamentalmente sua diferença específica: “La *polis* es un ente entre otros entes, aun cuando lo sea de un tipo especial. Sus formas estructurales no son, en realidad, las formas estructurales de las cosas naturales o de la cosa en general, pero se encuentra con ella en una relación de correspondencia”<sup>152</sup>. Por isso, a determinação da *Política* é, em essência, uma determinação formal, vale dizer, uma configuração a partir da forma.

O marco de referência metafísico não bastou, no entanto, para conceituar devidamente a cidade. Ainda que contando com o pretensioso intento de Riedel, a interpretação essencialista da teoria política de Aristóteles vulnera a separação objetiva e metodológica das ciências teóricas e práticas, e situa a *pólis* em um limbo epistemológico refém do conceito de forma e de sua determinação substancial. Quase extinguindo a política como campo de investigação autônomo, não houve outro remédio que não voltar a pisar terra firme aferrando-se a sua incompreensível excepcionalidade. Este labor conservador foi acometido por Miller em uma reconstrução teórica equilibrada e minuciosa, com a qual pretendeu repor os elementos metafísicos, éticos e políticos da teoria em seu posto tradicional<sup>153</sup>. Para este crítico, a tese de que a *pólis* é (ou existe) por natureza é o núcleo do naturalismo político aristotélico. Duas são as interpretações que a mesma comporta: a interpretação interno-causal, que traslada o significado técnico limitado da natureza como princípio interno de movimento e quietude procedente de *Phys.* II a *Pol.* I, e a interpretação teleológica, que contém, ao invés, o sentido estendido da existência natural, sugerido em *Phys.* II, 8, 199a5-7 e pelos exemplos do ninho da andorinha e da teia de aranha dados de 29-30, em virtude dos quais “una cosa existe por naturaleza si, y sólo si, tiene como función la promoción de los fines naturales de un organismo y resulta, total o parcialmente, de las capacidades naturales y los impulsos del organismo”<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> *Ib.*, p. 74.

<sup>153</sup> Cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 37-56.

<sup>154</sup> *Ib.*, pp. 40-41. O *estí phýsei* (é ou existe por natureza) comporta os dois usos semânticos. Sobre a utilização do conceito de natureza no texto, na obra aristotélica e sua posição frente à dicotomia moderna ser/dever ser, v. Lloyd, Geoffrey E. R., “L’idée de nature dans la *Politique* d’Aristote”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *Aristote Politique. Études sur la Politique d’Aristote*, Paris, Pres-

Segundo Miller, a primeira interpretação, abonada por Keyt e outros, não carece de ajustes, mas se associa a um grave inconveniente que não é capaz de superar: a *pólis* existe por natureza, todavia requer um ato humano de inauguração (*nature-craft dilemma*). A incompatibilidade entre a existência natural da cidade e o papel atribuído ao fundador equivale, na análise da geração, à diferença entre o que vem à existência naturalmente e o que é produto da arte. Esse inconveniente dá base, então, à segunda interpretação sobre a *pólis*. A interpretação teleológica supõe, *contra* Keyt, que a base última para Aristóteles não é a natureza da cidade, mas a natureza humana, ou seja, que a tese de que a *pólis* é por natureza depende da tese do animal político, e portanto o caráter natural daquela é a resultante institucionalizada da promoção organizada dos fins naturais do homem. Todavia, a interpretação estendida não cai no dilema natureza-arte porque admite dois fatores antropológicos causais concorrentes: a inclinação política do homem e a intervenção prática da razão legisladora. Miller o resume assim: “... la polis sale de la naturaleza humana (en el sentido estricto) y es también necesaria para la conclusión de la naturaleza humana (en el sentido de un fin)”<sup>155</sup>.

O deslocamento do eixo central da *Política* em direção à base antropológica da *pólis* reverbera na maneira frágil que Miller tem de entender a tese da prioridade da cidade e, enfim, sua essência constitutiva. Dos dois únicos modos de prioridade qualificados como plausíveis, está de acordo com Keyt na inviabilidade da prioridade na separação (existência), mas retém, diferentemente, o significado da prioridade na perfeição (atualidade)<sup>156</sup>. A causa de que sustenta é que a *autárkeia* é uma propriedade que pertence à *pólis* e não aos membros individuais, inábeis para cooperar com outros e aceder à boa vida em condições de extrema solidão. Por conseguinte, a cidade é primeira, por sua autosuficiência, em relação a cada ser individual.

A doutrina unificada de que a *pólis* é por natureza e anterior ao indivíduo, que põe fim ao argumento, se mostra dócil à posição equilibrada de Miller:

---

ses Universitaires de France, 1993, pp. 135-159. Na *Ética* e na *Política*, Aristóteles fala em mais de uma oportunidade da “natureza” das coisas práticas e produzidas: *cf.* EN 1094b25; 1137b18; 26; 1170a21; *Pol.* 1340a1; 1341b35; 1342b16; *Poet.* 1449a15.

<sup>155</sup> *Ib.*, p. 45. A articulação entre a teleologia aristotélica e a analogia artística é trabalhada por Broadie, Sarah, “Nature and Craft in Aristotelian Teleology”, in Devereux, Daniel e Pierre Pellegrin (eds.), *op. cit.*, pp. 389-403.

<sup>156</sup> Referendando a leitura de Tomás de Aquino, *Commentary on the Politics*, 38 y 39, *apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 50-51, nn. 61 y 64.

Las dos tesis efectúan aserciones complementarias basadas en el argumento de *Política*, I 2: “La polis existe por naturaleza” efectúa, en parte, la aserción de que en orden a promover los fines naturales de sus miembros, la polis logra autosuficiencia, aprovisionándoles con todo lo que ellos necesitan para realizar sus fines naturales; “la polis es primera por naturaleza al individuo” efectúa, en parte, la complementaria y distinta aserción de que los seres humanos no pueden realizar sus fines naturales sin la polis. La diferencia entre las dos aserciones corresponde, aproximadamente, a la distinción entre condiciones suficientes y necesarias para llevar a cabo la vida buena<sup>157</sup>.

A tudo isto, na união da prioridade da cidade e de sua existência natural, deveria estar implicada a natureza específica da cidade. A conjectura de Miller é, no tocante a isso, correta, mas ele, receoso da metafísica da substância, não percebe que o encadeamento de ambas teses lhe exige, por amor à coerência doutrinária, o restabelecimento simultâneo do conceito de natureza como princípio de movimento e como processo ordenado a um fim. Para assegurar o divórcio entre a interpretação interna e a interpretação teleológica, ele se vê rigidamente obrigado a cindir a relação entre as partes e o todo em dois modelos de organização: a disposição instrumental ou orgânica de um corpo vivo (*De an.* 412b1-4) e a associação dos membros de uma comunidade (*Pol.* I, 2). Em razão de ser sincero, tem de conceder que, às vezes, Aristóteles fala como se a comunidade e um organismo fossem uma e a mesma coisa, mas aduz que a analogia não passa de uma simples comparação ou, mais exatamente, do fato de que as comunidades humanas se parecem aos organismos em certos e limitados respeitos. A política é, assim, despojada de sua metodologia analítico -genética, e seu estudo desfocado lhe faz perder sua pretensa cientificidade. À política inespecífica de Miller não lhe resta mais opção do que se retrair ao gênero próximo, tão indeterminado como inessencial, entregando o princípio determinativo da forma em troca de uma condição segura não definida, inclassificável e geral: “La polis es un todo en el sentido de una comunidad: su fin natural es el bien común en el cual los miembros individuales directamente participan”<sup>158</sup>. Uma política amorfa (ou disforme) e sem grupos não somente vai contra a evidência relevante, como nos deixa perplexos diante de suas conseqüências teóricas de suma gravidade.

<sup>157</sup> Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 53.

<sup>158</sup> *Ib.*, p. 56.

No trajeto que, arbitrária e seletivamente, nos impusemos, a sorte da noção de *pólis* foi tão diversa quanto díspare. Kullmann lhe atribuiu um inócuo valor metafórico; Keyt, diretamente, a refutou; Riedel a resgatou da metafísica, ao preço de sacrificá-la em altar tão elevado; com Miller, seu conteúdo específico se dissolveu em seu denominador genérico e perdeu toda identidade. O exame crítico dos dois primeiros livros da *Política* centrado na noção de *pólis* chega assim a um ponto morto, do qual por si só não se poderia sair. A fim de contra-arrestar o efeito neutralizante da crítica, se torna necessário que reinterpretemos o naturalismo político do filósofo atendendo, diante de tudo, aos pressupostos caracterizadores dessa realidade sócio-histórica concreta que foi a *pólis* e que a convertem, em e por si mesma, em um objeto epistemológico com dignidade conceitual própria.

Rumo a uma recuperação da política, ou seja, a restituição da estrutura teórica e prática a sua unidade primária, cabe assinalar três diferenças características que concernem à cidade<sup>159</sup>. A primeira delas se refere a aquilo a partir do qual se constitui, isto é, sua matéria, os componentes sociais mais simples: as famílias e aldeias que a integram e a partir das quais se desenvolveu. Por isso, a cidade é uma comunidade de comunidades, uma união de uniões sociais em evolução.

A segunda diferença remete àquele princípio que a conforma, que lhe outorga sua essência e seu ser: a forma da cidade, o elemento ativo que ordena, organiza e estrutura as relações (funções) entre (de) os componentes que concorrem para sua permanência e dinamismo interno.

Terceira diferença: a possibilidade de alcançar o bem soberano, fazendo da cidade um modo de existência autônomo que é condição de possibilidade da vida feliz, perfeita e melhor, isto é, o bem viver em que a natureza humana haverá de alcançar sua mais plena realização.

Quarta e última diferença, a que procede da escolha humana, o fator que intervém de maneira eficiente ou motriz: o legislador primeiro que, ao passo que germinam as tendências associativas na natureza, efetiva e sanciona sua derradeira instauração. Em resumo, há pelo menos quatro causas que definem a cidade<sup>160</sup>: a

---

<sup>159</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 37 e ss.

<sup>160</sup> Wolff as expõe de maneira precisa, mas, ao permanecer amarrado à concepção da substância natural dentro do esquema generativo, tem que dar importância ao papel desempenhado pelo homem como causa motriz (*cf. ib.*, p. 39).

causa material (as casas e aldeias com suas partes), a causa formal (a determinação constitucional dos materiais recipientes), a causa final (o bem último ao qual se direciona) e a causa eficiente ou motriz (o autor personificado de sua instituição).

Resta dizer que a linha traçada entre o processo que se cumpre no nível da natureza e a ação humana que se dá no nível prático se desvanece no parágrafo que contém os argümentos naturalistas e que tem chegado a suscitar, entre alguns comentadores, uma ou outra confusão (1253a29-33)<sup>161</sup>: “Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal<sup>162</sup>, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos...”<sup>163</sup>. Ao fim e ao cabo, Aristóteles parece asseverar que a *pólis* está em nós, ao mesmo tempo, como uma ordem natural e moral. Dito de outra maneira, finaliza com a idéia de que a *pólis* é tanto um artifício humano como também um derivado natural.

Procuremos desentranhar o problema recorrente da natureza e da arte. Na teleologia de Aristóteles, a causa final prevalece; os aspectos formal e eficiente se subsumem na causa anterior. Veach o entreviu na persistência da natureza: “Las causas finales aristotélicas no son más que esto: las consecuencias o los resultados regulares y característicos que están en correlación con las acciones características de los diversos agentes y causas eficientes que operan en el mundo físico”<sup>164</sup>. A pergunta seria: como se incorpora esta idéia de natureza finalizada e de norma estatística ao acontecer político e social? Aristóteles responde a essa considerável dúvida com uma analogia que dará o que falar: o devir da natureza não difere do fazer artificial. Em um extremo, a analogia é quase completa (*Phys.* 199a9-10)<sup>165</sup>: “... en cuantas cosas hay un fin, con vistas a éste son realizadas tanto las acciones anteriores como las que siguen”; ao que acrescenta umas poucas linhas mais adiante (14-15): “... si las cosas debidas a la Naturaleza no se

<sup>161</sup> Desse modo, Aubonnet se permite comentar, anacrônica e inexplicavelmente, que “con la ciudad, la violencia hace lugar al derecho” (Aubonnet, Jean, “Notice du Livre I”, *op. cit.*, t. I, p. 4), y Mariás, menos resolto, somente atina a recalcar o caráter problemático dessa “precisa” frase, “el sentido en que Aristóteles emplea la palabra ‘natural’” (Mariás, Julián, *Pol.*, p. 268, n. 12).

<sup>162</sup> Sobre o impulso (*hormé*) social que habita o homem, v. § 2.

<sup>163</sup> Cf. *Leyes* 765e-766a; 874e-875a.

<sup>164</sup> Veach, H. B., *Aristotle: a Contemporary Appreciation*, Bloomington e Londres, 1974, *apud*, Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 122.

<sup>165</sup> Cf. *PA* 646a25-b2.

originaran sólo por naturaleza, sino también por arte, se originarían de la misma forma en que son por naturaleza”. Nas palavras de Guthrie, “el arte y la naturaleza son similares en el hecho de que ambos muestran un *progreso* hacia el orden y la perfección”<sup>166</sup>. Ou seja, tanto na natureza como na arte as fases anteriores são realizadas em função das posteriores, e o processo em sua totalidade persegue o propósito do fim. Mas, a rigor, a analogia por semelhança se modifica na analogia por complementaridade (16-17)<sup>167</sup>: “En general, el arte en unos caso lleva a término lo que la Naturaleza es incapaz de completar y en otros la imita”. Por exemplo, se uma casa fosse um produto da natureza, se realizaria da mesma forma por meio da arte; em cada processo, o finalismo rege conforme relações idênticas de anterioridade e posterioridade, antecedente e conseqüente causal.

Do mesmo modo se produz o erro tanto em uma como na outra. Na fabricação artística se erra já quando se busca uma finalidade; na geração natural, se apresentam falhas que escapam à generalidade da norma e que demonstram que nem tudo está sob o poder do fim. (O médico que receita incorretamente o remédio ou os monstros que nascem de má semente são provas contundentes do fracasso ocasional dos dois tipos de produções em sua abordagem no limite extremo.) O acaso pode, eventualmente, fazer sua parte, mas o princípio da natureza leva consigo o cumprimento “se nada o impede”, da tendência em direção ao mesmo, porque “cuando ello se da siempre o por lo general, no es concurrente ni fortuito” (b18, 24-25)<sup>168</sup>. Por último, a teleologia de um processo não depende de um desejo consciente e refletido (26-33):

Es absurdo pensar que una cosa se produce para algo a menos que se vea que aquello que mueve ha deliberado previamente. Sin embargo, el arte no delibera, y si estuviera presente en la madera misma el arte de construir naves, obraría igual que la Naturaleza. Ello es evidente sobre todo cuando uno se cura a sí mismo, porque la naturaleza se asemeja a esto. En conclusión, es evidente que la Naturaleza es causa y ello en el sentido de causa “para-algo”.

<sup>166</sup> Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 126 (itálico do original).

<sup>167</sup> Cf. *Meteor.* 381b6 e referências do *Protréptico* oferecidas por Düring, *apud* Barnes, Jonathan, *Aristóteles*, Madrid, Cátedra, 1993, pp. 125 e 158.

<sup>168</sup> A “necessidade” é dupla: de acordo com a natureza e como força contrária ao fim (sobre a necessidade de resistência como resistência da matéria, cf. *An. post.* 94b27 y ss.); daí que, dentro da margem do realizável, a natureza origine o melhor dos resultados possíveis (cf. *PA* 658a23-24; *DC* 288a2; *IA* 704b15-16; *De iuv.* 469a27-28).

Enquanto a existência de uma meta pré-estabelecida objetiva, vale dizer, ao verificar-se um processo que é sempre “para algo”, nem a arte nem a natureza conduzem um pensamento deliberado acerca da seqüência de passos necessários para chegar ao fim. Admitido isto, em nenhum momento será posto em questão o proceder propriamente teleológico, fruto das instâncias concatenadas que nada têm de fortuito ou acidental. Um médico ou um arquiteto não podem se furtar das pautas efetivas conducentes a seu propósito, a cura do paciente que está doente ou a edificação de uma casa que ofereça conforto e proteção<sup>169</sup>.

Afincado nesta concepção que entrelaça natureza e arte, Aristóteles pode aduzir que há um causante humano dos bens mais altos, o primeiro legislador, e que um desses bens<sup>170</sup> consiste na justiça legal e política que fomenta o comportamento civilizado do homem. Os bens da comunidade cívica são, efetivamente, obra da alta política, encarnada na pessoa do legislador e político e seu trabalho de criação; os homens e as coisas, o material onde se imprime a marca ativa daquele que faz (1258a21-23, 25-27; 1325b40-1326a5): “De la misma manera que la política no hace a los hombres sino que los toma de la naturaleza y se sirve de ellos, [...] no es propio del arte textil fabricar la lana, sino servirse de ella y saber cuál es buena y útil y cuál mala e inútil”; “... a semejanza de los demás artesanos (*demiourgois*), como el tejedor y el constructor de naves, que tienen que disponer de la materia necesaria para su trabajo (y cuanto mejor preparada esté más bello resultará el producto de su arte), así también el político (*politikōi*) y el legislador (*nomothētēi*) tienen que disponer de la materia (*hýlen*) que les es propia y ésta tiene que hallarse en las debidas condiciones”<sup>171</sup>.

<sup>169</sup> W. K. C. Guthrie (*op. cit.*, pp. 127-129) sustenta algo aproximado apoiado em Temístio, mas mescla o controvertido argumento de que se delibera somente sobre os meios, não sobre os fins (EN 1112b11-12) com a observação incidental de que nas ciências exatas e nas artes culturalmente sedimentadas foi desaparecendo a deliberação (a34-b2). No entanto, Aristóteles jamais poderia ter atacado o árduo problema dos meios e dos fins neste âmbito de discussão (para lo cual, v. § 3). Ainda assim, acerta ao dizer: “La observación de Aristóteles, por lo tanto, es una reafirmación particularmente llamativa del argumento que parte del parecido entre el arte y la naturaleza. Ambos por igual evidencian una subordinación debida de los medios a los fines y su argumentación a favor de la presencia de la finalidad en ambos por igual se basa en este fenómeno del *progreso ordenado*” (itálico do original).

<sup>170</sup> O superlativo *megíston* na linha 1253a31 de modo algum indica exclusividade (Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 56, n. 74).

<sup>171</sup> Cf. *Pol.* 1273b32-34: “entre ellos [los legisladores], unos fueron únicamente autores (*demiourgoi*) de leyes y otros, además, de constituciones, como Licurgo y Solón, que establecieron a la vez leyes y

Ademais, como já foi apontado, a justiça se coloca no pedestal de bens que a cidade oferece. A justiça promove o aperfeiçoamento humano (1253a31-32, v. *supra*)<sup>172</sup> e carrega consigo a reprodução e a preservação da felicidade e dos elementos da comunidade cívica (EN 1129b17-19, y v. § 4). Sem a justiça, os homens empregam suas forças para fins injustos, degradando sua condição aos níveis mais baixos de barbárie e desumanidade (Pol. I, 2, 1253a33-37, v. § 2); a justiça, ao invés, fundamenta a convivência política organizada da comunidade (37-38, v. *ib.*).

Evidentemente, a *pólis* se funda na justiça. Mas dizê-lo desse modo não é de qualquer forma suficiente, porque, para além de seu fundamento ético, qual é o fundamento estrutural da comunidade política?, qual sua natureza específica? Ao que respondemos, com Aristóteles: *pólis* se diz de muitas maneiras (1276a23-24). Na teoria, de acordo com os seguintes sentidos:

a) *A pólis é forma* -(Pol. III, 3, 1276b1-b8; v. 9-13): “Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen (*koinonía politón politeías*) si se altera específicamente (*gignoménes hetéras tōi eíde*) y se hace diferente, el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje también de ser la misma, de igual modo que decimos de un coro que es uno cuando es cómico y que es otro cuando es trágico, aunque con frecuencia esté constituido por las mismas personas. Igualmente, de cualquier otra comunidad y composición decimos que es distinta cuando es distinta la forma (*eídos*) de su composición...”. Partindo das protocomunidades arcaicas, a *pólis* foi sendo gerada e adquirindo progressivamente sua forma. Esta formação progressiva da comunidade política, posterior no tempo e anterior quanto ao primado da espécie, que estava já latente nas instituições naturais da família e da aldeia, conduz, em sua natureza, à não menos gradual determinação do comum. Não em vão Aristóteles considera a delimitação de um espaço comum, de uma *koinonía*, um acontecimento histórico-biológico e um preceito de investigação social (II, 1, 1260b36-41): “Hemos de empezar este estudio por su principio natural (*péphyken arkhé*). Necesariamente, o todos los ciudadanos lo tienen todo en común, o nada, o unas cosas sí y otras no. No

---

constituciones”; tamb. 1274b18-19, fazendo referência a Pítaco. A população e o território são tratados como a “matéria” da cidade com a qual deve lidar o político em 1276a32 y ss.

<sup>172</sup> Com isto, Miller pode empunhar o princípio do perfeccionismo de Aristóteles, segundo o qual “una cosa es mejor en el grado en que promueve los fines naturales del hombre” (Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 56-57). Sobre o perfeccionismo aristotélico, v. § 2.

tener nada en común es evidentemente imposible, ya que la ciudad es una comunidad y, por lo pronto, los ciudadanos tienen necesariamente en común el lugar; cada ciudad, en efecto, tiene su lugar propio y los ciudadanos tienen en común una misma ciudad”. Assim, a cidade é um grupo de comunidades preexistentes e de seres humanos associados que têm coisas em comum (*koinón*), em uma agregação e divisão de terra, comida e demais bens públicos compartilhados por aqueles participantes - que tomam parte (*koinoneín*)- de um esquema recíproco de cooperação social.

Desse “princípio natural” da cidade se vale Aristóteles em sua dissidência frontal com Platão. Sobre o pano de fundo da problemática do alcance do comum, e frente à prescrição de Sócrates, na *República*, de que se possuam em comum os filhos, as mulheres e a propriedade (41 *ad finem*; cf. *Rep.* 457b-471c; 416d-417b), o outrora aluno entra em choque contra a tese mãe da unidade da cidade (*Pol.* II, 2; cf. *Rep.* 423c y 462a-b; tamb. *Leyes* 739c-d). Sua tese contraposta é a de que, ao contrário do que se aduz nesse diálogo magistral, a *pólis* se desenvolve em conformidade com um processo que aglomera elementos diversos, indo das partes mais simples ao composto plural. Na homogeneização forçada se esconde a reversão fatal que liquida a cidade tal qual ela alcança e pode ser (*Pol.* II, 2, 1261a16-22): “... es evidente que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad (*pléthos*), y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad”. Na retrogradação que remonta até o indivíduo, é notório que a *pólis* possui uma conformação heterogênea, o que lhe outorga o *status* de um organismo complexo em sua complexidade original.

Certamente, como háamos assinalado ao repassar a metafísica aristotélica, uma substância unitária não pode conter outras substâncias (*Z.* 13, 1039a7-8, v. *supra*), nem o todo por natureza se define como um ente (*Met.* Δ, 26, 1023b28-29, v. *supra*), mas, como contrapartida, por mais que pese aos guardiães da ortodoxia aristotélica, a *pólis*, *qua* organismo social naturalmente heterogêneo, é um todo individual formado por partes com atividades diferenciadas que funcionam pelo bem do conjunto, e as peças “orgânicas” que a constituem somente se analisam e conceituam, na sociologia da cidade antiga, como os ingredientes mais simples nos quais se decompõe analítica e

geneticamente o composto<sup>173</sup>. Posto que a cidade é, por natureza, uma pluralidade, não está constituída somente de muita gente, mas também de pessoas “de distintas clases (*eídei*), porque de individuos semejantes no resulta una ciudad” (22-24). A diferenciação das classes força a criação de um dispositivo institucionalizado de benefício mútuo (29-34; cf. 37-1261b6): “Los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente. Por eso la igualdad en la reciprocidad (*íson antipeponthós*) es la salvaguardia de las ciudades, como dijimos antes en la *Ética*<sup>174</sup>, ya que esto tiene que darse aun entre libres e iguales, porque no es posible que todos gobiernen a la vez, sino por años o siguiendo cualquier otro orden de sucesión”. A concepção democrática do poder que nutre a visão da política de Aristóteles brota da constituição plural da *pólis* e se converte em atributo inseparável de sua preservação e seu fim (6 *ad finem*): “Esto pone de manifiesto que no pertenece a la naturaleza de la ciudad el ser unitaria [...] como dicen algunos<sup>175</sup>, y que lo que dicen ser el mayor bien de las ciudades, las destruye, cuando por el contrario el bien de cada cosa la conserva. Otra consideración revela también que no es mejor procurar unificar demasiado a la ciudad: la casa es más suficiente que el individuo, y la ciudad más que la casa; y sólo habrá ciudad cuando resulte suficiente la comunidad numérica. Por tanto, si es preferible lo más suficiente, también debe preferirse lo menos a lo más unitario”.

A unidade como preservação da pluralidade se consegue, pelo contrário, fazendo da cidade "comum e una" não mediante uma operação de redução à unidade inata, mas pela educação (*paideía*, 5, 1263b36-37), um programa de socialização implementado através da tríade pedagógica dos costume, da filosofia e das leis (39-40)<sup>176</sup>. O problema da cidade tem em vista, assim, aos exemplos constitucionais de Esparta, Creta e Cartago, onde sobressai uma série de medidas dirigidas a assegurar a coesão do corpo

<sup>173</sup> Das partes de um animal, umas são simples e divisíveis de maneira uniforme, outras compostas e separáveis em partes menores heterogêneas entre si -v. g., uma mão não se divide em mãos menores, como a carne se separa da carne (v. *HA*, *ab initio*, y cf. Keyt, David, “Three Basic Theorems...”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. [eds.], *op. cit.*, p. 140, n. 46).

<sup>174</sup> *V. EN V*, 5, y § 4.

<sup>175</sup> “Extremando esa tendencia, puede dejar de ser ciudad, o seguir siéndolo, pero una ciudad inferior, que casi no es ciudad, como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un solo pie” (1263b32-35).

<sup>176</sup> Sócrates, ao invés, se preocupa em dar educação somente aos guardiães (1264a32). Mas a educação das partes deve ser em função do todo ou, mais precisamente, dos filhos e das mulheres em função do regime. (*Pol. I*, 13, 1260b14-18).

social: o acesso compartilhado ao poder, uma educação pública provida pelo Estado e a participação dos cidadãos adultos no regime de alimentação coletiva (40-1264a1).

Aprofundando as visões contrapostas de ambos autores, pode-se dizer que o axioma de Sócrates de que a cidade deve gozar do maior grau possível de unidade não conduz, no desenho do sistema de estratificação ideal, abolir o mínimo vislumbre de diferenciação entre os setores sociais, ricos e pobres (*Rep.* 421d-423b), e, no plano psicológico da aceitação da autoridade, a advogar pela harmonia homogênea de crenças, sentimentos e opiniões (462a-e). Por seu lado, a afirmação de Aristóteles de que a cidade é por natureza múltipla deve ser interpretada no sentido de que, em primeiro lugar, compreende em seu interior classes sociais diversas e, em segundo lugar, que tão elevado nível de consenso cívico, ainda quando se chegasse a considerar a partir de um ponto de vista desejável, é desde a partida uma ilusão impossível (*Pol.* II, 3, *ab initio*). A concórdia da cidade nos demanda um esforço teórico-prático que viabilize verdadeiramente a atividade cidadã, enquanto que a lógica da redução à unidade segue à nossa cola e nos empurra ao fracasso da proposta platônica de reforma (4, 1262b3-7): “En general, [...] tal ley producirá los efectos contrarios a los que debe tener toda legislación bien establecida y a la causa que mueve a Sócrates a creer en la necesidad de tales disposiciones sobre las mujeres y los hijos”.

De fato, Aristóteles nega uma e outra vez que a cidade ideal de Platão venha a ser socialmente harmônica e livre de conflito (v. § 2). Tampouco, como pensava este, as funções da cidade se repartem seletiva e excludentemente por estratos fixos da população sem considerar a dinâmica socio-histórica (v. § 4). Ao contrário, a *pólis*, constitutivamente plural e socialmente estratificada, atribui aos cidadãos papéis diferenciados e tal atribuição de funções não está sujeita a nenhum tipo de predeterminação. A chave para entender a unidade funcional da classe social tem que estar no outro lado, e aristóteles, na cadência de sua voz precisa e clara, nos abre as portas de sua não menos múltipla definição de cidade.

b) *A pólis é um sistema* -EN IX, 8, 1168b31-34: “... y de la misma manera que una ciudad y todo otro organismo sistemático (*sýstema*) parece consistir sobre todo en su elemento principal, así también el hombre...”. A concituação da *pólis* como um sistema surge com toda sua força aqui, produzindo-se um traslado conceitual que, de alguma maneira, já havíamos constatado no desenvolvimento teórico de *Pol.* I, 2. A tese da naturalidade da *pólis* abria passagem, na coroação do argumento naturalista, à tese da

prioridade cívica, na qual vimos que se articulava a idéia de cidade, primeira por natureza a cada um de seus membros, com a do todo orgânico que estruturava suas partes funcionais. Um sociólogo contemporâneo da teoria dos sistemas, Niklas Luhmann, parece ter pensado em Aristóteles ao descrever esta mesma transição que transmuta o conceito de natureza pela noção de sistema social: “El concepto de naturaleza es reemplazado en la teoría de los sistemas por conceptos más abstractos que pueden emplearse de diversas maneras y que con ello ganan en capacidad de enlace, además de que aclaran la relación de la función moral”<sup>177</sup>. Não vamos adentrar na teoria de Luhmann, e basta por ora o aqui dito. Mas, no tocante ao tema do presente estudo, podemos comprovar o modo em que Aristóteles esboça tal concepção.

O começo de *Pol. I*, 7, ainda que remarque a diferença com Platão, não é em absoluto evidente: “Estas razones ponen también de manifiesto que no es lo mismo el gobierno del amo (*despoteía*) que el de la ciudad (*politiké*), ni todo los poderes (*arkhai*) entre sí, como dicen algunos, pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza y otro sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía [*oikonomiké monarkhía*] (ya que toda la casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es de libres e iguales (*eleuthéron kai íson*)”. Mas se retrocedemos até o início analítico do capítulo 3, nos daremos conta de que o primeiro subsistema da sociedade global é a comunidade originaria da casa (*oikía*), e que a administração doméstica (*oikonomía*), o primeiro de seus componentes, é, por definição, a ciência voltada para a utilização dos bens domésticos (8, 1256a10-12). Por sua vez, a casa também consiste de livres e escravos e, de acordo com o método de exame escolhido (1253b4-5 y ss.), seus elementos menores, as partes primeiras e mínimas que a ordenam, são as três classes de relações domésticas: a senhoril (senhor e escravo), a matrimonial (esposo e esposa) e a procriadora (pai e filhos). E, junto à economia, há um segundo componente, a crematística (*khrematistiké*) ou técnica aquisitiva dos bens a usar (8, *loc. cit.*).

Tanto a administração doméstica como a crematística, dependente da primeira, atendem ao problema da propriedade. Esta é, como vimos, uma parte da casa, já que “sin las cosas necesarias son imposibles la vida (*zén*) y el bienestar (*eú zén*)” (4, *ab initio*). Tal como ocorre nas artes com respeito aos instrumentos inanimados, o mesmo ocorre com o subornado na execução de sua função. Por isso, assim como a

---

<sup>177</sup> Luhmann, Niklas, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 220.

propriedade em geral (*ktésis*) é um amontoado de instrumentos, e os bens ou possessões (*ktéma*) são instrumentos para a vida, também o escravo (*doulos*) é uma possessão animada que opera como um instrumento prévio aos demais. A distinção, conseqüente, prossegue até a base: produção (*poíesis*) e ação (*práxis*) diferem especificamente, denomina-se instrumento ao meio de produção, por exemplo, uma lançadeira, da qual se extrai algo mais que seu uso, e possessão ao instrumento prático, como um vestido ou uma cama, que se usam em interesse a uma ulterior possibilidade de atuação. O objeto como possessão é, em conseqüência, uma parte, e enquanto tal depende inteiramente de sua condição. Tal condição é, pois, a condição do escravo –“un subordinado para la acción” (1254a8)-, que se submete, por natureza, isto é, funcional e estruturalmente, à vontade do senhor. Um parágrafo interposto na metade da argumentação nos anuncia o papel futuro da técnica e nos permite compreender, na era da cidade grega, o notável talento de Aristóteles para pensar a escravidão na perspectiva de um plano organizativo geral (1253b33-1254a1): “Si todos los instrumentos pudieran cumplir su cometido obedeciendo las órdenes de otro o anticipándose a ellas, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodés de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran solos la cítara, los maestros no necesitarían ayudantes ni esclavos los amos”. A escravidão foi o pressuposto sistêmico da vida política da cidade<sup>178</sup>.

Apesar de que a relação do amo e do escravo corresponda a suas respectivas posições dentro da estrutura de relações do *oikos* (v. § 2), podemos falar de uma ciência do amo e uma do escravo como saberes anexos a essa condição (7, 1255b20 *ad finem*). Dessa maneira, a ciência do amo consistirá em saber servir-se dos escravos, dando as ordens daquilo que o escravo, nas atividades domésticas, haverá de saber fazer. Enquanto isso, o amo se encontrará livre dos condicionamentos da necessidade para poder se dedicar a "agir politicamente" ou "filosofar" (27). (A arte de adquirir [*ktetiké*] escravos –de um modo justo- é assunto que dentro em pouco haveremos de tratar.)

Sem embargo, não devemos passar por alto as opiniões daqueles que se cercaram do problema da escravidão examinando-o em sua faceta estrutural. Um argumento imperecível e de talante justificador tem em Olof Gigon seu mais conhecido

---

<sup>178</sup> A propósito da dominação como condição prévia da política aristotélica, sempre a partir de seu particular ponto de vista, cf. Arendt, Hanna, “¿Qué es la autoridad?”, in Arendt, Hanna, *op. cit.*, pp. 127 e ss.

precursor<sup>179</sup>. Transcrevemos seu juízo fundacional: “De nenhum filósofo antigo posuímos textos tão explícitos sobre o problema da escravidão como o de Aristóteles. Pode-se considerar isto como un elemento de realismo com que o filósofo procura justificar as realidades fundamentais da sociedade grega. Nisto se pode também reconhecer uma forma peculiar de sua contraposição a Platão, que fala da escravidão só raramente e de passagem: o problema em geral apenas lhe interessou”<sup>180</sup>. Mais além da pretensão de Aristóteles por justificar, Gigon aponta corretamente que o filósofo fundamenta a escravidão no marco mais amplo da economia da cidade. Assim, a constatação empírica chave é a da indispensabilidade de uma força de trabalho servil para realizar as tarefas necessárias, como condição de possibilidade do homem livre dedicado a uma função superior. Ademais, cumpre sustentar, como entrevira certa vez Marx, o “realismo” de Aristóteles o impulsionou, de modo natural, a aceitar uma grande desigualdade das ocupações e, em consequência, da situação da vida dos homens, em razão da defesa do modo de produção da antigüidade<sup>181</sup>.

Mas Gigon não se dá conta que Aristóteles analisa a escravidão enquanto peça chave da engrenagem social, como instituto privado que faz da gratificação do ócio (*skholé*) a pedra angular da liberdade política. Na verdade, recorre a uma descrição das posições e atividades econômicas dos diferentes estratos para captar com sutil clarividência os princípios de dominação da ordem social básica que motivam e se diferenciam do princípio político de dominação. Os comentadores que comungam com o estudioso alemão, García y Jiménez, acusam a Aristóteles de formular uma tese viciada e circular<sup>182</sup>, mas, paradoxalmente, se desfazem deste preconceito e descobrem a

---

<sup>179</sup> Gigon, Olof, “Die Sklaverei bei Aristoteles”, in Fondation Hardt, *op. cit.*, pp. 243-283.

<sup>180</sup> *Ib.*, apud García Gual, Carlos y Aurelio Pérez Jiménez, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, p. 26, e pp. 26-32 para um resumo dos pontos centrais da exposição de Gigon, que recolhemos nestas páginas.

As sociedades antigas eram escravistas. Nelas, uma parcela importante da população se sujeitava a um regime de serviços e trabalhos forçados em virtude de uma privação total de direitos cívicos e de autonomia pessoal. O único texto filosófico com o qual contamos sobre o tema está constituído pelos capítulos já assinalados do livro I da *Política*. Contudo, não colocaremos aqui o problema da escravidão no mundo clássico ou, inclusive, na evolução social das cidades gregas, mas tão somente sua inserção na teoria política de Aristóteles.

<sup>181</sup> Sobre Marx e as opiniões da leitora de Marx dos textos aristotélicos, v. García Gual, Carlos y Aurelio Pérez Jiménez, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, pp. 28-29 y n. 26.

<sup>182</sup> “Aristóteles no ha resuelto la aporía. En realidad, lo que hace es postular una diferencia natural en la que basar la distinción social, para defender luego que ésta es una distinción natural” (*ib.*, p. 31).

vigência de sua argumentação sistemática: “... sería ilusión creer que con la desaparición nominal de la esclavitud ha desaparecido el problema que él plantea con lucidez: la relación entre el trabajo necesario y el ocio fundamental para la realización como persona humana de quien, auténticamente, quiere llamarse libre”<sup>183</sup>.

As críticas posteriores são passíveis de uma classificação certa<sup>184</sup>. Três atitudes básicas frente à escravidão em Aristóteles podem ser apontadas: uma primeira de indignação e espanto, que considera incompreensível como que um pensador tão lúcido e universal pode ter preconizado uma instituição aberrante; as outras duas atitudes, diferentemente, cultivam a crítica filosófica. Em um extremo, a de inspiração kantiana, baseada na opinião de que as implicações normativas do conceito de natureza imanente impedem a Aristóteles de toda crítica moral e política. No pólo oposto, a de raiz marxista, para a qual o conceito de natureza desempenha, notoriamente, a função de uma ideologia, um discurso legitimador da exploração que as classes dominantes exercem sobre as dominadas.

Wolff propõe, ao invés, que o texto seja abordado em seu interior, e propugna exercer a crítica histórico-filológica<sup>185</sup>. Mas não consegue sobrepor-se ao peso da opinião desfavorável, que, no final das contas, viu na teoria da escravidão do estagirita uma espécie de cegueira, seja de índole moral ou histórica. O certo é que todos, ainda quando aspiram a uma leitura do conjunto, erram no fundamental, isto é, em encontrar o enclave pertinente para fixar o livro primeiro da *Política*. O resultado não desejado, por mais inversossímil que pareça, é o ceticismo vulgar, ou a mera suspensão do juízo:

---

<sup>183</sup> *Ib.*, p. 32.

<sup>184</sup> E, alguns críticos, pouco e nada incisivos. Pellegrin afirmou que, nos capítulos da *Política* que falam da escravidão, Aristóteles “constrói o conceito de escravo”; antes deveria ter dito que o desconstrói (cf. Pellegrin, Pierre, “La théorie aristotélicienne de l’esclavage: tendances actuelles de l’interprétation”, *Revue Philosophique*, 172, Paris, 1982, pp. 345-57, *apud* Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 97). Para esta e outras resoluções, v. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 96-102, de quem também tomamos as três posições que a crítica adotou no tratamento da questão.

<sup>185</sup> Cita e comenta, então, três artigos que considera exemplares: Goldschmidt, V., “La théorie aristotélicienne de l’esclavage e sa méthode”, *Zetesis*, Antuérpia, 1973 (reimpr. en *Écrits*, T. 1, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984); Brunschwig, J., “L’esclavage chez Aristote”, *Cahiers Philosophiques*, nº 1, septiembree de 1979, Paris, CNDP; e Pellegrin, P., “La théorie aristotélicienne de l’esclavage...”, *op. cit.* Nenhum deles escapa a uma misericordiosa atenuação da apologia (crítica, isso sim) de Aristóteles.

“Mas, afinal, devemos condenar Aristóteles? Em primeiro lugar, é preciso lê-lo” (Wolff)<sup>186</sup>.

Quão distinto teria sido tudo isto se desde o princípio os críticos houvessem pousado seus olhos na estrutura interna do livro I, ou, o que é o mesmo, no plano estrutural da *pólis* que tal livro delineia. Assim, ao tratamento da escravidão como elemento sistemático da propriedade sucede, em uma lógica implacável, o estudo do *oikos* como subsistema (8, *ab initio*): “Puesto que el esclavo era una parte de la propiedad, consideremos ahora en general, de acuerdo con el método que seguimos, la propiedad y la crematística”. Discute-se se a crematística é parte da economia ou algo de outra espécie, mas o concreto é que, como se afirmou na classificação do capítulo 3 (*v. supra*), a crematística enquanto distinta da ciência administrativa do *oikos*, remete aos modos de conseguir os bens de uso (*khrémata*) e a propriedade (*ktésis*) que, como a riqueza, abarca muitas partes<sup>187</sup>. Depois de uma classificação dos gêneros de vida em função dos modos de provisão e aquisição e dos hábitos alimentares dos animais e dos homens (1256a19 y ss.), Aristóteles atribui à natureza o haver outorgado a todos eles uma certa capacidade aquisitiva e, como nada há que a natureza faça em vão ou de maneira imperfeita (b20-21), a organização vertical da escala natural põe a existência das plantas a serviço dos animais e a dos animais ao alcance dos homens, para que estes se alimentem e os utilizem de maneiras diversas. O fechamento do capítulo, junto à abertura do 9, nos oferece a separação entre os dois aspectos deste assunto: há uma espécie de arte aquisitiva, esporádica, que por natureza é parte da administração doméstica, já que procura aqueles recursos indispensáveis para a vida e úteis para a

---

<sup>186</sup> Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 102.

<sup>187</sup> Discussão que não pode ser dissociada da formação histórico-social ateniense: “Atenas había desarrollado significativamente la producción y circulación de mercancías para el siglo cuarto A. C. y nosotros debemos ver que Aristóteles tenía un cuerpo de pensamiento dirigido específicamente a analizar este desarrollo”. A elaboração teórica de Aristóteles busca, portanto, entender a fabricação e a comercialização de mercadorias na configuração sócio-econômica da Atenas de seu tempo, ou seja, “la forma social histórica adquirida por el producto del trabajo en una sociedad cuyas relaciones sociales eran aquellas del trabajo e intercambio privados” (Meikle, S., “Aristotle and Exchange Value,” in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. [eds.], *op. cit.*, pp. 156-157, do que selecionamos alguns elementos de valiosa contribuição). Aristóteles foi considerado, por varios analistas, o pioneiro da economia: *v.*, por ex., Polanyi, K., “Aristotle discovers economy”, in *Primitive, Archaic and Modern Economies*, ed. G. Dalton, New York, 1968, *apud* Meikle, S., “Aristotle and Exchange Value”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 180-181.

comunidade da cidade e da casa. Ali reside a verdadeira riqueza (*ploútos*), uma soma de instrumentos (*orgánon*) econômico-políticos adquiridos em quantidade suficiente, por meio de uma arte natural que, à semelhança de qualquer outro instrumento e arte, se encontra limitada a um mesmo tempo em quantidade e magnitude<sup>188</sup>. Mas, além disso, existe outra espécie de arte aquisitiva, também chamada crematística, que se desenvolve a partir da prática e da técnica do comércio, não natural e por essa razão que não há limite para a riqueza e para a propriedade. Assim, chegamos à dupla valência do emprego de um bem, ponto de partida de seu estudo como mercadoria para o troca e como posseção estrita para o uso (1257a6-13): “... todo objeto que se posee puede utilizarse como tal de dos maneras, pero no en el mismo sentido; una utilización es adecuada al objeto, y la otra no, por ejemplo, la utilización de una sandalia como calzado y como objeto de cambio. Las dos son, en efecto, utilizaciones de la sandalia, y el que cambia una sandalia al que la necesita por dinero o por alimentos utiliza la sandalia en cuanto sandalia, pero no con la utilización que le es propia, pues la sandalia no se ha hecho para cambiarla”. Aristóteles percebe de forma aguda que o valor de uso de uma coisa vem dado por suas qualidades intrínsecas, enquanto que seu valor de troca, não; o problema é explicar como coisas que são naturalmente incomensuráveis se voltam artificialmente equiparáveis aos fins de sua permutação posterior.

As linhas seguintes dão com o núcleo duro da questão (13-19): “Lo mismo ocurre con las demás posesiones, pues el cambio (*metabletiké*) las abarca a todas, y comenzó en un principio de un modo natural, por tener unos más y otros menos de lo necesario. De lo cual resulta también evidente que el comercio al por menor (*kapeliké*) no forma parte naturalmente de la crematística, pues entonces sería necesario que los cambios se limitasen a lo suficiente”. O processo de desenvolvimento das formas sociais corre paralelo ao processo das modalidades de intercâmbio: na comunidade da casa, o câmbio não é necessário, pois se têm todas as coisas em comum, mas ao se ampliar a comunidade, as necessidades daqueles que se encontravam separados geraram a aparição da primeira forma de câmbio recíproco, a troca, na qual objetos úteis são cambiados por outros de utilidade. Tal forma não era nem antinatural, nem parte da crematística, mas se praticava somente para completar a auto-suficiência dada por

---

<sup>188</sup> A rigor, cada uma das artes tem um limite (*péras*) e é ilimitada (*ápeiron*) ao mesmo tempo: ilimitada, na persecução de sua finalidade, pois quer realizá-la ao máximo; limitada, no pertinente a tal finalidade, posto que seu objeto lhe impõe ali seu limite (9, 1257b25-28).

natureza. No entanto, daquela se deriva a segunda fase do processo, a causa do contato inevitável com o exterior, isto é, pelas atividades de importação daquilo que se carece e exportação do excedente localmente produzido, e que deu lugar a uma incipiente economia monetária e mercantil. Com a difusão do uso da moeda, (*nómisma*), esse instrumento que funciona como meio de câmbio e depósito de valor, com sua ulterior cunhagem e referendo legal, surgiu a segunda forma de intercâmbio e, conseqüentemente, da crematística: o comércio de compra e venda, no qual se igualam diferentes classes de bens em torno de uma única medida de valor, em princípio executado de modo simples, depois de maneira mais técnica e eficaz, com o objetivo de obter, no mercado, um lucro (*kérdos*) crescente. Em consequência, “... la riqueza se considera muchas veces como abundancia de dinero porque éste es el fin de la crematística y del comercio” (b8-10); o que não obsta que o sagaz filósofo desvele, na visão oposta, uma inequívoca dose de verdade (10-14): “Otros opinan, por el contrario, que el dinero es algo desprovisto en sí mismo de valor, algo que no es natural, sino de pura convención, ya que si se lo sustituye por otra moneda no vale nada ni es útil para nada necesario, y aun siendo rico en dinero, puede uno con frecuencia verse desprovisto del alimento necesario...”

A impressionante penetração analítica de Aristóteles transborda os limites imagináveis da cidade –“todos los que trafican aumentan su caudal indefinidamente” (33-34)- e, ao mesmo tempo, a repensa de um modo absolutamente novo –“La economía doméstica, en cambio, por oposición a esta clase de crematística, tiene un límite, pues su misión no es la adquisición ilimitada de dinero” (30-31). O *oikos*, o subsistema da administração doméstica, tem uma função ou atividade básica, a econômica ou administrativa, relativa à utilização dos meios produtivos das coisas necessárias para a subsistência, um apêndice auxiliar e preliminar de tipo aquisitivo, que prolifera ao compasso do crescimento do organismo comunitário até reduplicar-se convencionalmente segundo o grau de progresso exibido por uma sociedade. Uma é a crematística e a riqueza naturais e limitadas, enraizadas na manutenção do *bíos* familiar; a outra é a arte do comércio e da riqueza limitados, consistente na "produção" de dinheiro mediante o intercâmbio de produtos no mercado da *pólis* y que apela à moeda como seu meio facilitador e seu fim. De modo que ambas formas coincidem em seu objeto, a propriedade, mas a vêem de forma distinta, posto que enquanto a finalidade da segunda é o mero acrescentamento (*aúxesis*, 38), a da primeira é a da reprodução cotidiana como fim exterior. Não se deve confundir, então, a função da economia e da

arte crematística com a função da sociedade comercial (38-1258a1): “De aquí que algunos opinen que esto último es el fin de la economía doméstica y acaben por pensar que hay que conservar o aumentar indefinidamente la riqueza. La causa de esta actitud es el afán de vivir, no de vivir bien, pues siendo ese apetito ilimitado, apetecen medios también ilimitados”.

Na realidade, a vida econômica da *pólis*, ou seja, o intercâmbio de bens na praça pública se regula, para Aristóteles, por meio de outra noção: a reciprocidade (*antipeponthós*), porque “en las asociaciones que tienen por fin el cambio es esta clase de justicia la que mantiene unidos a los hombres, es decir, la reciprocidad proporcional y no igual (*tó antipeponthós kat’ analogían kaí mé kat’ isóteta*). Porque devolviendo proporcionalmente lo que se recibe es como la ciudad se mantiene unida” (*EN*, V, 5, 1132b31-34). A idéia é muito simples: a reciprocidade é uma forma de justiça destinada a oferecer o marco adequado às transações do mercado que serão levadas a cabo de acordo com uma determinada proporção; assim, tantos pares de sapatos se trocam por uma casa. A reciprocidade se efetiva estabelecendo, em primeira instância, a igualdade, ou seja, o igualamento das coisas no intercâmbio e, desse modo, se produz a reciprocidade, isto é, o resultado proporcional entre as partes (1133a10-11; 18-19; 32-b1)<sup>189</sup>. Mas estas duas instâncias repousam em uma condição logicamente anterior: se uma certa quantidade de um produto deve ser posta em pé de igualdade com uma certa quantidade de outro, então as duas classes de bens devem ser comparáveis (a19), vale dizer, comensuráveis entre si (*symmetrias*, b16-29). A comensurabilidade é possível por intermediação da moeda (a20-32), instituída em virtude de um acordo por lei (*nómōi*), já que a unidade que tudo mede é, no fundo, a fachada da necessidade (*khreía*), “porque si los hombres no necesitaran nada, o no lo necesitaran por igual, no habría cambio, o éste no sería equitativo”.

Assim, a teoria ganha vôo ao tentar explicar a passagem da economia doméstica à economia da cidade, atribuindo-lhe a reciprocidade, em sua realização prática, o papel de base transacional dos termos de intercâmbio justo no mercado em que os produtores privados, os comerciantes ávidos e os consumidores solícitos hão de confluir. Não

---

<sup>189</sup> “Por eso se debe poner un precio a todo, porque así siempre habrá cambio (*allagé*), y con el sociedad” (1133b15-16).

precisamos explicar-nos em demasia, mas é sabido que Aristóteles se propôs a ir mais além<sup>190</sup>.

Em *Pol.* I, 9, Aristóteles levava a cabo uma análise evolutiva das formas históricas do valor em paralelo com o desenvolvimento das comunidades, de acordo com as preocupações próprias do campo teórico-político<sup>191</sup>. Sobressaía, nesta perspectiva, a atitude negativa de Aristóteles frente à crematística comercial ou *kapeliké*, ao mesmo tempo que se aceitava o fato natural do intercâmbio de produtos. Por um lado, o uso de um par de sandálias para a venda não era próprio e peculiar do objeto, porque tal objeto não havia sido feito para o câmbio; por outro, a troca e a mediação monetária como operações de câmbio eram a resultante espontânea das necessidades díspares de uma população mais numerosa, e ao mesmo tempo limitadas pelas exigências também naturais da suficiência completa. Meikle aponta a dificuldade que esta ambivalência ocasiona: “Aristóteles se colocó a sí mismo, o más bien, el desarrollo histórico lo puso a él, en una posición difícil. Su método científico es el de comprender un todo en términos de su *ergon* o comportamiento típico y su *telos* o fin, y hacer eso es a veces necesario para indagar en sus orígenes y desarrollo. La aplicación de ese método aquí a la polis en su aspecto material de la adquisición produjo resultados que son antagónicos con su idea del *ergon* y el *telos* del hombre dentro de la polis”<sup>192</sup>. Mas, ao desmontar o argumento, comprova que a posição histórica do filósofo circunscreveu sua teoria, mas não impediu uma compreensão cabal do fenômeno do

---

<sup>190</sup> Pois ele pretendeu, sobretudo, explicar com exatidão como é que os produtos são comensuráveis, isto é, esboçar uma teoria da justiça no intercâmbio que se apóie no valor de troca de cada bem (cf. Meikle, S., “Aristotle and Exchange Value”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. [eds.], *op. cit.*, p. 159 até o final; Van Johnson, “Aristotle’s Theory of Value”, *American Journal of Philology*, 60, 1939, p. 450, *apud ib.*, p. 162, n. 7, que explicitamente procura derrubar a visão de Marx de que Aristóteles formula mas não resolve o problema do valor, pode ser também digno de menção).

Tampouco podemos esquecer da alta estima em que o teve Marx: “Las dos peculiaridades de la forma de equivalente analizadas en último lugar se vuelven aun más inteligibles si nos remitimos al gran investigador que analizó por vez primera la forma de valor, como tantas otras formas del pensar, de la sociedad y de la naturaleza. Nos referimos a Aristóteles” (Marx, Karl, *El Capital*, México, D. F., Siglo Veintiuno Editores, T. I, Vol. 1, Livro primeiro, p. 72 y, sobre Aristóteles, v. pp. 72 y ss.).

<sup>191</sup> F. Susemihl y R. D. Hicks (*The Politics of Aristotle*, London, 1894 [reimpr. 1976], p. 29, *apud* Meikle, S., “Aristotle and Exchange Value”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. [eds.], *op. cit.*, p. 164, n. 10) se referem a este processo como a um “desenvolvimento necessário”.

<sup>192</sup> Meikle, S., “Aristotle and Exchange Value”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, p. 165.

valor e das relações sociais que o corporificam. Na medida em que a aquisição de bens se toma como via de ingresso à esfera da circulação e retorno à esfera de consumo, permanece dentro das fronteiras do naturalmente intercambiável; no rudimentar e pouco flexível mecanismo da troca e no emprego primário do dinheiro, os bens em questão preservam, portanto, suas qualidades intrínsecas que os fazem bens de uso para aqueles que souberam adquirir. Esta forma de intercâmbio, no entanto, torna possível outra forma na qual o possuidor entra no mercado com uma soma de dinheiro com a finalidade de acrescentá-la, e se mantém na esfera da circulação comprando bens para vendê-los depois a um preço maior; no sofisticado e multiplicado jogo do comércio de compra e venda, pois, a finalidade de um objeto se desvirtuou completamente, e o acúmulo de dinheiro é ilimitado e sem fim. Está claro que a ocasião para esta acumulação imoderada de riqueza se deve à insituição convencional do dinheiro e que na persecução do lucro radica o motor das relações de mercado que Aristóteles, estudioso da sociedade sem comparação em sua época, buscou dar a conhecer e corrigir. Conseguiu ver, inclusive, qual seria a quarta e última forma que a evolução econômico-social da *pólis*, no esgotamento de suas possibilidades materiais de existência, podia permitir-se: o empréstimo por juros, ou “... la usura, porque en ella la ganancia se obtiene del mismo dinero y no de aquello para lo que éste se inventó, pues el dinero se hizo para el cambio, y en la usura el interés por sí solo produce más dinero. Por eso se llama en griego *tokos*, pues lo engendrado (*tiklómena*) es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés viene a ser dinero del dinero; de suerte que de todas las clases de tráfico éste es el más antinatural” (*Pol.* I, 10, 1258b2 *ad finem*).

O tantas vezes denotado “realismo justificador” de Aristóteles não fez mais que evitar que se mantivesse cego frente ao que se começava a mostrar um processo inexorável de mercantilização das relações sociais da cidade antiga e, por essa mesma razão, de modo algum pode se inscrever sua mentalidade indubitavelmente crítica em um espírito primitivo e tradicionalista que ele, enquanto porta-voz máximo do pensamento social do século IV, distou tanto de possuir. Aristóteles se precaveu, não contra a transformação da crematística em um mero esquema transacional, mas contra a invasão e a ameaça que a lógica da aquisição desenfreada significava para a justiça da vida política da comunidade<sup>193</sup>. Em outros termos, para a *pólis* como sistema auto-

---

<sup>193</sup> Este é o componente misto, ético e político, mas sempre sustentado em um notável exame de natureza econômica, que coordena as exposições de *Pol.* I, 8-10 y *EN* V, 5. Outros, menos inclinados a pensar em

regulado de cooperação recíproca que precisa de um pilar de estabilidade. A corrupção “mercantil” implicava a subversão da autonomia funcional de cada um dos elementos pela “atividade dos negócios” (a5) e, eticamente, a transmutação do sentido essencial das atividades humanas no que se refere ao uso “das faculdades de um modo antinatural” (a10); devido a isso, denunciava, “alguns convertem em crematística todas as faculdades, como se o produzir dinheiro fosse o fim de todas elas e tudo tivesse que se encaminhar a esse fim” (a12-14).

Utópico teria sido pretender que a modificação das formas históricas do intercâmbio não afetasse a *pólis* no que faz seu substrato natural. Algo disso sobrevive em sua axiologia da crematística que põe fim à discussão (a38-b1)<sup>194</sup>: “Ahora bien, la crematística tiene, como hemos dicho, dos formas: una la del comercio al por menor y otra la de la economía doméstica, esta última necesaria y laudable, y la de cambio justamente censurada (pues no es natural, sino a costa de los otros)...”. Mas o desenvolvimento histórico ditou outra coisa, e Aristóteles se viu obrigado a submergir na crise e procurar salvar a *pólis* por meio de uma teoria que repensasse os fundamentos materiais da ordem política e do conflito social.

c) *A pólis é uma organização baseada na justiça –Pol. I, 2, in fine*: “La justicia [...] es cosa de la ciudad (*he dikaiosyne politikón*), ya que la Justicia (*díke*) es el orden (*táxis*) de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo (*toú*

---

Aristóteles como um analista da economia, e mais como um moralista na contra-corrente da evolução social da época, vêem as coisas de maneira distinta: para o argumento “ético”, v. Finley, Moses I., “Aristotle and Economic Analysis”, in *Studies in Ancient Society*, ed. M. I. Finley, London, 1974, *apud* Meikle, S., “Aristotle and Exchange Value”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, p. 168 y n. 15.

<sup>194</sup> Que, por certo, se estende ao capítulo 11, em cujo princípio Aristóteles declara abandonar o tema a partir do ponto de vista para expô-lo a partir do prático. Sua casuística da crematística de intercâmbio não tem desperdício (1258b21-31):

... de la crematística de cambio la forma más importante es el comercio (el cual a su vez tiene tres partes: embarque, transporte y venta, que difieren entre sí por su mayor o menor seguridad y por proporcionar más o menos ganancia); la segunda es la usura, y la tercera el trabajo asalariado, que a su vez puede ser el de los oficios mecánicos o el de las faenas meramente corporales sin conocimientos técnicos. Una tercera forma de crematística, intermedia entre ésta y la primera (pues participa de la natural y de la del cambio), es la que obtiene sus ganancias de la tierra y de los productos de ella que, sin ser frutos, son útiles, como la industria de la madera y toda clase de minería.

*dikaíou krisis*)”. A justiça é política, posto que sua administração institucionalizada expressa a organização da sociedade e sua prática legal se efetua através dos processos de julgamento do agir público de seus membros.

O engate da cidade *qua* sistema auto-suficiente e da cidade *qua* arranjo de justiça se põe em evidência mais adiante, quando em VII, 8 Aristóteles distingue entre as que com maior propriedade podem ser indicadas como partes da cidade e seus elementos indispensáveis<sup>195</sup>. Pois se ficara alguma dúvida sobre o caráter de ente da cidade, Aristóteles começa dizendo (*ab initio*): “En los demás entes compuestos por naturaleza no son forzosamente partes de la composición entera aquellas sin las cuales no existiría

---

<sup>195</sup> Para Aristóteles, “algunas propiedades necesarias son ‘concomitantes intrínsecos’ (*kath’ hauta sumbebēkota*) que pertenecen a algo necesariamente, a causa de su esencia, pero no son en sí mismas parte de la esencia (*Met.* 1025a30-34)” (Irwin, Terence H., “The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics”, in Rorty, Amélie Oksenberg [ed.], *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 38 e v. p. 39 e n. 5; tamb. *Met.* Z, 10-11, v. *supra*; *De an.* 402b16-18).

Recordemos, de passagem, que Aristóteles constrói uma interessante classificação alternativa das possíveis relações de um predicado com o sujeito, das quais surgem as proposições e os problemas. São quatro tipos de predicados ou “fórmulas descritivas” (W. K. C. Guthrie) ou “predicáveis” (J. Brun), referentes à maneira de pensar ou dizer as coisas, enumeradas em *Tópicos* 101b17 y ss.: a definição (*hóros*), pela qual se enuncia a essência do sujeito; o próprio (*ídiōn*), um atributo único do sujeito que lhe pertence necessariamente mas que não forma parte da essência; o gênero (*génos*), o universal predicável de várias espécies sem levar em conta suas diferenças específicas - deve estar presente, supostamente, na definição, razão pela qual é considerado na parte da mesma -; e o acidente (*symbebekós*), um atributo que pode estar ou não em um sujeito. (Guthrie esclarece –*op. cit.*, p. 16- que em *Phys.* 193b27 y 203b33 se fala de “acidentes essenciais”, significando com isso que em *Tópicos* se designa como “próprio”.)

Mas, além disso, "parte" "se diz em vários sentidos (*Met.* 1034b32; *cf.* Δ, 25). Aristóteles, comenta Guthrie, “no soportaba la terminología fija”, razão pela qual não se lhe pode pedir que “use los términos coherentemente”. Seu proceder típico era o de “conservar el sentido popular de una palabra incluso después de verse obligado a adaptarla a sus propias exigencias técnicas”, usando-a “livremente” em quaisquer deles. o que não obsta que sua filosofia permita ver os sentidos fundamentais e, tal como ele ou algum de seus discípulos o fizera no livro D da *Metafísica*, descobri-los, identificá-los e enumerá-los (Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 118, n. 9 y p. 134, n. 35; *cf.* tamb. p. 230, n. 45 y v. *supra*). Paralelamente, Candel Sanmartín repara em “el carácter de la lógica aristotélica y lo aterminológico de su vocabulario” (*cf.* Candel Sanmartín, M., in Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)* I, traducción por M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1994, 2.<sup>a</sup> ed., pp. 94-95, n. 12). O método de formulação das aporias nos enche de espanto: “... la dificultad (*aporía*) del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto...” (*Met.* 995a30-31); a maneira flexível de dissolvê-las na enumeração de seus vários sentidos, também. Nada mais alheio à absurda pretensão da ciência política moderna por fixar a nomenclatura conceitual e decretar, desse modo, a "maturidade" científica da disciplina.

el todo, y del mismo modo, es evidente que tampoco debemos considerar como partes de la ciudad todo aquello que las ciudades o cualquier otra comunidad cuya especie sea una han de tener necesariamente”. Assim, alguma porção mínima comum e idêntica hão de ter aqueles que estão em comunidade, ainda que participem disso de forma igual ou desigual - leia-se alimento, território, ou alguma outra coisa dessa índole. E assim como o artífice manipula seu instrumento produzindo a obra no material que recebe, da mesma forma a propriedade e suas partes (seus constituintes animados e inanimados) são necessários ao fim coletivamente almejado. Esta sutil readaptação da teleologia à *pólis*, a lei de separar a causa final das causas material e eficiente<sup>196</sup>, planifica o terreno para extrair os elementos materiais da cidade, ou seja, aquelas atividades sem as quais a cidade não poderia existir: alimentação, ofícios técnicos, segurança da ordem e a coação, provisão de meios abundantes de diversos tipos, culto divino e, em sexto lugar e mais necessário que tudo, “una autoridad que juzgue acerca de lo conveniente y justo entre los ciudadanos” (1328b2-15). Este espectro de atividades, meios materiais administrativos e sujeitos executores abastecem o princípio formal que ativa a condição plural e a teleologia do composto (15 *ad finem*): “Estos vienen a ser los servicios que requiere toda ciudad, pues la ciudad no es una muchedumbre cualquiera, sino autárquica, como solemos decir, para la vida, y si falta alguno de estos elementos es imposible que esa comunidad sea absolutamente autárquica. Es necesario, por tanto, que la ciudad se constituya teniendo en cuenta esas funciones. Tiene que haber, pues, cierto número de labradores que suministren el alimento, y artesanos, y soldados, y recursos, y sacerdotes, y jueces de lo necesario y conveniente”.

Da pluralidade social se originam, em uma dinâmica de inclusões e exclusões, diferentes tipos de organização política em correspondência com as formas de vida que uma cidade comporta (a35-b2): “Pero la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible, y como la felicidad es lo mejor y consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud (v. § 2), de la cual unos pueden participar y otros poco o nada, esto es causa evidentemente de que haya varias formas (*eide*) distintas de ciudad (*póleos*) y de régimen político (*politeías*), pues al perseguir ese fin de distintas maneras y con distintos medios se producen diferentes géneros de vida (*bíous*) y de régimen político”.

---

<sup>196</sup> Cf. Kullmann, Wolfgang, “Man as a...”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, p. 111.

As passagens precedentes admitem a idéia de que a administração da justiça (*dike*) se associa a uma maneira específica de ordenar ou organizar politicamente a *pólis* (*táxis*), e que, como se sustenta em III, 3, *pólis* e *politeía* se identificam (v. *supra*). Previamente, haviam se conectado justiça e lei (*nómos*, 1253a32-22, v. *supra*). De maneira tal que a constituição política pode ser definida da mesma forma que a justiça legal, ou seja, como uma *táxis*, um sistema de governo pelo qual se estabelece a meta precisa da comunidade (1289a15-18; cf. 1290a7-13): “Régimen político (*politeía*) es la organización (*táxis*) de las magistraturas en las ciudades, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano (*kúrion*) y cuál el fin (*télos*) de la comunidad en cada caso...”; e, deste modo, se afirma o princípio da autoridade que dá conteúdo à legalidade (1289a18 *ad finem*): “... las leyes, por su parte, son independientes de las características del régimen, y según ellas deben mandar los gobernantes (*árkhontas árkhain*) y vigilar a los transgresores. De modo que es evidente que el legislador debe conocer las variedades de cada régimen y su número incluso para establecer leyes, porque no es posible que las mismas leyes convengan a todas las oligarquías o a todas las democracias, ya que existen varias y no una sola democracia u oligarquía”<sup>197</sup>. A constituição supõe uma ordem; a ordem, os meios para o governo e o fim; ambos, um código de justiça; a justiça, por último, a função política de julgamento ou capacidade de discernir o justo daquilo que não o é.

d) *A pólis é uma comunidade plural de cidadãos determinada por um princípio formal de ordem (de justiça) que organiza os distintos grupos sociais em um sistema de governo dado (a constituição) para o alcance do fim que este composto humano coletivamente se propôs alcançar.* A partir do princípio metafísico da determinação da forma chegamos ao princípio político de organização da constituição. A metafísica é, em última instância, política. A política é, em essência, a ordem imposta pela parte soberana ao todo que é a comunidade. A comunidade é uma estrutura social crescentemente diferenciada de famílias, variedade de associações e classes produto da evolução histórica e do progresso técnico e cultural. O livro I da *Política* que retomamos é a comprovação incontestável de que a teoria política de Aristóteles acolhe

---

<sup>197</sup> Por isso, em um sentido derivado, a lei (*nómos*) é dessa forma uma ordem (*táxis*), e o bom governo (*eunomían*), boa ordem (*eutaxían*, 1326a29-31; cf. 1287a18). Para a lei, v. § 4.

como ponto de partida a descrição analítica dos princípios estruturais da *pólis* para revelar-nos, ao finalizar, sua configuração geral<sup>198</sup>.

Estamos, depois de um longo caminho, frente a frente com o conceito de constituição (*politeía*). Não podemos, no entanto, nos deter aqui. É mister, para pôr fim a nosso exame dos livros I y II da *Política*, dirigir-nos a à base ética e antropológica da teoria e reconhecer nela o fundamento discursivo da deliberação: o *lógos*.

---

<sup>198</sup> Cf. Heller, Ágnes, *op. cit.*, pp. 176 e ss.

## 2. Logos, homem e deliberação

O fato de que toda teoria política pressuponha uma perspectiva antropológica, uma determinada concepção das forças que impulsionam a ação humana, foi assinalado por Carl Schmitt há algum tempo<sup>199</sup>. A antropologia política negativa, isto é, aquela que supõe o homem como “mau” ou, em todo caso, caracteriza-o em função de uma natureza problemática, contou sempre com o favor da opinião de Schmitt, que viu nas obras de Maquiavel e Hobbes os mais fiéis expoentes dessa classe. No entanto, a tentativa de derivar da natureza do homem as determinações da ordem política possui um antecedente ainda mais remoto em Platão. No livro VIII da *República*, se afirma que a origem das diversas formas de governo deve ser buscada, primeiramente, nos costumes e caráter dos homens<sup>200</sup>, e é na correspondência entre as formas da alma e de governo que se encontra a chave dos diferentes tipos de organização política.

Aristóteles foi, neste como em outros aspectos, possuidor de uma analítica mais avançada, e sua teoria política, sustentada em uma base ética ampla e elaborada, não parece encaixar, sem ser desvirtuada, na rígida dicotomia do pessimismo ou otimismo antropológico que Schmitt idealizara. Seu esforço para salvar a tese socrático-platônica de que ninguém pode agir mal por própria vontade, reconduzindo-a a uma teoria da responsabilidade moral fundada na análise das ações que podem ser qualificadas de voluntárias ou involuntárias<sup>201</sup>, a qual pode ser conjugada, por sua vez, com a observação de Platão, antes mencionada, de que o regime político se adapta à condição moral de seus cidadãos, obriga-nos a realizar um segundo exame dos fundamentos do naturalismo político aristotélico à luz de sua teoria do homem e dos princípios ético-políticos nos quais repousa.

A *Ética Nicomáquea* abre, assim, com a proposição de um bem humano: “Toda arte e toda pesquisa, e do mesmo modo toda ação e escolha, parecem tender a algum bem; por isso foi dito com razão que o bem (*agathón*) é aquilo a que todas as coisas tendem” (I, 1, *ab initio*). De maneira imediata, prossegue o raciocínio, nos damos conta de que existem pluralidades de fins, tanto nas atividades como nas obras, seja nas artes,

---

<sup>199</sup> Schmitt, Carl, “El concepto del ‘político’”, em *El concepto del político*, s/d, esp. pp. 54 e ss.

<sup>200</sup> *Rep.* 445c-d; 544d-e.

<sup>201</sup> *V. EN VII, 2 e III, 1.*

ciências ou ações, a partir das quais a memória poderia se estender ao infinito (2, 1094a18 e ss.); mas deve-se buscar, dentro dessa lista inesgotável e heterogênea, aquele fim (*télos*) desejado por si mesmo, causa de que queiramos as outras coisas que fazemos. Se existe um fim assim, este será o bom e o melhor, e em qualidade tal, objeto da ciência suprema e diretiva, a política, que ao abarcar os fins das demais ciências se dirige à constituição do bem do homem e tem a ação (*práxis*, 3, 1095a6) como fim. O caráter inexato e o horizonte prático da política não impedem, contudo, que formulemos corretamente o problema: qual é essa meta da política e bem supremo dos vários que podem ser realizados que teremos que elucidar. Intuitivamente, existe um acordo sobre seu nome: felicidade (*eudaimonia*, 4, 1095a14 e ss.). No entanto, este acordo é meramente nominal, dado que, quando tentamos precisar em que consiste, o vulgo e os sábios respondem coisas distintas, uns, situando-a na riqueza, no prazer ou nas honrarias, outros em alguma outra coisa menos tangível e, mesmo que se trate de uma mesma pessoa, costuma ocorrer que mude de parecer caso as circunstâncias lhe sejam propícias ou não. Em geral, os homens entendem o bem e a felicidade segundo os principais gêneros de vida (*bíos*), esquematicamente reduzidos ao número de três: o prazer (*hedoné*), a política (*politikós*) e a contemplação (*theoretikós*, 5, 1095b14 e ss.). Mas, além da preferência por algum deles, torna-se evidente que, para os homens mais ilustres pelos quais os políticos procuram ser honrados, a vida mais completa está radicada na virtude ativa, e jamais na inatividade que acompanha o sonolento ou na desgraça de quem sofreu os piores tormentos e infortúnios.

Vários fins foram reconhecidos. Pois, dentre todos, Aristóteles vai em busca do melhor, e tal bem deverá reunir as seguintes condições (7, 1097a15 e ss.): a) deve ser perfeito (*teleíon*), escolhido por si mesmo e não por outra coisa, e b) deve ser suficiente ou autárquico (*autarkes*), ou seja, independente na posse de todo o necessário para uma vida desejável, e não apenas com relação consigo mesmo, mas também com nossa família, nossos amigos e concidadãos, “uma vez que o homem é por natureza uma realidade social” (*epeidé phýsei politikón ho ánthropos*, b11). Talvez disso se trate a felicidade<sup>202</sup>, já que todo mundo pensa que “viver bem e agir bem é o mesmo que ser feliz” (1095a19-20), sem que por isso se saiba ainda exatamente o que é. Para averiguá-

---

<sup>202</sup> Para uma abordagem de conjunto, v. Guariglia, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, caps. 5 e 11.

lo, Aristóteles apela, uma vez mais, para sua teleologia, e com ela aponta no sentido de descobrir a ocupação ou função (*érgon*) do homem enquanto tal (1097b23-33)<sup>203</sup>:

Porém, parece certo e reconhecido que a felicidade é o melhor e, no entanto, seria desejável mostrar com maior clareza o que é. Talvez isso seria alcançado se a função do homem fosse compreendida. Na verdade, do mesmo modo que no caso de um flautista, de um escultor e de todo artífice, e em geral dos que realizam alguma obra ou atividade, parece que o bom e o bem estão em mútua função, assim, parecerá também no caso do homem se há alguma função que lhe seja própria. Existem algumas obras e atividades próprias do carpinteiro e do sapateiro, mas nenhuma do homem, dado que este será naturalmente inativo? Ou melhor, assim como parece que há alguma função própria do olho e da mão e do pé, e, em geral, de cada um dos membros, atribuir-se-á ao homem alguma função além destas? E qual será, finalmente?

Resposta: Além da vida de nutrição e crescimento, própria das plantas, e da sensitiva, comum a todos os animais, resta a vida do ente dotado de razão (*lógos*), do exercício ativo de aquilo que é distintivo do homem, ou seja, da capacidade de pensar<sup>204</sup>. De modo que a vida do homem é a atividade (*enérgeia*) da alma (*psykhé*) segundo a razão e, dessa maneira, o fato de realizar ações razoáveis, igualmente que o citarista ao tocar a cítara; e a vida do homem bom (*spoudaios*), ao fazer algo bem e formoso, como o bom citarista que toca bem, e ao realizar bem algo implica uma excelência própria ou virtude (*areté*): “se isso é assim, decorre que o bem humano (*anthrópinon agathón*) é uma atividade da alma segundo a virtude, e se as virtudes são várias, conforme a melhor e

<sup>203</sup> Noção na qual, como acertadamente adverte Guthrie, mostra-nos até que ponto Aristóteles continuava aferrado a certas idéias de Platão: cf. *Rep.*, esp. 353a, e sua aplicação à definição da justiça em 433b. Uma discussão geral do *function argument* encontramos em Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 63-70; e, para um tratamento em relação a outras categorias aristotélicas, v. Gómez-Lobo, Alfonso, “O bom e o reto em Aristóteles”, in Garcia Gual, Carlos (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 249-268; Everson, Stephen, “Aristotle on nature and value”, in Everson, Stephen (ed.), *Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 77-106.

<sup>204</sup> A teoria da alma encontra-se em *De an.* II, 1-3. O fato de que apenas o ser humano esteja em condições de pensar e responder à razão não exclui a possibilidade de que outras espécies animais exibam condutas inteligentes: em *EN VI*, 7, 1141a26-28, reconhece-lhes inteligência prática (*phrónesis*); e, em várias passagens de *HA IX*, são descritas suas condutas animadas de inteligência, arte e capacidade de aprendizagem (5, *ab initio*; 7, *ab initio*; 39, 623a7-8; 46, *ab initio*). Estes últimos não podem, no entanto, participar da felicidade (*EN I*, 9, 1099b32-35).

mais perfeita, e ademais em uma vida inteira (*bíos téleios*)” –incluído um final ilustrado com uma imagem bastante bela: “Porque uma andorinha não faz verão, nem um só dia, e assim tampouco torna venturoso e feliz um só dia ou um pouco tempo” (1098a16-20).

A seguir (8, *ab initio*), Aristóteles confirma sua definição do bem humano por meio da doutrina das três classes de bens (exteriores, do corpo e da alma) registrada por Platão<sup>205</sup>, e por sua concordância com as opiniões correntes sobre os requisitos da felicidade. Em sua tentativa por alcançar um compromisso coerente entre o platonismo e o sentido comum (Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 354), ou porque, como ele mesmo diz, “é razoável supor que nem uns nem outros se equivocaram por completo – mas sim que, em algum ponto, ou na maior parte, pensaram corretamente” (b29 e ss.) –, parece coincidir com aqueles que dizem que a felicidade é alguma classe de virtude, dado que, como se viu, a atividade conforme a virtude é algo próprio dela. É por isso que aqueles que atuam corretamente chegam a possuir as coisas boas e belas (*kalón kagathón*)<sup>206</sup>, tornando por si mesma a vida agradável, porque o prazer por natureza acompanha as coisas nobres, àquelas que cada um se sente aficionado, como o espectador que ama os espetáculos, e o justo e o virtuoso às coisas justas e virtuosas que praticam. Escreve: “A vida destes [homens], por conseguinte, não necessita, de modo algum, do prazer como uma espécie de complemento, mas sim possui o prazer em si mesma” (1099a15 e ss.)<sup>207</sup>. A felicidade carrega prazer, mas necessita além disso de bens exteriores e circunstâncias favoráveis que a tornem possível. Na verdade, difícil é fazer o bem quando não se conta com recursos, ou chamar feliz a quem carece de beleza, linhagem e bons filhos ou, tendo vivido uma vida próspera, sofresse durante sua velhice as terríveis desgraças de Príamo (31 e ss.; 1100a3-9)<sup>208</sup>.

Ainda que alguns identifiquem, não sem algo de razão, a felicidade com a boa sorte, aquela exige, como se explicou, uma virtude perfeita e uma vida inteira e não

<sup>205</sup> Cf. leis 697b; *Eutidemo* 279a-b. Pallí Bonet aponta que, ao dividir desta forma as classes de bens, Aristóteles distancia-se da doutrina hilemórfica do *De an.*, pois refere-se apenas aos bens da alma (*EN*, p. 25, n. 21).

<sup>206</sup> A *kalokagathia*, probidade ou honra, é a qualidade dos nobres.

<sup>207</sup> Duas são as exposições sobre o prazer na *EN*, dadas as observações incidentais que em um ponto ou outro do texto encontramos: VII, 1-4, e X, 1-5. A eles caberia somar a apresentação mais breve e elementar de *Rhet.* I, 11 e 12. em *EN* II, 3, 1104b9-11, afirma-se: “A virtude moral (*ethiké areté*), na verdade, tem a ver com os prazeres e dores, porque por causa do prazer (*hedoné*) fazemos o mau e por causa da dor (*lýpe*) nos separamos do bem”.

<sup>208</sup> V. tamb. *EE* I, 2 (sobre a natureza e condições necessárias da felicidade).

pode, em rigor de verdade, depender de uma fonte externa, liberada ao azar ou em mãos dos deuses (I, 9). O mais divino dos bens poderia ser alcançado pela fortuna, mas não seria razoável pensar assim, dado que tanto aquilo que existe por natureza como o que é oriundo da arte realizam-se do melhor modo possível, e mais ainda que se originem da causa melhor. O prêmio à virtude é, pois, fruto de certo aprendizado (*máthesis*) ou exercício (*áskesis*), acessível a todos aqueles que “não estão incapacitados para a virtude” (1099b18 e ss.). Tudo isso está de acordo com a concepção da felicidade como atividade virtuosa da alma, e com o que foi dito desde o princípio sobre o fim: a política busca o melhor bem e quer infundir nos cidadãos certas qualidades de caráter, isto é, fazê-los bons e capazes de ações nobres.

Definitivamente, as constantes mudanças e acasos ao largo de cada biografia nada tiram da estabilidade característica das atividades virtuosas, constitutivas da felicidade; e se a fortuna é necessária para a vida, aquele que é verdadeiramente bom e prudente, que age sempre o melhor possível e fundamenta seus atos na virtude, executa suas obras eficazmente com o material de que dispõe<sup>209</sup>, suportando com moderação e prudência as mudanças da sorte (I, 10). Com a recorrência de idéias que inspira seu método expositivo, Aristóteles encerra o capítulo com uma pergunta que é mais que nada uma conclusão lógica: “O que nos impede, pois, de chamar de feliz ao que está suficientemente provido de bens exteriores – não em um tempo qualquer, mas sim pela vida inteira – e age conforme a virtude perfeita? Ou deve-se agregar que há que continuar vivendo desta maneira e acabar sua vida de modo análogo, uma vez que o futuro não nos é manifesto, e estabelecemos que a felicidade é fim e em tudo absolutamente perfeita?” (1101a14-18; cf. 1153b17-25). O bem humano como felicidade ou – o que é o mesmo – o fim último como completo, perfeito e suficiente, é o *leitmotiv* da ética e daqueles homens que regem seus atos de acordo a tais critérios:

---

<sup>209</sup> Como um bom general, que emprega o exército da maneira mais eficaz possível, ou um sapateiro, que faz sapatos com o melhor couro que consegue – e de igual modo com os outros artífices (1101a3-6). Por ser assim, agrega Aristóteles, “jamais será desgraçado o homem feliz (*eudáimon*), mesmo que se possa chamá-lo venturoso (*makários*) se cai nos infortúnios de Priamo” (7-8; cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 354, n. 32, para algumas observações críticas com relação à terminologia, que busca reproduzir a de Platão).

“Se isto é assim, chamaremos venturosos (*makaríous*) entre os viventes os que possuem e possuirão o que dissemos, ou seja, venturosos enquanto homens” (19-21)<sup>210</sup>.

O problema do bem e da felicidade humanos nos remete à virtude humana, ratificando-se desse modo que a investigação ética é de índole política (I, 13)<sup>211</sup>. A virtude, atividade própria da alma racional<sup>212</sup>, cai sob a órbita do político, que deverá conhecer os atributos da alma à maneira do médico que ao curar um olho jamais desatende o corpo inteiro (1102a12 e ss.). Não por acaso, o verdadeiro político preocupa-se pela bondade de seus cidadãos, exigindo-lhes ações nobres e justas e respeito às leis estabelecidas<sup>213</sup>.

Para fins práticos, exclusivos do tratado, pode-se dividir a alma em racional (*lógon*) e irracional (*álogon*)<sup>214</sup>. A irracional, que possui uma parte vegetativa (*phytikón*), causa da nutrição e do crescimento (a faculdade nutritiva, v. *supra*)<sup>215</sup>; e uma parte apetitiva e desiderativa (*epithymetikón kai orektikón*), que, mesmo que também irracional, participa de alguma maneira da razão. Esta última é a que prima no homem bom e continente, no qual o desejo se adequa à razão, escutando-a e obedecendo-a,

<sup>210</sup> Everson (“Aristotle on nature and value”, *op. cit.*) agrega que, em virtude do expediente metodológico consistente em por à prova suas teses contrastando-as com as opiniões recebidas, e duas passagens que sublinham a importância dos bens externos, não se pode atribuir a Aristóteles o fato de ser defensor de uma teoria ética que habitualmente se lhe atribui, a saber, “uma teoria de acordo à qual as coisas são valiosas na medida em que elas contribuem para a *eudaimonia* e a natureza da *eudaimonia* vem determinada pela natureza do homem ” (p. 99). Não vemos porquê não se podem articular natureza, função e teleologia da *práxis* se isso é precisamente com o que se constrói o bem humano e político por excelência (*cf.* 1099b28-32).

<sup>211</sup> *Cf.* I, 2; 1099b28 e ss.; 1181b15; *Rhet.* 1356a26-27.

<sup>212</sup> A virtude de uma coisa é, como para Platão, a capacidade de realizar bem a função ou atividade que lhe é própria (EN, II, 6, 1106a14-15). Um exemplo mais abaixo, Aristóteles compara a virtude do olho e a do cavalo, operantes em suas funções respectivas, com a virtude do homem, que o torna bom em sua atividade racional específica. A influência de Platão e a analogia com os animais já a havíamos constatado *supra*. (A natureza da virtude ética será explorada na § 4.)

<sup>213</sup> Sobre o papel das leis em relação à justiça, *cf.* em 1130b23-25; 1129b14 e ss.; e v. § 4.

<sup>214</sup> “... (se estas distinguem-se como as partes do corpo e todo o divisível, ou são duas para a razão, mas naturalmente inseparáveis como na circunferência o convexo e o côncavo, nada importa para a presente questão)” (30-32). Recordemos que o fim da ética não é o conhecimento, senão a ação (1095a5-6).

<sup>215</sup> A inatividade do sonho reaparece aqui, aludindo a esse estado no qual parece predominar a parte nutritiva da alma, fazendo do bom e do mau pessoas indistinguíveis. Algo que vem confirmado pela valoração de Aristóteles da sabedoria popular: “... (por isso dizem que na metade da vida em nada se diferenciam os felizes e os desgraçados)” (b3 e ss.).

“como obedecer ao pai” (cf. b13-1103a3)<sup>216</sup>. De igual modo, deve-se organizar a virtude: de um lado, as dianoéticas ou da inteligência, como a sabedoria, o bom juízo e a prudência; de outro, as éticas ou do caráter, entre as quais se contam a liberalidade e a moderação (3 *ad finem*).

Esta investigação ética sobre o bem humano é de natureza política, e por essa razão sua indagação deve ser prolongada. Lembramos que, os livros I e II da *Política* foram escolhidos como prenda de análise das duas seções deste capítulo, porque nos mesmos encontram-se, como sustentamos, a gênese teórica dos dois conceitos centrais da obra, a constituição e a deliberação, com os quais encararemos a leitura dos livros subsequentes. Nosso propósito, no que segue, será o de aprofundar o conteúdo daqueles livros utilizando como plataforma os capítulos 1 e 2 do livro I, atendendo a tese naturalista do *zōion politikón* e a tese sobre o *lógos*, em um procedimento análogo ao seguido com relação à noção de *pólis* e sua prioridade natural no espaço metafísico que dá base à política (v. § 1).

\*\*\*

No capítulo introdutório da *Política* (I, 1), Aristóteles apresenta os princípios fundamentais de sua filosofia prática como ciência política, ou seja, sob o ponto de vista do bem humano que se insere no marco geral da *pólis*. De maneira que temos: 1º “toda cidade (*pólis*) é uma comunidade (*koinonia*)” (1252a1); 2º “toda comunidade está constituída em vista de algum bem –pois todos agem sempre em ordem ao que lhes parece bom (2-3); 3º “é evidente que mais que nenhuma [outra comunidade], e ao bem mais principal, a principal entre todas e que compreende as demais, a saber, a chamada cidade e comunidade civil (*koinonia politiké*)” (3-7). O enunciado (1º) remete ao gênero da cidade; o enunciado (2º) e à conclusão (3º) vinculam de maneira direta à política

---

<sup>216</sup> O incontinente não ouve a razão em seu ditado de fazer o melhor, como o membro paralizado de um corpo que se move em sentido contrário. McDowell o diferencia do intemperante que, mesmo que também busque o prazer, faz coincidir suas inclinações com sua particular concepção da *eudaimonia* (McDowell, John, “The Role of Eudaimonia...”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 360-361). O tema da incontinência (*akrasia*) é abordado em VII, 1-10, precedendo uma das discussões sobre o prazer.

como continuação da investigação ética e apóiam-se, ambos, em uma paráfrase expressa da teleologia aplicada á ação<sup>217</sup>.

Esses “fundamentos da filosofia política de Aristóteles” (Wolff) servem para delimitar a esfera política da cidade, distinta de um reino, de uma família e do patrimônio integrado por servos e escravos (7 e ss.; cf. 1255b16-20, e v. § 1 e *infra*). Cada uma destas realidades não se diferencia entre si por sua maior ou menor extensão, mas por sua própria espécie. Uma maneira de traçar a distinção é examinar a cidade com o método que divide o composto em seus ingredientes mais simples (isto é, as partes mínimas do todo). Este *modus operandi* será, a final de contas, o que atribui precisão científica à pesquisa.

Assim, tendo em conta o pertencimento da *pólis* ao gênero “comunidade”, torna-se patente que cada forma associativa, da espécie que seja, forma-se sempre em torno a uma finalidade efetiva. Mais ainda: toda ação dirige-se a um bem final, independente e suficiente em si. Ao destacar a importância prática do fim, Wolff observa que o ubíquo finalismo aristotélico transforma-se, na ordem das coisas humanas, em uma proposição analítica que une o mecanismo espontâneo da ação (*télos*) com o princípio de autoridade (*arkhé*) que anima o conjunto: sem propósito compartilhado pelos membros, não poderá haver comunidade, e sem um princípio de mando ou de governo que responda a essa necessidade diretiva, tampouco poderia havê-la<sup>218</sup>.

Assim, das três proposições enunciadas, a última (3º) exige um esclarecimento final. Pois esta afirmação conclusiva aponta, na verdade, para a superioridade da associação política em um duplo sentido<sup>219</sup>: primeiro, enquanto coletividade especificamente “política”, isto é, de um tipo único em sua espécie; segundo, como coletivo “extensivo”, ou seja, absorvente de outras formas associativas menores as quais incorpora em uma escala gradual de desenvolvimento e fins. Notavelmente, um trecho ao qual ainda não nos havíamos referido parece reunir estes dois aspectos Inter-relacionados, a diferença específica e a incorporação dos fins, por isso, seria mais razoável transcrevê-lo *in extenso* (VIII, 9, 1160a8-29):

---

<sup>217</sup> À conclusão não se lhe pode atribuir o sentido que lhe outorga Wolff, a saber, que “o bem próprio buscado por essa comunidade soberana seja o bem soberano” (Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 35), mas sim o contrário, isto é, dado que existe um bem último ao que todas as ações tendem, como ficou estabelecido na *Ética*, esse bem deverá ser o fim da comunidade suprema.

<sup>218</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 40-43.

<sup>219</sup> *Ib.*, pp. 44 e 45 (*loc. cit.*).

Portanto, todas as comunidades parecem partes da comunidade política, pois os homens associam-se sempre com vistas a algo que lhes convêm e para procurar algo do que se necessita para a vida, e a comunidade política parece ter constituído em um princípio, e perdurar, por causa da conveniência (*symphéron* [sust.], cf. *Pol.* III, 6, 1278b21-23, no que este termo se emparelha com *zén kalós*); tal é também o alvo dos legisladores, que dizem que é justo o que convêm à comunidade. Todas as demais comunidades perseguem o que convêm em um sentido parcial; por exemplo, a tripulação de um barco: o que convêm à navegação para fazer dinheiro ou outro fim semelhante; os companheiros de campanha: o que convêm para a guerra, aspirando ao enriquecimento, a vitória ou a conquista de uma cidade; e o mesmo acontece com os membros de uma tribo ou de um demos. Algumas associações parecem realizar-se por causa do prazer, como certas agrupações religiosas ou sociais que têm por fim os sacrifícios e a convivência. Mas todas elas parecem subordinadas à comunidade política, porque esta não se propõe como fim a conveniência presente, mas sim o que convêm para toda a vida [para uma vida inteira, talvez, como foi afirmado em *EN* 1098a16-20, *supra*], fazendo sacrifícios e organizando reuniões por sua causa, tributando honrarias aos deuses e procurando ao mesmo tempo momentos de descanso acompanhados de prazer. Na verdade, os sacrifícios e reuniões antigos parecem ter tido lugar depois da coleta dos frutos, sob a forma de oferenda de primícias, porque era nessa época que os homens dispunham de mais ócio. Todas as comunidades parecem ser, pois, partes da comunidade política, e as distintas classes de amizade se corresponderão com as distintas classes de comunidade<sup>220</sup>.

No início do segundo capítulo, Aristóteles expressa que o enfoque mais apropriado para esclarecer a gênese da comunidade política é o mesmo que costuma ser empregado no estudo do desenvolvimento dos seres naturais. De imediato, percebe-se que a casa representa a célula original, em cujo seio concretizam-se duas uniões naturais básicas. Em primeiro lugar, a do macho e da fêmea, que não podem subsistir um sem o outro, no que diz respeito à geração. Um contato orientado a deixar atrás de si um indivíduo semelhante é comum aos animais e às plantas, mesmo que na espécie humana devem ser diferenciados, por um lado, a necessidade biológica e, por outro, o fim da existência, como reza o esclarecimento realizado em *EN* VIII, 12, 1162a16-24<sup>221</sup>, que copiamos a seguir:

---

<sup>220</sup> Para esta última frase, v. *infra*.

<sup>221</sup> Wolff coincide com W. L. Newman ao fazer esta prevenção (v. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 50-54 e n. 9). Recordemos, em outra ordem de coisas, a postura fixa de Aristóteles em relação à perpetuidade das

A amizade entre marido e mulher parece fundada na natureza, pois o homem, por natureza, tende antes a viver em casais que em comunidades políticas, na medida em que é anterior, e mais necessária a casa que a cidade<sup>222</sup>, e em que a procriação é mais comum aos animais. Assim, os outros animais se associam apenas na medida em que esta o exige; o homem e a mulher co-habitam, não apenas por causa da procriação, mas também para outros fins da vida; na verdade, desde o princípio estão divididas suas funções, e são diferentes as do homem e as da mulher, de modo que se complementam um ao outro colocando cada um a contribuição que lhe é própria.

Em segundo lugar, está a relação de senhor e escravo, não menos natural na medida em que o superior domina sempre o inferior para sua segurança e sobrevivência. Na verdade, o que é capaz de previsão impõe-se sobre o que é capaz de fazer as coisas com o corpo, e neste ponto radica a conveniência dos seres. Desta maneira, a natureza designa a função, que se exerce melhor se cada órgão é aplicado a uma única atividade, não a várias; por isso, os bárbaros exibem, tanto no homem como na mulher, a ausência da faculdade governante. Mais adiante, no transcurso do livro I, Aristóteles se encarregará de explicitar a natureza da relação despótica (v. *infra*). Apenas caberia agregar que se vislumbra, junto a ela, o papel crucial da economia doméstica como pré-requisito indispensável da constituição da cidade e das atividades a ser desenvolvidas além do *oikos* (v. § 1).

Destas duas uniões procede a casa (*oikia*), e em sua natureza o fim é descoberto, que consiste na satisfação do quotidiano (1252b12-14); dela origina-se, pela ampliação acumulativa dos lares, a aldeia (*kóme*), primeira comunidade que se eleva sobre o quotidiano na busca da justiça e da manutenção do culto<sup>223</sup>, ligada pelo parentesco e pela chefia unificada de um patriarca comum.

---

espécies. Um individuo particular pode ser definido unicamente em virtude de seu pertencimento a uma classe ou espécie determinada (*eidos*). Esta idéia de uma tendência natural à preservação da espécie tem seus precursores, entre os quais se destaca Platão (*Banquete*, 206e-207d, *apud* Wolff, Francis, *op. cit.* pp. 54-55). Outros textos do *corpus* remetem à mesma idéia: *cf. De an.*, 415a26-b1; *GA* 731b23-35 e ss.

<sup>222</sup> “Anterior” e “mais necessária” em um sentido distinto ao indicado pela tese da prioridade cívica (v. *infra*; e, para os diferentes sentidos de prioridade, v. § 1).

<sup>223</sup> Estas funções da aldeia podem ser deduzidas, como sugerimos na §1, da incorporação e parcialidade de fins das diversas classes de associação (*cf. EN* 1160a8-29, *supra*) e da enumeração das funções da cidade (*Pol.* 1328b2-24, §1). O apontamento oportuno havia sido realizado já por Wolff (*op. cit.*, p. 67).

Entre a família e a comunidade política, a aldeia reflete, sem dúvida, um estado de transição; sua importância para a ordem hierárquica das comunidades humanas não poderia ser ignorada. A aldeia possibilita, então, o surgimento da comunidade política ou cidade (*pólis*), já que de várias aldeias se forma a cidade, fim natural do decurso histórico e fim último do devir social, tal como a define o próprio Aristóteles (27-30): “A comunidade perfeita de várias aldeias é a cidade, que tem, por assim dizer, o extremo de toda suficiência (*autárkeia*), e que surgiu por causa das necessidades da vida, mas existe agora para viver bem (*eú zén*)”. A cidade é resultado, portanto, das carências relativas à procriação e das necessidades quotidianas (família), a satisfação do vital e do sagrado (aldeia) e o desejo da vida melhor (cidade), concertadas no estado político por excelência: a autarquia, ou a possibilidade de que o organismo social se baste a si mesmo no que diz respeito à provisão dos bens primários, intermediários e finais da vida. A *pólis* é, neste sentido, acabamento puro, ou estágio mais alto do naturalismo social aristotélico em seu afã por superar as teorias sociais que o precederam na tentativa de tornar a origem o princípio explicativo das comunidades humanas<sup>224</sup>.

Precisamente, porque a cidade leva implícita a realização completa das possibilidades materiais e espirituais dos homens, é pelo que a autarquia é sinônimo de perfeição e felicidade. Em dois fragmentos quase contíguos do livro III, capítulo 9, encontramos uma associação expressa destes três últimos conceitos em uma rápida variação do argumento do livro I, ao caracterizar-se a cidade como “una comunidade de casas e famílias com o fim de viver bem, de conseguir uma vida perfeita e suficiente” (1280b33-34), atributos que vertebram e pontuam seu fim: “A cidade é a comunidade de famílias e aldeias em uma vida perfeita e suficiente, e esta é, a nosso juízo, a vida feliz e boa (*tó zén eudaimónos kai kalós*)” (40-1281a2). A comunidade política acrescenta famílias e colônias de famílias e as irmana na busca do bem supremo ao qual a vida humana, tanto individual como coletivamente, deve tender: a perfeita e suficiente felicidade em si<sup>225</sup>.

Depois de pronunciar-se a favor do caráter natural da cidade (1252b30; 1253a2), de acordo com seu princípio teleológico dos processos naturais, Aristóteles dá um passo

---

<sup>224</sup> Cf. Platão, *Rep.* 369b e ss., para quem a origem da sociedade política situa-se na impossibilidade de auto-suficiência dos homens, e uma cadeia de múltiplas necessidades em aumento provoca sua posterior evolução (v. § 1).

<sup>225</sup> O bem comum e o bem individual são idênticos: *Pol.* VII, 2, *ab initio*, o tamb. XV, *ab initio*.

a mais e estabelece a tese do *zōion politikón* (1-4): “De tudo isto fica, pois, claro que a cidade é uma das coisas naturais e que o homem é por natureza um animal social [político] (*ánthropos phýsei politikón zōion*)<sup>226</sup>, e que o insocial (*ápolis*) por natureza (*diá phýsin*) e não por acaso (*ou diá týkhen*) ou é mau homem (*phaúlos*) ou mais que um homem (*kreípon ánthropos*)...”. Na verdade, como Aristóteles antecipara linhas acima, a natureza é fim, e o cumprimento do desenvolvimento de uma coisa é sua natureza como causa final quanto ao princípio da perfeição; *ergo*, a obtenção da auto-suficiência é em si a perfeição e o melhor (1252b32-1253a1). Deste sentido unificador do conceito de natureza (v. § 1), partem duas demonstrações subsidiárias da concepção aristotélica do homem: o argumento das capacidades e o dos impulsos políticos imanentes a seu ser<sup>227</sup>.

O primeiro envolve a famosa tese sobre o *lógos* (7-18):

A razão pela qual o homem é, mais que (*mállon*) a abelha ou qualquer animal gregário (*agelaíou zōiou*), um animal social é evidente: a natureza, como costumamos dizer, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que possui a palavra. A voz (*phoné*) é sinal da dor e do prazer, e por isso a têm também os demais animais, pois sua natureza chega até ter sensação (*aísthesis*) de dor e de prazer e comunicá-la uns a outros; mas a palavra (*lógos*) é para manifestar o conveniente e o daninho, o justo e o injusto, e é exclusivo do homem, frente aos demais animais, o ter, só ele, o sentido (*aísthesis*) do bem e do mal, do justo e do injusto, etc., e a comunidade destas coisas é o que constitui a casa e a cidade.

O texto declara que apenas os seres humanos dispõem de *lógos*, ou seja, razão ou palavra, o que no presente contexto significa: racionalidade prática. Por isso, a espécie humana é a única que pode emitir juízos em função de percepções morais prévias que se articulam em diferentes níveis à medida que se instituem arranjos comunitários efetivos de crescente complexidade. A afirmação de que a natureza deu aos animais a sensação e

<sup>226</sup> a idéia aparece várias vezes: *HA* I, 1, 487b33-488a14 (v. *infra*); em I, 7, 1097b11 (v. *supra*); VIII, 12, 1162a17-18 (v. *supra*); IX, 9, 1169b18-19 (v. *infra*); *EE* VII, 10, 1242a22-23; *Pol.* I, 2, 1253a7-8 (v. *infra*); III, 6, 1278b19 (v. *infra*).

“Social”, traduz Marias, porque mantém que a ênfase de Aristóteles está posta no momento da sociabilidade (Marias, Julián, *Pol.*, p. 267, n. 6); “man is by nature a political animal”, na clássica e concisa tradução de B. Jowett, que preferimos nesta oportunidade (*Pol.*, p. 1987). em consonância com ele, Aubonnet, em seu minucioso comentário, amplia a noção ao falar de “um ser *cívico* (*animal político*) destinado a viver em uma cidade (*polis*)” (Aubonnet, Jean, “Notice du Livre I”, *op. cit.*, t. I, p. 4).

<sup>227</sup> V. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 32-36.

a qualidade de manifestação vocálica da dor e do prazer, enquanto que aos homens especialmente a de sentir e dizer o conveniente, o bom, o justo e seus contrários, deixa aparente que, na experiência comunicativa genérica da expressão oral através dos signos, a sensibilidade restrita dos animais pouco pode fazer ao lado da percepção discursiva do homem. Esta propriedade biológica exclusiva faz do *lógos* o canal privilegiado de significação verbal da racionalidade prática que, em potência, apenas o homem, em sua condição de ser “mais” político que outros animais “sociais”, possui<sup>228</sup>.

Aristóteles prossegue com a tese da prioridade natural da cidade sobre o indivíduo e a casa (18-19), que justifica por sua analogia com a anterioridade do todo com relação às partes (20 e ss.), equivalentes às funções orgânicas, e permite-se obter dela, novamente, a deficiência do homem para bastar-se a si mesmo e viver separado do todo que é a *pólis*, “auto-marginalizando”-se da sociedade, como o faria uma besta, ou sem demandar nada dela em nome de sua própria suficiência, como saberia fazê-lo um deus. Daí sai o argumento dos impulsos associativos do animal político, que, em combinação com a arte que nasce da iniciativa humana<sup>229</sup>, dão lugar à sanção legal da justiça, assistida pela sabedoria prática e pela virtude. Desse modo, lemos (29-35):

É natural em todos a tendência (*hormé*)<sup>230</sup> a uma comunidade tal, mas o primeiro que a estabeleceu foi causa dos maiores bens; porque assim como o homem

---

<sup>228</sup> Não está mal supor, com Miller, diferentes níveis pelos quais uma capacidade ou potencialidade pode ser atualizada. Aristóteles grafica este processo com o paradigma do conhecimento: cf. *De an.* II, 5, 417a21 e ss. e, em outro entorno de discussão, *GA* II, 1, 735a9-11. No primeiro nível, a faculdade epistêmica está ausente, mas a agregação escalonada de habilidades (percepção, memória, experiência e indução, com a qual se chega ao universal) a torna realizável: assim o descrevem, com relação aos êxitos da ciência e da arte, *Met.* A, 1 (v. § 1) e, em relação à captação dos princípios, *An. post.* II, 19. Além disso, considerando o que se afirma em *EN* sobre o modo de aquisição da virtude ética (cf. II, 1, 1103a18-b6), Miller pode enfrentar com êxito a crítica interna formulada por Keyt (v. *infra*) com esse mesmo esquema explicativo: a pressuposição, por parte de Aristóteles, de que a virtude ética produz-se em nós não por natureza, mas por meio do costume, não é inconciliável com o suposto de que a percepção moral, à qual o hábito e a educação irão enriquecendo, representa um grau primário de potencialidade para a excelência prática e a atuação na cidade (Miller, Fred D. Jr., *op. cit.*, pp. 33 e ss.). Então sim: apesar de que Miller não o exponha desse modo, uma explicação que abarque as possíveis “etapas” do *lógos* em paralelo com o processo de gestação das comunidades constitui uma hipótese aceitável e veráz.

<sup>229</sup> Sobre o *nature-craft dilemma*, cf. I, 10, 1258a21-23 e, para uma resolução no marco da *Política*, v. Miller, *op. cit.*, pp. 27-30, 56-61, e § 1.

<sup>230</sup> O vocábulo é definido como a “tendência inata à mudança” que uma coisa possui (*Phys.* 192b13-27).

perfeito é o melhor dos animais, apartado da lei e da justiça é o pior de todos: a pior injustiça é a que tem armas, e o homem está naturalmente dotado de armas para servir à prudência e à virtude, mas pode usá-las para as coisas mais opostas.

À semelhança do que ocorria com a *pólis*, o duplo matiz impresso no processo teleológico da geração reaparece aqui: os homens são por natureza animais políticos devido tanto a um impulso que os empurra à vida em comum como a uma gama de capacidades exclusivas que os tornam aptos para esse tipo de vida; e ambas dimensões, o ímpeto social e a comunicação verbal, coadjuvam para instalar uma ordem legal de justiça baseada no sentido moral primário, por meio da qual a razão pode se desenvolver em conformidade com as exigências formuladas pela constituição de uma *práxis*. Nem sequer o filósofo autárquico pode levar adiante uma vida solitária, porque ao menos buscaria a companhia de outros homens em resposta à sua sociabilidade natural (v. *supra*). De fato, imaginar uma pessoa feliz que estivesse sozinha é, simplesmente, um absurdo, já que ninguém que se preze como tal optaria por prescindir dos amigos contra seu instinto social (*EN IX*, 9,1169b16-19): “É provavelmente absurdo fazer do homem ditoso solitário, porque ninguém desejaria possuir todas as coisas na condição de estar sozinho; o homem é, na verdade, um animal social<sup>231</sup>, e naturalmente formado para a convivência”. Por sua vez, *Pol.* III, 6, 1278b19 e ss. arranca ressaltando este último aspecto: “... dissemos entre outras coisas que o homem é por natureza um animal político e, portanto, mesmo sem ter nenhuma necessidade de auxílio mútuo, os homens tendem à convivência (*syzén*)...”, ao que se acrescenta o componente decisivo da felicidade: “... ainda que seja verdade que também os une a utilidade comum (*koinēi symphéron*), na medida em que a cada um corresponda uma parte do bem-estar (*zén kalós*)”. Destas duas facetas, uma revela o fim principal, tanto em comum como isoladamente, a outra o fato cru de ser homens, reunido-se simplesmente para estar em comunidade: “... pois talvez no mero viver existe certa dose de bondade se não há na vida um predomínio excessivo de penalidades. É evidente que a maioria dos homens

---

<sup>231</sup> Talvez, com J. Marias, agora seja pertinente o matiz, ausente na tradução de W. D. Ross, revisada por J. O. Urmsion (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, en *The Complete Works of Aristotle*, op. cit., vol. II, p. 1848).

suportam muitos padecimentos por afã de viver, e parecem encontrar na própria vida certa felicidade e doçura natural”<sup>232</sup>.

Esta demonstração combinada da capacidade lingüística e do impulso social inatos deveria ser aceita, sem restrições, como prova suficiente de que o homem é, em essência, um ser político por natureza. Não obstante, há uma passagem difícil que, aparentemente, refreia a sociabilidade humana e afeta, com isto, a expressão máxima da politicidade. Certamente, revisamo-lo já de maneira completa (*EN* 1162a16-24, v. *supra*), mesmo que tenhamos que insistir agora na frase que suscita a controvérsia: “A amizade entre marido e mulher parece fundada na natureza, pois o homem, por natureza, tende antes (*mállon*) a viver em casais (*syndyastikón*) que em comunidades políticas, na medida em que é anterior, e mais necessária a casa que a cidade...” (17-19)<sup>233</sup>. Porém, ao continuar lendo, nos damos conta de que isto se ajusta à complementaridade da necessidade biológica e do fim superior (19-22): “Assim, os demais animais associam-se apenas na medida em que esta o exige; o homem e a mulher co-habitam, não apenas por causa da procriação, mas também para os demais fins da vida...”. Ou seja, a “anterioridade” da comunidade familiar remete à necessidade biológica, enquanto cronologicamente precedente, mas de modo algum supõe a inexistência de fins ulteriores e prioritários desde a perspectiva do verdadeiro bem humano. Por isso, pode-se dizer que os homens não apenas têm um instinto que os leva a evitar o isolamento, no que conta, obviamente, o desejo primário de reproduzir-se e co-habitar, mas também e fundamentalmente uma aspiração suprema a formar uma comunidade idônea para assegurar uma vida mais rica e complexa.

Nenhum ser humano pode tolerar o isolamento perpétuo – aquele que por natureza o tolera (e não por acaso) não poderia ser qualificado de tal (*cf.* 1253a1-4, v.

---

<sup>232</sup> Similarmente, Miller ilustra a hipótese do ímpeto social com *Pol.* III, 6, 1278b19 e ss., e executa um meticuloso exame das motivações pré-reflexivas e racionais para a vida política contidas na passagem: 1) um desejo inato ao homem de vida em comum; 2) uma escolha de tomar parte de uma vida nobre em um esquema social de vantagem mútua; 3) uma tentativa por se unir por mor da própria vida (Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 35-36).

<sup>233</sup> Menos arriscada resulta a afirmação paralela feita em *EE* 1242a22 e ss.: “Na verdade, o homem não é somente um animal social, mas também familiar, e, ao contrário dos outros animais, não se unem ocasionalmente homem e mulher; em um sentido particular, pois, o homem não é um animal solitário, mas sim feito para à sociação com aqueles que são naturalmente seus parentes”.

*supra*). Talvez, a célebre classificação dos modos de vida das espécies<sup>234</sup>, extraída dos escritos biológicos do filósofo, possa oferecer algum elemento de juízo adicional. Transcrevemos *HA I*, 1, 487b33-488a14<sup>235</sup>:

Furthermore, the following differences [among animals] are manifest in their modes of living and in their actions. Some are gregarious (*agelaia*), some are solitary (*monadika*), whether they be furnished with feet or wings or be fitted for a life in the water; and some partake of both characters (*epamphoterizei* [dualize]). And of the gregarious, some are social (*politika*), others independent (*sporadika*).

Gregarious creatures are, among birds, such as the pigeon, the crane, and the swan (no bird is furnished with crooked talons is gregarious). Of creatures that live in water many kinds of fishes are gregarious, such as the so-called migrants, the tunny, the pelamys, and the bonito.

Man partakes of both characters.

Social creatures are such as have some one common object in view; and this property is not common to all creatures that are gregarious. Such social creatures are man, the bee, the wasp, the ant, and the crane.

Again, of these social creatures some submit to a ruler, others are subject to no rule: as, for instance, the crane and the several sorts of bee submit to a ruler, whereas ants and numerous other creatures are subject to no rule.

And again, both of gregarious and of solitary animals, some are attached to a fixed home and others are nomadic.

Não interessa, a estas alturas, entrar em uma controvérsia especializada sobre a extensão zoológica da doutrina dos animais políticos, que registra hoje em dia valiosíssimas aportações no tema das obras biológicas e sua relação com a filosofia prática de

<sup>234</sup> Sobre o que chamou a atenção R. G. Mulgan (“Aristotle’s Doctrine that Man is a Political Animal,” *Hermes*, 102 [1974], pp. 438-45, *apud* Depew, David J., “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s *History of Animals*”, *Phronesis*, vol. XL, no. 2, 1995, p. 156), dentro de sua distinção dos três sentidos do *politikón zóon*: 1) como habilidade para tomar parte no governo cidadão, em oposição à condição doméstica do homem enquanto *oikonomikón zóon* (*EE VII*, 10, 1242a22-24, *supra*; em *VIII*, 12, 1162a16-19, *supra*); 2) como inclusão dos afazeres domésticos e da atividade pública no modo de vida da cidade (*EN I*, 7, 1097b8-11, *supra*; *IX*, 9, 1169b16-22, *supra*; *Pol. III*, 6, 1278b15-30, *supra*); e 3) como comportamento associativo das espécies, em uma ressignificação zoológica do conceito (*HA I*, 1, 488a8, *infra*; *VIII*, 1, 589a3; *Pol. I*, 2, 1253a7-9, *supra*).

<sup>235</sup> Empregamos, modificada entre colchetes, a tradução de d’ A. W. Thompson (Aristotle, *History of animals*, en *The Complete Works of Aristotle, op. cit.*, vol. I, pp. 776-777).

Aristóteles<sup>236</sup>. Ainda mais, consideramos preferível centrar-nos em uma expressão concreta e relevante para nosso estudo, a saber, aquela que se refere à característica distintiva do modo humano em comparação com o resto dos seres vivos: a aptidão para “dualizar”, isto é, a versatilidade da que está capacitado o homem para integrar sociedades menores, que compartilha com outros animais gregários (*agelaia*) e, ao mesmo tempo, sua amplitude de visão que o dispõe com outros animais políticos (*politiká*) a atuar em prol de um objetivo comum, submetendo-se (em uma última divisão dentro da categoria) ao mando unificado de uma autoridade. Esta interpretação que abonamos tem, devemos admiti-lo, muito de conjectural; em especial, porque Aristóteles não nos fornece uma explicação satisfatória da “dualização” ou, como ele mesmo diz, do fato biologicamente comprovado de que o homem “participa de ambos caracteres”. Mas fazemos teoria política, não exegese textual, e podemos dar-nos por satisfeitos se conseguimos alcançar uma reconstrução conceitual plausível da formulação. Se ficássemos atolados nestas disquisições, já nada seria possível esperar dos tratados de Aristóteles, e o temor a uma digressão interminável sobre a transmissão e confiabilidade dos textos se converteria em uma regressão infinita de provas e contraprovas. Aristóteles sentenciou: “é necessário deter-se” (*Met.* 1070a4); detenhamo-nos, então, naquela compreensão de suas palavras que melhor se adequa às opiniões por ele manifestas dentro dos limites interpretativos de sua teoria.

Por outro lado, se alguma dúvida ainda persistisse no tocante a este ponto, é possível retornar ao extrato da *Política* no qual se determina com toda clareza o caráter estritamente político do homem em virtude de sua diferença essencial: o homem é um ser político, “mais” que qualquer abelha (*bee*) ou qualquer animal gregário porque tem *lógos*, e a *pólis* compõe-se, em consequência, de cidadãos destros no uso da palavra e dignos de ações virtuosas que estejam à altura do fim perseguido por essa peculiar associação. Nenhum outro animal habita uma “comunidade” do mesmo modo que a espécie humana, ou seja, criando uma ordem de justiça a partir da verbalização de seus

---

<sup>236</sup> Para um levantamento detalhado das opiniões e uma análise do tema, v. Depew, David J., *op. cit.*, pp. 156-181; Kullmann, Wolfgang, “Man as a...” in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.* O artigo de J. M. Cooper, ainda que com um significado mais vasto, também pode-se somar ao catálogo e, além disso de uma interpretação, fornece-nos algumas precisas anotações sobre um setor corrompido do texto (*HA* 488a2) que gerou divergências entre os comentadores (Cooper, John M., “Political Animals and Civic Friendship”, con comentario de J. Annas, in Patzig, Günther [ed.], *op. cit.*, esp. pp. 222-227, e n. 5).

juízos morais –a apreciação do justo e injusto, do bom e mau, do conveniente e daninho-, posto que, como finaliza o capítulo, “a justiça [...] é coisa da cidade (*he dikaiosýne politikón*), já que a justiça (*dike*) é a ordem (*táxis*) da comunidade civil, e consiste no discernimento do que é justo (*toú dikaiou krísis*)” (1253a37-38). Mas, se temos que seguir adiante em busca da deliberação política, talvez resulte conveniente colocar em destaque aqueles temas dos livros I e II da *Política* que nos saem ao passo em nosso intento de fundamentar a tese do *zōion politikón* junto à nota especificativa do *lógos*.

A tentativa de Aristóteles por fundamentar a *práxis* política do homem na natureza humana alinha-se com sua pretensão de estabelecer a condição natural da *pólis*. A idéia de um processo de crescimento de acordo com padrões evolutivos básicos subjaz no modelo genético, no que se parte de uma instituição social limitada aos imperativos elementares da reprodução e da subsistência para chegar, por último, àquela forma de associação autárquica que por si só garanta as condições do pleno aperfeiçoamento humano. A antropologia aristotélica marcha parêlha ao processo, dado que seres incompletos se associam em comunidades tendo como meta última a obtenção da felicidade humana. Esta concepção também contrasta, da maneira em que o fazia o *factum* natural da *pólis*, com a visão convencionalista da sofística, segundo a qual o estado civil era fruto de um convênio e o indivíduo, em princípio reácio à atividade política, apenas concordaria a incorporar-se a ela em nome de seu próprio interesse em sobreviver e proteger-se de ameaças externas<sup>237</sup>. Desde esta ótica, o “contratualismo” clássico distancia-se do naturalismo de Aristóteles em proporção idêntica à distância que media entre a procura do interesse puramente individual e a preconização do objetivo coletivo de um bem humano<sup>238</sup>.

Os sucessivos planos nos quais se desenvolve a sociabilidade natural são acoplados em um conhecido fragmento susceptível, aqui e agora, de ser relido em chave antropológica. Nele dizia-se (1097b8-11, v. *supra*) que uma das características determinantes da felicidade era sua suficiência, mas que esta suficiência não significava

---

<sup>237</sup> Cf. Platão, *Protágoras* 322a-d, e o comentário respectivo de F. Wolff (*op. cit.*, pp. 84-85 e n. 22), que ve na concepção esgrimida por Protágoras uma antiga precursora do contratualismo de Hobbes. Para uma visão legalista da vitória na guerra como garantia de posse pacífica de bens e preservação de normas de vida nacionais, v. *Leyes* 626a-b.

<sup>238</sup> Para a questão da justiça e da natureza da lei, v. § 4.

uma rota de fuga a todo contato humano, senão o contrário: “Porém não entendemos por suficiência o viver para si apenas uma vida solitária, mas também para os pais e os filhos e a mulher, e em geral para os amigos e concidadãos, dado que o homem é por natureza uma realidade social”. Este abanico de relações abarca tudo: família, amigos e concidadãos, e ao mencioná-las Aristóteles nos está adicionando à trama de relações que compõem a família e o círculo de pessoas mais próximas no espaço social mais vasto no qual se criam as condições de uma vida feliz.

O enunciado de que o homem é um animal político origina deste modo a matéria concreta da forma natural de existência da *pólis*; assim como nesta prepondera a teleologia física entendida organicamente (o que permitiria pensá-la como uma substância gerada), no homem predomina o finalismo eticamente condicionado (o que nos induz a vê-lo como um animal politicamente tendencial). Assim, Aristóteles faz pender as teses naturalistas de sua teleologia, situando em um mesmo nível o processo de gestação do espaço e do ser da política, realizado sempre em vistas à otimização do viver: “*De tudo isto resulta*, pois, manifesto que a cidade é uma das coisas naturais, e que o homem é por natureza um animal social [político]” (1253a1-3, v. *supra*; ênfase minha)<sup>239</sup>. O homem é um animal que reside na *pólis*, e, enquanto ser “político”, é o único animal que pode fazê-lo<sup>240</sup>. Por outro lado, todos aqueles em conflito com a comunidade cidadã por sua natureza insocial (*ápolis*), ou seja, que não tenham sido obrigados a habitar fora dela por circunstâncias fortuitas, são ou seres inferiores

---

<sup>239</sup> Duas são as premissas, ao entender de Keyt, das quais parte o argumento (*the telic argument*): a *pólis* existe em nome de sua auto-suficiência; e aquilo por que algo existe é o melhor; portanto, a *pólis* existe em nome do melhor –o que é natural existe em nome do melhor é uma premissa tácita que, *a posteriori*, invalida o argumento. Que a finalidade natural busca o melhor opera, sempre, como princípio da filosofia de Aristóteles (tal como assinala o autor, quem se refere a *DC* 288a2-3; *PA* 687a15-16; *IA* 711a18-19). Estamos frente a um silogismo de segunda figura, de um modo não concludente (*cf. An. pr.* I, 5), razão pela qual a primeira conclusão, que a *pólis* seja algo natural e, conseqüentemente, o que se deduz desta, que o homem seja também por natureza um animal político, não são admissíveis (Keyt, David, “Three Basic Theorems...”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr., (eds.), *op. cit.*, pp. 131 e ss.). Porém, com frequência, uma teoria social rica e compleja não encaixa sem mais em um corsé lógico formal. A apresentação de Keyt é enérgica e severa, mas igualmente massiça e glacial; seu hiperbólico formalismo pouco tem que ver com o acercamento rudimentar aos assuntos humanos e com uma filosofia que fez da investigação um método semanticamente diversificado e reácio às interpretações unívocas.

<sup>240</sup> Esta interpretação, como bem anota Miller, vem favorecida pela afinidade etimológica de *politikón* e *pólis* (Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 30-31).

completamente defeituosos ou seres superiores à perfeita humanidade (1253a4, v. *supra*). Kullmann não se mostra de todo convencido de uma leitura dessa índole, que ele reenvia a uma velha controvérsia acadêmica cujo proponente é M. Defourny<sup>241</sup>: “o suposto de um largo desenvolvimento pré-político parece inclusive menos compatível com a afirmação que segue à tese do animal político- ou seja, que o homem sem estado por natureza é ou mau ou mais que um homem, porque tal homem é essencialmente alguém que ama a guerra e a discórdia”. O problema é que o enquadramento genético é o único que respeita, de uma só vez, a literalidade e a ilação dos enunciados do próprio Aristóteles e que, de acordo com nosso argumento, poderia ser reformulado do seguinte modo: nenhum ser verdadeiramente humano pode estar isento do processo de incorporação de comunidades e devir da sociável politicidade, a menos que entaves extraordinários ou uma constituição excepcional de sua natureza tenham querido assim.

Estes dois elementos conexos, o das relações humanas e o da construção da boa vida à que aquelas apontam, depende, na verdade, da tese aristotélica do *zōion politikón* e supõem, à raiz de sua adscrição à entidade natural da *pólis*, a visão da comunidade como um sistema cooperativo de funções diferenciadas (v. § 1). Chegou o momento de averiguar em que consiste esta classe de atividade cooperativa, que tem para Aristóteles um nome próprio: amizade<sup>242</sup>. Basta-nos trazer à luz um trecho de *Pol.* III, 9, 1280b33-39 (citado parcialmente *supra*), que diz:

[Uma cidade] é uma comunidade de casas e de famílias com o fim de viver bem, de conseguir uma vida perfeita e suficiente. Esta não poderá se realizar, no entanto, sem que os cidadãos habitem um mesmo lugar e contraiam entre si matrimônios. Daqui surgiram nas cidades as alianças de famílias, as fratrias, os sacrifícios públicos e as diversões da vida em comum; e estas coisas são produto da amizade, já que a escolha da vida em comum supõe amizade (*hé gár tou syzén proairesis philia*).

<sup>241</sup> Defourny, M., *Aristote. Études sur a politique*, Paris, 1932, p. 383, *apud* Kullmann, Wolfgang, “Man as a...”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 98-99 e n. 14.

<sup>242</sup> J. M. Cooper foi um dos que melhor identificou o nexa entre a cooperação social e a amizade no pensamento político de Aristóteles, mesmo que tenha acreditado imprescindível deduzi-lo de uma análise exaustiva da tese do *zōion politikón* em conjunção com a tese sobre o *lógos* (v. Cooper, John M., “Political Animals...”, in Patzig, Günther [ed.], *op. cit.*, esp. pp. 227 e 241). Mas não era preciso ir tão longe para cair no conto de que, como pensamos, a tese do animal político reporta o conteúdo social concreto da mais abstracta formulação da relação entre as partes e o todo.

Assim, a noção da amizade se sobressai no exame crítico do livro II. Aí, a problemática do que é comum serve como ponto de partida para uma discussão cuja parte principal expõe os questionamentos que Aristóteles lança aos pilares organizativos da cidade que Sócrates imaginara na *República*. Entre os diversos tópicos trabalhados, concretamente um, o da abolição da família aconselhada por Sócrates para resguardar a unidade da cidade, isto é, a comunidade de mulheres e filhos na categoria de guardiães (*Rep.* 457b y ss.), conduz Aristóteles a ultimar essa fórmula com uma crítica que prenuncia sua própria solução do assunto (II, 4): a dissolução das relações familiares provocará, inevitavelmente, uma exacerbação dos conflitos, e os agravios, afrontas e brigas entre parentes reais que desconhecem tal vínculo serão mais graves e frequentes que entre estranhos (*ab initio*). Esta medida proposta por Sócrates produzirá, afinal, os efeitos contrários a uma legislação bem estabelecida (1262b3 e ss.), e particularmente no que diz respeito ao conflito civil, para o qual Aristóteles crê ter encontrado o antídoto adequado: “Cremos, na verdade, que a amizade é o maior bem das cidades (dado que pode ser o melhor remédio para as sedições), e Sócrates louva extremamente a unidade da cidade. Esta unidade se considera geralmente obra da amizade, e ele declara-o assim também...” (7-11). Pelo contrário, na cidade na qual se compartilham por igual os pais e os filhos “a amizade minguará necessariamente”, perdendo-se a obrigação de prodigar cuidados a nossos parentes devido à ausência das duas motivações básicas do interesse mútuo e do afeto: o sentido de pertencimento e o amor familiar (14 e ss.). Com estas apreciações negativas Aristóteles dá por terminado o exame da unificação da cidade via generalização das relações privadas do *oikos*.

Nas críticas de Aristóteles vislumbra-se, contudo, uma preocupação mais profunda. Desde uma leitura superficial, poderíamos pensar que está tratando de defender a instituição da família e o valor dos vínculos afincados nela. No entanto, uma leitura mais atenta revela-nos que, além disso, está buscando fomentar os laços não biológicos e voluntários entre as pessoas, não como substituto dos biológicos, mas sim para remediar os efeitos corrosivos do enfrentamento político. Os livros VII e VIII da *EN* dedicados à amizade deveriam facilitar nossa compreensão deste fenômeno que, sem dúvida, vai além das relações familiares em questão. O problema passa, em suma, por conhecer o alcance e a extensão que comporta a amizade.

Falta dizer, contudo, que a intenção de Platão não era muito distinta, não menos assombrado pelo temor às facções intestinas e pelas divisões de classe. A solução concebida por ele foi a de estabelecer uma unidade homogênea de sentimentos entre

todos os habitantes, de modo que se originara uma “comunidade de penas e alegrias” (*Rep.* 462a-e). A amizade cristaliza-se no trato imparcial dos guardiães com relação a seus concidadãos. Aristóteles respira o ar desta pretensa unificação, quando ao pé de sua consideração cívica da amizade (10 e ss.) alude aos discursos sobre o amor de Aristófanes, para o qual “os amantes, por causa da veemência de seu amor, desejam unir-se e se converter ambos, de dois que eram, em um”. Não obstante, sua reação antiplatônica, de modo algum reduzida neste respeito, obrigava-o a diferenciar-se: não é o aumento indefinido dos vínculos, mas sim sua estreiteza e proximidade baseadas na afinidade de caráter, o que alimenta a seiva da amizade.

Demos uma olhada no assunto tal como aparece na *Política* para resolvê-lo. A importância política da amizade evidencia-se já no anúncio da discussão que Aristóteles promove no início do livro VIII. A amizade é uma virtude ou algo acompanhado de virtude<sup>243</sup>, mas com certeza é algo necessário para a vida; ninguém escolherá estar privado de amigos, por mais que nadasse na abundância de outros bens. Seu valor torna-se patente na espontaneidade do contato humano: na relação entre pai e filho; entre os companheiros de viagem; e, o que é ainda mais importante, mantêm unida a cidade, razão pela qual os legisladores buscam-na mais que a justiça (1155a20 e ss.)<sup>244</sup>. Por seu intermédio, tentam rechazar a dialética mortal do amigo-inimigo no exterior do campo político, difundindo uma espécie de amizade coletiva que Aristóteles denomina concórdia cidadã: “... na verdade, a concórdia (*homónoia*) parece ser algo semelhante à amizade, e é a ela ao que mais aspiram, enquanto que aquilo que com mais empenho procuram expulsar é a discórdia, que é inimidade”. A amizade prescinde da justiça, mas a recíproca não é verdadeira; inclusive sendo justos, os homens desejam a amizade. Constuma-se dizer que amigo (*philos*) e homem bom (*anér agathós*) são a mesma coisa, e por isso a amizade é um bem e bela.

Evidentemente, a *philia* abarca um campo semântico maior ao do presente. Seu significado político é aqui o que interessa: o legislador esmera-se, sobre todas as coisas,

---

<sup>243</sup> A amizade eminente é a que se dá entre amigos virtuosos (Pallí Bonnet, Julio, *EN*, p. 204, n. 171, e v. *infra*). Guthrie nos adverte sobre sua provável e incorreta confusão com a virtude da “amabilidade” (J. Pallí Bonnet) ou “afabilidade” (M. Araujo e J. Marias), termo médio entre a complacência e o caráter conflitivo que aparece designada com o nome de *philia* em 1108a23-24 e recebe atenção diferenciada em IV, 6 (Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 398-399).

<sup>244</sup> Sobre as relações entre a amizade e a justiça, v. esp. VIII, 9; sobre a justiça e o fim da comunidade, v. 1160a8-29, *supra*.

em fundar e preservar o espírito de cooperação que dá alento às atividades do todo social. Existem, por outro lado, diversas espécies de amizade, em função de seu objeto: o bom (*agathón*), o agradável (*hedý*) ou o útil (*khresímon*) (2, *ab initio* e 3, *ab initio*). A primeira espécie constitui o tipo axiológico da amizade perfeita (*teleia*), a de dois homens bons iguais em virtude (1156b7 e ss.)<sup>245</sup>. Esta, a causa da virtude, é estável; as que são por interesse (*diá tó khresímon*) ou por prazer (*di' hedonén*), por sua vez, acidentais e mutáveis (a16 e ss.). A descrição dos traços que perfilam a disposição amistosa (IX, 4, 1165b35-1166a9; cf. 1156b7-32; 1172a1-15) nos autorizam inferir que estamos, sem dúvida, diante do homem bom (*epieikés; spoudaios*), tanto para si absolutamente como para seu amigo<sup>246</sup>, ao que Aristóteles se deleita em chamar, em uma imagem que transcende a vã metáfora, um *alter ego*<sup>247</sup>, ou, parafraseando um celeberrimo pensador contemporâneo, um “si mesmo como outro”. A partir do que foi dito, dissipam-se os questionamentos com os quais se costuma atacar o amor a si próprio (IX, 8), geralmente associado ao egoísmo dos que buscam a riqueza, as honras e o prazer. Distintamente destes personagens, o homem bom ama-se a si mesmo porque, igualmente que a cidade e qualquer outro conjunto (*sýstema*, 1168b32), favorece sua parte melhor, *verbi gratia*, sua razão (a31-34), e faz tudo pelo bem dos outros mesmo às custas de seu próprio bem.

Porém Aristóteles não desconhece a existência de um tipo aparte de amizade, a fundada na desigualdade ou superioridade, que tem por sede o âmbito da domesticidade: pais e filhos, marido e esposa, senhor e escravos (VIII, 7)<sup>248</sup>. A amizade entre parentes reveste-se de muitas formas (VIII, 12), mesmo que todas elas dependam da paternal: os pais querem a seus filhos como a si mesmos; os filhos, como nasceram daqueles; e os

<sup>245</sup> V. Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 280 e ss.: “A contemplação de Deus estava originalmente em estreita relação com a teoria da amizade, que na *Ética Nicomáquea* se expande em uma sociologia geral das múltiplas formas das relações humanas”. Esta “complexa fenomenologia da sociedade” conta com seu método próprio: “[Aristóteles] substitui aqui a Idéia transcendental e universal do bem por tipos ideais [...]. Estes tipos ideais são imanentes à experiência, e, no entanto, são normativos e nos simples termos médios descritivos, extraídos exclusivamente da experiência. O mais importante deles é a ‘amizade primeira’ (πρώτη φιλία), da qual se derivam todas as formas da amizade na *Ética Eudemia*”.

<sup>246</sup> As condições atribuídas ao homem bom com relação a si mesmo são aquelas que observamos também em um bom amigo (1166a9 e ss.)

<sup>247</sup> 1166a31; cf. tamb. 1169b6, 1170b6.

<sup>248</sup> Deve-se notar, de passagem, que o amor das mães para com seus filhos toma-se como paradigma geral da amizade (1166a5 e ss.).

irmãos, por terem nascido dos mesmos progenitores, constroem sua identidade mútua e compartilham não apenas isso, mas também a criança e a idade e, na medida em que vivem juntos como companheiros, a amizade entre irmãos se parece à que existe entre camaradas por sua intimidade e semelhança de caráter (1161b29 e ss.; cf. a25-27). Enquanto à amizade entre a mulher e o homem, reproduzimos, agora de modo integral, aquele fragmento chave sobre a antecedência da *oikia* e os fins reprodutivos e papéis complementares que cimentam esta união de casal (1162a16-29, v. *supra*):

A amizade entre marido e mulher parece fundada na natureza, pois o homem, por natureza, tende antes a viver em casais que em comunidades políticas, na medida em que é anterior, e mais necessária a casa que a cidade, e em que a procriação é mais comum aos animais. Assim, os outros animais associam-se apenas na medida em que esta o exige; o homem e a mulher co-habitam, não apenas por causa da procriação, mas também para os demais fins da vida; na verdade, desde o princípio estão divididas suas funções, e são diferentes as do homem e as da mulher<sup>249</sup>, de modo que se complementam ou um ao outro contribuindo cada um com o que lhe é próprio. Por isso também parecem estar presentes nesta amizade ao mesmo tempo o útil e o agradável. E também pode ter por causa a virtude ou excelência, se ambos são bons, porque cada um tem sua virtude própria, e podem encontrar prazer nisto. Por outra parte, os filhos parecem ser um laço entre eles, e por isso separam-se mais facilmente os que não os têm: os filhos são, na verdade, um bem comum a ambos, e o que é comum mantém a união.

O do escravo é, por outro lado, um tema tão ríspido como polêmico (v. *infra*). É concebido, *a priori*, como um instrumento animado<sup>250</sup>, categorização funcional que contrasta, *a posteriori*, com o reconhecimento de sua indisputável condição humana (VIII, 11, 1161b4-7): “Enquanto escravo, pois, não é possível a amizade para com ele, ainda que o é enquanto homem, porque parece existir uma espécie de justiça entre todo homem e todo aquele que pode participar com ele de uma lei ou convênio, e, portanto, também uma espécie de amizade, enquanto o segundo é homem ”.

<sup>249</sup> Cf. *Pol.* 1277b20-25: “... são distintas a temperança e a fortaleza do homem e da mulher (o homem pareceria covarde se fosse valente como é valente a mulher, e a mulher pareceria faladora se fosse modesta como o é o homem bom); pois também é distinta a administração do homem e a da mulher (a função do primero é adquirir, a desta guardar)”.

<sup>250</sup> Cf. *Pol.* I, 4, *in fine*.

Um pouco antes, na linhas finais de 1160a27-29 (v. *supra*), Aristóteles havia asseverado que “todas as comunidades parecem ser, pois, partes da comunidade política, e as distintas classes de amizade se corresponderão às distintas classes de comunidade”. Vem depois uma descrição das formas de governo e das transições mais frequentes entre elas (VIII, 10, 1160a30-1160b22)<sup>251</sup>, e afirma-se então que, de certa maneira, é possível encontrar modelos destas formas de governo nos princípios de mando da casa (22 e ss.): a comunidade do pai com o filho adota a forma da monarquia, enquanto oposta à tirania do pai que se dá na Persia; a de marido e mulher, a forma da aristocracia, pois aquele governa em função do mérito e da virtude, mandando no que deve mandar, e atribuindo à mulher a esfera que lhe corresponde, e contrapõe-se à oligarquia, que ocorre quando o homem (ou a mulher, no caso em que se transforma em herdeira) assume a autoridade suma, não apenas das atividades nas quais é superior, mas sim de todas; a comunidade entre irmãos conhece a forma da timocracia, já que eles são iguais; a relação entre o senhor e seus escravos é, finalmente, tirânica, porque se faz o que convém ao senhor. (A democracia, escreve Aristóteles, é própria dos lares sem senhor, nos quais o governo é fraco e cada qual faz o que lhe apeteça.)

A aparição da teoria das formas de governo nesta parte da *Ética*, em conexão estreita com o estudo das relações familiares, testemunha, uma vez mais, que aquelas são o resultado do aumento natural das velhas estruturas comunais. A unidade da política e da ética verifica-se aqui no que concerne à amizade, já que todo princípio de governo parece basear-se nela. Toda comunidade é uma associação de pessoas com um interesse comum e que agem em conjunto com vistas a tal objetivo; por conseguinte, em toda comunidade mora a amizade. Esta idéia encabeça três dos quatro capítulos do livro VIII dedicados aos nexos entre a amizade, a justiça e as comunidades: a amizade e a justiça se referem às mesmas coisas e pessoas, pelo que é evidente que em toda comunidade existe alguma classe de justiça e de amizade (9, *ab initio*)<sup>252</sup>. Na

<sup>251</sup> Tres são os ordenamentos retos: realeza, aristocracia e timocracia ou república, e três suas contrapartes desviadas: tirania, oligarquia e democracia (*ab initio*). O melhor é a realeza; o menos mau dos desvios, a democracia. Cf. *Pol.* III e v. § 4.

<sup>252</sup> O provérbio é acertado: “o dos amigos é comum” (1159b30). Mesmo assim, as amizades, como as variantes da justiça, diferem: se têm em comum todas ou algumas coisas, em graus diversos, e o justo o é para certas classes de pessoas (*ib. e ss.*). A maior amizade, maior é a injustiça cometida sobre o próximo (1160a2-4 e ss.); o natural é que a amizade e a justiça creçam juntas, de acordo com as mesmas pessoas e extensão (6-8).

comunidade está apoiada a amizade, mas esta proposição geral exige distinções específicas (12, *ab initio*): “Poder-se-ia constituir grupo separado com a que existe entre parentes e companheiros; mas as amizades entre cidadãos, membros de uma mesma tribo, companheiros de navegação, e todas as semelhantes, parecem-se mais às que são de uma comunidade ou associação: parecem, na verdade, existir como em virtude de um acordo (*kath’ homologian*)”. Assim, para Aristóteles, a amizade e a justiça confluem na teoria política (11, *ab initio*): “A amizade parece estar em relação com cada uma das formas de governo na mesma medida que a justiça”. Poderia também ter escrito: a amizade é relativa ao regime político.

Há mais da dimensão pública da amizade, que recebe um tratamento singularizado em IX, 6. A concórdia se aproxima ao sentimento amistoso, e não consiste na mera igualdade de opinião, uma coincidência que se pode dar inclusive entre desconhecidos (por exemplo, sobre os fenômenos celestes), mas sim no consenso e unidade de ação dos cidadãos sobre o que consideram bom e os meios práticos que lhe subordinam (1167a26-32)<sup>253</sup>:

... diz-se de uma cidade que há nela concórdia (*homonoeín*) quando os cidadãos pensam da mesma maneira sobre o que lhes convêm (*perí tón sympherónton*)<sup>254</sup>, escolhem as mesmas coisas, e fazem juntos o que em comum concordaram (*tá koinēi dóxanta*) [o que em comum resolveram, determinaram]. Portanto, a concórdia refere-se ao prático e, dentro deste, ao que é importante e podem tê-lo ambas partes ou todos; e assim ocorre nas cidades quando todos opinam que as magistraturas devem ser eletivas, ou que se deve fazer um aliança guerreira com os lacedemônios, ou que Pitaco deve governar, quando ele também quer.

Quando não acontece assim, e todos querem mandar, aparece a discórdia (*stasiázousin*), e o bem torna-se inalcançável, “porque a unanimidade (*homonoeín*) não consiste em pensar todos a mesma coisa, seja isto o que seja, mas sim o mesmo e para o mesmo, como quando tanto o povo como as classes seletas pensam que devem governar os

<sup>253</sup> Em uma série de observações de notável penetração psicológica (VIII, 2, *ab initio*), Aristóteles perguntou-se se os homens amam o bom em sentido absoluto ou aquilo que assim lhes parece, a que respondia: cada um ama o que é bom para si, mesmo que o amável é o bom em absoluto. A final de contas, resolveu, não há porquê desbaratar a aporia: “Porém isto dá no mesmo: o amável será o que parece amável”. Nada se interpõe ao interesse científico genuíno.

<sup>254</sup> Cf. 1160a11 e a homologação *symphéron* = *zén kalós* de Pol. 1278b21-23 (v. *supra*).

melhores; porque então todos podem conseguir o que desejam” (32 e ss.). A concórdia permeia, co-extensivamente, o coletivo, como uma singular espécie de amizade, recoberta pelo manto da civilidade (b2-3): “Assim, pois, a concórdia (*homónia*) parece ser a amizade civil (*politiké philia*), como é definida, dado que seu objeto é o que convêm e se relaciona com a vida”. A concórdia ou unanimidade existe entre homens bons, dispostos em relação consigo mesmos de igual modo que com relação a seus amigos, dado que querem o mesmo e têm um mesmo desejo (v. 4 *ad finem*; cf. 1172a8 e ss.) – atividade da sensação que surge na convivência como aspiração legítima dos que passam o tempo juntos (IX, 12).

Isto significa que a amizade é, em essência, “política” ou que, como sustentou Cooper, há uma classe própria de *political friendship*<sup>255</sup>? Se respondemos a este interrogante, estaremos próximos de resolver o problema formulado quanto à aplicação política da teoria da amizade. O intérprete mencionado extrai da doutrina aristotélica “dos” animais políticos a conceituação da amizade política como uma ligação especial. Apelando a separação entre regimes retos e desviados (v. *supra* e § 4), Cooper vincula a noção de bem comum com a preocupação pelo caráter do outro que há entre concidadãos, sentimento que, em última instância, é mantido na concepção ética da amizade fundada na expectativa de um benefício mútuo, ou seja, na espécie utilitária da amizade, que pareceria assumir, politicamente, uma forma (*eídos*) comunitária “objetiva”. Coerentemente com estes postulados, decreta que “a amizade cívica, igual a outras formas de amizade utilitária, é realmente uma *amizade*”<sup>256</sup>.

Porém a tese gerou sua própria antítese, e a réplica não se fez esperar. No que entendeu como um aberto questionamento à sua judiciosa interpretação do assunto<sup>257</sup>, Julia Annas apresentou a inexistência de tal reciprocidade entre os cidadãos em torno ao caráter do outro, devido a que a amizade é, como se predica na *Ética*, uma relação pessoal (v. *supra*) e que, como subproduto disso, enquanto tal também pode se dar entre aliados políticos que postulam idêntica medida ou reivindicação grupal. Finalmente,

<sup>255</sup> V. Cooper, John M., “Political Animals...”, in Patzig, Günther (ed.), *op. cit.*, pp. 220-48; para a EN, na qual, sugere este autor, conceitua-se a amizade política como a aceitação de uma norma que estabelece uma certa medida de confiança e boa vontade na população de uma cidade, v. “Aristotle on Friendship”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 301-340.

<sup>256</sup> Cooper, John M., “Political Animals...”, in Patzig, Günther (ed.), *op. cit.*, p. 234.

<sup>257</sup> V. *ib.*, p. 235, n. 18, que cita criticamente o artigo de J. Annas, “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”, *Mind* 86, 1977, pp. 532-554.

escreve sem que a contradiga a evidência procedente do texto, “πολιτική φιλία não teria no entanto um papel explícito na *Política* em si mesma”<sup>258</sup>.

Repassemos, em sua fonte, a evidência textual. A expressão “amizade política” (*politiké philia*) não aparece com clareza na *Política*. (Cooper descarta *Pol.* II, 8, 1268a24 e V, 9, 1309b9<sup>259</sup> mas aprova, *pace* Newman, *Pol.* IV, 11, 1295b23-24: *há pleíston apéxei piláis kaí koinonia politikés*<sup>260</sup>; Annas desautoriza-o nesta última referência, a única opção que se mantinha.) O concreto é que, na *Política*, não são termos seguros. Distinto é o caso da *EN*: com certeza, figuram juntos ao menos uma vez no que, para Cooper, é a apresentação expressa da *politiké philia* e, para nós, uma exposição condensada de teoria política (*EN* VIII, 9-12; *v. supra*), a saber, em 12, 1161b13 (*v. supra*), e umas quantas vezes a mais no livro subsequente, que relaciona a amizade cívica com a busca coletiva do conveniente para a vida e com a amizade com muitos por bondade de caráter (por exemplo, em IX, 6, 1167b2-4, *v. supra*; 10, 1171a17-20, *v. infra*)<sup>261</sup>.

Mas não estamos atrás de provas textuais concludentes, mas sim queremos forjar uma reconstrução *teórica* consciente. O que importa, em consequência, é nosso esforço por fazer do pensamento de Aristóteles uma teoria *especificamente* política, e o mesmo critério (e preceito) aplicaremos à questão da amizade. Assim pois, nem sequer estamos certos em afirmar com cautela que a amizade *poderia* ser considerada uma subespécie da amizade por interesse recíproco –algo sobre o que não há acordo nem entre os especialistas. Estas, e outras linhas interpretativas sobre temas diversos que vimos e veremos, não sobrepõem o pouco confiável plano do hipotético e, em ocasiões, do contraditório ou paradoxal.

Vejamos. Não cabem dúvidas de que a amizade é necessária para a felicidade e, por isso, é qualificada de “o maior bem dos bens externos” (IX, 9, 1169b9 e ss.). É característico dos amigos fazer o bem antes que recebê-lo, dado que o homem bom e

<sup>258</sup> Annas, Julia, “Comments on J. Cooper”, in Patzig, Günther (ed.), *op. cit.*, pp. 242-248 (a citação é da p. 243).

<sup>259</sup> Referidos, ambos, à afeição ao regime.

<sup>260</sup> “... o qual está muito longe da amizade e da comunidade política” (J. Marias e Maria Araújo).

<sup>261</sup> Deixamos à margem, pelas razões expostas na Introdução, *EE* 9 e 10, uma reflexão sobre a amizade política ou cívica, tachada como uma forma concreta de amizade entre iguais baseada na utilidade recíproca (1242b22-23). Há aqui um motivo mais para continuar purgando indefinidamente no plural mar de conceitos e significados do inacabável *corpus aristotelicum*.

virtuoso se regozija no ato nobre de prestar um serviço ao próximo, e por isso precisará de amigos aos quais favorecer<sup>262</sup>. Estes são procurados igualmente na prosperidade e na desdita (IX, 11). No entanto, este conjunto de sagazes observações implicam que o número de amigos não é ilimitado (IX, 10, 1170b29 e ss.); como com a cidade, aqui trata-se, analogamente, de aceitar que há um umbral na quantidade de amigos que não podemos superar, já que por cima dele a pluralidade deixa de ser, simultaneamente,

---

<sup>262</sup> O homem feliz não escolherá a solidão, dado que é um ser social por natureza e, mesmo em posse de todos os bens, necessita de amigos (16-19; para esta e outras passagens que representam o mesmo juízo, v. *supra*). Além disso, procurar-se-á uma vida agradável, rodeada de semelhantes virtuosos, já que o bom por natureza é, para o homem bom, desejável por si mesmo (1170a4 e ss.). Neste mesmo capítulo e em um segmento do 12 emanam as palavras nas quais Giorgio Agamben apreende o “traço ontológico” da amizade (13-1172a1):

Assim, a vida dos animais se define por sua capacidade de sensação; a dos homens por sua capacidade de sensação e de pensamento; a capacidade conduz à atividade, e a atividade é o principal; parece, portanto, que a vida consiste principalmente em sentir e pensar. [...] e se a vida é por si boa e agradável (e assim o parece pelo fato de que todos a desejam, e em grau máximo os bons e ditosos, porque o modo de vida que eles escolhem é o mais desejável e sua existência é a mais ditosa); se o que ve se dá conta de que ve, e o que escuta de que escuta, e o que anda de que anda, e em todas as outras atividades há igualmente algo que percebe que estamos atuando e se dá conta, quando sentimos, de que estamos sentindo, e quando pensamos, de que estamos pensando, e perceber que sentimos ou pensamos é perceber que somos (dado que ser era perceber e pensar), e se dar-se conta de que vive é agradável por si mesmo (porque a vida é boa por natureza, e dar-se conta de que se tem em si um bem é agradável), e se a vida é desejável e sobretudo para os bons, porque o ser é para eles bom e agradável (já que gozam na consciência que têm de o que é bom por si mesmo), e se o homem bom tem para com o amigo a mesma disposição que para consigo mesmo (porque o amigo é outro eu), o mesmo que o próprio ser é apetecível para cada um, assim o será também o do amigo, ou pouco mais ou menos. O ser era apetecível pela consciência que se tem de seu próprio bem, e tal consciência era agradável por si mesma; depois é preciso ter consciência também de que o amigo é, e isto pode ser produzido na convivência e no intercâmbio de palavras e pensamentos, porque assim poderia ser definida a convivência humana, e não, como a do gado, pelo fato de pastar no mesmo lugar. [...] A amizade é, na verdade, uma comunidade, e a disposição que se tem consigo próprio, a sensação da própria existência é amável e, portanto, também quando se trata da do amigo. Assim, esta sensação se atualiza na convivência, de modo que é natural que os amigos aspirem a ela.

Na densidade deste prolongado texto, Agamben situa o pano de fundo metafísico da amizade, a inigualável “sensação” do ser, experimentada intensamente na convivência (*syzén*), no compartilhar com outros, carregado de significado político. Lamentavelmente, no momento de escrever estas páginas não pudemos ter acesso ao livro de Agamben, do qual apenas extraímos uns poucos extratos publicados em um suplemento dominical (Agamben, Giorgio, “La amistad”, Suplemento Cultura da *Nação*, Buenos Aires, 25 de setembro de 2006, pp. 1-2). Porém, o que anotamos e o que diremos no que falta do capítulo, deveria bastar para tirar o véu a um dos núcleos mais significativos da teoria aristotélica que, como o prova o caso de Agamben, torna-se acessível por caminhos diversos.

unidade, e com uma quantidade excessivamente grande já não seria possível comulgar na intimidade de alegrias e penas que nos afligem. A amizade cobre um papel muito dilatado de relações, mas a amizade plena se reduz, em puridade, a um trato próximo e de pares; copiamos a citação chave (1171a12 *ad finem*):

O amor tende a ser um grau extremo de amizade, e este apenas é possível com relação a uma pessoa; portanto, uma grande amizade apenas é possível com uns poucos. Assim parece ocorrer de fato: não se tornam amigos muitos com amizade de camaradagem, e as amizades célebres de que se fala, são sempre entre dois. Os que têm muitos amigos (*polýphiloí*) e a todos tratam familiarmente, dão a impressão de não ser amigos de ninguém, a não ser por civilidade (*politikós*), e costuma-se chamá-los obsequiosos. Por civilidade ou cortesia é, sem dúvida, possível ser amigo de muitos mesmo não sendo obsequioso, mas sim por verdadeira bondade de caráter; mas pela excelência dos amigos e por amor dos próprios amigos, não é possível sê-lo de muitos; graças se são encontrados uns poucos que o mereçam.

Por um lado, a amizade em sentido estrito é sempre uma relação pessoal (v. IX, 4, *ab initio*, e *supra*), o reflexo natural de nossos desejo e necessidade de relações que se escolhem por semelhança de caráter, e a classe perfeita é a que se plasma entre pessoas boas e iguais em virtude ligadas por mútua correspondência de afeto e dedicação –do que o amor monógamo entre dois seres é a expressão sublime. Os dois tipos restantes, a amizade por utilidade e por prazer, não asseguram a solidez e continuidade da relação amistosa<sup>263</sup>. As amizades parentais da *oikia* constituem um caso aparte, e prolongam-se nas organizações políticas, replicando, segundo o tipo de governo de que se trate, por regra geral as assimétricas formas do mando paternalista, ou o modelo político igualitário dos irmãos. A amizade, em essência um conceito cotado social e numericamente, converte-se, em vista do processo de inclusão das comunidades menores no marco político da *pólis*, em um motivo de união e coesão que, sem solução de continuidade, encadeiam com as uniões mais íntimas que as famílias, tribos e habitantes forjaram primariamente: o caráter, moldado nas relações sociais de base, infunde em cada um uma disposição amistosa cuja tradução cívica é um sentimento de

---

<sup>263</sup> Muito apesar do que pensa J. M. Cooper (v. *supra*). Aristóteles inclui as alianças entre cidades nas amizades por interesse (sobre as alianças comerciais e defensivas, v. § 4), e às crianças entre as amizades por prazer (VIII, 4, 1157a25-29 e ss.)

solidariedade e atenção por todos aqueles que participam da coisa pública<sup>264</sup>. Nada obsta, no entanto, para que simpatias pessoais, posições políticas e grupos sociais de diversa laia criem divisões e dissensões partidárias dentro da margem do tolerável<sup>265</sup>.

Assombra o muito que custou dar-se conta de que a amizade é uma noção política *compreensiva*, como o é a *pólis*, objeto nuclear da *Política* de Aristóteles, e que corre ao lado do devir desta e das comunidades menores às que acolhe. Não deveríamos vacilar, portanto, em demarcar como corresponde os limites da amizade em sua face política: é “o maior bem das cidades” porque modera os conflitos (*v. supra*), e refere-se ao regime político na mesma medida que a justiça (*v. supra*), regulada pelo modelo da domesticidade (VIII, 11): a monarquia rege-se pela superioridade do mérito em benefício dos súditos (como a amizade do pai para com os filhos); a aristocracia, pela excelência e pela justiça com relação ao bem correspondente a cada um (como na amizade entre marido e mulher); a timocracia, pela igualdade e equidade entre os cidadãos, que governam por turnos (como na amizade entre irmãos). “Nos desvios, agrega, o mesmo que apenas há justiça, apenas há amizade” (1161a29-31): na tirania, a pior de todas, governante e governado pouco ou nada têm em comum e, conseqüentemente, pequena é a quota de justiça e amizade (como entre o artífice e seu instrumento, onde são de fato nulas, ou entre a alma e o corpo, o senhor e o escravo, que, enquanto instrumento animado e humano, deixa ao menos uma margem mínima para seu exercício [*v. supra*]); e na democracia, algo maior é a medida de sua existência, porque muitas são as coisas que os cidadãos suportam em comum.

Estes diferentes graus de amizade e justiça não implicam, como quis entrever R. Kraut, duas classes diversas de *political friendship*, comunitária e utilitária a uma, seletiva ao regime político justo a outra<sup>266</sup>, mas sim distintas cargas de intensidade com que pode ser verificado o vínculo cooperativo. Pois uma cidade é, por natureza, uma *koinonia*, ou seja, um sistema cooperativo, e manifesta em suas relações sociais, em

---

<sup>264</sup> Cf. Cooper, J. M., “Political Animals...”, *op. cit.*, pp. 236 e ss., que desafortunadamente restringe a comparação a uma finalidade instrutiva: “A amizade cívica é precisamente uma extensão à toda a cidade das classes de laços psicológicos que mantêm unida uma família e tornam possível a imediata participação de cada membro da família no bem dos outros. A amizade cívica faz dos cidadãos, em certos importantes aspectos, uma grande família estendida (mesmo que eles também sejam, obviamente, bastante diferentes a uma família em outros termos)” (p. 236).

<sup>265</sup> Cabe assinalar: na medida em que a estabilidade política não se ponha em xeque.

<sup>266</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 465 e ss.

escala diversa, um espírito de união e solidariedade que se difunde ao longo do magma social. Tal união e cooperação admite, eventualmente, a proporção que iguala os diferentes e o auto-interesse como motivação (IX, 1, *ab initio*): “Em todas as amizades entre homens diferentes a proporção estabelece a igualdade e preserva a amizade, como dissemos<sup>267</sup>; por exemplo, na amizade civil o sapateiro obtém a compensação devida por seus calçados, e o mesmo o tecedor e os outros”; porém, do mesmo modo, nutrem-se sobretudo da concórdia, isto é, do consenso entre os membros da *koinonia* sobre as coisas práticas, o fim, a constituição e os meios de governo com os quais se ajudarão (*v. supra*). Obviamente, a concórdia pareceria ocorrer, claramente, entre homens bons, e deste modo se desterrará o menor vislumbre de hostilidade, enquanto que entre homens maus apenas estará presente em escassa medida e, quando esteja, de maneira forçada e carente de estabilidade (1167b4 *ad finem*). Com esses dois extremos frente a frente, compreende-se a afirmação de Aristóteles de que os regimes políticos podem ser dispostos em uma ordem decrescente de graus de justiça e amizade (*v. supra*). Mesmo assim, ela nos induz a pensar que, em consonância com a abordagem de Aristóteles, há um *minimum* ou piso de concórdia ou consenso presuposto em toda associação cooperativa enquanto tal. Mais adiante, será possível entender como é que a dimensão política da amizade gradualmente diferenciada coincide, em suas diversas manifestações, com os diferentes tipos de constituições e subespécies economicamente determinadas que, nas condições ordinárias da realidade histórica efetiva, os incisivos investigadores do Liceu tiveram, em seus dias, que encontrar<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> A justiça pode ser distributiva (proporção geométrica) ou corretiva (proporção aritmética); a amizade, igualdade ou proporção, quando neste último caso as partes são desiguais (VIII, 7, 1158b23 e ss.). Sobre a justiça, *v. EN*, V, e § 4; para uma comparação entre a igualdade na justiça, que é primária frente ao mérito e secundária com relação à quantidade, e a igualdade na amizade, primária enquanto à quantidade de afeto e serviço a ser devolvido e secundária enquanto ao mérito de cada qual, *v. 1158b28 e ss.* e Pallí Bonnet, Julio, *EN*, p. 217, n. 184.

Finalmente, a amizade entre iguais é comparada com a amizade entre desiguais nas três espécies de amizade (VIII, 13, *ab initio*), pondo-se em relevo a natureza conflitiva das amizades por interesse que dão lugar a inúmeras reclamações, tanto no terreno ético como no legal –conforme a divisão da justiça do livro V (1162b15 *ad finem*).

<sup>268</sup> Também a *Ética*, partindo do estatuto humano da amizade, lança luz sobre as relações entre a teologia e a antropologia aristotélicas. O homem imita ativamente a Deus na realização dos fins, porém, distintamente dele, que é imediatez da intenção e do ato, tem necessidade dos meios constitutivos das ações. Da auto-suficiência divina e da insuficiência humana nasce a “exigência de uma mediação”: assim,

Aristóteles amplia seu conceito do *zōion politikón* em *Pol. I, 2, 1253a7-18*, quando pronuncia a tese sobre o *lógos* (v. tamb. *supra*):

A razão pela qual o homem é, mais que (*mállon*) a abelha ou qualquer animal gregário (*agelaiou zōiou*), um animal social é evidente: a natureza, como costumamos dizer, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem a palavra. A voz (*phoné*) é signo da dor e do prazer, e por isso a têm também os outros animais, pois sua natureza chega até ter sensação (*aísthesis*) de dor e de prazer e comunicá-la uns aos outros; mas a palavra (*lógos*) é para manifestar o conveniente e o danoso, o justo e o injusto, e é exclusivo do homem, frente aos outros animais, o ter, só ele, o sentido (*aísthesis*) do bem e do mal, do justo e do injusto, etc., e a comunidade destas coisas é o que constitui a casa e a cidade<sup>269</sup>.

Chegou a hora de que entendamos a questão, dado que a elucidação da problemática da linguagem e da comunicação poderia implicar a abertura das possibilidades performativas da sabedoria prática.

En uma pronta aproximação, caberia apelar à extensão biológica do *zōion politikón* junto a *HA, 1, 487b33-488a14* (v. *supra*), e contentar-se com dizer que há outros animais, além do homem, aos que cabe o apelativo de “políticos”, mas que apenas o homem satisfaz esta definição em um sentido pleno (*mállon*). Kullmann adere

---

é preciso que o homem tenha amigos, visto que não pode fazer o bem senão através de “um outro como si mesmo”. a amizade se erige, com isso, no substituto imperfeito da autarquia sobrehumana, já que introduz no mundo contingente uma quota da pretendida e impotente unidade subsistente e original do motor primeiro. Em suma, diz-nos Aubenque, “o exemplo da amizade mostra como uma teologia da transcendência degrada-se, mas também completa-se, em uma antropologia da mediação” (Aubenque, Pierre, “Sobre a amizade em Aristóteles”, in Aubenque, Pierre, *A Prudência em Aristóteles*, São Paulo, Discurso Editorial, 2003, p. 292, e esp. p. 291 *ad finem*).

<sup>269</sup> Keyt aprova, agora sim, a correção formal do argumento (*the linguistic argument*), que repousa, em grande medida, na idéia de que a posse da linguagem entranha a capacidade de perceber as coisas que a linguagem está chamada a expressar; isto é, os homens têm, por sua vez, a capacidade de perceber e expressar o justo e o injusto e outros valores semelhantes. Argumenta, porém, que tal validêz vai contra a tese do caráter natural da cidade: um dos princípios éticos fundamentais da teoria aristotélica afirma que os homens se tornam bons não por natureza, mas sim pelo costume, sob a orientação das leis (*EN 1103a18-b6; 1179b20 e ss.*; e v. *supra*); em consequência, a *pólis* seria uma entidade artificial antes que natural unida por laços de justiça instituídos pela sabedoria prática. (Sobre a oposição entre natureza e arte, v. § 1.)

à versão estendida da doutrina, ao sustentar que Aristóteles, em 1253a7 e ss., parte de uma proposição básica de sua zoologia –a de que a natureza nada faz em vão (9)- para explicar por que a espécie humana em exclusiva, por meio da propriedade psicossomática do *lógos*, desenvolve melhor que nenhuma outra sua politicidade característica<sup>270</sup>. A seu critério, esta passagem, assim como a de 1253a2 e ss., vista sob este novo prisma, denota uma perspectiva netamente biológica que inclusive chega a diferenciar-se da metáfora orgânico-técnica que foi usada no estudo da *pólis* (v. § 1). Porém, nós, nestas instâncias da análise, não apenas sabemos que o modelo analógico nos reconduzia a uma concepção sistêmico-organizativa da *pólis* e, portanto, a uma conceitualização de grande originalidade, mas sim também o quão insuficiente resulta assumir um enfoque biológico descarnado para sustentar uma formulação teórica complexa. É completamente razoável suspeitar que deve haver mais em jogo<sup>271</sup>.

Miller crê aportar uma solução mais idônea ao concentrar-se na expressão “mais social [político] que” (1253a7-9), e atribuir-lhe a cláusula conotativa de “ter uma função comum” em maior ou menor grau<sup>272</sup>. Sendo assim, o fato de ter uma função comum envolveria a realização coordenada de atividades até o máximo de sua racionalização. Em sua aplicação concreta, uma “abelha” ou “qualquer outro animal gregário” satisfaria a expressão até certo grau, um homem “doméstico” o faria ainda mais<sup>273</sup>, e um homem político (que vive na *pólis*) seria o *summum* dessa hierarquia. Isso lhe daria a possibilidade da expressão “animal político” de ir alargando-se ou estreitando-se em função do contexto. Neste sentido, a aportação de Miller tem, sem lugar a dúvidas, seus

<sup>270</sup> Kullmann, Wolfgang, “Man as a...”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>271</sup> E, para Kullmann, efetivamente existe. No início da seção II do artigo que comentamos (“Man as a...”, pp. 101-103), analisa o segmento de *Pol.* III, 6, 1278b15 e ss. (v. *supra*), e, distintamente de Miller, explica a existência do estado pelo efeito de dois fatores combinados: 1) um fator biológico primário, expresso no desejo inato de viver juntos, e 2) um segundo fator consciente e especificamente humano, o esforço por conseguir o benefício e a felicidade. Segundo Kullmann, é esta uma aproximação equilibrada que supera inclusive a muitas visões sobre o estado até os tempos modernos (para a concepção aristotélica da sociabilidade humana, frequentemente mal compreendida pelos modernos, v. tamb. Kullmann, Wolfgang, “L’image de l’homme dans la pensée politique d’Aristote”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alosa Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 161-184).

<sup>272</sup> Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>273</sup> Um meio indireto e engenhoso de sugerir uma saída pode ser observado em VIII, 12, 1162a16-24 (v. *supra*). Mas havíamos visto que a solução estava presente no mesmo parágrafo.

méritos, mas, igualmente que outras propostas, está desviada do foco principal e não olha para onde deveria.

Por outro lado, deveríamos por o acento não no grau de politicidade, mas sim na posse exclusiva da palavra (*lógos*). A voz animal é a manifestação do experimentado de maneira imediata, positiva ou negativamente; a linguagem humana, a expressão simbólica do mediato, isto é, de valores introduzidos na cena comum. Além disso, se retornamos à concepção da *pólis* como uma ordem de justiça (v. § 1), o quadro se completa: a representação verbal de nossas apreciações morais apenas adquire sentido dentro do espaço comum e, por conseguinte, *pólis* e *lógos* são categorias solidárias através das quais mantemos certas noções consensuadas ou em disputa que impulsionam as correspondentes orientações públicas da ação<sup>274</sup>.

É essa colocação em comum da justiça política que se converte, em suma, na via natural de acesso ao bem comum ou, mais exatamente, a que fornece os meios de discussão e resolução deliberativa das diferenças de opinião e juízos opostos em torno às questões concernentes ao bem soberano. E este é o bem da cidade e a cidade é seu âmbito, no qual os homens (os grupos) falam e agem. Empurrado por este *insight* democrático, Wolff persegue e, ao final, apressa o espírito da democracia aristotélica na tese sobre o *lógos*: “A prática da assembléia deliberativa e inclusive o princípio democrático da *isegoria*, segundo o qual todos os cidadãos têm igual direito a expressar publicamente sua opinião ou um ‘conselho útil à cidade’, também estão inscritos em filigrana neste texto”<sup>275</sup>.

Os dois componentes da definição do homem, a *pólis* e o *lógos*, encontram-se, por fim, em correspondência recíproca, devido a que a linguagem é política por

<sup>274</sup> V., em relação à *koinonia* de orientações de ação e sua posição relativa frente ao direito natural moderno e às teorias contemporâneas da comunicação, Bubner, Rüdiger, “Langage et politique”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 351-365.

<sup>275</sup> Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 90 e ss. Uma visita detalhada às obras biológicas de Aristóteles, continua dizendo Wolff, dar-nos-ia resultados idênticos; por exemplo: “he [man] alone of animals makes use of speech and the voice is the material of speech” (*GA* 486b20); “Once air is inbreathed, Nature uses it for two different purposes, as the tongue is used both for tasting and for articulating; in that case of the two functions tasting is necessary for the animal’s existence (hence it is found more widely distributed), while articulate speech serves its possessor’s well-being (*De an.* 420b15-19). O que a voz é para a vida social dos animais, enquanto instrumento de significação que permite a expressão do prazer e da dor, a linguagem o é para a vida “mais” política do homem, enquanto faculdade de designação de qualidades compartilhadas.

excêlencia, e a política é de cunho lingüístico. a ordem política e a ordem da linguagem entrelaçam-se na fundação de uma teoria política da *práxis* e do *lógos*, marcados por uma filosofia prática que os toma como objetos privilegiados de sua indagação<sup>276</sup>. A pergunta pelo bem humano, aquele fim perseguido por si mesmo em todos nossos atos, pressupõe a captura das formas da linguagem que distinguem o homem e reproduzem semânticamente as estruturas de sua sociedade. Assim, o *lógos* remete à *práxis do bem*, e o bem às significações do *lógos*, e sobre essa rede intersubjetiva de significados e práticas vai-se edificando a cidade, feita de convivência e justiça. Por isso, o homem pode saltar por cima da simples animalidade, porque o entramado social que habita é tecido indefinidamente com materiais especificamente humanos, e assim progride até que dele emerge a superestrutura das instituições políticas.

A linguagem recria-se nas -uma vez que renova- relações sociais da *pólis*. Nos diversos contextos com os que se funde, adquire seu sentido preciso; mas sobre seu polimorfismo Aristóteles já havia dito aos Platônicos, que corriam atrás do inapreensível bem universal: “... como o bem se diz de tantos modos como o ser...” (EN I, 6, 1096a23-24). a índole relativa, ou seja, social, do “trato (*homiliais*), da convivência (*syzén*) e do intercâmbio de palavras e ações (*lógon kaí pragmaton koinoneín*)” (IV, 6, *ab initio*; cf. 1170b11-12) forma o espaço socio-político do mundo humano, e nos é mostrado como sua verdadeira condição de possibilidade. O dizer e o agir condensam-se na cena comum, na vida real, modificando cada indivíduo, cada grupo e o conjunto da comunidade, não menos reconhecíveis na analogia técnica com que se acaba por saldar contas com o mestre enaltecendo a primazia da experiência particular: “E ademais não se pode compreender qual proveito extrairá para sua arte o tecedor ou o carpinteiro de conhecer o bem em si, ou como poderá ser melhor médico ou melhor general aquele que haja contemplado esta idéia. É evidente que o médico nem sequer considera assim a saúde, mas sim a saúde do homem, e ainda mais provavelmente a deste homem, já que cura a cada indivíduo” (1097a8 *ad finem*).

Assim pois, o *lógos* e a *práxis* dinamizam-se na experiência. A interrogação política vai um passo além da ética, interpelando a antropologia em seu decurso histórico e biológico desde as forças que vitalizam a sociedade. Mas a coletividade máxima, a *pólis*, não está apenas feita de afirmações pragmáticas, de feitos e palavras, mas também de negações. Com isso queremos referir-nos –e, sem dúvida, a isso se

<sup>276</sup> Cf. Lledó Iñigo, Emilio, “Introducción...”, in Aristóteles, *op. cit.*, pp. 48 e ss.

refere Aristóteles- a que o “trabalho retórico” do *lógos*<sup>277</sup> (v. *infra*) encaminha-se a legitimar não apenas a história da assimilação das comunidades primievas e seus integrantes, mas também e fundamentalmente a hierarquizar as capacidades e prerrogativas que esses integrantes têm em face à organização política da cidade. Assim como o macho, adulto e nativo, está naturalmente destinado à cidadania, as mulheres, as crianças e os escravos ocupam a categoria de “humanos incompletos” e, por fim, se encontram excluídos daquela<sup>278</sup>.

O elemento qualificativo que faz das várias classes de residentes não cidadãos se explica a partir de uma determinada caracterização psicológica que dentro de pouco detalharemos. O relevante e primordial é assinalar que esse elemento é descrito como deficitário em diferentes situações e diz respeito ao mesmo *lógos* em seu trabalho denominador: não será o mesmo para a criança, um cidadão em desenvolvimento, que para a mulher, virtuosa de um modo sempre incompleto, e, menos ainda, para o escravo, carente em extremo. Porém, antes de entrar em matéria, seria atinado realizar algumas considerações sobre as potencialidades do *lógos* e sua operatividade na teoria aristotélica da natureza humana.

A figuração do vocábulo *lógos* na *Política* foi objeto de abordagens dissímiles<sup>279</sup>, cuja valorização apropriada não tem sentido efetuar aqui. É mais factível,

---

<sup>277</sup> Cunhando, em um modo diverso, uma feliz expressão de Bubner que se refere à “unidade das orientações de ação que dirigem nossa prática comum” (Bubner, Rüdiger, “Langage et politique”, in Aubenque, Pierre [dir.] et Alonso Tordesillas [ed.], *op. cit.*, p. 355).

<sup>278</sup> V., a respeito, Ober, Josiah, *op. cit.*, pp. 298 e ss.

<sup>279</sup> Para uma avaliação geral, cf. Cassin, Barbara, “*Lógos* et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 368-371, que marca dois modos de conceber a função política do *lógos*: o de Hanna Arendt (cf. *la condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, 1.ª ed., esp. pp. 40-41), que ve o *lógos* como palavra e persuasão por oposição à força e à violência, e o mais enrevesado de Jean-Louis Labarrière (cf. “Aristote: vers une poétique da politique?”, *Philosophie*, 11, 1986, pp. 25-46; e v. tamb. “Imagination humaine et imagination animale chez Aristote”, *Phronesis*, vol. XXIX, no. 1, 1984, pp. 17-49; “Le rôle da *phantasia* dans a recherche du bem pratique”, in Aubenque, Pierre [dir.] et Alonso Tordesillas [ed.], *op. cit.*, pp. 231-252), para o qual o *lógos* genuinamente político evita o discorrer formal sobre a verdade (a Lógica), e reenvia, por sua vez, à construção aparential e metafórica da cidadania (a Retórica e a Poética). Nem uma coisa nem a outra, como bem argumenta Cassin, percebendo com lucidez que o problema reside no duplo significado de *lógos* como linguagem e como razão. Nossa intenção, nas páginas que seguem, é enfatizar esta unidade inseparável entre o discursivo e o racional que, por sua vez, Cassin harmoniza e calibra na veia

por outro lado, optar por um caminho mais simples, e mais frutífero para nós: especificar o lugar do *lógos* na política aristotélica como nexos conceitual do discurso e da racionalidade prática. Tal armação ocorre, ao menos, em duas oportunidades: a primeira, na proposição sobre o *lógos* que motiva esta parte (I, 2, 1253a7-18, *v. supra*); a segunda, a propósito da formação do cidadão da *pólis* ideal (VII, 13, 1332a38-b8):

Assim, os homens tornam-se bons e cabais (*agathoi kai spoudaioi*) por três coisas, que são: a natureza (*phýsis*), o hábito (*éthos*) e a razão (*lógos*)<sup>280</sup>. Em primeiro lugar, na verdade, é preciso nascer como homem e não como um animal qualquer, e além disso com certa qualidade de corpo e alma. Há condições que não servem de nada possuir de nascimento, porque os hábitos fazem-nas mudar, pois a natureza tornou-as suscetíveis tanto de melhorar como de piorar mediante o hábito. Os outros animais vivem sobretudo guiados pela natureza, mesmo que em escassa medida sejam guiados também pelo hábito; mas o homem é ademais guiado pela razão, que apenas ele possui (*mónon gár éjei lógon*); de modo que esses três condutores devem estar em harmonia. Muitas vezes, na verdade, os homens agem contra seu costume e contra sua natureza se a razão lhes aconselha outra coisa melhor.

As ocorrências pré-citadas coincidem quanto a seu eixo<sup>281</sup>: o dos objetos complexos de juízos elaborados ético-politicamente que resultam da unidade entre o pensamento prático e sua expressão discursiva. É por isso que o homem é a espécie “mais” política ou, dito de maneira conjunta, o único animal verdadeiramente político por estar dotado da faculdade expressivo-discursiva da razão prática.

O que não se dá igual com todos. Por certo, as mulheres, tal como ficou estabelecido pelo paralelismo doméstico das formas de governo (*v. supra*), é credora de sua virtude própria (*EN* 1162a25-26, *v. supra*), ainda que de um modo subordinado ao homem, dado que o governo do marido sobre a esposa é uma aristocracia, que distribui as tarefas de acordo com as excelências próprias de cada um (*EN* 1160b31 e ss, *v. supra*). O caso agudo e paradigmático é, não obstante, o do escravo, enfocado nos

---

“antiosofística” de Aristóteles: “a auto-subordinação do retórico ao político, da linguagem e do discursivo à lógica e ao racional” (p. 371).

<sup>280</sup> Cf. *EN* II, 1, *ab initio*; X, 9, 1179 e ss.

<sup>281</sup> *Contra* Cassin, para o qual as citações apontam para dois paradigmas: a primeira, o da escravidão; a segunda, o da educação. Isto é literalmente certo, mas não nos fornece uma inteligência adequada de uma *mesma* definição colocada em contextos *distintos*.

capítulos 4 a 7 do livro I da *Política*<sup>282</sup>. Neles, assistimos à tentativa equívoca por dar conta da instituição da escravidão baseando-se na asseveração de que a escravização de certas gentes é justa<sup>283</sup>. Em princípio, Aristóteles assume um debate existente em sua época, e dá início a seu tratamento, como é usual em ele, repassando as opiniões frequentes sobre o tema: para alguns, a dominação do senhor sobre o escravo implica uma certa ciência, dado que poder senhorial, política e monarquia são uma mesma coisa; para outros, tal dominação é injusta por carecer de toda base natural, razão pela qual apenas existe por convenção enquanto fato de violência (3, 1253b14 *ad finem*)<sup>284</sup>.

As afirmações principais da “apologia escravista” aristotélica seriam duas: primeiro, que alguns seres humanos são por natureza senhores, e outros por natureza escravos; e segundo, que a relação natural entre senhor e escravo é benéfica para ambos. Esta última, oferecida a título de conclusão, havia sido pré-estabelecida mais acima, ao escavar a gênese da cidade e indicar a família como célula mãe do futuro composto (v. *supra*). Constatou-se, nesse momento, que a relação entre senhor e escravo se originava no núcleo familiar atendo-se à natureza como parâmetro e motivação imediata “[d]o que por natureza manda e do súdito, para segurança sua. Na verdade, o que é capaz de prever com a mente (*tó dynámenon tēi dianoíai proorán*) é naturalmente chefe e senhor por natureza, e o que pode executar com seu corpo (*tó dynámenon tōi sómati poieív*) essas previsões é súdito e escravo por natureza; por isso, o senhor (*despótes*) e o escravo (*doúlos*) têm os mesmos interesses (*tautó symphérei*)” (2, 1252a31-34). Mais abaixo, adentra-se na distinção entre a mulher e o escravo de acordo com a especialização de suas funções orgânicas, distinção que fica anulada se prestamos atenção aos bárbaros (34-b7): “A natureza, no entanto, estabeleceu uma diferença entre

---

<sup>282</sup> Cf., para as anotações sobre esta porção temática do livro I, nas que Aristóteles trata largamente dessa “questão importante para o mundo antigo” à que aporta uma solução “pessoal”, Aubonnet, Jean, “Notice du Livre I”, *op. cit.*, t. I, pp. 5-7.

<sup>283</sup> Para uma análise da escravidão dentro do “sistema” da *pólis*, ou seja, como um de seus componentes fundamentais, v. § 1.

<sup>284</sup> Não está claro quem são estes oponentes à instituição da escravidão. Kraut fala-nos de Alcidas, um discípulo de Gorgias, Antifon, um sofista do século V, e Filemón, um poeta cômico provavelmente mais jovem que Aristóteles (Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 278, n. 3). Tendemos a pensar, com Cambiano, que é difícil identificar as fontes (Cambiano, Thomas, “Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery”, in M. I. Findley (ed.), *Classical Slavery*, London, Frank Cass, 1987, pp. 21-41, *apud ib.*). Não se pode deixar de reconhecer, portanto, que a manutenção de uma opinião semelhante no interior da corrente sofística não é uma hipótese sem pé nem cabeça.

a fêmea e o escravo, porque a natureza não faz nada com mesquinhez, como os forjadores do punhal de Delfos, mas sim cada coisa para um único fim; e cada órgão pode realizar sua função da melhor maneira se não serve para muitas, mas sim para uma só. Mas entre os bárbaros (*bárbaroi*) a fêmea e o escravo têm o mesmo posto, e a razão disso é que não têm o elemento que mande por natureza (*tó phýsei árkhon*), e sua comunidade resulta de escrava e escravo”. A apelação à autoridade não pode deixar de parecer-nos, por isso, menos aterradora (7-9): “Por isso dizem os poetas que ‘é justo que os gregos mandem sobre os bárbaros’, entendendo que bárbaro e escravo são o mesmo por natureza”. As teses relativas à escravidão estão aqui assinaladas, no nascimento das relações que são o germen da casa. Atrás delas, tacitamente, assume-se algo que será explicitado na análise do capítulo 4, a saber, que o escravo é uma posse animada por sua inserção funcional no subsistema da economia doméstica (v. § 1)<sup>285</sup>, e que, dado que a produção e a ação diferem especificamente<sup>286</sup>, exige-se para cada uma o uso dos instrumentos adequados (1254a5 e ss.): “A vida é ação, não produção (*ho bíos práxis, ou poíesis estin*), e por isso o escravo é um subordinado para a ação”. (Arendt subscreveu ao pé da letra a primeira parte desta máxima, e fez dela a pedra de toque de toda sua filosofia.)

O escravo é, em síntese, a pré-condição econômica da vida prática, dado que a ação descansa na garantia da produção. Aquele provê serviços e satisfaz necessidades que tornam viável para o senhor a dedicação àquelas atividades próprias de um homem livre: contemplação e política e as artes acessórias no essencial. Ao pronunciar-se desta maneira, Aristóteles está consagrando, em sua teoria, o uso que a *pólis*, *qua* sistema, faz da escravidão, a qual não vale unicamente em seu papel de provedor de serviços domésticos e produtos básicos para a vida, mas também no mais significativo, desde o ponto de vista teórico, de pré-requisito ineludível de uma visão eudemonista (intelectual e prática) do bem humano<sup>287</sup>. Pois o escravo é, como toda posse “objetualizada”, em certo modo uma “parte”, dado que toda parte depende do todo que a incorpora a sua

<sup>285</sup> “O escravo é, na verdade, um instrumento animado, e o instrumento um escravo inanimado” (EN VIII, 11, 1161b3-4; e cf. tamb. *supra*).

<sup>286</sup> Para a diferença entre ação e produção, v. EN VI, 4 e 5 e esp. 5, 1140b6 e ss. (y v. § 3).

<sup>287</sup> De alguma maneira, algo que também aprecia Kraut, sem por isso ir até o fundo do problema e ver, além da confirmação teórica do preconceito da superioridade racial grega (cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 281-282, 290-295), uma tematização sem rodeios da escravidão doméstica e de seu papel no sistema social como um todo.

atividade organizada; e em seu pertencimento absoluto ao senhor, define sua real natureza e função (1254a14 *ad finem*): “aquele que por natureza não pertence a si mesmo, mas sim a outro, sendo homem<sup>288</sup>, esse é naturalmente escravo; é homem de outro o que, sendo homem, é uma posse (*ktéma*), e a posse é um instrumento ativo e independente (*ktéma dé órganon praktikón kaí khoristón*)”.

Ao seguir com os argumentos, o capítulo seguinte chega a uma resultante similar. Dois modelos de supremacia hierárquica certificam o fato efetivo: a metáfora orgânica da primazia da alma sobre o corpo e a metáfora psicológica do comando da parte intelectual sobre a parte apetitiva da alma<sup>289</sup>. Em função do que foi dito, é válido perguntar-se, em primeiro lugar, se há alguém dessa índole ou não; e, se a resposta é afirmativa, se é melhor e justo para um indivíduo semelhante ou ser escravo ou, pelo contrário, toda escravidão é contra a natureza. A experiência parece convalidar ambas interrogações: mandar e ser mandado são fatos, e além disso convenientes, que vem dados desde o nascimento (21-24). O esquema dominante/dominado cumpre-se em todos os seres da natureza, sem exceção: nos animais domésticos, melhores que os selvagens para ser mandados, para os quais resulta mais proveitoso submeter-se ao homem, por sua segurança; na fêmea, inferior ao macho, razão pela qual esta é dominada por aquele (b10 e ss.).

De modo tal que as duas metáforas tornam-se uma (a34-b9):

O ser vivo consta em primeiro lugar de alma e corpo, dos quais a alma é por natureza o elemento reitor e o corpo o regido. [...] Dizemos, pois, que o império despótico e o político podem-se observar primeiro no ser vivo, já que a alma (*psykhé*) exerce sobre o corpo (*sómatos*) um império despótico (*despotikén arkhén*), e a inteligência (*noús*) um império político ou régio (*politikén kaí basilikén*) sobre o apetite (*oréxeos*); neles fica manifesto que é conforme à natureza e conveniente que o corpo seja regido pela alma, e a parte afetiva pela inteligência e a parte dotada de razão, enquanto que a igualdade entre estas partes ou a relação inversa são prejudiciais para todas.

<sup>288</sup> Sobre a humanidade do escravo, v. EN 1161b4-7, *supra*.

<sup>289</sup> Cf., para uma formulação nesses termos, Cassin, Barbara, “Lógos et politique”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 376-378; e em um artigo dedicado por inteiro ao assunto, Smith, Nicholas D., “Aristotle’s Theory of Natural Slavery,” in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr., (eds.), *op. cit.*, pp. 142-155, esp. pp. 146-154.

Aristóteles vale-se de uma distinção, feita em várias passagens do *corpus*, entre as duas partes da alma humana<sup>290</sup>: uma têm a razão em si mesma; a outra não, mas é capaz de escutar e ser persuadida pela primeira. Isto significa que devemos reconhecer, na alma humana, um elemento passional que é também racional em um sentido limitado, na medida em que não se encarrega de raciocinar, mas por sua vez pode reacionar favoravelmente às ordens da razão. Analogamente, o escravo possui o mesmo tipo de limitação: ele é racional apenas dentro das possibilidades que lhe outorga seu curto entendimento. Por isso, todos os que se distinguem por natureza desse modo, como a alma do corpo (ou o homem do animal no tocante à diferença entre o mínimo racional e o agir puramente instintivo), têm a seu cargo tarefas corporais definidas e condicionadas por sua racionalidade estreita e denunciada por sua complexão física (20-32): “Pois é naturalmente escravo aquele que é capaz de ser de outro (e por isso é realmente de outro) e participa da razão em medida suficiente para reconhecê-la mas sem possuí-la, enquanto que os outros animais não se dão conta da razão, senão que obedecem a seus instintos. Na utilidade diferem pouco: tanto os escravos como os animais domésticos fornecem o necessário para o corpo. A natureza quer sem dúvida estabelecer uma diferença nos corpos dos livres e dos escravos, tornando os destes fortes para os trabalhos servis e os daqueles erguidos e inúteis para tais ofícios, mas úteis por outro lado para a vida política (que se divide em atividade guerreira e pacífica)”.

O embasamento real desta série de asserções e, por derivação, a consistência geral da teoria, mereceram uma larga polêmica. No primeiro aspecto, Schofield viu na disfunção cognitiva do escravo uma incapacidade parcial até certo ponto invalidante, que exige a presença de uma direção intelectual constante, como se tratasse de uma criança; Kraut desconfia desta descrição, porque não concebe que Aristóteles, tão lúcido e perspicaz em outros campos, tenha aceito sem mais esse retrato insustentável. Claro que Schofield poderia mostrar-se o suficientemente hábil para desbaratar essa objeção para o plano da indiferença prática, uma vez que em Aristóteles apenas é cabível identificar uma preocupação pela essência da relação senhor-escravo; coisa que, no entanto, torna a negar Kraut, que considera absurdo supor que as práticas contemporâneas resultassem demasiado alheias a quem fizesse do estudo positivo da

---

<sup>290</sup> V. *EN I*, 7, 1098a4 e ss. (*v. supra*); I, 13, 1102a26 e ss. (*v. supra*); tamb. *EE II*, 1219b28 e ss.; *Pol. VII*, 14, 1333a16-18.

formas o próprio centro de sua metodologia<sup>291</sup>. Chegamos assim a um ponto morto, no qual não é possível seguir adiante e muito menos aventurar uma conclusão definitiva. Qualquer avaliação de conjunto da teoria fica, por isso, debilitada, e de pouco serve blandir, como o fez em seu momento N. S. Smith, ao rechaçar os dois modelos -o da racionalidade passional limitada e o da predominância corpóreo-animal-<sup>292</sup>, um pressuposto fracasso da teoria para legitimar a manutenção, ao largo do tempo, de uma situação despótica de fato. Pois entre esta última e a anulação do juízo sobre a mesma haveria, na verdade, escassa ou nenhuma diferença.

A história da crítica textual é pródiga em interações; não deixa, em seu fervor exegetico, de presentear-nos permanentemente com tomadas de posição a favor e contra, em um círculo vicioso onde todas as opiniões existentes e futuras renascem sempre e a cada tanto. De alguma maneira, já conseguimos eludir à aporia (§ 1), mas sem dizer nada no que diz respeito à constituição psicológica do escravo como tal. Talvez esta última estratégia analítica não seja de todo vã, e por meio dela possamos ir ao encontro -ou assim acreditamos- do conceito de deliberação.

Terminando o capítulo 5, Aristóteles não pode mais que confessar sua impotência ante a realidade, sempre muito mais multiforme. Às vezes, a fisionomia dos escravos opõe-se à teoria, exibindo alguns corpos próprios de pessoas livres, e outros, almas; pois não ocorre como com os deuses, cujas imagens são tão diferentes aos homens que os representam. É que, certamente, a coisa não é simples, porque “a beleza da alma não é tão fácil de ver como a do corpo” (1254b38-39), e nem sequer o corpo oferece evidência segura. Não obstante, insiste (*in fine*): “É, pois, manifesto que uns são livres e outros escravos por natureza, e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa”.

Essa insistência com todo rigor apenas se compreende, primeiro, com o pano de fundo de uma polêmica com um interlocutor conhecido e, segundo, sob o imperativo

---

<sup>291</sup> Schofield, Malcolm, “Ideology and Philosophy in Aristotle’s Theory of Slavery”, in Patzig, Günther (ed.), *op. cit.*, pp. 1-27, *apud* Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 283-284 e nn. 18 e 19.

<sup>292</sup> Contra o mais indulgente William W. Fortenbaugh (“Aristotle on Slaves and Women”, in Barnes, J., M. Schofield and R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London, 1977, pp. 135-139), que resgata a coerência teórica da relação entre razão e emoção, assim como também a outros críticos no que se refere a esta doutrina e a do despotismo da alma sobre o corpo (Smith, Nicholas D., “Aristotle’s theory of natural slavery”, in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, *loc. cit.* e *in fine*).

teórico por determinar o sujeito da deliberação. Estes dois supostos interpretativos são esclarecidos em dois capítulos em separado. Pelo primeiro, ao que nos referiremos brevemente, Aristóteles entrega uma quota de razão a seus adversários: os defensores da tese contrária acertam em afirmar que há uma escravidão por lei produto da derrota na guerra, dado que escravidão e escravo se usam com outro significado (6, *ab initio*). Na verdade, aqueles que defendem a escravidão resultante da guerra atêm-se a uma certa noção de justo –dado que a lei é algo justo (1255a22-23)-, e por isso muitos dos entendidos em leis recusam tal direito, na idéia de que é terrível que o mais forte possa submeter com violência ao vencido. Virtude e coação costumam ir juntas<sup>293</sup>, consciente Aristóteles, mas aqui a discussão é sobre o conceito do justo; e, como é evidenciado pelas mesmas expressões dos convencionalistas, que não querem os gregos escravizados e sim os bárbaros, a natureza mostra sua face e define tudo. Aristóteles reverte assim o argumento, demonstrando que o recurso à lei é a máscara da impostura dos que negam os princípios estáveis enquanto que, na prática, os aceitam<sup>294</sup>.

O segundo suposto é diretamente esclarecedor. Em I, 13, Aristóteles formula-se a questão das virtudes do escravo, da mulher e da criança, e argumenta, apegando-se outra vez nas relações domésticas, que a diferença entre elas deveria radicar no princípio de governo (1259b21 e ss.). Assim é: se dominante e dominado, enquanto homens, devem participar do bem (*kalokagathia*), como não o fariam, em cada caso, de acordo com as virtudes próprias do mando e da obediência?; pois é mister que o que manda seja prudente e justo, e jamais se poderia exercer o governo sobre seres intemperantes e covardes (32 e ss.). a conclusão é quase óbvia (1260a2-4): “É evidente, portanto, que ambos têm que participar da virtude, e deve haver dentro dela diferenças correspondentes às daqueles que por natureza devem obedecer”.

O que se aplicou à alma vale também agora: o governante e o governado existem por natureza, e goza cada um de uma virtude diferente (5 e ss.). ao transferir este esquema ao interior do *oikos*, seus princípios de governo se diversificam: o homem livre governa despoticamente o escravo, e como a livres a mulher e os filhos, mesmo que não de igual modo; politicamente (aristocraticamente, *v. supra*) aquela, monarquicamente a

<sup>293</sup> Mas é claro que a virtude é superior e deve governar. A compreensão das linhas 1255a19-21 não se encontra, por certo, isenta de dificuldades: *cf.* Newman, W. L., *Pol.*, vol. II, p. 158 e Barker, Ernest, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1948, pp. 18-19, *apud* Marias, Julián, *Pol.*, p. 268, n. 14; tamb. Aubonnet, Jean, “Notice du Livre I”, *op. cit.*, t. I, p. 6.

<sup>294</sup> Igual que Platão, Aristóteles opõe-se à escravização de gregos (*cf. Rep.* 469b-c).

estes (12 e 13, 1260a9 e ss. e *passim*; v. tamb. *supra*). a potestade reveste caracteres diferentes, dado que cada um participa da virtude moral conforme a função (*érgon*) que lhe é própria (15 e ss.): o que ordena deve possuir as virtudes éticas de maneira perfeita (ja que rege a ação, cujo princípio reitor é a razão), e os outros, de acordo aos graus de prudência, justiça e valentia demandados pela ocupação respectiva<sup>295</sup>. Pois, na verdade, a mulher por natureza mostra-se deficitária na direção; a criança, também, por sua imaturidade atual e menor idade que demandam um guia; o escravo, quase inteiramente, porque apenas necessita de uma virtude escassa para cumprir com seus labores. Nesse ponto nos enteramos de qual é essa capacidade deficitária (12-14): “o escravo carece em absoluto (*hólos*) da faculdade deliberativa (*tó bouleitikón*); a fêmea a possui, mas desprovida de autoridade; a criança também, mas imperfeita”<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> Tinha razão Górgias, e não os que falam em geral, quando se punha a enumerar as virtudees uma a uma (27-28).

<sup>296</sup> *Hólos* é usado para significar que apenas o escravo sofre a ausência total da faculdade deliberativa; em contraste, a mulher a possui, mas “sem autoridade” (*ákyron*), e a criança também, mesmo que “imperfeita” (*atelés*). O tema do escravo é o paradigma extremo e mais representativo, e recebe assim a justificação mais extensa. Da mulher pode-se dizer que sua limitação parcial responde ao fato de que sua esfera de atuação se circunscreve à casa que, enquanto comunidade constitutiva, está sujeita à autoridade da *pólis* que a contém. Desta corroboração se desprendem várias opiniões sobre o lugar da mulher na sociologia aristotélica do *oikos*: para Kraut, as mulheres não podem deliberar sobre assuntos que se situam fora da competência doméstica (Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 286-287, n. 22); para Fortenbaugh, como se observou, o modelo emocional é o de maior poder explicativo, determinando que as mulheres são iguais que os homens enquanto agentes de deliberação, mas inferiores no que diz respeito ao domínio das emoções sobre a razão (Fortenbaugh, William W., “Aristotle on Slaves and Women”, *op. cit.*, pp. 138-139, *apud* Kraut, Richard, *loc. cit.*); Saxonhouse, por último, encontra na teoria a mera comprovação empírica de que às mulheres não lhes era outorgada a autoridade em matéria política (Saxonhouse, Arlene W., *Women in the History of Political Thought*, New York, Praeger, 1985, pp. 74-75, *apud ib.*). Em rigor de verdade, Aristóteles, salvo nas citações aqui e ali referidas, deixa de lado a análise das relações marido-esposa e padre-filho até “quando tratemos das formas de governo; porque como toda casa é parte da cidade, e essas relações constituem a casa, e a virtudee da parte deve ser considerada em relação com a do todo, deve-se educar os filhos e as mulheres com vistas ao regime político [...]. [...] pois as mulheres são a metade da população livre e das crianças procedem os cidadãos” (13, *in fine*; cf. *Rhet.* 1361a5-11). Jaeger interpretou que a análise prometida se verifica de maneira negativa no livro II, na capa mais antiga da *Política*, ao censurar-se a comunidade Platônica de mulheres e filhos (Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 312 e ss.); teríamos que agregar, não obstante, a proposta educativa da cidade idéial de Aristóteles nos capítulos finais de VII e o inacabado livro VIII.

Como contrapartida, Aristóteles não priva o escravo de toda autonomia biológica e competência mental. Próximo do final do livro I (36-b7), pergunta-se pela diferença entre o escravo e o artesão especializado: na medida em que não se encontra ligado intimamente a um senhor, responde, o trabalhador manual (*bánausos tekhnítes*) desempenha uma espécie de escravidão limitada; o escravo, por outro lado, participa da vida e da virtude de seu possuidor, sujeito por natureza a e condicionado absolutamente pela servidão. No entanto, esta situação não lhe impossibilita compreender o *lógos*, ser parte do raciocínio discursivo do senhor, à par que este é a causa da modesta virtude do escravo, sem que por isso tenha que saber, enquanto senhor, concretamente como devem ser executadas as tarefas<sup>297</sup>. Nas palavras de Aristóteles (5-7): “Por isso se equivocam os que não dão razões (*lógos*) aos escravos e declaram que apenas devemos dar-lhes ordens; porque os escravos necessitam mais advertências que as crianças”.

Desejava-se ver<sup>298</sup>, baseando-se na distinção, feita em *EN VI, 9, in fine*, entre uma boa deliberação em sentido absoluto e uma deliberação relativa a um fim particular determinado, ou seja, entre o raciocínio prático (*EN VI, 5*) e o produtivo (*EN VI, 4*), entre a prudência (*phrónesis*) e a arte (*tékhnē*), duas classes de capacidade intelectual distantes do escravo. Dentro de pouco nos ocuparemos da sabedoria prática e seu vínculo com a arte (v. § 3), mas mantemos que aqui, no primeiro livro da *Política*, não é esse o núcleo do debate, mas sim a problematidade da escravidão que, em virtude do *lógos* humano, torna-se um dispositivo subjetivo de diferenciação entre os homens livres e os homens e as *mulheres* subjulgado(as) da *pólis*. Inclusive, é a evidência escrita a que vem em nossa ajuda (1259b4-6): “Pois bem, na maioria dos regimes de cidadãos, estes alternam sucessivamente na funções de governante e governado (pois são iguais enquanto sua natureza e não diferem em nada)...”; não se dá assim com os não cidadãos, ou seja, com os que não são nem livres nem iguais.

Porque o político específico irrompe aí onde a palavra institui-se sobre as relações sociais de domínio, na superação da necessidade biológica que relega a certos grupos étnicos ou de gênero funções determinadas e libera outros desatando o antagonismo entre partidos na luta pelo acesso à cidadania e pelo poder político (7, *ab initio*, e v. § 1):

<sup>297</sup> Existe, por certo, uma ciência (*epistémē*) do senhor e uma do escravo (7, 1255b22 e ss., e v. § 1). Aquela consiste em saber servir-se deles, dando as ordens oportunas; esta, em saber fazer o que se ordena.

<sup>298</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 285-290.

Estas razões põem também em manifesto que não é o mesmo o governo do senhor (*despoteia*) que o da cidade (*politiké*), nem todos os poderes (*arkhaí*) entre si, como dizem alguns, pois um é exercido sobre pessoas livres por natureza (*eleuthéron phýsei*) e outro sobre escravos (*douílon*), e o governo doméstico (*oikonomiké*) é uma monarquia (*monarkhia*) (ja que toda a casa é governada por um só), enquanto que o governo político (*politiké arkhé*) é de livres e iguais (*eleuthéron kaí íson*). O senhor não recebe esse nome por possuir uma ciência determinada, mas sim por ser de tal condição, e analogamente o escravo e o livre.

A primeira cisão, fundamental, é a do político e do econômico, isto é, entre o conflito político e a auto-suficiência (*autárkeia*) assegurada mediante a expulsão até os limites, quase nas fronteiras do próprio político, dos elementos relegados e estranhos à disputa constitucional entre sujeitos passíveis de ocupar o posto soberano.

A estas alturas de nossa argumentação, a teoria política de Aristóteles torna-se, como observara Jonathan Lear, eminentemente crítica: há nela uma provocação, dirigida contra o cético, segundo à qual a vida ética é uma vida digna de ser vivida, isto é, é um dos modos essenciais da realização humana<sup>299</sup>. Se Lear está correto, então é impossível consentir com o parecer de Kraut de que a teoria de Aristóteles é uma convalidação flagrante dos valores e instituições de seu tempo<sup>300</sup>. A tese hegeliana de que os gregos não ensaiaram nunca a reflexão crítica desmorona-se em bloco quando é contraposta à tese alternativa de que, em Aristóteles, o estudo sistêmico da *pólis* explicita, um por um, o lugar e a função social de cada elemento. Voltando à relação senhor-escravo, digamos que sua sorte parece lançada: a estrutura da *pólis* atribui-lhes uma esfera e umas possibilidades determinadas e, nessa dialética de potencialidades que circunda a um e a outro, os dois podem ser beneficiados. O escravo, sob a supervisão do senhor, adquire uma porção módica de virtude, desempenhando um papel instrumental e respeitando os critérios diretivos de seu trabalho (*érgon*); em certa medida, participa do discurso dominante (*lógos*), e é reconhecido nele, assimilando as “razões” que seu dono lhe

<sup>299</sup> Lear, Jonathan, *op. cit.*, pp. 218-224.

<sup>300</sup> Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 302-303 e *v. supra*. Gigon sentenciou, talvez em aparência, de maneira similar, apenas que, distintamente de Kraut, o fez tomando em consideração a análise positiva da estrutura sócio-econômica que executada por nosso filósofo (*cf.* Gigon, Olof, “Die Sklaverei bei Aristoteles”, in Fondation Hardt, *op. cit.*, e, para uma justa apreciação de seu estudo e suas conclusões, *v.* § 1).

entrega<sup>301</sup>. O senhor, por sua parte, mandando sobre o escravo, consolida sua aspiração a um fim superior, cuidando da ferramenta humana que lhe permite cobrir as necessidades imediatas e inculcando-lhe sua própria concepção da boa vida (sua ideologia); desta maneira, constrói sua legítima dominação a partir das palavras, as “ordens”, que atualizam a direção e o sentido dos laços estabelecidos<sup>302</sup>. Assim, se reproduzem as condições de existência e mútuo enriquecimento relativo, sempre dentro das potencialidades de cada um, que não repousam na coerção de origem ou na sanção legal ulterior –na escravidão “por convenção”-, mas sim na síntese culminante de um processo –na escravidão germinal do despotismo doméstico-: como “posse animada” e como “ser humano”, ou seja, enquanto encarnação simultânea de animalidade objetivada e humanidade rebaixada, na instituição da escravidão “natural” opera-se a reconciliação entre a condição humana e não helênica de fato e a condição objetiva de “parte viva” da propriedade do cidadão tornada possível na grande organização comunitária (6, *in fine*):

É evidente, pois, que há certo motivo para a controvérsia e que há escravos e livres que não o são por natureza, e também que em alguns homens sua condição de escravos está bem definida, e então é conveniente para um ser escravo e para o outro dominar, e é justo, e um deve ser regido e outro regir segundo sua disposição natural e, portanto, também dominar. Mas fazê-lo mal é prejudicial para ambos, pois a parte e o todo, o corpo e a alma têm os mesmos interesses, e o escravo é uma parte do senhor, uma espécie de parte animada separada de seu corpo. Por isso o senhor e o escravo que por natureza merecem sê-lo têm interesses comuns e amizade recíproca, e quando não é este o caso, mas sim que são senhor e escravo por convenção e violência, sucede o contrário.

A amizade, a convergência de interesses, apenas se dará se o vínculo social entre ambos é estabelecido não em base na força e convenção, em última instância perniciosa para os dois, mas sim no consenso que emana da “naturalização” de suas respectivas

---

<sup>301</sup> Em ordem a insuflar algo de virtude nele, o senhor tenta explicar racionalmente o sentido de seus mandatos. Nesta prescrição há um dissenso com os conselhos de Platão (*cf.* leis 777e e ss., *tamb. apud* Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 297, n. 36).

<sup>302</sup> Obviamente, dar aos escravos um trato correto decorre do próprio interesse do senhor, pois a preservação do instrumento, e seu melhoramento, redundam em uma tarefa bem realizada. Um mal governo do senhor é, ao final de contas, mal para os dois. Mas o interesse egoísta do senhor deve ser conciliado com a patente humanidade de todo escravo.

“disposições” –isto é, de que a união seja percebida como “justa” e conveniente pelas partes envolvidas<sup>303</sup>.

Em virtude do examinado, não podemos dar por concluída a seção sem fazer antes menção à categoria conceitual mais significativa: graças à questão da escravidão, à sua análise sistemática e profunda, a categoria da deliberação expande-se à *Política* inteira. A deliberação recorta-se no horizonte teórico da obra que procede da *Ética*: não pode ser removida dela sem implicar, ao mesmo tempo, uma renúncia à discussão sobre o modo político da melhor vida. Nenhum escravo inserido na dinâmica *natural* da geração da *pólis* saberá o que é o bem viver, porque suas capacidades enquadram-se no reduzido espaço de realização que, *por natureza*, lhe corresponde –o que equivale a dizer: pela sujeição da razão à prioridade *natural* da *pólis*. Uma *pólis* de escravos, incapazes de deliberar (*hólos ouk ékhei tó bouleutikón*), é tão inconcebível como uma associação análoga de animais que, desprovidos de razão (*álogos*), acesse o estado político; do irrealizável de ambas suposições brota o contra-senso: “Porém [os homens] não se associaram somente para viver, mas para viver bem (em caso contrário, haveria também cidades de escravos e dos outros animais, mas elas não existem porque não participam da felicidade nem *podem escolher sua vida*” (1280a31-34)<sup>304</sup>. Na impossibilidade da livre escolha, na descrição da humanidade deshumanizada do escravo, reside a objeção central de Aristóteles contra essa instituição, a contrapartida exata da afirmação de que uma vida feliz apenas pode ser obtida através do desenvolvimento pleno daquelas capacidades distintivamente humanas<sup>305</sup>.

<sup>303</sup> Por esta razão, todo este quadro não é incompatível com a manumissão dos escravos: em *Pol.* VII, 10, *in fine*, lhes é prometida a liberdade, em parte por conveniência, mas também (insinuamos) porque o crasso nominalismo legalista (1255a7 e ss.) e as circunstâncias locais de formação do caráter (28-b4) dão lugar a soluções ajustáveis a cojunturas distintas.

<sup>304</sup> ... *medé tou zén katá proairesin* (ênfase minha). Cf., da mesma forma, em 1177a7-9: “... qualquer um, o escravo tanto como o melhor dos homens, pode disfrutar dos prazeres do corpo; mas da felicidade ninguém torna partícipe o escravo, a não ser que se lhe atribua também vida humana propriamente dita”. A afinidade entre a interpretação zoológica do animal político (v. *supra*) e os modos da escravidão natural e legal é explorada no já citado artigo de David J. Depew, “Humans and Other Political Animals...”, *op. cit.*, pp. 177 e ss.

<sup>305</sup> Longe ficaram as correntes helenísticas de formular uma crítica séria à escravidão. Para o estoicismo (e certos autores cristãos), a escravidão convalidada pela lei não era incompatível com a vida boa: a virtude era concebida como um idéial de imperturbabilidade e extirpação das paixões. Nem sequer sua

\*\*\*

A politização da amizade, fator de coesão das relações sociais, materializa-se na linguagem falada e atuada, no discurso que anuncia a dupla validade do *lógos*: trama de palavras que designam as formas da ação deliberada pela razão. Esta concepção do *lógos* como técnica oratória e como finalidade da ação nos remete, no epílogo de nosso capítulo, à reconstrução da esfera política nos termos em que Aristóteles a considera: como criação de um espaço coletivo de deliberação (*boúleusis*).

O *lógos*, a contramão da sentença de Protágoras<sup>306</sup>, não é apenas expressão instável da percepção, mas primordialmente e em si mesmo transmissão da racionalidade, no curso do surgimento da politicidade do homem. A dotação natural de uma competência retórica entranha, certamente, um sentido moral, e por ele a capacidade de dilatar os significados do útil e do justo até os confins da comunidade, na forma da decisão tomada coletivamente em vista do bem soberano.

Desta perspectiva que reúne retórica, ética e política examinaremos, então, aquelas instâncias significativas do movimento do *lógos* que, em seu decurso natural, torna-se fundamento da animalidade política enquanto meio comunicativo posto ao serviço do fim. Um compendioso regresso à fonte original da *Retórica* representaria, agora como em qualquer outro momento, uma alternativa válida para buscar extrair as raízes retóricas da prática racional. Iniciemos por *Rhet. I, 1, ab initio*: “A retórica é correlativa (*antístophos*)<sup>307</sup> da dialética, pois ambas tratam de coisas que em certo modo são de conhecimento comum a todos e não correspondem a nenhuma ciência determinada”. Os pontos de contato entre a retórica e a dialética são postos em claro a pouco de esse começo, ao descrever o conteúdo das duas técnicas argumentativas

---

doutrina da razão comum, presença do *lógos* universal em cada alma individual, pode dar lugar a uma condenação explícita (v. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 304-305 e nn. 50-53).

<sup>306</sup> Cf. Platão, *Teeteto*, 151e-152c: “o homem é a medida de todas as coisas, tanto do ser das coisas que são como do não-ser das que não são”. W. K. C. Guthrie proporciona uma interessante análise do acerto e de suas variantes interpretativas no vol. III de sua *Historia...*, *op. cit.*, pp. 183-192.

<sup>307</sup> Sobre o vocábulo, cf. sua procedência de Platão, *Gorgias* 464b e *Rep.* 522a, e v. Tovar, Antonio, “Introducción”, in Aristóteles, *Retórica*, edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, 5.<sup>a</sup> ed., pp. XXVII y ss. y p. 82, n. 1.

(1355a4 e ss.): enquanto que a retórica é um método conforme à arte (*tékhnē*; v. 1354a10-12; b21-23) baseado em entimemas, e o entimema é um silogismo que versa sobre o verossímil, a dialética é um método de raciocinar a partir de premissas plausíveis (v. *Top.* I, 1, *ab initio*), e tem por objeto as diversas classes de raciocínio, entre as quais se conta o silogismo retórico. Ambas sujeitam-se às noções comuns (1355a26 e ss.; *Top.* I, 2, 101a26-27, 30-34), suscetíveis de ser apresentadas diante do vulgo, o que as converte em técnicas de persuasão adequadas para defender as conclusões contrárias, úteis para conhecer o mau e persuadir como corresponde sobre a verdade e o bem (30 e ss.).

A fórmula do paralelismo da retórica com a dialética é reafirmada em razão da característica que compartilham de não se referir a um gênero definido, o que as separa das artes particulares que fazem uma delimitação precisa de seu objeto (b8 e ss.; 2, 25 e ss.)<sup>308</sup>. A retórica é, no enunciado fixado por Aristóteles, “a faculdade (*dýnamis*) de considerar em cada caso (*perí hékaston*) o que cabe para persuadir”; considera, portanto, os meios persuasivos (*pithanón*) que temos à mão para cada questão em particular. Desses meios, uns são extra-técnicos, os quais o orador terá de saber utilizar, e outros próprios da arte, que com arranjo do método aquele terá que dispor e inventar. Ademais, os meios técnicos são três em espécie, de acordo ao *locus* de residência (35-1356a21): o caráter (*éthos*) do emissor, as disposições (*diatheínai*; *páthos*) do auditor (o único que mereceu a atenção envezada dos tratadistas), e o canal discursivo (*lógos*) em si mesmo

<sup>308</sup> O resumo final do capítulo 1 declara a inespecificidade genérica da retórica e da dialética, e torna extensível esse paralelismo ao uso desvirtuado das mesmas (15 *ad finem*):

... além disso, é evidente que pertencem à mesma arte o crível e o que parece crível, como a dialética, o silogismo e o silogismo aparente (pois a sofística não consiste em faculdade [*dýnamis*] mas sim em intenção [*proairesis*]; mais, por um lado, retórico será um por conhecimento [*epístème*] e outro por escolha [*proairesis*]; por outro lado, o sofista o será por intenção, e o dialético, não por intenção [*proairesis*], mas sim por faculdade [*dýnamis*]); tentemos já mencionar o próprio método: como e a partir de que poderemos alcançar nossos fins.

A sofística apropria-se intencionalmente do pensamento aparente, uma variedade do erístico (v. *Top.* I, 1, 100b25 e ss.), e coloca-se desse modo frente à dialética, que toma como próprio o silogismo. Com a retórica acontece algo semelhante: dela há uma faculdade reta e uma utilização desviada, sem nome que a distinga (Tovar, Antonio, *Rhet.*, p. 83, nn. 18 e 19).

Para a relação e diferenciação da dialética e da sofística com a filosofia, v. *Met.* Γ, 2, 1004b17 e ss.; e tamb. Nancy, Michel, “La dialectique entre Platon et Aristote”, *Cahiers du Centre d’études sur a pensée antique « kairos kai logos »*, 8, 1997, pp. 1-24.

(ao mostrar a verdade ou o que se parece com ela). Esta classificação permite que pela primeira correspondência defina-se a retórica como um apêndice da dialética, à qual se agrega uma segunda correspondência entre a retórica e a política, por mediação da ética; eis aqui o texto (22-34):

Como os meios de persuasão (*pisteis*) se dão pelo persuasível, é claro que sabe manejá-los aquele que pode raciocinar logicamente, que pode contemplar os caracteres e as virtudes, e em terceiro lugar o que pode contemplar o referente às paixões, que são cada uma e de que maneira, de que resultam e como; de maneira que ocorre que a retórica é como paralela (*oíon paraphyés ti*) à dialética e do tratado dos caracteres ou ética, a qual bem pode ser chamada política. Por isso se encobre com a figura (*skhéma*) da política a retórica<sup>309</sup> e os que pretendem estudá-la, em parte por falta de educação, em parte por ostentação, em parte por outras causas humanas; mas é uma parte (*mórión ti*) da dialética e sua semelhante (*homoia*), como dizíamos ao princípio; pois nenhuma das duas é ciência de como é nada definido, senão como meras faculdades de fornecer razões.

Desta maneira, a retórica é uma “parte” da dialética, um ramo “paralelo” que nasce de um tronco “semelhante”, por sua vez que manifesta sob a “forma” da política, porque a arte de convencer deve partir sempre de um exame concentrado nas virtudes éticas, isto é, na pessoa, na modelação de seu caráter e paixão.

A ética, a disciplina que trata dos caracteres e dos modos possíveis do aperfeiçoamento moral, forma parte da política, a ciência regente que fixa as normas gerais da ação dos cidadãos e do bem comum da cidade. Como é a ciência do mais excelente e elevado, as outras faculdades estão subordinadas a ela – a estratégia, a economia, a retórica (*EN I, 2*); e porque prescreve a maneira em que tais ciências e artes menores deverão ser praticadas, seu fim inclui os fins destas, na confecção do bem humano, ao modo que a comunidade política, que é objeto de seu tratamento específico, encamina-se ao bem soberano por agregação dos bens das comunidades elementares (v. *supra*)<sup>310</sup>. Por conseguinte, a retórica dá por certo o conhecimento “teórico” prévio dos caracteres e das paixões, um repertório de princípios adaptados aos fins de inculcar a convicção, consubstancial à convivência, de que o bem viver é o bom e o melhor. Ao

<sup>309</sup> Sem dúvida, uma réplica adaptada da analogia do *Gorgias* – a retórica, que assume a máscara da justiça, 465e. *V.*, para uma passagem paralela, *Rhet. I, 4*, 1359b3 e ss.

<sup>310</sup> O bem individual é inferior ao coletivo (*EN 1094b7-10*).

fazê-lo desse modo, recupera a “ética” para que o falante possa influir psicologicamente na coletividade de ouvintes e, paralelamente, ponha-se ao serviço da “política” para fundamentar de maneira convincente as motivações do comportamento reto e o *éthos* comunitário moral.

A retórica é, portanto, uma arte, porque visa o persuasivo em geral (1356b28 e ss.)<sup>311</sup>; igual que toda arte, não se remete ao individual (*kath' hékaston*, 30), mas sim ao que pertence a uma classe ou é de um modo determinado, “já que o particular (*kath' hékaston*) é infinito e não objeto de ciência” (32-33, e v. § 1). Em qualidade de tal, subjaz portanto à política. De modo que a pergunta seria: de que maneira obtém seu posto no interior desta? Uma nova comparação com a dialética nos proporciona uma visualização definitiva de seu lugar: uma e outra encarregam-se de coisas que não são matéria de nenhuma faculdade definida<sup>312</sup>, e assim como a dialética constrói os silogismos com base a razões, a retórica preenche suas argumentações com o conteúdo do que é costume deliberar (*bouleúesthai*, 1357a1). Aristóteles precisa este último conceito (2-8): “É, pois, sua função sobre as coisas sobre as quais deliberamos e não temos artes, e para ouvintes que não podem inferir através de muitos graus nem raciocinar considerando-o de longe. Pois deliberamos sobre as questões que parecem admitir ser de duas maneiras, já que das coisas que é impossível que tenham acontecido ou sejam ou estejam de outra maneira, ninguém se mete a dar conselho, se assim as considera, pois nada adiantaria”<sup>313</sup>. Agora sim: a retórica é a chave da deliberação, fornece-nos os meios de persuasão ajustáveis àqueles adsuntos regulares mas variáveis que, mesmo não sendo objeto de arte alguma, demandam, não obstante, um entendimento de conjunto do que não se pode desentender para decidir bem<sup>314</sup>.

<sup>311</sup> “Dado que o persuasivo o é para alguém, e o bem é persuasivo e crível imediatamente e por si mesmo, o bem porque parece que é provado por pensamentos que são tais” (28-30).

<sup>312</sup> Tovar julga que Aristóteles especula com uma restrição gradual do campo da retórica, a medida em que vão aparecendo novas artes que façam de cada assunto objeto de um estudo especial (Tovar, Antonio, *Rhet.*, p. 84, n. 27).

<sup>313</sup> Sobre o que pode ser objeto de deliberação e o que não, v. *EN* III, 3 e § 3.

<sup>314</sup> O silogismo conclui a partir do estabelecido por silogismo ou o estabelecido sem ele (8 e ss.). O primeiro, por sua longitude, não facilita a decisão do homem comum, e o segundo não se reveste de caráter persuasivo, porque suas premissas não foram admitidas (*éndoxa*, 10). Pelo contrário, o entimema, como silogismo, e o exemplo, como indução (e, em geral, o silogismo de menos premissas que se dão por sabidas), são sobre coisas que podem ser pela maior parte e também de outro modo (*perí tón endekhoménon hos tá pollá ékhein kai állos*, 14-15), sobre as quais se está de acordo (*homologouménon*,

Pois da oratória temos três espécies, dado que são três, correspondentemente, as classes de ouvintes: o que julga as coisas futuras ou presentes<sup>315</sup>, como membro da assembléia; o que julga as coisas passadas, como juiz; e o que julga a habilidade, como espectador (3, 1358a37 e ss.). O que fala dirige-se ao que ouve como fim, do que resultam os três gêneros de discurso da retórica: o deliberativo (*sumbouleutikón*), o judicial (*dikanikón*) e o demonstrativo (*epideiktikón*). Entre os três, tomamos a oratória deliberativa, da qual se disse, ao cotejá-la com a forense (I, 1354b23 e ss.), ser “mais nobre e mais própria do cidadão”, por tratar de coisas próprias que são “de interesse mais comum”, para o que é mister apenas “demonstrar que é assim como diz aquele que aconselha”. Na verdade, no aconselhar (*sumboulés*) vão imbutidos a persuasão (*protropé*) e a dissuasão (*apotropé*, 1358b9), intenções que, no exercício da palavra, fazem da integração da cidadania, o pronunciamento público do *lógos*. Neste âmbito como nos outros, o gênero conta com seu fim: o útil (*symphéron*) o daninho (*blaberón*), abstenção feita de considerações de justiça e valia moral, às quais se tem como algo acessório (22 e ss.). Esta diminuição do valor absoluto da política pela prática retórica é, ao fim e ao cabo, natural e consequente, se reconsideramos, agora, a mobilidade do *lógos*, cujas transposições da potência ao ato escondem-se no entrelaçamento indiferenciado de sua função retórica e sua função construtora de uma razão pública-prática. Obtém-se, assim, um modelo de espaço público que se reverte na mutabilidade de um “nós”, na redefinição perene do cidadão para o que a deliberação é, por sua forma lógica e sua matéria ética, a substância que a compõe. Fala-se e discute-se sobre o pano de fundo ontológico do contingente, do que pode acontecer ou não (*endékhetai kai*

---

13) ou foram admitidas (*éndoxa*, 10; *éndoxon*, 13; cf. tamb. *Top.* I, 1, 100b20 e ss.; 4, 104a5 e ss.). Delibera-se e atua sobre o que admite ser de outro modo, não sobre o necessário (23-27, e v. § 3); por isso mesmo, as proposições do silogismo retórico serão, umas poucas, necessárias (*anankaia*, 29) para os entimemas necessários que correspondem aos indícios, e a maioria, frequentemente verdadeiras (*epí tó pollý*, 27 e 31) ou possíveis (*endekhómena*, 28) para os entimemas ditos do verossímil (22 e ss.). Esta é uma exposição sumária da doutrina do silogismo, do verossímil e dos indícios dos *Analíticos* (v. esp. *An. pr.* I, 4 e II, 27); na qual resta, só a caracterização do verossímil poderia nos ajudar a completar o panorama (34-b1): “O verossímil (*eikós*) é o que ocorre em geral (*pollý*), mas não absolutamente (*aplós*), como alguns definem, mas sim que versa sobre o que cabe seja de outra maneira e relaciona-se com aquilo com respeito ao qual é verossímil como o universal (*kathólou*) com relação ao particular (*katá méros*)...”. em outras palavras, o verossímil imputa-se à probabilidade do caso particular que será provado (sobre o conceito de natureza e a frequência empírica, v. § 1).

<sup>315</sup> Cf. 3, 1358b14 e ss.; 6, 1362a15 e ss.; 8, 1366a18-19.

*genésthai kaí mé*, 4, 1359a32), nesse resquício do possível (*endekhómenon*, 34) que a natureza e o azar, em sua regularidade não menos falível, deixaram de fora, quando a iniciativa humana, a arte e a ação dos homens, irrompem como causas motrizes de uma renovada transformação (37-b2): “... é evidente sobre que coisas há deliberação. Tais são as que podem depender de nós (*hósa péphiken anágesthai eis hemás*), e das quais o princípio (*arkhé*) de que aconteçam em nós consiste; delibera-se, pois, até o ponto em que averigüemos se são possíveis ou impossíveis de fazer por nós (*hemín dynatá é adýnata práxai*)”.

O estatuto singular da retórica vem dado, no plano das semelhanças (*v. supra*), por sua posição privilegiada como dupla articulação particularizada da lógica e da ciência prática, na especificação da dialética dentro da teoria geral do raciocínio e na individualização ética como teoria geral da política<sup>316</sup>. Ao mesmo tempo, atua também como ponte entre essas duas porções do saber, encadeando o estudo propedêutico da dialética com a análise concreta da reflexão ética. Uma demarcação dos limites da retórica, que concentra o exposto e testemunha, a modo de conclusão, o dinamismo intrínseco do *lógos*, marcará um ponto de inflexão crucial em nossa leitura proposta da *Política*, assinalando o reinício da política aí onde a retórica, com sua carga de ambigüidade genérica, retira sua máscara e como deliberação prossegue (3-18):

Pois enumerar cada coisa em particular e dividir em espécies aquilo sobre o que se costuma deliberar, e, ademais, enquanto é possível, distinguir entre elas conforme a verdade, não é preciso investigá-lo no momento, porque não corresponde à arte retórica (*retoriké tékhne*), mas sim a outra arte de inteligência e mais verdadeira (*emphrōestéras kaí mállon alethinés*), e é muito mais o que concederam à retórica agora, que suas especulações próprias; o que precisamente dissemos antes de que a retórica consiste, por um lado, na ciência analítica e por outro na política que se refere aos costumes, é verdade; e é semelhante, ademais, por uma parte à dialética, por outra, aos raciocínios sofisticos. E quanto mais se tentasse dispor a dialética ou a retórica não como se fossem habilidades (*dynámeis*), mas como ciências (*epistémas*), mais sua natureza ficaria desconhecida e apagada ao passarem a ser ciências que têm como objetos certas coisas (*hypokeiménon tinón*

<sup>316</sup> Sem esquecer, claro, o acercamento da retórica à sofisticada, a retórica se volta contra si mesma, ou seja, contra a política dos princípios, que corre em paralelo com a contraposição da dialética e do pensamento sofisticado como pedra de toque, tentativa a uma, aparente a outra, da pretensão cognoscitiva da filosofia (*v. supra*; e, sobre as maneiras de confutar o proceder sofisticado, o breve tratado *Sobre as refutações sofisticadas*).

*pragmáton*), e não apenas de raciocínios (*lógon*). No entanto, enquanto é útil distingui-lo (e gera além disso campo para a ciência política [*politiké epistéme*]), tratemo-lo agora.

A inauguração de uma política científica, de uma disciplina que se abre em seu esforço por reger a *práxis* deliberativa, emana da ambivalência desse *lógos*, da retórica-política, entramado de pensamentos compostos de “lugares”, e de seu reenvio ulterior à *Política*, com sua classificação dos temas costumeiros de deliberação (19 *ad finem*), que em conformidade à prudência e à verdade terá que se reinventar como política-retórica de objetos<sup>317</sup>. Da arte do discurso à ciência discursiva, a retórica se resgata a si mesma porque repõe a universalidade particularizada da política<sup>318</sup>.

O círculo da natureza e da arte, o processo de desenvolvimento pelo qual as potencialidades da existência chegam a ser atividade perfeita, cerca a união entre a política natural – do homem que é político por natureza e da *pólis* naturalmente gerada – e da invenção constitucional artificial que abarcará, em um sistema de comunidades, a ação politicamente deliberada.

---

<sup>317</sup> Os pensamentos retóricos e dialéticos são de “lugares comuns” (*tópoi*) e não podem tomar o lugar das ciências particulares (I, 2, 1358a11-26):

Digo que são silogismo dialéticos e retóricos aqueles com os quais dizemos os “lugares”, e estes lugares são os comuns sobre questões de direito e ciência natural e política e muitas disciplinas que diferem em espécie [...]; são específicas as conclusões derivadas de premissas sobre cada espécie e gênero, como sobre a ciência natural há premissas das quais não há nem entimema nem silogismo sobre a ética; e sobre esta, outras das quais não haverá sobre as coisas da natureza, e de modo semelhante é assim para todas as disciplinas. E aqueles pensamentos não tornarão sábio sobre nenhum gênero de ciência, pois não são sobre nenhum objeto (*perí oudén hypokeímenón estin*); mas os específicos, quando sejam melhor escolhidos, criarão sem que se perceba uma ciência distinta da dialética e retórica; pois se se fala com princípios (*arkhai*), já não será dialética nem retórica, mas sim será aquela ciência que possui os princípios.

<sup>318</sup> Outros cultores também conciliaram-nas, não sem antes agregar um antagonismo quase irreduzível, em termos de um “desafio”, entre duas tradições, a Platônica e a sofística, que encontra em Aristóteles sua “fórmula de compromisso” (v. Halliwell, Stephen, “The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 175-190), em especial se temos em conta o realismo aristotélico que busca adaptar seu eudaimonismo à “contaminação” retórica da política tal como era praticada nas cidades da Hélade (v. Reeve, C. D. C., “Philosophy, Politics, and Rhetoric in Aristotle”, in *ib.*, pp. 191-205).

### **III. CONSTITUIÇÃO E DELIBERAÇÃO**

### 3. Prudência, cidadania e deliberação política

A constituição e a deliberação representam duas instâncias centrais da *Política*. Dessa forma parece ter sido posto em evidência o capítulo II, nas duas seções em que este se dividia: a forma como princípio de organização da cidade (§1) y e o bem do homem como fim deliberado da comunidade política (§2). Também estudamos as diversas problemáticas que atravessavam e, fundamentalmente, iluminavam aspectos decisivos destas doutrinas: o conceito de natureza (*Phys.* II), a teoria da substância e da forma (*Cat.* 5 y *Met.* Z), o naturalismo político aristotélico (*Pol.* I, 1-2), as relações do *oikos* e a economia da propriedade como partes do sistema social (*Pol.* I, 3-4, 7-11), até chegar a uma definição compreensiva, plural e unitária, da *pólis* (*Pol.* II, 2); a concepção do bem final e da felicidade humana (*EN* I y X, 6-9), a antropologia natural aristotélica (*Pol.* I, 1-2), o vínculo político-social da amizade (*EN* VIII-IX; *Pol.* II, 4), e o papel funcional do escravo e dos demais membros da *oikía* (*Pol.* I, 5-6, 12-13), em paralelo com a forma política da retórica (*Rhet.* I, 1-4) enquanto dispositivo de participação e de deliberação da *práxis* lingüística do *lógos*.

Tendo explicitado os pressupostos metafísicos e éticos e os fundamentos teóricos da política de Aristóteles, da mesma forma que propusemos uma interpretação da *Política* a partir de outras chaves, temos de nos concentrar, no presente capítulo, no restabelecimento de sua teoria da deliberação e da constituição em sua evolução conceitual (livro III). Com este fim, segmentaremos o capítulo III em duas seções analiticamente diferenciadas: a determinação do sujeito político da deliberação (§ 3) e a classificação dos modos políticos de organização (§ 4).

No livro I da *Ética a Nicômaco*, a busca do bem, da felicidade, se concebia como a capacidade do homem para desempenhar a função que lhe é própria, isto é, a atividade racional e moral específica (v. § 2). A esta potencialidade, semente de um caráter plenamente humano, Aristóteles chama virtude “natural”, enquanto distinta da virtude verdadeira perseguida na ética (VI, 13, 1144b1-14):

... también en la virtud existe una relación parecida a la que se da entre la prudencia y la destreza (que no son idénticas, sino semejantes)<sup>319</sup>, entre la natural (*physiké*) y la virtud por excelencia (*areté prós tén kyrián*). Todos piensan que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde que nacemos; pero no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema, y poseer estas disposiciones de otra manera<sup>320</sup>. También los niños y los animales tienen esas disposiciones naturales<sup>321</sup>, pero sin la razón son evidentemente dañinas<sup>322</sup>. Esto, sin embargo, parece verse claro: que lo mismo que un cuerpo fuerte moviéndose a ciegas puede dar un violento resbalón por no tener vista, así puede ocurrir también en este caso;

---

<sup>319</sup> V. *infra*.

<sup>320</sup> Em um anexo de sua Introdução à *Política* (pp. XXIII-XXXIII), Julián Marías aborda o problema político, eticamente mediado, a partir de uma maneira muito pouco usual de ver a metafísica. Depois de descartar o par conceitual da matéria e da forma como esquema estrutural da substância por considerar, com Ortega, que somente é aplicável a um "produto humano artificial" (p. XXVII), arrisca uma explicação alternativa. Para os entes naturais, argumenta, Aristóteles utiliza as categorias da potência e do ato, e idealiza a partir das mesmas uma explicação do movimento, na qual o ato é a realização de um determinado ente, e a potência sua possibilidade de realização. A atualização da matéria, isto é, o movimento da coisa, depende, em última instância, da classe de potência de que se trate, dado que, tal como se depreende do livro Q da *Metafísica* (cf. esp. caps. 2 y 5), a potência é sempre de uma espécie determinada. Assim, há que se distinguir entre as potências adquiridas por hábito (tocar a flauta) ou por aprendizagem (as técnicas), que requerem uma exercitação prévia, e as congênicas (os sentidos) de caráter passivo; adicionalmente, as potências podem ser irracionais, regidas por um nexos causal necessário entre o agente e o paciente, ou racionais, próprias dos entes animados, nas quais a relação causal pode apresentar efeitos contrários. A estas últimas deve ser acrescentado, por conseguinte, algo mais: o desejo e a escolha, por meio das quais é possível a atualização das potências adquiridas. Deste modo, chegamos a dois tipos de movimentos possíveis: os que têm termo, os que acabam, que são propriamente movimento, e os que têm um fim, e ao alcançar o fim não terminam, mas sim se atualizam e prosseguem, designando-se a estes últimos com o nome de atos. De modo que a atualização das potências adquiridas e racionais somente se realiza mediante *órexis* ou *proairesis*, tal como ocorre com os modos de ser humanos, posto que o homem não somente tem vida (*zoé*) enquanto que atualização biológica de suas potências congênicas, mas que também leva a cabo um gênero de vida específico (*bíos*) que tem tido que escolher. Para Aristóteles, o gênero de vida superior e mais excelso é a *theoría*, isto é, a vida dedicada à especulação e à ciência que, como atividade do pensar, não é neste sentido "movimento", "alteração", mas atividade permanente, um "progredir em direção a si mesmo", potencialidade em movimento e, portanto, simultaneidade e identidade da potência e do ato.

<sup>321</sup> Ao dizer isto, Aristóteles tem em conta o princípio da continuidade biológica por ele mesmo formulado: cf. *HA VIII*, 1; Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 356, n. 40; e v. Conclusões.

<sup>322</sup> Cf. *EN 1129a13-15; Pol. 1253a31-37; EN 1150a4-8*.

pero una vez que el hombre alcanza la razón, su actuación es distinta, y, siendo semejante su disposición, será, sin embargo, entonces la virtud por excelencia.

A passagem precedente sobre a virtude natural ou potencial deve ser lida em conexão com a abertura do livro II, onde se retoma a divisão entre a virtude dianoética e a virtude ética em função de suas respectivas origens e seus modos de crescimento: a dianoética (*dianoetiké*) procede e cresce com o ensino (*ek didaskalias*); a ética (*ethiké*), como seu nome indica, de e com o costume (*ex éthous*)<sup>323</sup>. Aristóteles resolve desse modo a velha controvérsia da obtenção da virtude por *phýsis* ou por *nómos* (1103a15-26): “De esto resulta también evidente que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por la costumbre; por ejemplo, la piedra que por naturaleza se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba [...]. Por tanto, las virtudes no se producen ni por naturaleza (*phýsei*), ni contra naturaleza (*pará phýsin*), sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”. Com as disposições naturais, como é o caso dos sentidos, se adquire primeiro a capacidade e depois se exercem as atividades; na ética, ao contrário, se adquirem as virtudes como resultado das atividades anteriores (32-b2): “... pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. Así también practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes”. Daí a responsabilidade e a vontade do legislador de tornar os cidadãos bons por meio da aquisição de certos hábitos, aspecto no qual se diferencia o bom regime do mau. Se não fosse assim, não haveria necessidade de mandamentos e de mestres, pois que todos seriam, por nascimento, bons ou maus. Mas a paixão agita os espíritos não menos que a razão, conduzindo os homens por caminhos equivocados<sup>324</sup>. Desta maneira, a repetição de certa classe de atividades nos comportamentos assimilados desde a juventude têm uma importância de primeira ordem, porque “os hábitos [modos de ser (*héxeis*)] se engendram pelas operações semelhantes” (21-22)<sup>325</sup>.

<sup>323</sup> A *ethiké areté*, a “virtude ética”, é, literalmente, a “virtude do caráter”. Assim, o termo *ἠθικός* provém de *ἠθος*, “caráter”, que, por sua vez, se relaciona com *ἔθος*, “costume, hábito”.

<sup>324</sup> Sobre a *páthe* e sua relação com a virtude ética, v. § 4.

<sup>325</sup> A educação moral, como em Platão, é fundamental para a aquisição de bons costumes e exige, na visão de Aristóteles, não somente a formação paterna, mas também boas leis, porque a maioria obedece

Levados pela dicotomia das virtudes intelectuais e das virtudes morais, nesta seção, que trata do conceito de deliberação, nos ocuparemos das primeiras, e na próxima (§ 4), que trata do conceito de constituição, das últimas. Finalizando o livro I (v. § 2), se colocavam como exemplos daquelas a sabedoria filosófica, a inteligência judiciosa e a prudência prática<sup>326</sup>, modos de ser pelos quais o homem, no exercício de sua função característica, o *lógos* ou a racionalidade, manifestava a atividade intelectual que o define. A concepção das virtudes intelectuais (VI, 1) responde às exigências da doutrina do termo médio (v. § 4), que ordena evitar o excesso e o defeito, e preferir o meio termo segundo o que a razão reta determina. Em todos os modos de ser, há um espaço que guia e regula a atividade da razão e um limite ou norma do justo meio que se encontra entre os extremos<sup>327</sup>. Mas esta última afirmação é muito vaga e, da mesma forma que em qualquer outra ciência, com respeito às propriedades da alma não somente há que prescrever em termos gerais, senão, ademais, definir qual é essa razão reta ou qual a norma que a motiva.

Mas antes, é necessário subdividir a parte racional da alma, como fizera previamente com a parte irracional em vegetativa e apetitiva-desiderativa (I, 13, 1102a26 y ss., v. § 2), também em duas partes, cada uma com seu gênero correspondente de objetos<sup>328</sup>: uma, científica (*epistemonikón*), com a qual contemplamos as classes de entes cujos princípios não podem ser de outra maneira (*mé endékhontai állos ékhein*, 1139a7-8); outra, raciocinante (*logistikón*), com a qual se

---

mais a coação que a persuasão e teme mais o castigo do que ama o bem em si mesmo: cf. 1095b4-6; 1104b11-13; 1172a21-26; 1179b20 e ss.

<sup>326</sup> No livro VI, cada uma das virtudes intelectuais recebe atenção em separado: a ciência (*epistéme*), o modo de ser demonstrativo que arranca o conhecimento dos princípios, no capítulo 3; o intelecto (*noús*), a apreensão dos princípios da demonstração da ciência, no 6; a sabedoria (*sophía*), a forma mais exata de todo conhecimento, a união do intelecto e a ciência, ou seja, a compreensão dos princípios e suas consequências, no 7; a arte (*tékhne*, v. *infra*), no 4; a prudência (*phrónesis*, v. *infra*) e, por último e diferenciados desta, o entendimento e o juízo (*sýnesis*; *gnóme*, v. *infra*), respectivamente, no 5, no 10 e na primeira parte do 11 que, junto com os capítulos 7 (desde 1141a18 ao final), 8, 9, o que resta do 11 (desde 1143a25 ao final), 12 e 13 do mesmo livro, serão objeto aqui de um exame mais amplo.

<sup>327</sup> Cf. 1094a22-24, a metáfora do arqueiro de que seguramente se vale Pallí Bonet para concluir que a sabedoria prática ou *phrónesis* é esta razão reta, e sua norma diretora a sabedoria teórica ou *sophía* (Pallí Bonet, Julio, *EN*, p. 149, n. 119).

<sup>328</sup> O necessário e o contingente têm aqui seu próprio objeto, como a seu tempo o tiveram, com Platão, a ciência e a opinião (cf. *Rep.* 474c-480a).

percebem os entes contingentes (*tá endekhómēna*, 8) objeto de deliberação. Há que ser averiguado, pontualmente, acerca do melhor modo de ser de uma destas partes, a saber, o que distingue a virtude que cumpre a função prática ordenadora.

Pois bem, dos três princípios da alma que regem o pensamento e a ação - a sensação (*aísthēsis*), o intelecto (*noús*) e o desejo (*órexis*)-, a atividade prática se encontra limitada aos seres racionais, enquanto que os animais, na medida em que experimentam sensações e desejos, não participa da *práxis* (2, *ab initio*). A virtude ética é relativa à escolha, e a escolha (*proaíresis*) é um desejo deliberado (*órexis bouleutiké*); por isso, o objeto simultâneo da razão intelectual e da razão prática haverá de ser, diferentemente da razão criadora, a argumentação verdadeira (*lógon alethé*) de acordo com o desejo reto (*órexin orthén*; 22-24; cf. 25-30). O princípio da razão é, pois, a escola, e o da escolha, o desejo e a verdade por causa de algo. No terreno da ação, a escolha é causa do movimento e da ação em si mesma, causa do fim, porque “es el hacer bien las cosas (*eupraxía*) lo que es fin (*télos*), y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa (*orektikós noús*) o deseo inteligente (*órexis dianoetiké*), y esta clase de principio (*arkhē*) es el hombre” (b3-6). Nada que já tenha ocorrido é objeto de escolha, posto que ninguém delibera sobre o passado, senão sobre o futuro e o possível (*v. infra*).

A função das duas partes intelectivas da alma (*tón noetikón moríon*) é, em consequência, a verdade (*alétheia*), e as disposições pelas quais cada parte a alcança, as virtudes intelectuais em sua totalidade (13-15). Nós, centrando-nos exclusivamente no “intelecto” prático, estudaremos a *phrónesis*, a escolha e a deliberação, sua relação com a política e suas relações intermediárias com outras virtudes dianoéticas particulares e com a virtude ética em geral.

Aristóteles guardou, em grande medida, a idéia de *phrónesis* de Platão, mas, além da observação correta, feita por Guthrie, de que ele a acomodou a sua ética eminentemente prática e à inexistência das Formas, pode ser afirmado que a estabeleceu, como não soube fazê-lo seu mestre, enquanto fundamento intrínseco da moralidade<sup>329</sup>. Ao contrário, com o discípulo ao mesmo tempo reverente e rebelde, a

<sup>329</sup> Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 358. No *Fedón* (69a y ss.), anota a continuação Guthrie, Sócrates diz que a *phrónesis*, a “sabedoria”, é a única moeda boa com que se há de comprar toda virtude verdadeira, a pauta absoluta da realidade. Ademais, na *República* (428b), a prudência, ainda que em sua utilização prática, segue pendente do conhecimento das idéias, ao ser definida como “el acierto en las deliberaciones, [...] una especie de ciencia, pues no es la ignorancia, sino la ciencia, la que inspira una acertada

*phrónesis* se converteu “en la capacidad adulta de penetrar en las cuestiones prácticas, en el resultado de una aptitud inicial cultivada y desarrollada por la experiencia”<sup>330</sup>. Ausentes as Formas, o método dos tipos humanos, ou dos caracteres ideais, é tudo o que temos para nos ajudar (5, *ab initio*)<sup>331</sup>: “En cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes”. Com efeito, é próprio do homem prudente, do *phrónimos*, o ser capaz de deliberar (*bouleúsasthai*) bem (*kalós*) sobre o que é bom e conveniente (*perí tá agathá kai symphéronta*) para si mesmo (*autōi*) em um sentido geral (*hólos*, 1140a24-27; cf. 29-30), vale dizer, sobre o que pode ser de outra maneira e está em seu próprio poder (v. *infra*). Por essa razão, a prudência não é ciência nem arte, porque há demonstração do necessário, mas não do variável; arte, porque o gênero da ação e o da produção são distintos - nesta, o fim não é ela; nem nela, o fim é a ação por si mesma. Assim, Péricles e outros como ele são tomados por prudentes, e pareceria que esta qualidade típica aparece nos administradores e políticos mais que nos demais<sup>332</sup>. Temos, então, a *phrónesis* em sua enunciação integral (b4-5; v. tamb. 19-21): “una disposición racional verdadera y práctica (*héxin alethé metá lógou praktikén*) respecto de lo que es bueno y malo para el hombre (*perí tá anthōipōi agathá kai kaká*)”. De modo que, sendo as partes racionais da alma uma científica e outra argumentativa, a prudência se situa na segunda, a formadora das opiniões, pois tanto a prudência como a opinião (*dóxa*) se atêm ao contingente, e se diferenciam em que esta pode ser esquecida, mas a prudência, não.

O homem de prudência, o *phrónimos*, se encontra, desse modo, imerso na cosmologia da prudência, a *phrónesis* da ação social. Norma e tipo, contingência e oportunidade, ou, dito mais brevemente, moral e ética mundana, se revelam como as

---

deliberación”. Jaeger, mais pungente, emite, em sua análise da amizade, uma opinião extensível à categoria aristotélica da *phrónesis*: “Aristóteles conserva el núcleo del concepto de Platón –el basar la amistad en el principio ético del Bien-, pero hace del Bien un valor moral concreto que se desarrolla dentro del carácter del hombre mismo” (Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 280).

<sup>330</sup> Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>331</sup> V. Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 277 e ss.: “La fuerza de la *Ética* posterior reside más bien en sus análisis de tipos morales concretos y en su rica y humana civilidad” (p. 280). À luz deste juízo, os *Caracteres* de Teofrasto em primeiro termo e, mais em geral, o predomínio do problema ético nas escolas pós-aristotélicas se apresenta como uma consequência legítima e natural.

<sup>332</sup> Por causa disso se lhe atribui, com frequência, o termo “moderação” (*sophrosýne*), como indicando algo que salvaguarda a prudência (b11 y ss.)

duas dimensões essenciais, subjetiva uma, objetiva a outra, da definição existencial da prudência<sup>333</sup>: disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao bem humano encarnado em um homem, o assim chamado *phrónimos*, capaz de deliberar sobre o presente e possível. O *spoudaios*, porta-voz vivo da norma, dessa regra reta do operar individualizada em e comunicada pela pessoa do prudente, espelha o tipo humano característico que reúne experiência e razão, visão de conjunto e sentido do particular, concomitantes na unidade de um mesmo sujeito: participação imediata na moralidade que se torna ética socialmente compartilhada<sup>334</sup>. A prudência subjetiva e objetiva se move no domínio do contingente, no acaso conatural à vida humana, que separa incomensuravelmente os homens de Deus (v. § 1), por onde se filtra a possibilidade da liberdade moral, do modificar o que podemos modificar substituindo com nosso agir uma divindade que falta. Enquanto adaptação a uma mudança permanente, a estrutura contingente do tempo histórico, a prudência somente conta com a faculdade de apreciar (de determinar racionalmente) a oportunidade (*kairós*), a ocasião propícia às circunstâncias pertinentes, e aportar seguidamente os meios adequados ao fim segundo o qual a ação haverá de ser levada a cabo.

Com esta caracterização em mente, resulta mais fácil separar prudência e sabedoria (*sophía*, 7, 1141a18 y ss.). A excelência teórica, cabal e eminente, em muito dista da excelência prática, rasa e aproximativa (20-25; cf. 33-b3): “Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo. Y si lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y para los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía...”. A prudência, então, tem por assunto as coisas humanas (*tá anthópina*) sobre as quais se pode deliberar (*perí hón ésti bouleúsasthai*, b8-9), e a função do prudente consiste, sobretudo, em tomar por assunto essas coisas e deliberar bem (*eú bouleúesthai*, 10). Pois o que delibera bem absolutamente (*ho aplós eúboulos*, 12) é o que sagazmente aponta (*ho stokhastikós*, 12-13) com seus cálculos (*katá tón logismón*, 13-14) ao melhor bem prático (*toú aristou tón praktón*, 12-13;

<sup>333</sup> V. Aubenque, Pierre, *op. cit.*, segunda parte, caps. I y II.

<sup>334</sup> “Concediendo un lugar a Pericles en la galería de retratos éticos, Aristóteles reintegra la experiencia propiamente política en la experiencia moral de la humanidad” (*ib.*, p. 92). Com toda razão se tem falado de uma “reabilitação do homem de Estado” em Aristóteles (R. Walzer), em claro contraste com os homens sábios (Tales, Anaxágoras), e em manifesta oposição ao platonismo (cf. EN 1141b3-8; Pol. 1259a5-21; Aubenque, Pierre, *op. cit.*, p. 45 y n. 78, y pp. 90-93).

*praktón agathón*, 12) para o homem, baseando-se não somente no universal, mas também no conhecimento do particular, “porque [la prudencia] es práctica (*praktiké*) y la acción tiene que ver con lo particular (*ta kath’ hékasta*)” (15-16; cf. a28-33). Por esta razão, os experimentados, ainda que não saibam, são mais práticos do que os que sabem, já que podem recomendar com certeza em matéria especial<sup>335</sup>. Diante do divórcio da sabedoria e da prudência, Aristóteles não se deixa aprisionar pela disjuntiva e opta, em uma refundição compositora, pela *theoría* prática, pela *práxis* teorizada (20-22): “La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambas, o preferentemente la prudencia. Pero también por lo que a ella se refiere debería haber una fundamentación”.

Esse âmbito autêntico da *práxis*, o da vida política ateniense, que havia permanecido teoricamente oculto até que a fenomenologia ética de Aristóteles o trouxe à superfície, repousa em uma análise da ação moral que a antropologia aristotélica da prudência pôde com lucidez apreender. Referimo-nos ao processo da ação que a prudência, como um todo, agrupa em três momentos de formulação, decisão e expressão da vontade (*boulesis*, III, 4): a deliberação (*bouleusis*, III, 3), a escolha (*proairesis*, III, 2) e o juízo (*gnóme*, VI, 11).

Comecemos pela primeira das três, cuja composição principia com uma pergunta, um critério e uma casuística que induz à resposta: “¿Se delibera sobre todas las cosas y es todo susceptible de deliberación (*bouletón*), o sobre algunas cosas la deliberación (*boulé*) no es posible? Y debe llamarse susceptible de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo cual deliberaría un hombre dotado de inteligencia (*noún*)”. Com efeito, ninguém delibera sobre o que ocorre por necessidade (*ex anágkes*, 1112a24), nem sobre o que ocorre por natureza (*phýsei*, 25) sempre da mesma maneira (*aeí katá tautá ginoménon*, 24), como a eternidade ou o movimento dos astros, nem sobre o que ocorre por acaso (*appó týkhes*, 27), seja de uma maneira ou de outra (*tón állothe állos*, 26), tais como as secas e as chuvas ou o casual achado de um tesouro. Mas tampouco se delibera sobre absolutamente todos os assuntos humanos, mas sim sobre o que diretamente nos afeta e é afetado por nós (27-31): “por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cuál sería la mejor forma de gobierno para los escitas. Porque ninguna de estas cosas podría ocurrir por nuestra intervención; pero deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es

<sup>335</sup> Por exemplo, sabem apontar com tino quais carnes de ave são ligeiras e sadias (v. 17-20).

realizable (*Bouleuómetha dé peri tón eph' hemín kai praktón*), y eso es lo que quedaba por mencionar”. Assim pois, deliberamos sobre o que ocorre por intervenção humana, e isso é a inteligência e tudo o que depende do homem (*noús kai pán tó di' anthrópou*, 33), ou seja, o que sucede por mediação nossa não sempre da mesma maneira (*hósa gínetai di' hemón, mé hosaútos d' aeí*, b3), por exemplo (4-8): “sobre las cuestiones médicas o de negocios, y más sobre la navegación que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera está más lejos de haber alcanzado la exactitud, y lo mismo sobre todo lo demás, pero más sobre las artes que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre las primeras”. (A fundação da *pólis*, nos perguntamos, seria também matéria de deliberação, sendo como é produto da intervenção humana? poderia haver deliberação sem as condições sociais que a promovem? É claro: não há gênese sem desenvolvimento nem desenvolvimento sem gênese.)

Pois bem, delibera-se sobre os fins ou sobre os meios? Esta agitada polêmica, intensa e fútil como qualquer outra controvérsia acadêmica, pareceria nunca mais acabar. Não obstante, temos de encontrar uma saída. Na continuação do texto, Aristóteles afina o conceito e sustenta que a deliberação tem lugar acerca de coisas que sucedem a maioria das vezes de certa maneira (*en toís hos epí tó polý*, 8-9)<sup>336</sup>, de desenlace pouco claro ou indeterminado (*adióriston*). Por isso, toda deliberação é, de certa forma, investigação (*zétesis*), dado que se buscam dois objetivos: o possível (*dynatá*)<sup>337</sup>, o que pode ser realizado por qualquer de nós, na medida em que o princípio da ação está no homem (31; *cf.* 27-28); e os instrumentos (*tá órgana*) e seus modos, os meios e o como, sempre com vistas ao fim (32-33). Sua coerência epistemológica o impulsiona a escrever (33-1113a2): “Pues no puede ser objeto de deliberación el fin (*tó télos*), sino los medios conducentes a los fines (*tá prós tá téle*); ni tampoco las cosas individuales (*tá kath' hékasta*), como si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de percepción, y si se quiere deliberar siempre se irá al infinito”.

Uma nova incógnita se soma à que havia que despejar aqui. Mais além de sabe-se a deliberação recaí nos meios ou nos fins, a *phrónesis*, ao ser um sentido prático, tem que poder dar conta dos casos individuais<sup>338</sup>. Isto implica que a virtude se aproxime da

<sup>336</sup> Note-se a afinidade com a idéia de frequência empírica associada à de natureza (v. § 1).

<sup>337</sup> “Una cosa es posible si, por el hecho de que tenga el acto de aquello de lo que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible” (*Met.* 1047a24-26; y *cf.* Δ, 12).

<sup>338</sup> “... la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular” (*Met.* 981a15-17; *cf.* *An. post.* 87b29-34).

sensação (*aísthesis*), o primeiro grau na progressão gnoseológica, na proporção exata ao que se alija da ciência (*epistémē*), o conhecimento pelo universal (v. § 1)<sup>339</sup>. Lemos (VI, 8, 1142a23 *ad finem*; cf. 1143a32-33):

Que la prudencia no es ciencia, es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular (*toú eskhátou*), como se ha dicho, porque lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto (*noús*)<sup>340</sup> tiene por objeto los principios o límites (*tón hóron*) de los cuales no hay razonamiento, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no la de las propiedades, sino una semejante a aquélla por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo; en efecto, también aquí hay un límite. Pero la última mencionada es más bien percepción que prudencia; ésta es de otra especie.

A prudência auxiliada pela experiência (*ex empeirías*, 1142a16) ganha com o tempo<sup>341</sup>, acede a uma compreensão qualitativamente diferente do particular, que pode verificar-se tanto em uma observação precisa como em uma inferência completa (1142a21-24): “Además en la deliberación se puede errar respecto de lo universal o respecto de lo particular: en que todas las aguas gordas son malas, o en que esta agua es gorda”.

A mediação que opera a prudência entre o universal e o particular toca em cheio o problema de sua relação com a virtude. A prudência é norma, "manda e ordena" (*árkhei kaí epitáttei*, 1143b35) sobre o fazer concreto e, por conseguinte, difere, por um lado, do entendimento (*sýnesis*, 10, a7 *ad finem*) e precede, ainda sendo inferior, à

<sup>339</sup> Sobre o saber prático e o saber teórico, isto é, sobre a distinção entre “o homem que age” e “o homem que contempla”, v. a convencional mas concisa abordagem de Carlo Natali em “Virtù o scienza? Aspetti della φρόνησις nei *Topici* e nelle *Etiche* di Aristotele”, *Phronesis*, vol. XXIX, no. 1, 1984, pp. 50-72.

<sup>340</sup> O que não impede que Aristóteles identifique, em uma prova a mais da flexibilidade de sua linguagem, uma espécie de *noús praktikós*, encarregado da percepção sensível dos particulares (1143a35-b3; cf. *De an.* 433a13 y ss.): “La intuición (*noús*) tiene también por objeto lo extremo (*tón eskháton*) en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros (*tón próton hóron*) como de los últimos (*tón eskháton*) hay intuición y no razonamiento; la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa [del silogismo prático, v. *infra*]. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal...”.

<sup>341</sup> Razão pela qual os jovens, ainda sendo geômetras e matemáticos competentes, não podem chegar a ser prudentes -assim como tampouco sábios (v. 1142a12-21; cf. 1095a2-12).

sabedoria (*sophía*, 12, b33-34). As virtudes são vetores da felicidade, posto que ela consiste na atividade da alma de acordo com a virtude, o modo de ser necessariamente elegível por si mesmo. De modo tal que “el hombre lleva a cabo su obra mediante la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto (*orthón*) el fin propuesto (*tón skopón*) y la prudencia los medios que a él conducen (*tá prós touton*)” (1144a6-8; cf. 1145a4-6)<sup>342</sup>. Apesar de a prudência nos capacitar a realizar ações nobres e justas, não por isso será o homem bom, como tampouco será bom por natureza graças à faculdade chamada destreza (*deinótes*; cf. 1144a23-36; tamb. 1152a6-15). O hábil e destro é aquele que tem a capacidade de realizar os atos conducentes ao fim e alcançá-lo. Esta faculdade, o "olho da alma"<sup>343</sup> sobre o qual se recorta o “branco”, é distinta da prudência; no entanto, é condição de sua existência. Com efeito, não pode haver prudência efetiva sem virtude, nem prudência eficaz sem destreza (1144a19-22)<sup>344</sup>: “Pues bien, la virtud hace recta la elección, pero el hacer todo lo que hay que hacer para llevarla a cabo, ya no es propio de la virtud, sino de otra facultad”.

Ainda com a determinação indubitável dos meios pelos fins, a *phrónesis* e a virtude moral estão estreitamente vinculadas, a tal ponto que não pode existir uma sem a outra (13, b17). No dizer de Aristóteles, Sócrates tinha razão em que a virtude não se dá sem prudência, mas se equivocava ao crer que toda virtude é prudência, ou seja, conhecimento, e não, como o expõe uma opinião unânime, conforme a prudência, isto é, "segundo a razão reta" prescreve. Contudo, deve ser corrigido algo: a virtude é não

---

<sup>342</sup> A utilidade da sabedoria e da prudência está radicada em seu exercício, na capacidade de praticá-las enquanto disposições. Uma virtude é análoga à saúde: assim como o conhecimento da medicina não nos faz mais saudáveis, assim tampouco o mero conhecimento de uma virtude não nos faz virtuosos (cf. 1143b18-33, 1144a1-6; tamb. 1145a6-11; 1174b24-26; e Pallí Bonet, Julio, *EN*, p. 166, n. 135). Ao analisar essa exposição sem tecnicismos da doutrina das causas que se encontra em *Rhet.* I, 6, 1362a32-34 (cf. Tovar, Antonio, *Rhet.*, p. 87, n. 71), os escolásticos explicavam a causa intrínseca como causa formal (a saúde que origina a saúde), e as duas variedades possíveis de causa extrínseca, instrumental e de ação, como causa eficiente a primeira (os alimentos que provocam a saúde) e causa contingente ou disponente a segunda (os exercícios ginásticos que também a provocam).

<sup>343</sup> Cf. 1114b5-12; Platão, *Rep.* 518c y 533d. A expressão, de origem homérica, também se repete em outros diálogos platônicos.

<sup>344</sup> Sobre a virtude “natural” e a “intuição” prática, v. *supra*; cf., da mesma forma, 1144b14-17: “De modo que así como en la parte del alma que razona a base de opiniones (*doxastitou*) hay dos formas, la destreza y la prudencia, en la parte moral (*ethikou*) hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia...”.

somente um modo de ser conforme a reta razão, senão fundamentalmente acompanhado da reta razão (*metá touí orthouí lógou*, 27), e a reta razão (*orthós lógos*, 28) é a prudência. Conclui (30-32): “Resulta claro, por tanto, de lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno (*agathón*) en sentido estricto (*kyríos*) sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral”; ou, inversamente - no contexto da refutação do argumento dialético que supões a mútua independência de todas as virtudes - (35-1145a2): “Esto, en efecto, es posible tratándose de las virtudes naturales, pero no respecto de aquéllas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto (*aplós*), porque con sólo poseer la prudencia las tendrá todas”<sup>345</sup>. A moralidade se origina em uma atitude natural, mas se realiza na prática.

Estas afirmações resolutas nos autorizam a rechaçar o cada vez mais difundido consenso entre os especialistas de que “la *phrónēsis* no debe reducirse a la intuición de los particulares y al descubrimiento de los medios”<sup>346</sup>. Sem embargo, este consenso gerou uma confusão suficiente para retirar o debate de seu eixo, trasladando-o a uma arena certamente menos propícia. Em virtude disso, Wiggings pôde postular, sem meias palavras, a correspondência direta entre a *means-end deliberation* do livro III e a *rule-case deliberation* do livro VI, pressupondo então o que se pretende negar: a sensação de que estamos diante de um problema de continuidade com aquele que o leitor terá que lidar. Assim, por meio da reinserção do “nuevo material” de *EN VI* no paradigma original de meios-fins de *EN III*, decreta, simplesmente, a primazia da teoria aristotélica da razão prática sobre outras filosofias na análise de situações e decisões a partir do ponto de vista do sujeito: “... si no hay después de todo una perspectiva real de una teoría científica ordinaria o simplemente empírica de la acción y la deliberación como tal, entonces lo que debemos buscar puede ser precisamente lo que Aristóteles provee –

<sup>345</sup> Cf., em compêndio, 1178a16-19: “También está ligada la prudencia a la virtud moral, y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes morales, y la recta moral con la prudencia”.

<sup>346</sup> Allan, D. J., Reseña de R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, em *Classical Review*, 12, 1962, *apud* Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 360 (*cf.* tamb. Allan, D. J., “Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles”, em *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, vol. 12, Amsterdam, North Holland, 1953, pp. 120-127, *apud ib.*, n. 57; e, com maior amplitude, “The Practical Syllogism”, em *Autour d’Aristote*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955, pp. 325-340; *A filosofia de Aristóteles*, Lisboa, Presença, 1983 [Oxford, 1970, 2.<sup>a</sup> ed.], cap. 13). W. K. C. Guthrie (*op. cit.*, *loc. cit.*) menciona o parecer contrário e mais sensato de Zeller, Jaeger y Burnet, que se ajusta completamente, no nosso modo de entender, ao que diz o texto.

digamos, un marco conceptual que podamos aplicar a casos concretos, que articula las relaciones recíprocas de las preocupaciones del agente y sus percepciones de cómo las cosas objetivamente son en el mundo; y un esquema de descripción *que relaciona el ideal complejo que el agente trata de realizar en el proceso de vivir su vida a la forma que el mundo imprime, tanto por la vía de la oportunidad como por la vía de la limitación, sobre ese ideal*<sup>347</sup>.

A passagem ao particularismo ético foi, a partir desse momento, uma resultante esperável que não demorou em se produzir. Brodie, que combate acerbamente uma leitura substantiva do bem humano (v. § 2), formula como segue o antagonismo entre as duas interpretações capitais da *Ética*: “[Mi] explicación es directamente muy diferente de aquélla que atribuye a Aristóteles lo que antes denominé visión del “Gran Fin” (*Grand End view*) de la razón práctica, por la cual el deseo por el fin en el que la deliberación focaliza es un panorama comprensivo del bien en el cual los valores y prioridades del agente son todos subsumidos o representados, sea en términos de algún estado de situación interminablemente complejo que tiene que ser realizado, o en términos de alguna acción a ser hecha providencialmente diseñada para tomar en consideración a todos ellos. La presente explicación implica que el fin focal es diferente en diferentes ocasiones para el mismo agente, no porque su sentido de los valores se ha desarrollado, sino simplemente porque él se encuentra *diferentemente situado* de modo que diferentes deseos tendenciales son activados para suplementar el foco boulético de la deliberación”<sup>348</sup>.

A verdade é que somente poderemos reencadear a hermenêutica da prudência mediante um retorno às fontes, ou seja: clarificando, de uma vez por todas, a natureza

<sup>347</sup> Wiggins, David, “Deliberation and Practical Reason”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 221-240, esp. pp. 221-222, 231-232 y 237 (à qual pertence a citação, com ênfase do autor), complementado por outro artigo seu do mesmo volume, “Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire”, pp. 241-265.

<sup>348</sup> Brodie, Sarah, *op. cit.*, p. 234 (ênfase minha). McDowell, entretanto, promoveu a recuperação do conteúdo substantivo da ética aristotélica junto ao universalismo kantiano, acolhendo a concepção aristotélica do desenvolvimento moral dado na educação familiar e social da pessoa (cf. McDowell, John, “Deliberation and Moral Development in Aristotle’s Ethics”, in Engstrom, Stephen y Jennifer Whiting (eds), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 19-35, esp. pp. 24-26, 31 *ad finem*; sobre o conceito de criança ou educação, relevante a respeito, v. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 59-63).

basicamente calculadora da deliberação. Primeiro, deixemos que o texto fale por si só (1112b11-24):

... no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante éste, y éste a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera (*próton áition*), que es la última que se encuentra. El que delibera parece, en efecto, que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como una figura geométrica [...]; y lo último en el análisis es lo primero en el orden de la generación.

Em segunda instância, falemos nós: somente uma investigação exaustiva e um diagnóstico informado dos meios disponíveis não de nos revelar o conteúdo substantivo do fim. Nenhuma empresa prática se indicia sem uma perspectiva predeterminada, que subsiste, no entanto, como meta a justificar; assim, pois, a investigação sobre os meios entranha, ao mesmo tempo, o redescobrimento do fim, estabelecido desde o princípio por essa espécie de habilidade intelectual que possibilita o movimento reflexivo. Este curso dialético nasce de e morre em um princípio (*arkhé*), pois a deliberação inicia e termina, começa e recomeça, no processo que é ora gênese, ora desenvolvimento investigativo dos meios, ora consecução do fim, causa primeira e final do decurso deliberativo em seu conjunto. Porque a comparação da deliberação com a matemática do geômetra não faz mais que pôr em manifesto “el carácter *regresivo* de la pesquisa de los medios a partir del fin”<sup>349</sup>.

Pois bem, dito isto, não resultará difícil elucidar a natureza da boa deliberação (*euboulía*, VI, 9, *ab initio*): “si es ciencia (*epistéme*), opinión (*dóxa*), buen tino (*eustokhía*) o alguna cosa de otro género”. Em uma penada, Aristóteles critica a ciência, porque está feita de certezas, e ao bom senso, porque atua irreflexivamente na penúria<sup>350</sup>; a opinião, por sua parte, recebe uma consideração mais Com efeito, a

<sup>349</sup> Aubenque, Pierre, *op. cit.*, p. 180 (ênfase do autor).

<sup>350</sup> “... la deliberación requiere mucho tiempo, y se dice que debe ponerse en práctica rápidamente lo que se ha resuelto tras la deliberación, pero deliberar lentamente” (1142b3-5).

opinião e a deliberação se acercam na medida em que ambas, se são bem feitas. são uma espécie de retidão, mas se distanciam devido a que a primeira é nada além de uma afirmação determinada, e a segunda, todavia, investigação e cálculo em processo. Ainda assim, dado que a retidão se entende em muitos sentidos, a especificidade da deliberação reta deverá se localizar na argumentação verdadeira que alcança um bem<sup>351</sup>. E, como é possível alcançar um bem por uma razão falsa, valendo-se de meios censuráveis, assim como também alcançar um mal por uma razão verdadeira, à maneira do incontinente e do mau<sup>352</sup> e, ademais, é da mesma forma possível alcançar o fim tanto cedo como tarde, a boa deliberação consistirá, então, “en una conformidad con lo conveniente, tanto por lo que se refiere al objeto de la deliberación, como al modo y al tiempo” (1142b27-28). Estes três últimos aspectos da deliberação, o onde, o como e o quando, regrados pela categoria do bem, demonstram que a análise de Aristóteles, como tão acertadamente apontara Aubenque, “ofrecen los fundamentos de una teoría general de la acción, o sea, de una hermenéutica de la existencia humana en cuanto agente en y sobre el mundo”<sup>353</sup>.

Mas esse “estar no mundo” (Lledó Iñigo), esse saber-se e sentir-se (perceber-se) situado na sociedade humana, depois da deliberação, com uma etapa ulterior que versa sobre objeto idêntico (1113a2-4): “El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo, salvo que el de la elección está ya determinado, pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación”; a ética regressivamente progressa e organiza, como uma cidade, o desejo razoável dos homens (4-12)<sup>354</sup>: “Todos, en efecto, dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto resulta

<sup>351</sup> Sobre o silogismo prático, v. *infra*.

<sup>352</sup> Sobre a incontinência e a prudência (e a maldade), v. VII, 10.

<sup>353</sup> Aubenque, Pierre, *op. cit.*, p. 192. Ainda que não concordemos com a “desintelectualização” das virtudes que este sugere, no sentido de que “la noción de *virtud dianoética* sea una noción bastarda, que no nunca fue claramente elaborada por Aristóteles” (p. 191). Que nosso filósofo se empenhou em desentranhar a estrutura geral da *práxis* (la acción), é coisa admitida por todos: cf. Lledó Iñigo, Emilio, “Introducción...”, in Aristóteles, *op. cit.*, p. 28 e, para um aprofundamento nessa direção e maiores referências, v. *infra*.

<sup>354</sup> Cf. a interessante apreciação de Lear que vê na deliberação e na escolha um mecanismo reflexivo de legitimação de nossos apetites: “En el alma del hombre virtuoso aristotélico hay deseos que impelen al agente a embarcarse en una reflexión que trata de legitimar esos mismos deseos” (Lear, Jonathan, *op. cit.*, pp. 215-216 y v., conjuntamente, pp. 212-218).

claro de los antiguos regímenes políticos pintados por Homero: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían elegido<sup>355</sup>. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección (*proairesis*) será también un deseo deliberado (*bouleutiké órexis*) de cosas a nuestro alcance (*eph' hemín*); porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación”.

A escolha (III, 2) está em íntima ligação com a virtude, já que é mais apropriado julgar os caracteres do que as ações; não é, em consequência, na mesma medida que a ação voluntária<sup>356</sup>. Tampouco é, certamente, um desejo voluntário (*boúlesis*), e isto por três razões: a) não há escolha do impossível, b) somente se escolhe o que alguém crê poder realizar por si mesmo, e c) escolhem-se os meios, mas se deseja o fim (1111b19 y ss.)<sup>357</sup>. Não obstante, a escolha e a vontade são afins, posto que o objeto da vontade do homem que escolhe será o fim, seja o bem, seja o bem aparente (III, 4)<sup>358</sup>. Assim, para o homem bom, o objeto desejado é o verdadeiro bem, para o mal, qualquer outra coisa (1113a24-25). Finalmente, não se identifica com a opinião, porque esta se refere ao conhecimento incerto e externo, sendo verdadeira ou falsa, mas se possui um certo caráter por escolher retamente um objeto determinado, ou bom, ou mau, em coisas que não vão além de nosso alcance (1111b31 y ss.).

<sup>355</sup> Com o advento da democracia, será o povo aquele que (se) anuncie.

<sup>356</sup> Do voluntário (*tó hekoúision*) participam também as crianças e os animais, já que uma ação feita impulsivamente pode ser voluntária, mas não escolhida. O apetite (*epithymía*) e o impulso do ânimo (*thymós*) são comuns aos seres irracionais e, inclusive, o apetite domina as ações do incontinente; o homem racional e continente, pelo contrário, atua escolhendo (1111b6 y ss.; cf. Ross, W. D., *op. cit.*, pp. 284-285). Sobre a noção de responsabilidade moral, o ato voluntário e o ato involuntário, v. III, 1 e 5, e o estudo monográfico de Alberto Alonso Muñoz sobre as condições e os fundamentos da ação voluntária, *Liberdade e Causalidade. Ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*, São Paulo, Discurso Editorial, FAPESP, 2002; uma análise da ação voluntária, suas motivações e sua fisiologia, que trata de explicar as várias inconsistências que, no entender do crítico, a doutrina contém, o encontramos em Ackrill, J. L., “Aristotle on Action”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 93-101.

<sup>357</sup> Em relação a este último ponto, eis aqui um par de exemplificações textuais (27-30): “... deseamos tener salud, pero elegimos los medios para estar sanos, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no suena bien decir que lo elegimos, porque la elección parece referirse a lo que depende de nosotros”.

<sup>358</sup> “Si estas consecuencias no nos contentan, acaso deberíamos decir que de un modo absoluto y en verdad (*aplós kai kat' alétheian*) es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le aparece (*tó phainómenon*) como tal” (1113a21-23; cf. a resolução provisória deste dilema em VIII, 2, *ab initio*, v. § 2).

Em definitivo, na maioria (*en toís polloís*, 1113a32 y ss.) o engano é por causa do prazer (*diá tén hedonén*), enquanto que o homem bom (*spoudaíos*, 28 y ss.) julga com retidão (*krínei orthós*), porque tem a "habilidade" (*deinótes*, v. *supra*) de "ver" (*aisthánomai*) "o verdadeiro" (*talethés*) nas coisas, erigindo-se no "cânone e na medida" (*kanón kaí métron*) de nossa conduta. Por este caminho, a análise da *proairesis*, da escolha por "preferência", "nos remete uma vez mais à estrutura [contingente] do mundo", à "atividade comparativa"<sup>359</sup> que efetua o modelo social do prudente, na qual o problema técnico dos meios e dos fins, a diferença entre a relatividade da moral individual e a objetividade da ética coletiva, se dissolve na eleição judiciosa dos meios graduais que seriam, por último, o fim prudencialmente - exemplarmente - regido (1142b28-33): "... se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto (*aplós*) y respecto de un fin determinado (*prós ti télos*); buena deliberación absolutamente hablando es la que se endereza al fin, sin más; y una buena deliberación determinada es la que se endereza a un fin determinado. Por tanto, si el deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación consistirá en una rectitud (*orthótes*) conforme a lo conveniente (*katá tó symphéron*) para el fin aprehendido por la verdadera prudencia (*phrónesis alethés*)".

Deste modo, a última etapa do processo que desencadeia a ação é o entendimento ou juízo (*sýnesis*, VI, 10; *gnóme*, 11). O entendimento é o bom entendimento (*eusynesía*), "en virtud de los cuales decimos que los hombres son inteligentes o están dotados de buena inteligencia" (*ab initio*), aplica-se "a lo que puede presentar dificultades y ser objeto de deliberación" (1143a6-7). Portanto, aplica-se ao mesmo que a prudência, mas não é equiparável a ela: com efeito, a prudência é normativa (*epitatiké*, 8); o entendimento, é somente capaz de juízo (*kritiké*, 10). Posto que assim como ao aprender lhe é chamado entender quando emprega a ciência, assim também se chama entendimento o uso da opinião no julgar e no julgar bem (*krínei kalós*) – ou seja, retamente - nos temas da prudência (12 y ss.), vale dizer, "a la capacidad de analizar y discernir en situaciones concretas"<sup>360</sup>.

Por sua vez, o exercício do entendimento, que Aristóteles homologa à opinião crítica, o assim denominado juízo, "en virtud de[I] cual decimos de alguien que es comprensivo y que tiene comprensión, es el discernimiento recto (*krísis orthé*) de lo

<sup>359</sup> Ross, W. D., *op. cit.*, *loc. cit.*; Aubenque, Pierre, *op. cit.*, pp. 212 e 228.

<sup>360</sup> Aubenque, Pierre, *op. cit.*, p. 241.

equitativo (*toú epieikóús*)” (*ab initio*). Sinal disso é, a critério do estagirita, que se chame juízo indulgente (*syggnóme gnóme*) ao que discerne (*kritiké*) retamente com verdade (*orthé he toú alethoús*) o equitativo, ou seja, o homem equânime (*epieiké*) que sabe ser indulgente (*syggnomonikón*, 20 y ss.) e reunir, em uma firme atadura, “una determinación intelectual y un predicado moral”<sup>361</sup>.

Com o que Aristóteles, ao associar, por intermédio da prudência, a virtude intelectual, que constitui sua marca de origem<sup>362</sup>, e o juízo prático, que é sua expressão particularizada, introduz uma inovação teórica de conseqüências extraordinárias. Simboliza, sem dúvida, uma ruptura, a partir da teoria, no modo de articular a teoria e a prática ou, como se disse anteriormente, a refundição da *theoría* com a *práxis* de um conglomerado humano que toma, pela boca de seu observador mais brilhante, consciência dos limites, isto é, do caráter estritamente social da ética (25-32): “Todas estas disposiciones convergen lógicamente en lo mismo. En efecto, al hablar de comprensión (*gnómen*), entendimiento (*synesin*), prudencia (*phrónesin*) e inteligencia (*noún*), atribuimos a las mismas personas el tener comprensión o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades tienen por objeto lo extremo (*tón eskháton*) e individual (*kath’ hékaston*), y es en saber discernir sobre lo que es objeto de prudencia en lo que consiste ser inteligente (*synetós*), buen entendedor (*eugnómon*) o comprensivo (*syggnómon*), porque la equidad (*epieiké*) es común a todos los hombres buenos (*tón agathón*) en sus relaciones con los demás (*en tó prós állon*, subrayado mío)”. Ou, como deixou assentado Aubenque: “Lo que es nuevo en él, no es un interés inédito por la acción –ni Sócrates ni Platón fueron puros especulativos–, mas el descubrimiento de una cisión al interior de la razón y el reconocimiento de esa cisión como condición de un nuevo intelectualismo práctico”<sup>363</sup>.

<sup>361</sup> *Ib.*, p. 243. Acerca da equidade, v. § 4.

<sup>362</sup> Recordar as sucessivas definições de *proairesis* como *órexis bouleutiké*, *órexis dianoetiké* ou, também, *orektikós noús* (para todas ellas, v. *supra*). O *noús praktikós* também pode ser visto como próximo à *diánoia*: cf. 1139a32-36.

<sup>363</sup> Aubenque, Pierre, *op. cit.*, pp. 231-232. Agora sim, Aubenque acerta no que faz ao estatuto da prudência, intelectualmente fundada e praticamente orientada, o que equivale a dizer: sua função antropológica mediadora. Para Sorabji, o papel que Aristóteles atribui ao intelecto na totalidade de sua reflexão ética é de suma importância, como o demonstra a noção de sabedoria prática exposta no livro VI (cf. Sorabji, Richard, “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 201-219).

Este enclave da teoria na prática, sedimento “natural” do saber e da prática na teoria, recipiente “intelectual” do fazer, torna possível a imbricação da ciência e da ética<sup>364</sup>. Porque, sabemos, o fim da política não é o conhecimento (*gnósis*), mas a ação (*práxis*), que, enquanto tal, constitui o objeto primário da indagação ética. A *práxis* é essencialmente conversão ética do agir moral, isto é “modificación de la individualidad en el contexto de la comunidad”. Mas essa transformação necessita da retidão da razão, de uma construção, “un *lógos* que la orienta y perfecciona”<sup>365</sup>. De maneira que a ação, praticada e teorizada, solicita à prudência, visão justa que se alimenta de uma gama de potencialidades maturadas no contato prolongado com os fatos da existência (1143b5-13): “Esta es la razón también de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, si bien nadie es sabio (*sophós*) por naturaleza, sí se tiene por naturaleza comprensión, entendimiento e intuición. [...]. De modo que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia (*empeirías*) les ha dado vista (*ómnia*), y por eso ven rectamente (*horósin orthós*)”.

No agir que se transforma em matéria da ética, o desenvolvimento ampliado da virtude da *phrónesis* aparece como o fator orientador. Seu desenvolvimento eleva a individualidade do *phrónimos* ao estágio superior da *pólis* (VI, 9, 1141b32-1142a11): “Habría, por tanto, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le interesa (aunque es muy diferente), y parece que el que sabe lo que le concierne y actúa en consecuencia es prudente (*phrónimos*) [...]. [...]. Buscan, pues, los prudentes, su propio bien, y se piensa que es eso lo que debe hacerse. De esta opinión ha venido el que se considere prudentes a éstos precisamente. Sin embargo, quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político”<sup>366</sup>. A este

<sup>364</sup> Cf. Lledó Iñigo, Emilio, “Introducción...”, in Aristóteles, *op. cit.*, pp. 54 e ss.

<sup>365</sup> *Ib.*, p. 55.

<sup>366</sup> Aristóteles distingue três espécies de prudência segundo a esfera correspondente de exercício: individual, relativa a si mesmo, que leva o nome comum de “prudência” (*phrónesis*); economia (*oikonomía*), relativa à casa; e política (*perí pólin*), relativa à cidade. A forma política apresenta, simultaneamente, subclasses diversas: a legislativa (*nomothetiké*), na atividade “arquitetônica” (*arkhitektoniké*) de fazer as leis; e a comumente chamada “política” (*politiké*), que se realiza tanto na atividade estritamente prática e deliberativa (*praktiké kai bouleutiké*) como na atividade judicial (*dikastiké*). Há que ser dito, não obstante, que nos encontramos frente à mesma disposição (1141b22-1142a32). É notável o talento discriminatório de Aristóteles, não mais que sua aversão súbita pelas linhas de corte taxativas que inibem a argumentação. Cf., a respeito da análise aristotélica da prudência como

enlace, praticamente teorizado, da cidade, da família e do indivíduo o relacionamos, de imediato, com o processo de gênese da *pólis* e, por este, com a formação do ambiente político da deliberação<sup>367</sup>. Aristóteles se estende sobre a atividade política deliberativa na *Retórica*, com a qual continuaremos no último item desta seção (*v. infra*). De pronto, temos de ressaltar esta proximidade da teoria aristotélica à *práxis* e às condições histórico-sociais imperantes, ainda quando a filosofia se caracterize por refletir demasiado tarde as realidades políticas de uma nação. Inclusive nisto, a teoria política de Aristóteles pode gabar-se de ser muito mais permeável às mutações históricas que outras correntes de pensamento que buscaram o absoluto ou o relativo e não puderam dar conta, como pode fazê-lo a carga ambígua que carrega a deliberação aristotélica, das vicissitudes de uma cidade. A meio caminho entre a impossibilidade do esplendor pretérito e a possibilidade de um porvir de sujeição, a sociedade democrática ateniense em transição do século IV encontrou na prudência de Aristóteles o corretato do tempo difícil que seus homens tiveram que viver: “La deliberación representa la vía humana, o sea, mediana, aquella de un hombre que no es completamente sabio ni completamente ignorante, en un mundo que no es absolutamente racional, ni absolutamente absurdo, el cual, sin embargo, conviene ordenar usando las mediaciones claudicantes que nos ofrece”<sup>368</sup>. Ou deveria ter sido dito: que Aristóteles, a seus contemporâneos, ofereceu.

---

experiência política ou capacidade do estadista e político, Lord, Carnes, “Aristóteles”, in Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, pp. 135 e ss.

<sup>367</sup> Aubenque destaca as origens políticas do conceito, que se remontam tanto histórica como etimologicamente à instituição da *Boulé*. Este nome remete inicialmente ao Conselho de anciãos, para depois passar a designar o Conselho dos Quinhentos, encarregado de preparar a agenda sobre a qual devia decidir a Assembléia do povo de Atenas (Aubenque, Pierre, *op. cit.*, pp. 180-181; acerca da instituição do Conselho, *v. § 4*).

<sup>368</sup> Aubenque, Pierre, *op. cit.*, p. 188, e *v. pp.* 183-184.

***Adendo: Sobre o silogismo prático  
e a conseqüente aproximação da produção à ação***

Aristóteles pensou que “es la acción misma la que posee una estructura silogística”<sup>369</sup>. A chave reside em não esquecer que os silogismos práticos (*hoi syllogismoí tón prakón*, EN 1144a30-31), como a *phrónesis*, se centram nos casos particulares. É natural, pois, que onde quer que este pensador múltiplo procure explicar o processo da ação, ali temos distintas ilustrações deste tipo de silogismo<sup>370</sup>. Sem embargo, sua criação despertou, paralelamente, a admiração e o desprezo: assim, o silogismo prático pode ser considerado como “uno de los mejores descubrimientos de Aristóteles” e também como “uno de sus peores inventos”<sup>371</sup>.

Ainda que não nos interesse, aqui, inquirir a fundo em sua natureza, algumas notas esclarecedoras resgatando algumas das particularidades desta curiosa invenção talvez resultem justificadas. Entre seus elementos distintivos, o silogismo prático é composto por uma premissa menor que tem um sujeito individual e uma conclusão que não é uma proposição expressa em palavras, mas uma ação. As premissas sempre devem apontar na direção de uma ação boa e possível através dos passos intermediários que levam à conclusão (*MA, loc. cit.*)<sup>372</sup>. Diante da hipótese, nada inverossímil, da necessidade de uma série prolongada de passos e da grande diversidade de meios para lograr um fim determinado, o silogismo desta espécie se torna uma questão árdua e complicada. Não por isso, no entanto, Aristóteles se deixou amedrontar<sup>373</sup>.

<sup>369</sup> Heller, Agnes, *op. cit.*, p. 240.

<sup>370</sup> *V. MA 701a7-24; EN 1146b35-1147a7; cf. De an. 434a15-21.*

<sup>371</sup> Frases citadas em Natali, Carlo, *La sagesza di Aristotele*, p. 143, cujo capítulo quarto, sobre o silogismo prático, nos pareceu equilibrado e útil; *cf. tamb. Allan, Donald J., “The Practical Syllogism”, op. cit.*, para uma opinião bastante favorável do mesmo.

<sup>372</sup> *Cf. Guthrie, W. K. C., op. cit.*, pp. 362-363. Às vezes, a intelecção instantânea das premissas - o fim desejado ou o meio concreto percebido, imaginado ou pensado para sua satisfação - faz da ação silogística um procedimento automático e sem prévia reflexão (*MA 701a25-b1; cf. EN 1147a24-30*).

<sup>373</sup> Da mesma forma que em outras oportunidades, saltava aos olhos sua dupla e rica primazia da forma *no* particular, semelhante à atenção caso a caso que pratica o médico (*v. 1097a10 y ss., e § 2*). Esta simbiose da lógica com a ética aplicada (que, por sua parte, replica o trabalho de campo da medicina) se deve, segundo o entrevira há já algum tempo Dirlmeier, a que a preponderância do *lógos* no *éthos* torna sua separação virtualmente impossível (*cf. Heller, Ágnes, op. cit., loc. cit.*).

Neste intento de demarcar a ação voluntária na argumentação formal pareceria estar em aberta contradição com o princípio expresso de Aristóteles de que a discussão ética deve renunciar a exatidão da ciência. Sem embargo, dizer uma coisa assim seria ficarmos com uma visão muito curta. Na realidade, temos que assinalar que é perfeitamente coerente com a idéia de que o mecanismo da ação importa tanto em um processo executório como em um processo mental. A escolha, um "desejo deliberado" (v. *supra*), e a instância que a precede, a deliberação, são operações encaminhadas a detectar os melhores meios para um fim pré-determinado. Também o silogismo moral que, similarmente dependa da intelecção do bem ou, o que é o mesmo, do bom caráter (EN 1144a30-35)<sup>374</sup>: "... los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, 'puesto que el fin es éste', o 'puesto que lo mejor es esto', sea cual fuere (supongamos uno cualquiera, para los efectos del argumento), y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción (*tás praktikás arkhás*)".

Uma suposição adicional. A forma silogística da ação coincide, da mesma forma, com a estrutura teleológica da *práxis*, e o modelo deliberativo da *phrónesis*, com o modelo produtivo da *tékhne*<sup>375</sup>. Aristóteles parece ter se deixado conduzir por este caminho em razão de sua própria análise. As condições da ação (*práxis*) e as condições da produção (*poíesis*) são da ordem do contingente, do que se pode modificar em virtude de sua indeterminação ou de seu caráter inacabado. Revisamos a concepção de *phrónesis* (v. *supra*); vejamos, e a comparemos, agora, com a concepção da virtude da *tékhne*. Efetivamente, existe desde o impulso inicial, aquilo que as une (EN VI, 4, *ab initio*): "Entre las cosas que pueden ser de otra manera (*toú endekhoménou állos ékhein*) están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación (*ti kaí poietón kaí praktón*)..."; assim como o que as desata (1140a1-5): "... y una cosa es la producción (*poíesis*) y otra la acción (*práxis*) [...]; de modo que también la disposición racional apropiada para la acción (*he metá lógou héxis praktiké*) es distinta (*héteron*) de la disposición racional para la producción (*tés metá lógou poietikés héxeos*)". Em outras palavras, se o modo de ser racional verdadeiro para atuar se designa como

<sup>374</sup> Cf. Sorabji, Richard, "Aristotle on the Role of Intellect...", in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 208-209.

<sup>375</sup> Heller, Ágnes, pp. 242-244.

prudência, a arte ou técnica é, por conseguinte, “una disposición productiva acompañada de razón verdadera (*héxis metá lógou alethoús poietiké*)” (19-21; cf. 9-10).

Em uma típica resolução aristotélica, a produção e a ação são e não são diferentes. Em um sentido o são porque a prudência e a arte versam sobre a gênese (*perí génesis*, 11), o que pode ser ou não ser (*tón endekhómenon kaí éinai kaí mé éinai*, 12-13); em outro, não o são, porque o princípio da produção é extrínseco, jaz em quem produz e não no produzido, enquanto que o da ação é intrínseco, no agente que executa a ação<sup>376</sup>. Assim, pois, a atividade prudencial e a atividade artística do homem se

---

<sup>376</sup> Necesidade e contingência se excluem, e a contingência abarca tanto a produção como a ação (14-16): “En efecto, la técnica no tiene que ver ni con las cosas que son o se producen (*tón ónton é ginoménon*) necesariamente (*ex anágkes*), ni con las que son o se producen de una manera natural (*katá phýsin*), porque estas cosas tienen su principio en sí mismas (*en autoís ékhousi tén arkhén*)”. Na consideração de Pierre Aubenque (*op. cit.*, pp. 111-113), o *status* dos artefatos fica assim especificado, mas o dos atos segue sendo problemático. e los artefactos queda así especificado, pero el de los actos sigue siendo problemático. Onde situá-los, pois? Evidentemente, contesta, não na natureza, porque ainda que seja verdade que o agente leva em si seu próprio princípio, sua atuação no mundo implica que ele desloque o agente natural, substituindo um princípio de mudança imanente por outro e introduzindo, com isso, uma certa artificialidade na ordem natural. A *práxis*, prossegue o argumento, tem por objeto menos a natureza que suas falhas e imperfeições; por fim, se situa na ordem do contingente, em clara afinidade recíproca com a *póiesis*. Daí que Aristóteles, parafraseando a Agatón, escreva (18-19): “a arte ama o acaso, e o acaso, a arte”. Pode ser que Aubenque tenha razão; sem embargo, se nos ocorre que, como vimos na confecção “técnica” da *pólis*, que é “por natureza”, o homem, ser político “por natureza” animado de *lógos*, se interpunha, completando e imitando, o processo da gênese natural (v. §§ 1-2). A partir deste ponto de vista, acaso e escolha racional, natureza e desenho artificial, se sucedem e se superpõem no interior de um mesmo processo teleológico no qual empiricamente se mesclam diferentes séries de causalidade (cf. *Phys.* 197a35-b8, 32-198a1). Para um exame que parte da prudência como referida ao que pode ser de uma maneira ou de outra, ainda que não meramente por acaso, e que termina destacando “el compromiso entre el intelecto y el carácter modelado por las costumbres que nos propone Aristóteles”, v. Guariglia, Osvaldo, *op. cit.*, cap. 10 (citação da p. 308).

Uma perspectiva analítica a partir da *póiesis* é trazida à colação por Virginia Aspe Armella (*El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 13): “Toda operación humana es siempre de algún modo en mayor o menor grado algo corpóreo-práxico...”. Aprofundando sua idéia (p. 25): “Estas distintas actividades [*theoría, praxis, póiesis*] se diversifican según el grado de inmanencia de sus distintas operaciones. En todas -como actividades del espíritu- hay inmanencia, puesto que la esencia del hábito es su carácter inmanente; sin embargo, los distintos órdenes dan lugar a distintas actividades. La actividad poiética, por esta razón, no puede ser considerada en Aristóteles como una actividad meramente técnica o extrínseca; para el filósofo *enérgeia* implica necesariamente actividad y por ello su noción de *téchne* no puede ser exclusivamente

assemelham por seu enclave no terreno das potencialidades, mas se diferenciam por seu resultado final: o da ação é a atualização da ação mesma, é o da produção, a atualidade do objeto *ex-post*<sup>377</sup>. Heller o expulsou, cristalina e certamente, fiel ao estilo recorrente de nosso pensador: “La actividad humana tiene su base estructural en el trabajo, pero el modelo, el tipo, la idea de la actividad humana es la actividad social. Es precisamente ahora cuando adquiere su sentido pleno la célebre concepción que ve al hombre como un ser social”<sup>378</sup>.

\*\*\*

Voltemos à *Política* e intentemos, com o arsenal conceitual acumulado, reelaborar a noção política de deliberação tal como ela é teoricamente considerada a partir da prática efetiva. É, sem dúvida, na ação política cidadão que temos que colocar nosso olhar atento. Pois, com efeito, o exercício da racionalidade prática, a *phrónesis*, supõe a dedicação devota da virtude ao bem supremo da comunidade política. Mas, ademais, a vida boa demanda do homem comum a participação ativa em uma comunidade auto-governada, ou seja, que o cidadão se envolva fortemente em relação aos assuntos que concernem à *pólis*. Na teoria política de Aristóteles, a idéia do governo representativo moderno não tem cabimento, assim como tampouco a preferência por um ideal de vida desenvolvido com independência da organização política que alguém

---

fabril. Es inútil intentar una dimensión praxica del arte fuera del ámbito de la *téchne*. Si Aristóteles separó la dimensión praxica de la poiética es porque consideraba que ambas actividades suponían hábitos específicos y formalmente distintos. Mientras la actividad poiética implica traer algo a la existencia, la actividad praxica de ningún modo lo supone”. Mais ainda, pode chegar a especular com o emprego da deliberação na arte: cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 122, 127 y ss.; Broadie, Sarah, *op. cit.*, pp. 202-212.

<sup>377</sup> Sobre a noção metafísica da *energéia* relacionada com a produção/criação, v. Couloubaritsis, Lambros, “L’‘energeia’ selon Aristote et la question de l’art”, *Centre d’études sur la pensée antique « kairos kai logos »*, 1997, pp. 1-26.

<sup>378</sup> Heller, Ágnes, *op. cit.*, p. 234. De acordo com ela, o legado ático com sua análise do processo da *téchne* por um lado, e a herança jônica com seu estudo da estrutura teleológica da natureza por outro, confluem no centro nevrálgico da construção metafísica, lógica e ética de Aristóteles (*ib.*, pp. 217-224 y caps. I y II).

habita (v. § 2)<sup>379</sup>. Evidentemente, semelhantes anacronismos podem soar por demais extravagantes e em muito alijados de nosso imaginário e discorrer histórico moderno, mas não é menos certo que Aristóteles forjou sua teoria em perfeita sintonia com o entorno da época e em reação clara aos desafios que a crise da cidade lhe propunha. Um exemplo como o seu de modo algum pode ser assim simplesmente deixado de lado, ainda mais levando em conta que a nossa é uma época que parece desconhecer por completo seus problemas políticos essenciais, o de uma *phrónesis* impraticável e uma cidadania inócua que trunca qualquer vislumbre de ação política organizada.

O livro III da *Política* pode significar, por tudo isso, um atrativo intelectual de primeira categoria. Não resultaria em nada inadequado imputar-lhe, em um sentido absolutamente transformado, o ditame de Jaeger de que se pode considerá-lo, ao menos virtualmente, como “el verdadero comienzo del tratado, puesto que el contenido del [libro] II es meramente negativo. De aquí que se le encuentre citado frecuentemente con la frase ‘al comienzo de nuestro estudio’ (ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις)”<sup>380</sup>. Mas, mais além de seu virtual início, o livro III aparece como a parte teórica central da *Política*. Nele, o texto alcança sua tensão máxima e seu ponto de equilíbrio, entre as especulações teóricas e as preocupações práticas. Uma vez ultrapassadas as interrogações fundamentais do livro I, isto é, uma vez apreendidos o conceito antropológico de *lógos* prático e deliberativo e o conceito determinativo da forma política, Aristóteles empreende no presente livro a investigação dos dois objetos específicos que daqueles conceitos se derivam: o sujeito da política da cidade e a ordenação constitucional que ela adota. Assim o enuncia no princípio: “El que estudia los regímenes políticos, qué es cada uno y cuáles son sus atributos, debe tratar de ver en primer término qué es la ciudad”.

Mas ao referir aos atos da cidade, aqueles que opinam apontam algumas vezes a cidade como autor homogêneo, outras à *elite* dominante, e outras a um ator individual, em posição encoberta. Por isso mesmo, nesta seção haveremos de ocupar-nos do primeiro bloco analítico do livro, a saber, o dedicado a precisar a base antropológica da ação política que tem lugar no marco da constituição organizada: a teoria do cidadão, exposta ao longo dos cinco primeiros capítulos (1-5). A mesma começa, como não

---

<sup>379</sup> Cf. Taylor, C. C. W., “Politics”, in Barnes, Jonathan (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 242.

<sup>380</sup> Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 314.

podia ser de outra maneira, por uma tentativa de vaga definição do ambiente, do quadro e do ator (1274b36-38): “... toda la actividad del político (*toú politikou*) y del legislador (*toú nomothétou*) gira, como vemos, en torno a la ciudad (*perí pólin*); y la constitución (*politeía*) es cierta ordenación (*táxis*) de los habitantes (*tón oikouíton*) de la ciudad”. Por meio desta ainda insegura definição, se faz notório que o foco primário da política de Aristóteles continua colocada na constituição ou nas constituições, ou seja, no objeto privilegiado de análise da teoria política, a qual deve seguir um método de pesquisa ordenada que vá das partes<sup>381</sup> ao todo<sup>382</sup>, dos componentes materiais à organização formal unificada do composto que é a *pólis* (v. § 1): desde a noção de cidadão, passando pela determinação exata da identidade da cidade, à noção estrita de regime (s) político(s)<sup>383</sup>.

Mediante o paralelismo do todo e das partes se recorta facilmente o objeto a ser investigado em primeiro lugar (38-1275a2): “Puesto que la ciudad consta de los elementos que la componen, como cualquier otro todo (*hólon*) compuesto de muchas partes (*moríon*), es evidente que primero se debe estudiar el ciudadano (*polítes*)<sup>384</sup>. La

<sup>381</sup> *Méros* y *moríon* são sinônimos: cf. 1326a20-21, traduzidos por Marias, respectivamente, como “partes” e “partes propias” de la *pólis*. Sobre a idéia de parte em tal sentido, v. § 1.

<sup>382</sup> Sobre a *pólis* como *hólon*, cf. 1328a21-25 e v. § 1.

<sup>383</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 113-114. Wolff detecta, pouco depois, um efeito em cascata no encadeamento argumentativo: definição do cidadão - definição da cidade - definição do regime - classificação dos regimes (p. 116). O problema é que com este esquematismo nos privamos de compreender as duas questões, a deliberação e a constituição, de modo simultâneo. Talvez seja apropriado dizer, com Caujolle-Zaslavsky, que Aristóteles, ao mesmo tempo em que trata como objetos de estudo correlativos à *pólis* e à *polítes*, dá prioridade na teoria à *politeía*: “La constitución es el soporte (*ὑποκείμενον*) a la vez de la ciudad y del ciudadano y es en ese sentido que ella es primera: primera en el sentido de que en razón de ella se habla de ciudadano y ciudad, y que todo el discurso político le está subordinado; primera, asimismo, como la cosa aquella a la que se refiere, mismo implícitamente, todo ese discurso” (Caujolle-Zaslavsky, Françoise, “Citoyens a six mines”, in Aubenque, Pierre [dir.] et Alonso Tordesillas [ed.], *op. cit.*, p. 44, y p. 40 *ad finem*). Kraut enfatiza a estreita conexão linguística dos nomes *pólis*, *politeía* e *polítes* (Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 358). Cf. tamb. Lord, Carnes, “Aristóteles”, in Strauss, Leo e Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, p. 142.

<sup>384</sup> Acerca da utilização do termo “parte” para distinguir os elementos essenciais e acidentais próprios da cidade (VII, 8), cf. tamb. 1278a2-3, e v. *infra*; 1291a24-28, e v. § 4; 1326a20-25).

ciudad es, en efecto, cierta multitud de ciudadanos (*pléthos politón*)<sup>385</sup>, de manera que hemos de considerar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano<sup>386</sup>”.

Em continuação, Aristóteles, apelando a um expediente habitual nele, passa a uma série de candidatas à definição de cidadão<sup>387</sup>. Em primeiro lugar, são rejeitados os cidadãos meramente nominais e os honorários e, mais importante todavia, aqueles que simplesmente compartilham o lugar de residência e eventualmente algumas prerrogativas jurídicas, já que isso também é certo dos metecos e dos escravos em um caso, e dos metecos e contratantes ordinários no outro (3-14). Alguns deles pode ser que sejam cidadãos em um sentido qualificado ou limitado do vocábulo (*oukh aplós*, 16), como da mesma forma o são as crianças e os anciãos que se encontram na cidade (v. 1278a4-6)<sup>388</sup>.

Em segundo lugar, se aceita definir o cidadão irrestrito (*aplós*) por participar (*metékhein*) na justiça (*kríseos*) e no governo (*arkhés*) (22-23). Mas Aristóteles ressalva que a noção de cargo governamental (*arkhé*) resulta imprecisa<sup>389</sup>, já que designa tanto os cargos limitados temporalmente como as funções políticas ilimitadas, verbigracia, as de juiz (*dikastés*, 26) e de assembleísta (*ekklesiastés*, 26), em muito os mais poderosos (*toús kyriótatous*, 28) da constituição<sup>390</sup>.

Por esse motivo, Aristóteles se vê obrigado a buscar um nome que abarque por igual a tarefa comum ao juiz e ao assembleísta, e o encontra na expressão “magistratura indeterminada” (*aóristos arkhé*, 32). Em consonância com a mesma, se introduz uma

<sup>385</sup> A *pólis* já havia sido descrita como um *pléthos*, uma multitude ou pluralidade de diferentes “classes”, em 1261a18 (v. § 1), ou seja, uma comunidade que chega a ser autárquica (cf. 1275b20-21; 1328b16-17; tamb. 1261b13; 1326b7-9; 1326a16 e ss.).

<sup>386</sup> O que equivale a perguntar pela extensão e a compreensão do conceito.

<sup>387</sup> Cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 144-148, do que nos servimos na enumeração das cinco (ou seis, se desdobramos a primeira) definições.

<sup>388</sup> Em Atenas, as reformas praticadas por Clístenes ao redor do 507 a. C. outorgaram a cidadania a numerosos metecos e estrangeiros. Meio século mais tarde, em razão de um projeto de lei apresentado por Péricles em 451/50, somente tomavam parte do governo os filhos varões de pai e mãe cidadãos, inscritos como membros de um demo aos dezoito anos de idade (cf. Bengtson, Hermann *et al.*, *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua, I*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 26 y ss., 80-81; Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 145 y 147; y v. *Pol.* 1275b34-37; 1278a29-34; *Ath. Pol.* 21; 42, 1-2; 26, 3).

<sup>389</sup> Miller aponta, em relação às magistraturas, os tribunais e a ambiguidade da palavra que a qualifica, a oportuna referência a *Leyes* 767a y 768c.

<sup>390</sup> Não faz falta exhibir o telão de fundo democrático sobre o qual se desenvolve a argumentação (para tal, v. *infra*).

correção necessária e se conforma assim uma terceira definição (32-33): cidadãos são os que participam (*metékhontas*) desse tipo genérico de atividade.

Mas acontece que os regimes políticos diferem pela forma - há os primeiros e os segundos, ou corretos e desviados (v. § 4)- e, em consequência, ao ser muitos em número, diferente será o cidadão de acordo com o regime da cidade. A definição “democrática” do cidadão pode ir muito bem em Atenas, mas cidades como Esparta e Cartago refletem outro formato institucional, com cargos delimitados para atender fracionadamente as diversas funções de deliberação e de justiça. Nestas situações, alguns ou todos os magistrados são encarregados de deliberar e julgar sobre todas ou algumas das questões da administração. Em razão disso, se promove um novo ajuste e uma quarta definição (b13-15): são cidadãos aqueles que desempenham as funções que correspondem a uma magistratura determinada (*katá tén arkhén horisménos*) pela competência jurisdicional.

Assim, pois, se chega, em quinto e último lugar, a uma forma que cobre as duas variantes empíricas principais e possibilita, com isso, uma redefinição ulterior da cidade (17 *ad finem*; v. tamb. 1277b34-35)<sup>391</sup>: será cidadão aquele que tem o direito de participar (*exousía koinoneín*)<sup>392</sup> –determinada ou indeterminadamente- do poder deliberativo ou<sup>393</sup> judicial (*arkhés bouleutikés é kritikés*); e cidade, a “una muchedumbre (*pléthos*) de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía”.

<sup>391</sup> Cf. tamb. *Leyes* 768b.

<sup>392</sup> Não resulta para nada desacertada a tradução de *exousía koinoneín* no sentido de “participar del derecho a” tal como a traduzem Marias y Araújo e, analogamente, Barker e Schümtrumpf (*apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 103, n. 43). A eles se agrega Miller, que ademais advoga pela existência de uma teoria dos direitos político-naturais em Aristóteles e, em seu afã por expô-la, adjudica ao vocábulo *exousia* o significado de “direito de liberdade a” (*cf. ib.*, pp. 101-104). No entanto, nada há neste substantivo abstrato, como tampouco nas locuções derivadas de *exesti* (infinitivo *exeinai*), que denote algo mais que um poder efetivo, isto é, o fato incontestável de dispor de uma faculdade uma vez que tenha sido publicamente reconhecida a própria condição - leia-se: uma vez que alguém tenha podido pre-adjudicar-se, na disputa política pela cidadania e na legitimação legal que a essa vai adscrita, o *status* de privilégio que merece em virtude de haver resolvido o problema clássico da sobrevivência grupal e individual (v. *infra* e, também, §§ 1-2 para o tratamento da economia doméstica como precondição da política e do *lógos* como dispositivo de inclusão/exclusão na vida política da comunidade).

<sup>393</sup> Discute-se se há de ser respeitado o *é* (“o”) dos manuscritos ou substituí-lo por um *kaí* (“y”). Cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 146, n. 13; e, ratificando nossa leitura, Aubonnet, Jean, “Notice du Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, p. 8.

A maioria dos comentadores tem tendido a revalidar a definição empiricamente compreensiva de cidadão<sup>394</sup>. Dessa maneira, Johnson, depois de comparar as diferentes fórmulas definidoras, sentiu-se com permissão para alegar que

‘cada nuevo intento de definir la ciudadanía mejora a sus predecesores extendiendo la comprensión del concepto. ‘Juzgar y tener magistratura’ es demasiado estrecho porque excluye en ciertos casos a los miembros de los jurados y las asambleas. ‘Compartiendo una magistratura ilimitada’ (esto es: los miembros de los jurados y las asambleas) es demasiado estrecho porque excluye en algunos casos a los ciudadanos de las no-democracias (donde tales magistraturas no existen). ‘Compartiendo la autoridad<sup>395</sup> deliberativa y judicial’<sup>396</sup> es el mejoramiento final. La autoridad de este tipo es ejercida en *todo* estado, y aquellos desempeñándola pueden ser fácilmente identificados. Éste es el ciudadano ‘en el pleno sentido’ y esto era lo que Aristóteles deseaba encontrar<sup>397</sup>.

Com uma proposta de exegese alternativa, encontramos a elucubração de Morrison<sup>398</sup>. Em sua sétima (?) “solução” para o problema, explora a idéia dos graus de cidadania. Com esta solução, sustenta, se torna factível uma inteligência adequada do texto e à intencionalidade de seu autor: “... Aristóteles tiene una noción de ciudadanía, pero esta noción puede ser satisfecha más o menos completamente. La ciudadanía viene

<sup>394</sup> Assim o fez, obviamente, Miller, que nisto acompanha a leitura precursora de Newman (*cf.* tamb. Aubonnet, Jean, “Notice du Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, *loc. cit.*). Distancia-se deles, no entanto, Terence Irwin (“The Good of Political Activity”, com comentário de G. Striker, *in* Patzig, Günther [ed.], *op. cit.*, pp. 73-101, *apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 147, n. 14), que mantém que Aristóteles na realidade privilegia a definição de cidadão irrestrito dada em segundo lugar. No que segue, confrontaremos outras opiniões não contempladas por Miller.

<sup>395</sup> A tradução abrupta de *arkhé* como “autoridade” (*authority*) parece a Miller pouco menos que uma arbitrariedade (Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 146, n. 12, que toma como referência o livro de Curtis Johnson, *Aristotle’s Theory of the State*, New York, 1990, pp. 119-120, e não o artigo que utilizamos aqui [*v. infra*]).

<sup>396</sup> A aparente redução da definição compreensiva à definição não-democrática tampouco é aprovada por Fred D. Miller (*op. cit.*, *loc. cit.*). Ainda que não estejamos seguros de que este último seja o que realmente quer sugerir Johnson em seu artigo, mas que melhor pretende passar por alto, por irrelevante, a distinção entre as duas últimas enunciações da noção.

<sup>397</sup> Johnson, Curtis, “Who is Aristotle’s Citizen?”, *Phronesis*, vol. XXIX, no. 1, 1984, p. 80 (ênfase do autor).

<sup>398</sup> Morrison, Donald, “Aristotle’s Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 16, num. 2, April 1999, pp. 143-65.

a darse por grados. [...]. Ciertamente ‘tomar parte en la *politeia*’ puede fácilmente ser visto como dándose en grados”<sup>399</sup>. Por supuesto, nestes termos a genuína visão de Aristóteles comporta um espírito igualitário que entende a justiça política como baseada no mérito de cada contribuição individual e/ou grupal à comunidade<sup>400</sup>.

Como se pode observar, e seguindo o curso habitual das análises apegadas ao puramente exegético, os matizes da opinião são tanto mais agudos quanto mais se expande o resto do *corpus aristotelicum*. Sem embargo, uma visão de sobra fresca e persuasiva da doutrina aristotélica do cidadão pode ser encontrada no sucinto trabalho de Wolff. Para ele, uma definição genérica na chave das "funções políticas" (1275a22) é a única que condiz com a essência mesma da cidade, posto que “una ciudad es una comunidad en la cual existen relaciones de poder o de autoridad (*arkhè*) entre sus miembros, mas la autoridad propiamente política se distingue de todas las otras en ser ella una relación de iguales; así, un ciudadano (o miembro de la comunidad política) es aquel que dispone, *como todos los otros*, de un poder en la ciudad *sobre todos los otros*”<sup>401</sup>. Para tanto, deduz o comentador, “el contenido real del concepto de ciudadano depende del tipo de régimen (1275b34 [y ss.]”<sup>402</sup>.

Assim, nem compreensão plena nem gradual do conceito, mas, diferentemente, definição empírica compreensiva, ou seja, pragmática, do conteúdo material da participação. Já que, efetivamente, isso é o que mostra a experiência da qual se encarrega o capítulo 2: na prática, a cidadania se outorga com acerto ao pai e à mãe<sup>403</sup> cidadãos e, em casos exagerados, a verificação se estende duas ou três gerações atrás. E aqui a tese não faz outra coisa que atar os dois pólos que permitem resolver a aporia de Górgias, pela qual não se pode falar de cidadão sem considerar ao mesmo tempo a

---

<sup>399</sup> *Ib.*, p. 158.

<sup>400</sup> *Ib.*, p. 160. Sobre la justicia política, v. § 4.

<sup>401</sup> Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 116 (ênfase do autor).

<sup>402</sup> *Ib.*, p. 117. Do mesmo modo, dado que todo regime se baseia na organização dos diferentes poderes, e em especial do poder supremo, um regime somente pode ser considerado "político" se seus habitantes têm relações de poder "uns para com os outros" - e uma monarquia, para completar, suporá o governo do cidadão que detenha o poder supremo sobre outros cidadãos, posto que governa cidadãos, ou pessoas investidas semelhantemente de certo poder recíproco (p. 114; sobre o problema da monarquia, v. § 4).

<sup>403</sup> As mulheres gregas eram nominalmente cidadãs e, segundo as circunstâncias, o descender de uma delas operava como condição necessária ou suficiente para receber a cidadania (*cf.* 1278a27-28).

definição "compreensiva" de cidadania a "produção" historicamente ocorrida<sup>404</sup> do contingente humano que está em condições de "viver bem" a politicidade (1275b26-34): "Gorgias de Leontinos, quizá por estar en un apuro y también con ironía, dijo que así como son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, son también lariseos los hechos por sus fabricantes, pues hay algunos que son hacedores de lariseos. La cosa, sin embargo, es sencilla: si participan de la ciudadanía (*tés politeías*)<sup>405</sup> según la definición que hemos dado, eran ciudadanos, ya que tampoco puede aplicarse la definición de 'hijo de ciudadano y ciudadana' a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad".

As mudanças que decorrem como consequência de uma mudança constitucional profunda (*metabolés politeías*, 35)<sup>406</sup>, servem a Aristóteles para ratificar seu critério político *stricto sensu*, desprovido de toda consideração valorativa, sobre a pertinência real e concreta de um indivíduo ao corpo político cidadão (39-1276a6)<sup>407</sup>: "... podría

<sup>404</sup> Esta idéia me foi sugerida por uma exposição do professor Alonso Tordesillas durante as jornadas de filosofia antiga que aconteceram na Faculdade de Direito da Universidade de Buenos Aires no ano de 2006.

<sup>405</sup> Cf. 1332a32-34. Alguns intérpretes, na linha de Newman, atribuem a Aristóteles uma segunda noção mais ampla de cidadania, a que em ocasiões apela aos fins de poder descrever adequadamente os grupos que existem em uma cidade (cf. 1278a16-17; y Cooper, John M., "Political Animals...", in Patzig, Günther [ed.], *op. cit.*, p. 228 y n. 11; Keyt, David, "Aristotle and Anarchism", *Reason Papers*, 18, pp. 21-24, *apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 148, n. 17). A lista de categorias de cidadãos ficaria mais ou menos conformada do seguinte modo (cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 147-148):

- a) Cidadãos:
  1. empossados em exercício;
  2. crianças, ou cidadãos em potência;
  3. anciãos, ou cidadãos retirados da atividade;
  4. mulheres ou cidadãs nominais sujeitas à autoridade da cidade.
- b) Não-cidadãos:
  5. habitantes nativos ou cidadãos de segunda classe;
  6. metecos (residentes estrangeiros);
  7. estrangeiros visitantes;
  8. escravos, hilotas, etc.

<sup>406</sup> O texto menciona Clístenes e sua revolucionária medida de incorporar estrangeiros à massa dos cidadãos ativos na cidade (*v. supra*).

<sup>407</sup> "Los regímenes políticos difieren no sólo en cómo distribuyen el poder entre ciudadanos, sino también en cómo trazan la distinción entre aquellos que deben y aquellos que no deben ser ciudadanos" (Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 362).

uno preguntarse si en el caso de que alguien sea ciudadano injustamente, dejará también por eso de ser ciudadano, puesto que injusto equivale a falso. Pero puesto que vemos que algunos gobiernan injustamente y decimos que gobiernan, aunque no con justicia, y hemos definido al ciudadano por cierto ejercicio de poder (pues, como hemos dicho, el que participa de tal poder es ciudadano), es evidente que debemos llamarlos ciudadanos”. Ademais, esta questão está enlaçada ao problema da identidade da cidade (III, 3). Com efeito, caberia duvidar se a cidade segue ou não sendo a mesma ao variar qualquer dos elementos que a integram. Somente superficialmente pode ser esclarecido o problema com referência ao lugar (*tópon*, 20; cf. 1260b39-1261a1), à população (*antrópous*, 20, 32 y ss.) e sua relação com o tamanho (*mégethos*) da cidade (24 y ss.). Ao contrário, resulta pertinente, como foi demonstrado em seu momento (v. § 1), apelar ao princípio de determinação formal: a essência da *pólis* é ser uma comunidade de regime político entre os cidadãos e, por fim, somente mudará de forma se mudar sua composição essencial (b9-11): “Si esto es así, es evidente que al decir de una ciudad que es la misma (*tén autén*) se ha de tener sobre todo en cuenta el régimen [político] (*politeían*)...”.

Deste modo, se perfila a figura protagonista do cidadão como sujeito político principal. Aristóteles passa a examinar, então, o substrato “prático” que alimenta sua atividade natural, isto é, a virtude política e intelectual que radica na prática deliberativa (assembleista e forense) que o cidadão por antonomásia tem que desenvolver (III, 4)<sup>408</sup>. A pergunta disparadora é: devemos identificar a virtude do homem de bem (*andrós agathoú*) e a do bom cidadão (*polítou spoudaíou*) ou não devemos<sup>409</sup>? Para responder a esta pergunta, parte-se da descrição básica da tarefa de um membro comunitário qualquer: assim como os marinheiros se diferenciam por sua função no barco, da mesma forma os cidadãos pelos cargos públicos que ocupam; todos eles perseguindo, no entanto, um mesmo objetivo *qua* partes iguais da associação, a saber, a preservação

<sup>408</sup> Usualmente, os entendidos têm dado neste ponto com uma "dificuldade interpretativa" (Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 362-363). A maioria termina aceitando que, na realidade, há muito mais que um problema hermenêutico em discussão.

<sup>409</sup> Develin chama a atenção sobre o emprego diferenciado dos adjetivos. Sua análise demonstra que enquanto *agathós* conduz uma qualidade inerente e cultivada, *spoudaíos*, ao contrário, acentua a efetividade da ação, apontando para o "homem correto para a tarefa", sem conotações éticas. Neste texto de discussão, pode ser que esteja correto. Parua sua interpretação, v. Develin, Robert, "The good man and the good citizen in Aristotle's 'Politics'", in *Phronesis*, vol. XVIII, no. 1, 1973, pp. 71-79, esp. p. 77.

(*sotería*, 26 y 28) do sistema global. Não obstante, dado que existem diferentes classes de constituições (v. § 4), diferentes classes de excelência cidadã existirão; pelo contrário, dado que a qualidade do bom cidadão deve ser sempre estável (v. § 2), não poderá ser diferente segundo a constituição. Em consequência, é possível ser bom cidadão sem possuir o caráter perfeito que o homem de bem possui (34-35)<sup>410</sup>.

A linha divisória pode ser apreciada com nitidez: a virtude de um homem bom que rege seu agir na *phrónesis*, a sabedoria prática, uma habilidade intelectual e emocional que diz respeito a todo lugar; em contraste, a virtude do bom cidadão necessária para a preservação da cidade é especificamente relativa a tal cidade com sua particular forma de organização. Esta última pontuação é relevante e reveladora ao mesmo tempo: há uma virtude própria da vida política que dá em cheio na problemática do conflito e da estabilidade. Prossigamos com o argumento para ver, ao final das contas, aonde se quer chegar.

A partir de 1276b36, Aristóteles estipula uma cláusula limitativa: deve ser valorada a questão a partir do ponto de vista do melhor regime (*perí tés arístes politeías*, 37). Mas como de antemão desconhecemos, em correspondência com os princípios de sua teoria, qual é esse regime, estabelece alguns pressupostos adicionais para uma compreensão cabal da argumentação. Primeiro, é impossível que uma cidade se componha em sua totalidade de homens bons, ainda que sim de bons cidadãos que cumpram virtuosamente sua função (37-39). Segundo, na cidade perfeita, todos hão de ser bons cidadãos, enquanto que não por isso haverão de ser homens moralmente bons todos os cidadãos de uma (tal) cidade (1277a1-5). Terceiro, posto que a cidade se compõe de elementos desiguais, assim como ocorre com um ser vivo, a alma, a família e a propriedade, ou seja, com todo conjunto sistemático desigualmente constituído, da mesma forma a cidade conterà estes elementos e outros distintos em razão dos quais os cidadãos exibirão virtudes diferenciadas de acordo com a função que a cada um cabe desempenhar - da mesma maneira que os naipes de um coro hão de diferenciar-se também (5-12). Destes três pressupostos argumentativos se depreende que nem sequer

---

<sup>410</sup> A distinção aristotélica reaparecerá em Tomás de Aquino, representando o renascimento do cidadão em plena era medieval: cf. Ullman, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Uriel, 1983, p. 168.

na melhor constituição a virtude do homem bom e a do bom cidadão coincidirão (12-13; cf. 1276b40-1277a1)<sup>411</sup>.

A visão funcionalista da organização dos cidadãos implica que estes realizem tarefas diferentes e que se vinculem uns com os outros por meio de relações assimétricas de autoridade. Com ela, se lança nova luz sobre cada uma das constituições possíveis e se fundamenta a proposição, com relação às mesmas, de que a perícia técnica do cidadão é distinta da capacidade prático-intelectual do homem de bem. Por isso, no que resta do capítulo, Aristóteles se concentra em elucidar as diferenças que existem entre os dois grupos essenciais da ordem política: governantes e governados ou, poderia também ser dito, entre aqueles (temporalmente) capazes de mandar (*árkhein*) e aqueles outros (temporalmente) capazes de obedecer (*árkhesthai*, 1277a26). Assim, se diz que o governante excelente (*tón árkhonta tón spoudaíon*) há de ser bom e prudente (*agathón kaí prhónimon*, 14-15; cf. b25-26) e sabemos, pelo estudado antes, que quem possui a virtude da *phrónesis* possuirá igualmente as demais virtudes (*EN* 1144b35-1145a2, v. *supra*). Mas do governado (*arkhoménou*) não se necessita a prudência, mas tão somente a opinião verdadeira (*dóxa alethés*, 1277b28-29), pois, como também vimos, a opinião é a afirmação reta dos meios especificados pela boa deliberação (*EN* 1142b6 y ss., v. *supra*). Por conseguinte, a virtude do homem bom consistirá em saber mandar, e a do bom cidadão em sua aptidão para mandar - participando na assembléia e nos tribunais - e deixar-se mandar como corresponde - respondendo às decisões deliberadas coletivamente e às ordens executivas dos magistrados (v. 1277a26-29).

Por certo, ao não ser estas virtudes elogiáveis em igual medida, coisas distintas deverão aprender o governante e o governado, mas o cidadão deverá saber e participar de ambas (29-32)<sup>412</sup>. Tínhamos, a respeito, por um lado o mando próprio do senhor, relativo à utilização dos escravos em ordem à provisão dos serviços necessários (33-35), e pelo outro o mando político, próprio dos homens livres, em nome do qual o que manda deve aprender deixando-se mandar (b7-10; cf. 11-13; y v. § 1), “como se aprende a ser general de caballería sirviendo a las órdenes de otro, y general de infantería

---

<sup>411</sup> Kraut, devido à ordem que decidiu dar ao seu estudo, na qual antepõe a análise dos livros VII-VIII à do livro III, se vê forçado a explicar a aparente contradição entre duas caracterizações antropológicas divergentes (cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 365-366).

<sup>412</sup> Pareceria que existe, segundo alguns, uma educação especial sobre a cidade dirigida ao governante (16 y ss.), “... y quizá por esto dijo Jasón que tenía hambre cuando no era tirano, dando a entender que no sabía ser un simple particular” (24-25).

serviendo bajo el mando de otro y siendo jefe de regimiento y compañía” (10-11). Pelo que, a virtude do cidadão se atualiza no exercício do mando em ambos sentidos, e a partir de certo ponto de vista, a do homem bom também, salvo que será diferente, como resulta óbvio, a forma das virtudes no que manda e no que é mandado “mas é livre”, ou seja, no bom homem que governa e o cidadão simples que obedece e participa. Analogamente, a forma da virtude do homem bom se adaptará a sua condição de governante e governado, e quando, no "melhor regime", ele mande, o fará conforme a prudência que o habita (13-20), “pues el gobernado es como el que fabrica la flauta y el gobernante como el flautista que las usa” (29-30).

Agora que reconstruímos o raciocínio que concede conteúdos epistêmicos diversos à sabedoria prática e à competência cívica, a teoria do cidadão, em relação com o esboço da constituição superior<sup>413</sup>, nos é apresentada em sua faceta mais transparente. Aquela nos adverte, diante de tudo, que dito regime de modo algum está regido exclusivamente por uma *elite* esclarecida e um remanescente de cidadãos inativos, mas tanto uns como outros participam do governo. Suporia, não obstante, que os homens de bem, os *phrónimoi*, obtêm os postos de poder e influência de maior relevo, enquanto que a maioria dos cidadãos se reúne oportunamente nos órgãos judicial e deliberativo. O manejo da *polis* repousa, assim, no esforço mancomunado dos membros sob a condução dos líderes de partido<sup>414</sup>. Muitos bons cidadãos ocupam papéis individualmente modestos e coletivamente soberanos, enquanto que poucos bons governantes são designados para papéis chave onde conta a virtude do estadista e o sentido agudo do cálculo político.

Simultaneamente, quais são as implicações no atinente ao resto dos regimes? Em essência, há dois posicionamentos básicos, dos quais derivam maneiras substancialmente diferentes de entender a doutrina<sup>415</sup>. Pelo primeiro<sup>416</sup>, a dicotomia fundamental se coloca entre o regime melhor, em qualquer de suas expressões, e os regimes piores. Em coincidência com isso, podemos ler o argumento do capítulo 4 em função da seguinte premissa: em um mau regime, será bom cidadão aquele que ajude a

---

<sup>413</sup> Abstração feita da forma específica que assuma.

<sup>414</sup> O que não é outra coisa que uma restituição da história política ateniense: v., por exemplo, o mais que significativo e ilustrativo fragmento de *Ath. Pol.* 28.

<sup>415</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 368-372.

<sup>416</sup> Sustentada, entre os intérpretes mais recentes, por Richard Mulgan (*Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 57, *apud ib.*, p. 369, n. 13).

preservá-lo endereçando a opinião aos objetivos desse regime. Em tais circunstâncias, a virtude do cidadão se encontra em antagonismo manifesto com a virtude do homem bom.

Em virtude do segundo posicionamento<sup>417</sup>, o bom cidadão de um regime incorreto é aquele que procura moderar os defeitos desse regime. A favor disso, temos o ditame consensuado entre os intérpretes acerca do talante moderado e conservador da filosofia aristotélica. Ademais, poderia ser conjeturado que as tentativas de moderar o regime por parte dos cidadãos, alijando-o de formas extremas, contribui para sua própria sobrevivência, fazendo-o mais firme e durável. Desse modo, a virtude do cidadão se funda na opinião ajustada às necessidades eventuais (e, em ocasiões, contrárias) da manutenção de cada regime, enquanto a virtude do homem permanece idêntica em todas as situações sem mostrar-se, a respeito, incompatível com a primeira.

Em aparência, o do bom cidadão seria, em tais condições imperfeitas, um papel preponderantemente moderador. As categorias usadas em *Pol.* III, 4 não nos dizem muito acerca disto, e de nenhum modo solucionam a clássica dicotomia entre as mudanças graduais e a mudança radical. A postura de Aristóteles no que concerne a este problema não pode ser explicitada prescindindo da tipologia ampliada do livro IV e a morfologia das mudanças políticas e das técnicas de conservação dos regimes do V e do VI<sup>418</sup>.

---

<sup>417</sup> Propugnado por Kraut, que diz coincidir com Simpson (*A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, p. 145, *apud* Kraut, Richard, *op. cit.*, *loc. cit.*).

<sup>418</sup> Kraut, opondo-se ao dualismo de Jaeger, defende a tese da continuidade normativa dos livros “realistas” (IV-VI) e dos livros “idealistas” (VII-VIII) da obra, assegurada, de uma parte, pelo interesse prático em melhorar as instituições existentes e, de outra, pelo interesse ético em criá-las de maneira excelente, tal como o faz patente o livro III: “... nosotros podemos tomarlo [a Aristóteles] como desenvolvendo un único proyecto ético a lo largo de toda la *Política*. En los libros VII y VIII, él diseña instituciones que facilitan el desarrollo y la expresión de la virtud adecuadamente suplementada con bienes externos. En IV-VI, su objetivo es nuevamente el de diseñar instituciones que promuevan el bienestar y la virtud; pero aquí, la clase de virtud que busca desarrollar no es la virtud completa estudiada en sus trabajos éticos, sino una menos exaltada serie de habilidades y por tanto una más atenuada forma de bienestar humano. Estas habilidades son las virtudes de un buen ciudadano” (Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 377). Mas a substituição da virtude em sentido pleno pelas qualidades incompletas do cidadão (*cf. EN* 1179b18-20), sem reconhecer as mediações prático-intelectuais entre elas (*v. Pol.* III, 4, *supra*), corre o risco de regenerar o dualismo jaegeriano com o agravante de assemelhar-se perigosamente a um recurso explicativo *ad hoc* (*cf. Kraut, Richard, op. cit.*, pp. 377-379; e, para algumas observações de teor ainda mais elitista no que diz respeito à vida do virtuoso e seu compromisso com a atividade política cotidiana,

Ademais, o argumento do bom cidadão, em comunicação com o conjunto da teoria, vale dizer, com o conceito de cidadão traduzido em sua participação política direta, coloca com perspicácia a questão da autoridade<sup>419</sup>. A partir desta perspectiva, pode ser lida a argumentação geral de Aristóteles como dirigida a engatar a obrigação do cidadão de conservar o laço de união cívica com sua possibilidade real de deliberar, decidir e dissentir publicamente. Na *pólis*, as leis e a autoridade elevam ao máximo a natureza humana, fomentando as práticas propícias a uma vida política auto-regulada dentro de margens pré-estabelecidas de liberdade, porque "nadie debe considerar el vivir de acuerdo con el régimen como una esclavitud, sino como su salvación" (V, 9, 1310a34-36). Conforme o argumento de *Pol.* III, 4, o bom homem e o bom cidadão, deixando de lado o regime idôneo, tendem a não convergir<sup>420</sup>; disso não se deduz no entanto, o desprezo pelos meios institucionais que, de acordo com cada regime em

---

Mulgan, Richard, "Was Aristotle an 'Aristotelian Social Democrat'?", *Ethics*, vol. 111, No. 1, Oct. 2000, p. 99; "Aristotle and the Value of Political Participation", *Political Theory* 18, 1990, pp. 210-211).

<sup>419</sup> Kraut pensa que jamais houve em toda antiguidade uma tradição de pensamento sistemático em torno da legitimidade da ordem política. A reflexão acerca da obediência devida à *pólis* suscitada no *Critón* de Platão não constituiu, para aquele, mais do que uma exceção honrosa. Em seu lugar, o pensamento grego e romano posterior ofereceu uma rica discussão sobre os modos de vida, que culmina tanto no desdém pela vida política dos epicureus como em sua universal vindicação estóica. A asseveração se torna questionável se tomamos o exemplo de Aristóteles. Ao enaltecer a vida contemplativa sem desmerecer com isso a importância da vida política, ele pôde conceber a idéia da política natural humana plasmada na autarquia ou, politicamente falando, o ideal do auto-governo que implica a obediência participativa. Lamentavelmente, não o julga assim Kraut, que aduz a hipótese moderna da opressão extrema, isto é, a do governo radicalmente injusto que submete os cidadãos a um trato impróprio de homens livres, a título de argumento justificativo da desobediência civil que a teoria de Aristóteles admitiria (cf. *EN* 1110a3-b1). No caso dos regimes moderadamente injustos, que importam certa dose de amizade e de justiça (*EN* 1159b25-26; v. tamb. 1161a10-11; 29-31), o dever do cidadão é o de governar e deixar-se governar bem como homem livre (*Pol.* 1277a25-27, b13-16), participando e prevenindo a constituição de adquirir uma configuração extrema (cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 380-384 y n. 25; para um ensaio sobre a gênese clássica do conceito de autoridade, v. Arendt, Hanna, "¿Qué es la autoridad?", in Arendt, Hanna, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, pp. 101-153).

<sup>420</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 379-380, e sua propensão a ver a cisão entre o homem e o cidadão como simples reflexo do conflito latente, colocado pela filosofia moderna, entre o dever de cumprir com a lei e a proteção da integridade moral da pessoa. Claro que da antinomia aristotélica não poderia ser inferido que o bom homem se encontra autorizado a transgredir a lei quando esta choca com suas convicções íntimas, senão somente que deve ser especulado com que haja bons cidadãos antes que bons homens e, em consequência, há que amoldar os pressupostos teóricos a uma realidade previsível.

particular, canalizam a ação política e oferecem as verdadeiras oportunidades de integração, agrupamento e luta pelo poder<sup>421</sup>. Em correspondência com esta visão dinâmica do jogo de forças político, enquadrado sempre na constituição escolhida, no horizonte formal onde se cifra a identidade do Estado, põe-se de manifesto uma *práxis* da liberdade política que encerra, com sua matéria potencial indefinida, a base democrática de uma política da contingência humana<sup>422</sup>.

Pela cidadania aristotélica, ainda que com seu pano de fundo democrático indissimulado, se enfrenta uma questão pendente no *status* problemático do trabalhador grego (III, 5, *ab initio*): “El verdadero ciudadano ¿es sólo aquel que puede participar del poder, o deben considerarse ciudadanos también los obreros (*banaúsous*)? Pois, por regra geral, um trabalhador não participa dos cargos e, assim como os trabalhos servis (*tás diakonikás práxeis*, 1277a36-37) ou necessários (*tón érgon tón anagkaíon*, 1278a10-11) prestados individualmente são próprios de escravos (*doúloi*), e as atividades comerciais e outras de diferente laia de metecos, estrangeiros e libertos, da mesma forma que aqueles prestados publicamente são característicos dos trabalhadores manuais (*khernétes*), os que vivem do trabalho de suas mãos (*hoi zontes appó ton kheíron*, 1277a39-b1): jornaleiros (*thétes*, 1278a13) e trabalhadores (*bánausoi*, 12) e, inclusive, o artesão especializado (*bánausos tekhnítes*, 1277b1). A linha demarcatória é conhecida, em estreito acordo com a concepção sistêmica da *pólis*; em consequência, não podem ser avaliadas como cidadãs aquelas partes necessárias à existência da cidade (1278a2-3)<sup>423</sup>, mas tão somente aqueles que “estão isentos dos trabalhos necessários” (10-11). Imediatamente, reassume a óptica do regime que aspira a perfeição: a cidade melhor não fará o trabalhador cidadão e, ao fazê-lo, a virtude daquele não será atribuída a todos, mas tão somente aos que satisfaçam a precitada condição da *skholé* (cf. 1277b36-37; 3-7)<sup>424</sup>. Não obstante, a colocação incisiva de Aristóteles acerca materiais do exercício da virtude política, que já havia consignado no livro I, não diminui, em

<sup>421</sup> Sobre a superioridade do governo baseado nas leis, v. § 4.

<sup>422</sup> Sobre a liberdade política e a dimensão democrática do pensamento de Aristóteles, v. § 4.

<sup>423</sup> “En los tiempos antiguos y en algunos lugares, observa Aristóteles, los obreros eran esclavos o extranjeros, y por eso también hoy lo son la mayoría” (6-8). Sua sociologia genética, que escava incansavelmente na situação fática das populações primitivas, é digna de menção por seu poder explicativo e sua inédita originalidade.

<sup>424</sup> Ross objeta que este argumento “pierde su fuerza con la invención del gobierno representativo” (Ross, W. D., *op. cit.*, p. 355).

uma inteligência polivalente como a sua, a análise empírica da realidade, mas sim a combina em uma síntese ímpar (1278a15-21): “Puesto que existen varios regímenes políticos (*pleíous hai politeíai*), tiene que haber también necesariamente varias clases de ciudadanos (*eíde polítou pleío*), y especialmente de ciudadanos gobernados (*toú arkhéménou polítou*), de suerte que en algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino [jornalero, *théta*], y en algunos esto será imposible [...]; no es posible, en efecto, que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o campesino [jornalero]”; assim, na chamada aristocracia, os títulos são outorgados por virtude e mérito, e por isso tanto o trabalhador como o jornaleiro se vêem impedidos de ingressar nela (18-20); nas oligarquias, ao contrário, as magistraturas são repartidas em função de rendas altas, e então ali pode ser cidadão o trabalhador qualificado, já que a maioria dos artesãos são ricos (21-25); por último, nos povos antigos<sup>425</sup>, não acediam aos cargos públicos os artesãos em geral (*demiourgoí*), até que surgiu a democracia extrema, e com ela os ares frescos da participação popular (1277b1-3).

Ao final, a aporia dos trabalhadores se dissipa enquanto que se reduz a dicotomia inicial: dados os condicionamentos econômicos da vida virtuosa, ou seja, a estruturação holística da comunidade política e o encaixe funcional das comunidades menores a ela incorporadas, em poucas palavras, a configuração constitucional do sistema social, a *pólis* discrimina entre o homem e o cidadão porque implanta uma ordem determinada na adjudicação dos cargos e atividades suficientes e necessários a cada estrato da sociedade. Desse modo, Aristóteles fecha a discussão (5, *in fine*): “Lo dicho pone en claro si se deben considerar la misma o distintas la virtud del hombre bueno y la del ciudadano cabal, que en algunas ciudades el hombre bueno y el buen ciudadano coinciden y en otras no, y que este último no es cualquiera, sino el político (*politikós*) y que tiene autoridad (*kýrios*) o puede tenerla (*dynámenos kýrios*), por sí mismo o con otros (*é kath' hautón é met' állon*), en la dirección de los asuntos de la comunidad (*tés tón koinón epimeleías*)”. Que outra coisa poderia haver dito quem vira na barreira da participação política um obstáculo constitucionalmente interposto à afluência de grupos humanos desiguais na arena política da deliberação?<sup>426</sup>.

<sup>425</sup> Outra vez o *insight* genético-evolutivo dá curso à comparação.

<sup>426</sup> Melhor não poderia ter compreendido Lear: “... los ciudadanos deben ser gobernantes actuales o potenciales del Estado” (Lear, Jonathan, *op. cit.*, p. 231).

\*\*\*

A *práxis* do cidadão, o sujeito político da deliberação, tem seu correlato na *póiesis* do orador, o sujeito político do discurso. A boa deliberação (*euboulía*) se corresponde, assim, com a correta utilização da técnica retórica (*retoriké tékhne*), que vai em apoio daquela para fundar, juntas, o princípio iniciador da boa ação (*eupraxía*). A política se converte, através do conjunto de intermediações lingüísticas que leva ínsita a experiência comunicativa, na representação acionada do *lógos* naturalmente humano. Barnes, quase sem querê-lo, foi no coração da política aristotélica ao escrever: “El arte imita o representa a la vida humana y en particular, las acciones humanas”<sup>427</sup>. A palavra pronuncia a ação, a retórica diz a política e a persuasão esporeia a paixão humana.

No livro I da *Política* a tese referida ao *lógos* prefigurava a atividade deliberativa do animal político racional (v. § 2). O parecer generalizado entre os especialistas é o de que uma determinação substancial do homem se expressa em uma especificação funcional da língua conexas<sup>428</sup>. Nós comprovamos, sem embargo, que a nota essencial da racionalidade e da linguagem iluminava, em sua origem, o caráter biologicamente diferenciado e socialmente acumulativo da espécie. é hora, pois, de que finalizemos este argumento, enriquecendo-o de observações relativas à base de sustentação retórica da deliberação política cidadã.

A estrutura da prática se encontra positivamente ligada à estrutura organizativa da cidade. Cada um deve compreender as instituições políticas em função dos padrões regulares de comportamento elaborados para e a partir da organização. Esta comunidade de ações e palavras se estende sobre o fundo sempre maleável da contingência, de comunidades formadas por natureza que variam conforme a evolução do mundo social. Bubner resume com afirmações certeiras a unidade “eidética” do natural e do social: “... uno debe examinar el *eidós* de la organización política como una comunidad de personas que actúan en nombre de un mismo fin. El carácter natural de lo político

---

<sup>427</sup> Barnes, Jonathan, *op. cit.*, p. 139.

<sup>428</sup> Bubner, Rüdiger, “Langage et politique”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, p. 351, y *cf.* pp. 352-354 para um enfoque que generosamente nos proveu umas tantas ferramentas de interpretação.

consiste en el cumplimiento teleológico de las comunidades precedentes, condicionas por la naturaleza”<sup>429</sup>. O bem da sociedade reblica e leva a cabo o fim da natureza.

Esse bem final, a *eudaimonía*, simboliza o fio condutor e unificador dos múltiplos estilos de vida. Na medida em que meta de coesão, la *eudaimonía* permeia a estrutura reflexiva da *práxis* redirigindo os fins das condutas particulares ao vetor orientador do fim gera. A *práxis* se desprega, desse modo, no espaço de contingência possibilitado pelo duplo sentido do natural-social: como teleologia a ação humana, no *télos* “eudemônico” que legitima a autonomia da *pólis* em sua existência natural; como teleologia das associações humanas, no *télos* autárquico que consagra a reprodução "econômica" do cidadão na natureza política de seu ser.

Ao pé desta representação abstrata que repõe os cimentos da política grega, se localizava o *lógos*, a percepção do bem e do justo significada pela razão, que cobra a forma da comunicação intersubjetiva de valores na prática comum. A deliberação, a congregação pública de sensações e intuições outrora dispersas nas casas e na aldeia, proporciona, como resultado de seu constante plasmação discursiva, a unanimidade do juízo, isto é, de pensamento e ação, necessária para colocar na perspectiva do bem adequado a cada situação particular e a cada conjuntura eventual. No capítulo II, §2, havíamos enfatizado esta função comunicativa do *lógos*, base fundamental das instituições políticas e da comunidade de orientação da ação na qual se sustentam. Agora, no final do atual capítulo, devemos completar nosso quadro articulador do *lógos*<sup>430</sup> vendo de que maneira o processo de produção da política-retórica se transfigura no processo de institucionalização da política deliberativa.

Havia sido mencionado, de passagem, a existência de temas precisos de deliberação (*Rhet. I, 4, 1359b19 ad finem*), que passamos a detalhar:

- a) ingressos fiscais;
- b) guerra e paz;
- c) defesa do país;
- d) importações e exportações; e
- e) legislação, com as formas de governo.

---

<sup>429</sup> *Ib.*, p. 352.

<sup>430</sup> *Cf. ib.*, pp. 355-356.

Dentre eles, o que mais nos interessa é o último item (e), pois é útil à legislação saber qual é a forma de governo conveniente (*politeía symphérei*, 1360a32) e quais as formas de governo de outros povos a que convêm, de modo que as relações de viajantes e historiadores e os registros dos investigadores ofereçam a informação documentada que há de ser aproveitada para a codificação das leis (*nomothésian*, 34) e a deliberação política (*politikás symboulás*, 36)<sup>431</sup>. Assim, pois, o orador da assembléia há de retirar suas "premissas" desse material compilado, para intervir aconselhando e conduzir com propriedade a deliberação coletiva.

Contudo, o diálogo político exorta e dissuade não somente acerca dos meios, mas essencialmente acerca dos fins, posto que, tanto na ética como na política, “lo mismo para cada hombre en particular y para todos en común hay un cierto objeto (*skopós*) en vista del cual eligen o repudian, y el tal es, diciéndolo de una vez, la felicidad y sus partes (*t’ eudaimonía kai tá mória autés*)” (5, *ab initio*)<sup>432</sup>. Contudo, claro, traando-se de arte política, de técnica deliberativa, as persuasões (*protropai*) e as dissuasões (*apotropai*, b10) que versam sobre os elementos interiores (do corpo e da alma) e exteriores da felicidade (b19 y ss.) não podem surtir efeito sem não se recorrer aos lugares comuns referentes ao bem e ao conveniente (6, *ab initio*): “A qué objetivos hay que exhortar como futuros o existentes, y de cuáles hay que disuadir, está claro [pues son los contrarios a aquellos]; mas puesto que para el orador que aconseja (*tōi symbouleúonti*) es finalidad (*skópos*) lo conveniente (*tó symphéron*), y se delibera (*bouleúontai*), no sobre la finalidad (*perí tou télos*), sino sobre lo conducente a la finalidad (*perí tón prós tó télos*), y estos medios son lo conveniente en cuanto a las acciones (*katá tás práxeis*), y lo conveniente es el bien (*agathón*), hay que definir los lugares (*tá stoikheía*) acerca del bien y lo conveniente en absoluto (*aplós*)”<sup>433</sup>. A partir

<sup>431</sup> A este requerimento de informação respondem os arquivos pessoais e de outros que reunira Aristóteles com seus discípulos. Recordemos, a propósito disso, que uma das obras perdidas de Aristóteles se intitulava, justamente, *Costumbres bárbaras* (Νόμιμα Βαρβαρικά).

<sup>432</sup> Aristóteles define, por via de exemplo, o conteúdo geral concreto da felicidade (b14-18): “... un bien vivir con virtud, o una suficiencia de medios de vida, o la vida más agradable con seguridad, o la prosperidad de cosas y cuerpos con poder de guardarlos y disponer de ellos, pues una de estas cosas, o varias, casi todos están de acuerdo en que es la felicidad”. Antonio Tovar advierte que “cuerpos” se emplea aquí na significação helenística de “esclavos” (*Rhet.*, p. 86, n. 59).

<sup>433</sup> Também mediante o proceder executado *supra* se define o bem (1362a23-29): “Sea bien lo que es ello mismo elegible por sí y aquello por causa de lo cual elegimos otra cosa, y lo que todo ser desea, o todo ser que tiene sentido y razón o si alcanzare razón, y cuanto la razón concedería a cada cual, y cuanto daría

destes lugares, poderá ser confeccionada uma lista de bens compatível com a estimação popular que tenha a felicidade na vior valia, e que igualmente considere meritórias as virtudes da alma, as do corpo e as excelências exteriores, assim como também "a capacidade de falar e atuar", os talentos intelectuais, as ciências e as artes, a vida mesma e a justiça em comunidade, por ser todas elas desejáveis e preferíveis e produtoras de grande quantidade de bens (1362b10 y ss.).

Do conjunto de fins - intermediários e finais - pré-citados, da gama de figuras persuasivas à mercê da tematização deliberativa, uma questão sobressai, para Aristóteles, por sua importância maiúscula (8, 1365b24-29): o “comprender las distintas formas de gobierno y distinguir las costumbres de cada una y lo que en ella es norma e interés. Pues todos son persuadidos por lo conveniente; y es conveniente (*symphérei*) la conservación (*tón sózon*) de la forma de gobierno. Además es soberana (*kyría*) la manifestación del soberano (*toú kyríon apóphasis*); y la soberanía (*tá kyría*) se divide según las formas de gobierno (*katá tás politeías*), pues según son las formas de gobierno, así es la soberanía”. Este esboço da teoria das constituições, feito de maneira simplificada e presa fácil do entendimento popular<sup>434</sup>, se enfoca primordialmente em duas marcas distintivas de todo regime político: o acesso quantitativo ao poder soberano –“... la soberanía (*tó kyríon*) y la instancia suprema (*tó krínon touíton*) pueden estar en parte de los ciudadanos o en el total” (31-32)-, e o fim próprio de cada um –“... hay que distinguir conforme al fin (*télos*) de cada una las costumbres (*éthe*) y normas (*nómima*) e intereses (*symphéronta*), puesto que la elección es en relación con el fin” (1366a7-9)<sup>435</sup>. Daria a impressão que Aristóteles, com essa apresentação sumária, busca colocar

---

la inteligencia individual a cada uno; esto es para cada uno el bien, y aquello que, estando presente, pone bien dispuesto y con suficiencia, y la suficiencia y lo que crea o conserva tales bienes, y a lo que tales bienes siguen como consecuencia y lo que impide los contrarios a tales bienes y los destruye”. Complementando esta definição se diz depois que o bem maior é sempre um bem plural, inclusivo e compreensivo (cf. 1363b13-21).

<sup>434</sup> E, de certa forma, paralela à que encontramos em *EN VIII*, 10 (v. § 2), posto que ambas se acomodam em seu respectivo contexto de discussão. A partir do ponto de vista de sua divulgação, o debate sobre as formas de governo respeita uma tradição antiquíssima que remonta a Heródoto.

<sup>435</sup> Assim se caracterizam as cinco formas políticas aqui reconhecidas (1365b30 y ss.): a democracia (*demokratía*), o governo em que as magistraturas são atribuídas por sorteio e é perseguida a liberdade; a oligarquia (*oligarkhía*), o governo baseado no censo que persegue a riqueza; aristocracia (*aristokratía*), o governo dos magistrados melhores (*áristoi*) que atribui os cargos de acordo com a meta da educação (*katá tén paideían*) estabelecida pela lei; monarquia (*monarkhía*), o governo de um só, que limitado (*katá táxin*)

ao alcance da técnica oratória, ou seja, do domínio deliberativo, a problemática da forma constitucional mais conveniente para cada tipo de sociedade de acordo com a estrutura social predominante e o perfil técnico e cultural que ela pode desenvolver. Esta suspeita muda com certeza nas linhas seguintes, nas quais se afirma que o convencimento se logra por um discurso ético (*di' ethikou*, 10), que presume a boa fé do orador e, em consequência, exige o conhecimento dos caracteres de cada uma das formas de governo, “pues el carácter (*éthos*) de cada una es forzoso que sea lo que mejor persuada para ella” (13-14). Ao que se agrega, como fundamento, o artifício argumentativo sobre o conveniente que repousa, por intermédio do agente persuasivo que excita (*orégesthai*, 16) aos persuadidos, na interconexão dos caracteres (*éthe*) transmitidos, a intenção (*proairesin*) percebida e o pretendido fim (*télos*, 15-16).

Este aspecto simbólico, refletido e desejado, da *práxis* política denuncia a natureza retórico-deliberativa da ordem política<sup>436</sup>. Enquanto seres atuantes, os agentes políticos, os cidadãos, se unem em seus interesses diversos, em uma representação comunitária de valores que orienta a ação coletiva. É por isso que a linguagem e a razão prática, ou seja, a intervenção politicamente (humanamente) diferenciada do *lógos*, conduzem à institucionalização normativa da *pólis* em nome de sua prioridade natural. Sem a constituição de uma *práxis* –sem a *politeia* como sistema de autoridade e veículo de participação–, o princípio diretor do bem humano se perde em um estabelecimento inseguro, perpetuamente instável, da ordem política necessária. A comunidade de ação precede ao interesse individual, porque nenhum interesse individual subsiste sem o *lógos* público-prático que garante, em sua expressividade retórica, a continuidade do modo de vida da cidade. A técnica linguística, a comunicação oral, e o vínculo social, a relação política da amizade, se estreitam inseparavelmente em uma mesma constelação substancial: a forma política da organização.

---

se chama realza (*basileia*), e ilimitado e tendente à guarda do governante, tirania (*tyrannis*). Resultam chamativas três coisas: primeira, a ausência da república ou timocracia (*politeia* em sentido estrito) como alternativa ao regime popular; segunda, que o *hóros* (como se lo denomina en la *Política*) da aristocracia não seja explicitado como *areté*, mas como preparação para ela (*paideia*) regulado pela lei (*nómos*, y *cf. Pol.* 1337a11 y ss.); e terceira, a lagoa em que faz ao fim pontual da monarquia em qualidade de governo real (*cf.*, al respecto, las especulaciones de Tovar, Antonio, *Rhet.*, p. 89, n. 93).

<sup>436</sup> *Cf.* Bubner, Rüdiger, “Langage et politique”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 362-363.

#### 4. Justiça, tipologia das constituições e formas históricas

Agora que concluimos o exame da virtude dianoética, devemos realizar o da virtude ética. O mesmo nos servirá de introdução à análise mais pormenorizada da justiça, a virtude política (social) por excelência. A enunciação completa da famosa definição da virtude pode representar um bom ponto de partida (*EN*, II, 6, 1106b35-1107a8):

Es [...] la virtud (*areté*) un hábito selectivo (*héxis proairetiké*)<sup>437</sup> que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. El término medio (*mesótes*) lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio (*tó méson*). Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y el bien, un extremo (*akrótes*)<sup>438</sup>.

<sup>437</sup> Sobre a virtude e a escolha, v. Guariglia, Osvaldo, *op. cit.*, cap. 6.

<sup>438</sup> O tema central deste tipo de virtude é o prazer e a dor porque a tendência de todos nós é buscar o primeiro e evitar o segundo. Mas, na vida virtuosa, prazer e dor devem ser dominados mediante uma atitude racional básica. Cf. Lear, Jonathan, *op. cit.*, p. 190: “A la organización del deseo que permite al hombre vivir una vida verdaderamente feliz, Aristóteles la denomina virtud”; Lord, Carnes, “Aristóteles”, in Strauss, Leo e Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, p. 129: “En primer lugar, aunque puede decirse que la virtud moral incluye la razón, no es algo esencialmente racional. Antes bien, es una característica actitud o disposición hacia las emociones y las acciones que de ellas derivan”. Nesse domínio das paixões, emerge a idéia aristotélica de norma (cf. 1138b23-25; 1144b21-23; para ambas passagens, v. § 3). A função da prudência e do prudente não é apreender uma norma universal, mas intuir a retidão da ação e determinar os meios para alcançar o fim desejado. A diferença com o conceito platônico de norma absoluta (*hóros*) salta aos olhos; o termo assume assim um significado completamente distinto. O livro X será reduzido, por esse motivo, a uma descrição objetiva e idealizada da vida do sábio consagrada à especulação, que se eleva à contemplação da força última que impulsiona os motores divinos (cf., para isto e em relação com a *Ética Eudemia* e o *Protréptico*, Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 277-280). No entanto, o problema da norma se resolve sempre em relação a nós e nossos modos de existência, o que significa que esse justo meio não pode ser determinado de uma vez e para sempre, de modo que tenha validade para todo indivíduo e toda circunstância.

Várias linhas atrás, fazendo referência à exposição sobre o bem presente no livro I, colocou-se em conexão a virtude ética com a função racional e a bondade da alma humana (1106a21-22): “... la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno (*agathós*) y por el cual ejecuta bien su función (*érgon*) propia”. A virtude é, por conseguinte, um modo de ser estável, uma disposição contínua, um estado de caráter que constantemente nos governa<sup>439</sup>. Os elementos que permitem distinguir o caráter genuinamente virtuoso do agente do caráter acidentalmente virtuoso de uma ação são três (1105a28-b1): a) o conhecimento do que se faz; b) a escolha deliberada da ação por ela mesma; e c) a realização da ação com firmeza e coerência. Como o próprio Aristóteles não se cansa de afirmar, é somente a prática do bem que nos fará bons (v. 9-12, e *infra*).

De modo que o centro da atenção da ética são as ações (*práxeis*), causas da formação dos modos de ser que adquirimos como virtudes (II, 2, *ab initio*). Toda ação, segundo se aceita, deve ser feita em conformidade com a razão reta (*katá tón orthón lógon*), que dita a norma da boa conduta (1103b31-32; y v. § 3). Esta norma se funda, tanto nos bens do corpo como nos da alma<sup>440</sup>, na conservação pela medida intermediária, assim como no simultâneo rechaço da destruição pelos extremos (1104a24-25; cf. 11 *ad finem*): “Así, pues, la templanza y la fortaleza se destruyen (*phtheiretai*) por el exceso y el defecto, y el término medio las conserva (*sōiretai*)”. Esta idéia da justa medida não implicava, por certo, novidade alguma, senão que Platão compartilhou com Aristóteles uma noção procedente do pensamento grego, tanto da sabedoria popular como da teoria filosófica. O aporte próprio do discípulo consistiu, pois, em outorgar-lhe um *status* doutrinário privilegiado, convertendo a moderação em

<sup>439</sup> Cf. 1144a11-19. Em latim, a *héxis* deve ser traduzida como *habitus*; a *diáthesis*, como *dispositio*. A terminologia latina pode chegar a confundir; o grego não se presta a confusão nenhuma: a *héxis*, uma maneira de ser (cf. *Met.* 1070a11-12), se opõe à *stéresis*, a privação da forma; é, portanto, um estado fixo e permanente. A *diáthesis*, ao contrário, é um estado passageiro e mutável (cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 365 e 231; Brun, Jean, *op. cit.*, p. 65). Sobre a bondade do caráter e a aquisição da virtude, v. Ross, D. W., *op. cit.*, pp. 275 e ss., tamb. § 3.

<sup>440</sup> Como se observa no caso mais claro da saúde que nos permite compreender o mais obscuro das virtudes (v. 11-13). Há aqui uma alusão indireta ao procedimento que vai do mais conhecido ao menos, a apropriação de Aristóteles do método dialético (cf. *Met.* 1029b1-12, e v. § 1; Platão, *Rep.* 531d-535a; e Pallí Bonet, Julio, *EN*, p. 43, n. 40).

um método de orientação da ação e de descrição fenomenológica da virtude e do vício (v. 1106b23-27)<sup>441</sup>.

O termo médio que orienta o modo de ser tem por sinais os prazeres e as dores (II, 3, *ab initio*). Pois cada ação intencional é acompanhada por um ânimo complacente ou afligido, de acordo com o talante de quem atua (1104b9-11; *cf.* 5-9): “La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo (*tá phaulá*) y por causa del dolor nos apartamos del bien (*tón kalón*)”<sup>442</sup>. O prazer (*hedoné*) e a dor (*lýpe*) seguem a toda paixão (14-15), e os homens se tornam maus induzidos por eles, ao persegui-los ou evitá-los, de uma maneira contrária à que sugere o cálculo oportuno: o que não se deve, ou quando não se deve, ou como não se deve em determinadas circunstâncias (21-23)<sup>443</sup>. Não é difícil, em consequência, identificar a tantas vezes mencionada bondade do caráter: sendo três os objetos de preferência e aversão - o belo (*kalóú*), o conveniente (*symphérontos*) e o agradável (*hedéos*), e seus contrários-, o homem bom acerta em relação aos objetos de escolha prazerosos, enquanto que o mau erra (29 y ss.; 1105a10-13)<sup>444</sup>: “De suerte que [...] toda la atención, tanto de la virtud como de la política, versa sobre el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos será bueno (*agathós*), y el que lo hace mal, malo (*kakós*)”.

Ato contínuo (II, 4), Aristóteles se depara com a tautologia da *práxis* reta: como é que praticamos atos bons sem ser mesmo bons?, como é possível que os critérios de uma disposição adequada (v. *supra*) se satisfaçam ao mesmo tempo que alguém exercita reiteradamente atos com o afã de consegui-la? Nisto, a posse da virtude é diferente de qualquer outra realização do intelecto humano: as coisas tangíveis da arte resultam de

---

<sup>441</sup> Platão deu sua forma filosófica, batizando-a com a palavra *métrion*, preferentemente em seus diálogos tardios (*Político*, *Filebo*, *Leis*). Aristóteles usou *métrion* em contadas ocasiões, escolhendo em seu lugar a palavra *mésos* (*cf.*, p. ej., *Pol.* 1295b4, onde ambos termos estão emparelhados). Mas os pitagóricos já atribuíam o correto ao unitário e o errôneo ao múltiplo (*cf.* *EN* 1106b27-34). Mais distante no tempo, a ética grega se reflete no preceito délfico da mesura e dos elogios que a ela tributaram os trágicos de fuste (*cf.* Guthrie, W. K. C, *op. cit.*, pp. 366-367 e nn. 77-79).

<sup>442</sup> Daí a obrigação imprescritível de educar-nos como é devido nas penas e alegrias desde jovens (11-13; *cf.* *Leyes* 653a e *passim*).

<sup>443</sup> Em contraposição à noção de Espeusipo e outros platônicos, que conceberam a virtude de modo absoluto, como um estado de impossibilidade e serenidade (23-26), antecedendo o ideal estóico.

<sup>444</sup> Também os animais e as crianças são afeitos ao prazer e todos, uns mais e outros menos, regulamos nossas ações pelos princípios do agradável e do penoso (v. 1104b34-1105a5).

regras de conhecimento que se apóiam na mente daquele que as produz ou daquele que as comunica<sup>445</sup>; as intangíveis da prudência, ao contrário, de “realizar muchas veces actos justos y morigerados (*sóphrona*). Por tanto, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados” (1105b4-9). Nada pior para um espírito tão austero e prático como o de Aristóteles que o puramente especulativo, o filósofo que teoriza no vazio (12-18): “... los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría y creen filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales; se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben. Y así, lo mismo que éstos no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán del alma con tal filosofía”<sup>446</sup>.

Na verdade, que o exercício da virtude provoque a virtude é efeito direto de estar disposto de uma certa maneira (II, 5). A alma conta com três propriedades referentes à conduta: paixões (*páthe*), os sentimentos relativos ao prazer e à dor; faculdades (*dynámeis*), aquelas capacidades pelas quais se sofrem paixões particulares; e modos de ser (*héxeis*), a determinação boa ou má do comportamento a respeito das paixões que nos movem. Desta forma, a valoração do caráter remete às virtudes (*aretai*) e aos vícios (*kakíai*), uma vez que somos bons ou maus (*spoudaíoi é phaiúloi*) por escolha e por nos termos acostumado a sentir, pensar e fazer como homens dotados de razão e habilidades emocionais controladas (28 y ss.)<sup>447</sup>.

Aristóteles considera que a virtude leva a termo o bom modo de ser na esfera da ação deliberada e das paixões (II, 6). Sua natureza se evidencia em uma medida axiológica que, diferentemente da medida matemática, não se rege por quantidades, mas pela norma da moderação, da adequação e da elegibilidade prática (1106a28-31, b5-7; cf.

<sup>445</sup> “Es posible, en efecto, hacer algo gramatical o por casualidad o por indicación de otro; por tanto, uno será gramático si hace algo gramatical y gramaticalmente, es decir, de acuerdo con la gramática que él mismo posee” (22-25; y v. 25 y ss.)

<sup>446</sup> Cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 366, n. 76, que observa nesta diatribes um ataque velado contra o Sócrates platônico e o modo filosófico de adquirir a virtude ética.

<sup>447</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 70-76. Según L. A. Kosman (“Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics”, in Rorty, Amélie Oksenberg [ed.], *op. cit.*, pp. 103-116), a estrutura dual *práxis/páthos* é inerente à atividade do indivíduo em sua condição de agente (sujeito) e paciente (objeto) da ação.

a24-27, 31-b5)<sup>448</sup>: “Llamo término medio de la cosa (*toú prágmatos méson*) al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y relativamente a nosotros (*prós hemás*), al que ni es demasiado ni demasiado poco, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. [...]. Así pues, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto (*tén hyperbolén kaí tén elleipsin*), y busca el término medio (*tó méson*) y lo prefiere (*haireítai*); pero el término medio no de la cosa, sino el relativo a nosotros”. Em nosso agir, pois, a virtude é um ponto intermediário, ainda que no tocante à estimativa do bem apareça como sumo ponto culminante.

Em essência, a doutrina do termo médio se resume a três elementos básicos, que conceitualmente são: o padecer e o agir, o sentido da oportunidade e a virtude ajustada à medida. Transcrevemos a citação ampliada (15-23):

... la virtud ética [...] tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso, el defecto y el término medio. Así en el temor, el atrevimiento, la apatencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe<sup>449</sup>, entonces hay término medio y excelente (*áriston*), y en esto consiste la virtud. Asimismo en las acciones cabe también exceso y defecto y el término medio.

Excetuada a maldade incorrigível, que não admite deliberação sobre o meio (1107a9 e ss.), e como exemplifica o diagrama das virtudes e dos vícios do capítulo seguinte (II, 7)<sup>450</sup>, a doutrina do *mesótes* reveste muito mais do que o mero cálculo quantitativo da relação de oposição entre a virtude e o vício correspondente, ou seja, do grau de intensidade do excesso ou deficiência com relação ao termo médio (II, 8). A imanência da ética, a relatividade da moral ao ser humano ativo que a apreende e aplica, tem que sugerir algo mais (II, 9). E, efetivamente, dado que é extremamente árduo descobrir o

<sup>448</sup> Cf. tamb. *Polít.*, 284e.

<sup>449</sup> Cf. 1109a26-28, b15-16.

<sup>450</sup> Cf. *EE*, 1220b38 e ss. É provável que tenha existido uma lista de virtude e vícios na escola de Aristóteles, ainda que se tenha admitido por paradigmático e revisável (cf. Pallí Bonet, Julio, *EN*, p. 52, n. 49). De fato, Aristóteles expressa uma ou outra vez sua proclividade a testar o léxico ordinário e forjar seu andaime conceitual em função do mesmo (1108a15-17): “... la mayoría de estas disposiciones carecen de nombre, pero hemos de intentar, como en los demás casos, inventarles un nombre nosotros mismos para mayor claridad y para que se nos siga fácilmente”.

lugar do termo médio, acertar no centro do círculo, o homem comum deve contentar-se com avançar por tentativa e erro, tomando o mal menor que nos proporciona a "segunda navegação" (*tón deúteron ploún*, 1109a35-36) da ética. Esta via tentativa esconde uma máxima de aplicação imediata: em todos os casos, há que excluir o extremo que, primeiro, mais se opõe ao termo médio, porque um extremo é sempre mais errôneo que o outro, e segundo, mais nos compele nossa natureza individual, porque o julgaremos sempre, sem imparcialidade, agradável e prazenteiro. Por isso, o bem (*tó eú*) é "raro, superior e belo" (*spánion kaí epainetón kaí kalón*, 28-29) e, se alguém se livra do erro (*toú hamartánein*, b5-6), ficará mais próximo do meio termo, como quando se endireitam algumas vigas que se torceram na direção contrária. Dito de outra maneira, a dificuldade presente na especificação da ação nos casos particulares (14-15; y v. tamb. § 3), o segredo passa por reduzir a margem de erro o mais que se possa e aceitar os duros condicionamentos de nossa natureza e nossa vida em sociedade (22 *ad finem*; cf. 18-22): "Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Lo que hemos dicho pone, pues, de manifiesto que el hábito medio es en todas las cosas laudable, pero tenemos que inclinarnos unas veces al exceso y otras al defecto, pues así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien". Sem dúvida, estamos na presença de uma moral prática, que o indivíduo mediano é capaz de assimilar e exercer<sup>451</sup>.

Poderia ser dito que a moral aristotélica está, por isso, intelectualmente elaborada e praticamente fundada em e para a atividade social. No entanto, seu arraigo na estrutura contingente do mundo humano não afasta, senão requer, a determinação pela razão. Este requerimento evoca o modelo de *phrónimos*, o personagem crucial na transmissão do valor axiológico de cada ação. Aristóteles sabia que a virtude genuína é

---

<sup>451</sup> Mas não de uma moral pacata da moderação medíocre, como nos previne J. O. Urmson ("Aristotle's Doctrine of the Mean", in Rorty, Amélie Oksenberg [ed.], *op. cit.*, pp. 157-170). Com justeza, aponta: "Como Aristóteles era bien consciente, la doctrina del término medio no comienza por responder a la pregunta de cómo decidir racionalmente el modo de actuar, un tópico sobre el cual la mayor parte del libro VI de la *Ética Nicomáquea* está consagrado" (p. 163, e v. tamb. § 3). O juízo severo de Robin sobre o exame das virtudes particulares (III, 6-12 e IV) pode parecer não menos que apressado: "Uno no puede menos que sorprenderse, sin embargo, cuando se trata de analizar el contenido de las especies de virtud que se refieren a las costumbres y al carácter, al advertir cuán poco se preocupa Aristóteles de clasificarlas con rigor y según los principios que él mismo ha establecido, es decir, en relación con las pasiones y las acciones, contentándose con justificar aquí y allá la doctrina del justo medio" (Robin, L., *Aristote*, Paris, 1944, p. 235, *apud* Brun, Jean, *op. cit.*, p. 144; para uma sistematização do exame detalhado das virtudes morais, v. Ross, D. W., *op. cit.*, pp. 288-297).

coisa de alguns poucos (cf. *Pol.* 1279a39-b1; 1301b40-1302a2), e que, em consequência, a maioria deveria ser doutrinada a partir do agir tipológico exemplar, a criança familiar, a educação pública e as sanções legais, ou seja, os pilares que fundamentam a pedagogia democrática. Não obstante, como observa Guthrie, moral normativa e moral aplicada, ética natural e ética perfectiva, são concorrentes: “Pero él [Aristóteles] no tiene ninguna duda de que *hay* normas y lo que le sostiene es la fe en que, dado que todos los hombres tienen el don de la razón, aunque muchos puedan hacer un mal uso de él, algunos lo cultivarán hasta el punto de adquirir la *phrónesis*, la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo en los casos particulares, que él comparó con la percepción...”<sup>452</sup>. Um princípio cardinal de sua epistemologia nos ensina que, se a virtude se define em questões práticas, como em seus dias pregava Górgias, ela se diz e manifesta em plural, nas condições únicas e irrepetíveis que nos colocam mais próximos da realidade (*EN* 1107a27-31; cf. *Pol.* 1260a24-28; *De an.* 412b4-5, 415a12-13)<sup>453</sup>.

Conhecendo as vantagens desta abordagem teórico-prática, agora que falamos das virtudes morais e das intelectuais, e da prudência enquanto nexos racionais que se conectam, focaremos o estudo da virtude ético-política mais saliente, a justiça, fundamento ordinal primário da cidade.

Se há uma preocupação que Aristóteles herdou de seus predecessores e compartilhou com seus contemporâneos que, da mesma forma, explique a posição histórica deste filósofo no contexto social e político de Atenas no século IV, essa é, sem dúvida, a justiça. O livro V da *Ética* está dedicado, por inteiro, a este tema fundamental. Ao longo do mesmo, a sombra da *República* sobrevoa, ingente, por todos os lugares. Duas questões suscitadas por esse diálogo se cruzam no início da exposição. Em primeiro lugar, a questão de até que ponto Aristóteles conceituou a virtude como algo único ou uma unidade, tal como a idéia platônica de justiça, entendida como reunião perfeita de todas as virtudes, pareceria indicar<sup>454</sup>. A rigor, assim o fez, com a segurança de que havia encontrado, contradizendo as expectativas de seu mentor filosófico, na mediação da política a chave mestra para abrir as portas da *phrónesis* personalizada a toda a comunidade (cf. 1144b35-1145a2, v. § 3). Ademais, a distinção que

<sup>452</sup> Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 368; cf., em relação com a estrutura da obra ética que se solidifica em valores e postulados cumpridos por certa classe de homens, Düring, Ingemar, *op. cit.*, pp. 714-715.

<sup>453</sup> Cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 369-370.

<sup>454</sup> Cf. *Rep.* 445c; 427d-e, 441c-d.

cuidadosamente traçou entre atos individuais e disposição estável, entre ações ocasionalmente virtuosas e estado virtuoso do caráter, lhe garantiu, argumentativamente, inferências menos "paradoxais" que as obtidas por Platão<sup>455</sup>. Em segundo lugar, a questão lexicográfica, tanto para Platão como para Aristóteles, com seu empenho infatigável em despejar as possibilidades semânticas de uma palavra, resulta impossível de deixar de lado<sup>456</sup>. Aqui, novamente a insistência platônica nas definições inequívocas contrasta com a deferência aristotélica pelos matizes relativos e os campos lingüísticos de aplicação.

Lemos ao começar: “A respeito da justiça e da injustiça temos que considerar a que tipo de ações se referem, e que tipo de termo médio é a justiça (*he dikaiosýne*) e de que extremo é termo médio o justo (*tó díkaion*)...”. No que resta, então, nos apegaremos a uma análise sumária da justiça e seus diversos significados, procurando estabelecer, em correlação com o livro V da *Ética a Nicômaco*, o status da justiça política na teoria da constituição<sup>457</sup>.

Repassemos: em *Pol.* I, 2, *in fine*, a justiça era vista como uma virtude social, enquanto ordem (*táxis*) da cidade (v. § 1). Adicionalmente, em III, 1, 1274b38 (e em outras partes, v. *ib.*), a constituição era descrita de maneira similar (v. § 3, e *infra*). Por isso mesmo, a justiça pode ser contemplada como a virtude em sua totalidade, no

<sup>455</sup> Cf. Guthrie, W. K. C., *loc. cit.*

<sup>456</sup> V. a discussão sobre os diferentes significados da justiça no livro I da *República*. No método de Platão (e no de Sócrates), os desacordos dos quais se parte não devem impedir, mas possibilitar, a apreensão da natureza essencial que se quer definir - pense-se, por exemplo, nas muitas passagens que oferecem em tal sentido o temporão *Eutifrón* ou escritos de transição como *Górgias* ou *Menon* e *cf.*, para uma mostra madura do realismo platônico, *Sofista* 218c, citado e comentado com esmero por W. K. C. Guthrie (*op. cit.*, p. 381, n. 126, e *op. cit.*, vol. V, p. 171).

<sup>457</sup> Com esse propósito, utilizaremos dois comentários gerais de ênfase (ética e política) complementar: o de W. K. C. Guthrie (*op. cit.*, pp. 383-388), e o de Richard Kraut (*op. cit.*, cap. IV). Na opinião deste último, “Aristóteles tiene una teoría de la justicia que rivaliza con la de Platón en alcance y profundidad, y que provee una alternativa plausible a ella” (p. 100). Robin, ao contrário, acreditava que Aristóteles “por mucho que conceda al empirismo y a la realidad política de Atenas y de su época, sigue siendo, pues, en ciertos aspectos, muy realista y platónico” (*apud* Brun, Jean, *op. cit.*, p. 147, que verifica o ditame de Robin ao tratar do conceito aristotélico de equidade). A revisão que efetuamos pode completar-se com o muito bem documentado estudo de Osvaldo Guariglia (*op. cit.*, cap. 9), que, por sua parte, assinala o desenvolvimento díspare e enviesado que caracteriza o “pequeno” tratado do livro V (p. 262). Cf. tamb. Barker, Ernest, “Appendixes. II. The conception of justice, law, and equity in the *Ethics* and the *Rethoric*”, *op. cit.*, pp. 362-372.

sentido genérico da justiça universal (*EN V, I*). Nesta significação lata, o justo se equipara à obediência à lei, ao legal e ao equitativo (*tó nóminon kai tó íson*, 1129a34) que está vigente em uma comunidade (b14-19; *cf.* 11-14; *Pol.* 1255a22-23)<sup>458</sup>: “Las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o alguna otra cosa semejante<sup>459</sup>; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos (*eudaimonías kai tón moríon autés*)<sup>460</sup> para la comunidad política”. Por isso, a lei manda viver de acordo com todas as virtudes e proíbe viver segundo todos os vícios, mas, em sua essência, não são idênticas justiça e virtude: esta consiste em um modo de ser estável; aquela, nesse modo de ser tal e qual se faz patente em relação com o outro (*prós héteron*, 1130a13, 1129b27, 32)<sup>461</sup>.

Depois de dar conta da justiça universal, com a densa polêmica que ela arrasta<sup>462</sup>, Aristóteles desce ao individual. Sob a justiça universal está a justiça

<sup>458</sup> Aristóteles busca qualificar a tese tradicional de que a lei é, por si, justa. Temos nela a outra variante da linha de pensamento que defendia a preponderância do *nómos*, neste caso fazendo corresponder a lei positiva com a justiça, a retidão ou o bem. Para as fontes que avalizam essa correspondência, v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, vol. III, pp. 77-87.

<sup>459</sup> Estas disjunções se fazem eco da corrente realista, que identificava justiça e interesse e que podemos encontrar representada na asserção memorável de Trasímaco de que a justiça garante o interesse do mais forte, vale dizer, a conveniência do governo estabelecido (*cf. Rep.* 338c-e; 358e-359b; 362e e ss.; *Leyes* 890a). Para o pragmatismo “amoral” em relação à justiça e à política, que associa natureza e necessidade, v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, vol. III, pp. 92-108; tamb. Lledó Iñigo, Emilio, “Introducción...”, in Aristóteles, *op. cit.*, pp. 45-48.

<sup>460</sup> Sobre a felicidade definida em função de suas partes, *cf. Rhet.* 1360b4-7, e v. § 3. O uso desta terminologia poderia dever-se a que o livro I da *Retórica* é de origem precoce (Düring, *apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 314 y n. 19).

<sup>461</sup> Aristóteles possuiu a arte da citação oral, como o testemunham estes fragmentos oportunamente intercalados na argumentação (27 y ss.): a justiça é a mais excelente das virtudes, “nem o entardecer nem a aurora são tão maravilhosos” (Eurípides), e, ademais, nela “se dão, juntas, todas as virtudes” (Teognis); a estatura moral do governante ficará exposta, sobretudo, em relação com outros e como parte da comunidade, ou senão “o poder descobrirá o homem” (Bías).

<sup>462</sup> Para uma consideração detalhada da justiça “ampla” como legalidade justa e toda a virtude, *cf.* Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 102-108, 111-125 e, no plano das idéias, p. 177: “[Aristóteles] busca remediar la ruptura creada por Sócrates y Platón entre la filosofía y la política del mundo cotidiano”. Para Tomás de Aquino, a justiça consiste em “dar a cada um o que é seu”. Pode ser considerada a partir do indivíduo ou a partir da comunidade, enquanto “quien sirve a una comunidad sirve a todos aquellos que viven en dicha comunidad”. Nesse segundo sentido, constitui uma virtude geral: “Y ya que es propio de la ley el ordenar

particular que, em um sentido específico ou “estrito”<sup>463</sup>, é uma parte da virtude total (V, II). O injusto é neste sentido ambicioso (*pleonéktēs*, 1129b1)<sup>464</sup>, ou seja, o que atua com premeditação perseguindo o prazer da ganância (*cf.* 1130a17-33)<sup>465</sup>. Se uma pessoa comete adultério para ganhar dinheiro, e outra para satisfazer seu desejo apesar do castigo, a segunda não será chamada de injusta, mas de licenciosa ou viciosa em algum respeito, mas a primeira o será no sentido apontado. Resumindo (b8-16):

Hemos definido lo injusto (*tó ádikon*) como lo contrario a la ley (*tó paránon*) y la desigualdad (*tó ánison*), y lo justo (*tó díkaion*) como lo legal (*tó nóminon*) y equitativo (*tó íson*). Pues bien, la injusticia (*adikía*) de que antes hemos hablado es la de lo contrario a la ley, y como lo desigual y lo contrario a la ley no son lo mismo, sino distintos como lo es la parte del todo (ya que todo lo desigual es contrario a la ley, pero no todo lo contrario a la ley es desigualdad), tampoco lo injusto y la injusticia son lo mismo en ambos sentidos, sino distintos en uno y otro caso, los últimos como partes y los primeros como todos; esta injusticia es, en efecto, parte de la injusticia total, e igualmente esta justicia de la justicia.

Pela simples lógica, a justiça, enquanto virtude particular, deve amoldar-se, como as virtudes de sua classe, ao padrão da medida. Aristóteles parecia abordar este imperativo doutrinário com espontânea naturalidade (1133b31-33): “... la conducta justa (*dikaio-pragía*) es un término medio entre cometer la injusticia y padecerla: en efecto, lo primero es tener más (*pléon ékhein*) y lo segundo tener menos (*élatton*)”; no entanto, logo em

---

al bien común, [...] tal justicia tomada en sentido general, puede llamarse justicia legal, porque mediante ella el hombre concuerda con la ley que le ordena los actos de todas las virtudes al bien común” (*Suma Teológica*, II, II, c. 58, a. 5, *apud* Dri, Rubén, “Teología política de Santo Tomás”, in Borón, Atilio A. (comp.), *op. cit.*, pp. 169-170).

<sup>463</sup> *Cf.* Kraut, Richard, *loc. cit.*

<sup>464</sup> *Pleonexía* quer dizer, literalmente, “ter mais”, o que, neste entorno, implica o desejo de obter uma cota maior de bens ou uma menor de males referentes ao êxito ou ao fracasso, ainda que às expensas dos demais (*cf.* b2 e ss.; *tamb.* Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 136-142).

<sup>465</sup> Ou seja, uma vantagem que tem por objeto a honra, o dinheiro ou a segurança, ou algo que inclua os três elementos (b2-4). Obviamente, “ganância” (*kérdos*) se usa, às vezes, de uma maneira vaga (*cf.* 1132a10-12), enquanto que, com propriedade, se restringe ao lucro obtido no câmbio mercantil (*Pol.* 1257b5, e v. § 1). *Cf.* Williams, Bernard, “Justice as a Virtue”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 189-199, que percebe dificuldades no intento de associar a injustiça particular com o motivo da *pleonexía* ou, dito mais amplamente, a virtude ou o vício de caráter e o ato justo ou injustamente motivado.

seguida, calibra a pedir desta virtude o foco da doutrina (33-1134a1): “Y la justicia es una especie de término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos”. Assim pois, a ação injusta tende aos extremos, ao defeito quando se sofre, ao excesso quando se comete. Ao contrário, a ação justa se centra a atribuir, na interação social, o correspondente e o adequado<sup>466</sup>. Transcrevamos o longo trecho explicativo (1-13)<sup>467</sup>:

La justicia es la virtud por la cual se dice del justo (*dikaios*) que practica deliberadamente lo justo y que distribuye entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que de lo bueno él reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente (*kat' analogian*) lo mismo, e igualmente si distribuye entre otros dos. Y, tratándose del injusto, la injusticia es todo lo contrario, esto es, exceso y defecto, contra toda proporción (*pará tó analogon*), de lo inútil y perjudicial. La injusticia es exceso y defecto porque es cuestión de exceso y defecto, exceso de lo que es útil sin más tratándose de uno mismo, y defecto de lo que es perjudicial; y tratándose de los demás, en conjunto lo mismo, pero contra la proporción en cualquiera de los dos casos.

O ajuste do modelo fica assim produzido: a justiça, como especificada por Newman, é “uma proporção de acordo com a razão”<sup>468</sup> e, em consequência, o justo meio na

<sup>466</sup> É possível, não obstante, agir injustamente sem ser injusto, atizado pela paixão que transborda (cf. 1134a17-23). Cf. tamb. 32-35: “Donde hay injusticia se cometen acciones injustas (pero no siempre hay injusticia donde se cometen acciones injustas), y éstas consisten en atribuirse a uno mismo más de aquello que es bueno absolutamente hablando y menos de lo malo absolutamente hablando”.

<sup>467</sup> Cf. Ross, W. D., *op. cit.*, p. 306. Ross analisa o aspecto interno da justiça onde se vinculam a medida proporcional e a responsabilidade moral: somente está presente uma ação deliberada se comete um ato injusto (v. V, 8). Mas não se pode ser injusto consigo mesmo (cf. 1134b9-13 e v. V, 9 e 11; y cf., a respeito da sugestão de que o homem bom tende a dar mais e atribuir-se menos, 1136b18-23, e Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 161-166).

<sup>468</sup> *Análogon y hos ho lógos* (Newman, W. L., “Appendix A”, *The Politics of Aristotle*, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, Oxford, Clarendon Press, 2000, vol. II, p. 391, tamb. *apud* Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 384). A teoria do justo meio se inspira, em tal sentido, no idealismo matemático de Platão e dos pitagóricos, que concebiam o universo como uma ordem (*kósmos*), unido pela proporção, oferecido como modelo à atividade do homem e do bom artífice (cf. *Gorgias* 503d-504a). A perfeição e o acabamento de uma obra artística ou moral, para Aristóteles, também toma emprestada a expressão matemática da proporção, ainda que a virtude, por outra parte, como a natureza, seja sempre mais exata e melhor que a arte (cf. *EN* 1106b8-16; tamb. *Pol.* 1309b23-29). Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 159: “[Aristóteles] se toma a sí mismo como habiendo integrado exitosamente a la justi-

distribuição entre alguém e os outros, ou entre outros em nosso papel de juiz-cidadão, em concordância com um padrão de mérito, uma base comum de reciprocidade que se compara, em outro lugar, com a progressão geométrica, uma proporção descontínua na qual o todo está com respeito ao todo na mesma relação que cada parte com respeito a si mesma (cf. 1131b13-16; a29 y ss.)<sup>469</sup>.

A esta altura do caminho, se torna necessário diferenciar entre as várias espécies de justiça no sentido próprio e específico (1130b30 e ss.). Esta se divide em justiça distributiva (*dianemetikón dikaion*) e justiça corretiva ou nas transações (*tó en toís synallágmasi dikaion*). A distributiva se baseia na proporção geométrica e se emprega na distribuição de honras, dinheiro ou qualquer outro bem entre os que tomam parte do regime (*toís koinonóusi tés politeías*; v. 1131b28-30)<sup>470</sup>; a corretiva, por sua conta, se baseia na aritmética e somente retifica (*diorthotikón*) as desigualdades que podem chegar a produzir-se nos tratos entre os indivíduos (v. 1131b33-1132a2)<sup>471</sup>. Tais tratos, por sua vez, podem ser voluntários, como as operações de compra e venda, os empréstimos a juros, a fiança, o depósito, o aluguel e o usufruto, ou involuntários, seja com fraude, como o furto, o adultério, o envenenamento, a prostituição, a sedução de escravos, o assassinato e o falso testemunho, seja com violência, como o ultraje, o encarceramento, o homicídio, o roubo, a mutilação, a difamação e o insulto. (O trato voluntário tem lugar com o consentimento de ambas as partes; o involuntário, com a participação passiva e não manifesta de uma delas na transação.)

---

cia en su marco más amplio, porque él permite un cierto grado de flexibilidad al especificar cómo cada virtud es un medio. La justicia es un medio porque el hombre justo persigue algo entre el exceso y el defecto como también porque su virtud es intermedia entre dos condiciones indeseables”.

<sup>469</sup> W. K. C. Guthrie sentencia: “[Aristóteles] no fue un igualitario” (*op. cit.*, p. 385). Na realidade, o foi, mas com uma conotação diversa e, democraticamente, ainda que com certo fatalismo (sobre o argumento pro democrático, v. *infra*). Evidentemente, não é esse o ponto: assim formulada, a justiça particular subjaz à concepção do Estado como uma comunidade de iguais (cf. Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, repr. 1959, p. 340, *apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 87 e n. 1). Como contrapartida, a injustiça seria, então, a cobiça ou a parcialidade ao atribuir ou distribuir os bens comuns.

<sup>470</sup> Cada companheiro deve receber em proporção à quantidade aportada (cf. 1131b30-33, 1130b33-34).

<sup>471</sup> Cada parte é tratada como igual diante da lei e a prejudicada é compensada na proporção equivalente à perda ou dano sofrido (cf. 1132a2-10; tamb. Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Nueva York, 1907, 1959, Londres, Nueva York, p. 343, *apud* Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 386, n. 145).

*A justiça distributiva* (V, 3)<sup>472</sup>. Como já se disse, é uma medida intermediária na proporção, uma igualdade de razões entre quatro termos discretos, referentes a pessoas e coisas. Constitui o fundamento (proporcional) das comunidades políticas, e a causa principal dos dissensos existentes; os cidadãos, com efeito, na medida em que livres e iguais, estão de acordo com que a repartição justa deva dar-se em função do mérito, mas não na medida exata desse valor (1131a22-29; cf. *Pol.* 1301a28-b4; b29-39)<sup>473</sup>:

... si no son iguales (*isa*), no tendrán partes iguales, de lo contrario vienen las disputas y reclamaciones, cuando o los que son iguales no tienen o reciben partes iguales, o los que no son iguales tienen y reciben partes iguales. Esto resulta además evidente por los méritos (*kat' axían*): todos están de acuerdo, en efecto, en que lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos, si bien no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza, y los aristocráticos en la virtud.

*A justiça corretiva* (V, 4)<sup>474</sup>. É, como dissemos, uma igualdade aritmética entre quantidades possuídas por indivíduos. Compõe o princípio (compensatório) das relações de câmbio, abarcando o que denominaríamos direito civil e criminal, esfera na qual se rege o recurso judicial (1132a19-32):

... siempre que hay discusión se recurre al juez, y el ir al juez es ir a la justicia, porque el juez quiere ser como una encarnación de la justicia; se busca al juez como término medio, y en algunas partes se llama a los jueces mediadores en la idea de que si se alcanza de ellos lo intermedio se alcanzará justicia. Por tanto, la justicia es un término medio, puesto que lo es el juez. El juez restablece la igualdad y es como si, de una línea cortada en partes desiguales, quitara a la mayor el trozo que excede a la mitad y lo añadiera al segmento menor. Cuando el todo se divide en dos, se dice que cada uno tiene lo suyo cuando han recibido partes iguales, y lo igual es el término medio entre lo mayor y lo menor según la proporción aritmética. Esta es también la razón de que se llame justo (*dikaion*), porque es una división en dos partes iguales (*díxa*), como si se dijera *dikaion*, y al juez *dikastés*.

<sup>472</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 145-148.

<sup>473</sup> Cf. Pallí Bonet, Julio, *EN*, p. 125, n. 99.

<sup>474</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 148-150.

Depois de esmiuçar as duas espécies de justiça particular, Aristóteles continua examinando outras classes de justiça que, com base naquela, circunscrevem outras esferas específicas de ação. A primeira delas é a justiça comercial ou reciprocidade (V, 5)<sup>475</sup>, cuja função é, segundo vimos no § 1, assegurar um intercâmbio justo e equitativo de bens. Para averiguar, por exemplo, quanto de um bem há de ser trocado por outro, há que unir quatro termos, pessoas e coisas, em virtude de um móvel e por meio de um instrumento igualador: a necessidade, a demanda de uma quantidade de produto, e a moeda, uma norma comum de medida e meio seguro de câmbio. A reciprocidade tem, da mesma forma, um fundamento proporcional, e representa, portanto, a pedra angular da cidade nas associações que têm como fim o comércio (*cf.* tamb. 1163b30-1164a2)<sup>476</sup>.

No capítulo seguinte, indaga-se sobre a natureza da justiça política<sup>477</sup>, naquela situação a esfera da plena realização da justiça, já que é na *pólis*, uma comunidade de vida de homens livres e iguais (*eleuthéron kai íson*, 1134a27), na qual hão de materializar-se as normas que proporcional ou igualitariamente outorgam os recursos da autarquia. Pois, efetivamente, a justiça política supõe indivíduos relacionados passíveis de regulação normativa, sujeitos ou não ao interesse particular de um homem (*týrannos*), mas à autoridade da lei e sob o mando da razão prático-legislativa. O magistrado (*árkhon*) encarna o “guardião” (*phýlax*) da justiça (*toú díkaiou*) e da igualdade (*toú ísou*, b1-2) e dá a si mesmo não mais que o que deve a seu próprio mérito, honra e dignidade.

Quando os homens não vivem nessa condição de modo “natural”, quando não desfrutam da igualdade “no mando e na obediência” (*toú árkhēin kai árkhēsthai*, 15), não é factível a justiça política, salvo por proximidade e analogia. Como forma análoga subsidiária, vai (sistematicamente) implicada a justiça doméstica (*oikonomikón díkaion*, 17), área de autoridade sobre o próprio, a propriedade e os filhos, considerados como partes de um só, e a mulher, quase uma “igual” no que concerne à administração doméstica<sup>478</sup>.

---

<sup>475</sup> *Cf. ib.*, pp. 151-156.

<sup>476</sup> Um precedente da justiça como reciprocidade se remonta aos pitagóricos, que acreditavam que a reciprocidade é, sem mais, justiça, e que levada ao paroxismo desemboca na *lex talionis* ou simples compensação de um mal por outro mal ou um bem por outro bem equivalentes (*cf.* b21-31).

<sup>477</sup> *Cf.*, Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 125-132.

<sup>478</sup> De novo, a idéia reguladora da democracia não pode ser subtraída desta descrição da justiça política, ao mesmo tempo que serve de critério de demarcação entre ela e a justiça doméstica (*cf. Pol.* 1259b4-8, e,

A comunidade cívica, a ordem legal das comunidades naturais, se conforma, internamente, por dois subtipos de justiça política (V, 7): a natural (*physikón*) e a legal (*nomikón*). A natural é “la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de lo que parezca o no”, enquanto que a legal, “la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo” (*ab initio*). Esta última regulamenta o que, local e temporalmente, é inconstante e relativo, por exemplo, o preço do resgate de um prisioneiro de guerra ou o número de animais a ser oferecido em sacrifício, assim como tudo o que pode ser dito por decreto atendendo ao caso singular<sup>479</sup>. No entanto, Aristóteles reconcilia, com celeridade, as duas formas. e defende, com vistas a explicar o cambiante mundo humano, sua tese da contingência ontológica da natureza e da sociedade (31-33): “... es claro cuál de entre la cosas que pueden ser de otra manera (*tón endekhoménon kai állos ékhein*) es natural (*phýsei*) y cuál no es natural sino legal (*nomikón*) o convencional (*synthékēi*), aunque ambas sean igualmente mutables (*kinetá*)”. Os fatos naturais se dão em modo geral, dentro de margens importantes de confiabilidade (33-35): “... así la mano derecha es por naturaleza más fuerte y, sin embargo, es posible que todos lleguen a ser ambidestros”; em comparação, os usos sociais exibem um grau considerável de volatilidade (35-1135a3): “La justicia fundada en la convención y en la utilidad es semejante a las medidas: las medidas de trigo y vino no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra y menores donde se vende”. O que não impede que ambas, natureza e sociedade, sejam, alternadamente, valor e variável dos modos de organização (3-5): “De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza (*katá phýsin*) el mejor (*aríste*) en todas partes (*pantakhóu*)”<sup>480</sup>.

---

em geral, livro I; Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 387, n. 148, em coincidência conosco; e v., para uma avaliação do conjunto, § 1).

<sup>479</sup> Há aqui a réplica de Aristóteles àqueles que argumentam que a justiça, diferenciada dos fenômenos naturais, é, em todos os lados, *nómos*, lei, costume, ou convenção (cf. 1134b24-32, e v., sobre esta linha de argumentação sofisticada, § 1). Em dois textos dos quais não vamos nos encarregar (*Rhet.* 1368b7-10, 1373b1-18), se estabelece uma divisão da justiça cimentada nas ordens de legalidade: a lei é ou particular (escrita e não escrita) ou comum (natural), e uma terceira classe é a equidade (para esta última, v. *infra*).

<sup>480</sup> Sobre o sentido que damos a este parágrafo, v. *infra*. Cf., entretanto, Lord, Carnes, *op. cit.*, p. 133: “La interpretación de este pasaje ha sido muy influida por el intento de Santo Tomás de Aquino y de ulteriores pensadores cristianos, por asimilar la opinión de Aristóteles con la doctrina del derecho natural.

A dualidade que constitucionalmente se comprova da justiça natural e da justiça legal convida a dizer, com Aristóteles, que, precisamente por isso, “la justicia es una cosa humana” (1137a30). Sendo assim, se requer uma terceira forma de justiça, por sobre a legal e mais acessível que a natural, para preencher a brecha entre a justiça absoluta e a justiça relativa, e disso trata a equidade (*epieikeia*), “una corrección (*epanóρθoma*) de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta” (V, 10, b26-27; v. 11-13). Uma lei se enuncia como fórmula geral e não pode cobrir todo o espectro de casos. Nessa extensão impensada, se desprende a equidade, voz humana do vasto espírito do direito (15-24):

En aquellos casos, pues, en que es preciso hablar de un modo universal (*kat-hólou*), pero no es posible hacerlo rectamente, la ley toma en consideración lo más corriente, sin desconocer el yerro. Y no por eso es menos recta, porque el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es desde luego la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley (*nómos*) se expresa universalmente y surge a propósito de esa cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador (*nomothétes*) mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido.

Inclusive, a estrutura peculiar da *práxis* pode chegar a necessitar de um decreto (*pséphisma*, 33; v. 27-29; cf. 1141b26-29; *Pol.* 1292a36-37). “En efecto, tratándose de lo indefinido (*toú aorístou*), la regla (*kanón*) es también indefinida (*aóristos*)...” (29-30). A equidade consiste em uma pauta pública de adaptação razoável da norma, que

---

Y sin embargo, Aristóteles no aprueba la idea de que haya unos primeros principios de justicia, inmutables, que sirven, aunque de manera remota si se quiere, como guía de la práctica real”. Cf., em contrário, Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. vii, 67 e 122. A questão do direito natural em Aristóteles foi, desde a Idade Média, largamente debatida. Dois tipos de interpretações se impuseram: a platonizante, sustentada pelos comentadores antigos e medievais e por intérpretes modernos como Gauthier e Jolif, Balaudé e Miller (para este último, v. esp. *infra*), e a historicista, tanto a tendência hegeliana de Aubenque, que retoma idéias de Weil e de Ritter, como a particularista de Strauss e Yack. Destrée, depois de discutir as interpretações dominantes, propõe uma terceira leitura baseada no pressentimento (*aísthesis*) humano de um direito comum, que roça a problemática atual dos Direitos do Homem: cf. Destrée, Pierre, “Aristote et la question du droit naturel (*E. N.*, V, 7, 1134 b 18 – 1135 a 5)”, *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos »*, 9, 1997, pp. 1-20. Sobre o conceito de lei natural antes da influência do pensamento aristotélico na Idade Média, e sua reformulação a partir do conceito de natureza como desenvolvimento de Aristóteles, v. Ullman, Walter, *op. cit.*, pp. 163-165.

como tal depende de um modo de ser razoável característico, o do homem eqüitativo (*epieikés*, 35-1138a2)<sup>481</sup>: “aquél que elige y practica esta clase de justicia... [y]... sabe ceder aun cuando tiene la ley de su parte”.

Um contraponto muito marcante salta à vista entre a *República* e a *Política*. Em princípio, tanto Platão como Aristóteles concordam que a justiça constitui o embasamento real e moral da sociedade. Contra o argumento de que não há outra justiça que a convencional ou legal, sustentaram em uníssono que, com vistas a demonstrar a existência da justiça natural, bastava estudar atentamente a melhor constituição política (*Rep.* 445c-e, V-VII; *EN* 1135a5 [v. *supra*], *Pol.* VII-VIII). Mas, ainda com esta familiaridade de perspectivas, a divisão aristotélica em justiça natural e legal, somado o reconhecimento de sua imbricação mútua e no seio do real, provocaram em Platão um profundo rechaço. Para ele, a única justiça legítima é a natural, em virtude da qual cada integrante da comunidade se coloca em um lugar e executa uma função em perfeita harmonia com seus dotes e talentos<sup>482</sup>. A “arquipolítica” platônica<sup>483</sup>, o desenho social de castas estanques que fincam o solo comunitário, repousa em uma prática política justa que assim o é porque a idéia de justiça que sustenta a organização foi fixada de antemão de modo contra-indutivo.

Em contraposição, Aristóteles pensava que a prática se faz justa pela participação, mediante a realização de atos que a fundam e a instituem. De acordo com sua fenomenologia ética, devemos admitir as duas categorias, a artificial e a natural, na origem da *pólis* e como princípio constitutivo do corpo social pluralmente organizado.

---

<sup>481</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 108-111, 166-167. Como afirma Aristóteles ao abrir o capítulo, “eqüitativo” (*epieikés*) se emprega amiúde para elogiar o homem “bom” (*agathón*; cf. 1137a34-b2; para esse emprego, 1132a2 e, em outros livros da *Ética*, 1166a10, 1176b24 [v. § 2], e *passim* [v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 388, n. 153]). Tenha-se em conta, no entanto, que “equidade” não é uma tradução exata de *epieikeia*, que também transmite a idéia de moderação, benignidade ou, ainda, decência ou indulgência (v. tamb. § 3). Uma ampliação do conceito é obtido em *Rhet.*, 1374a27-b23, trabalho que, aduz Kraut, “es un compendio de opiniones comunes”, pelo qual “no estamos autorizados a asumir que Aristóteles mismo crea que ésta sea una caracterización apropiada de la persona equitativa” (Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 168; em contrário, cf. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 388). Esta atitude cautelosa deveria ser imitada toda vez que se quisesse apoiar a própria argumentação nas passagens da *Retórica* com conteúdos temáticos adjacentes.

<sup>482</sup> *Rep.* 433b; 353a-354a, 369e e ss.

<sup>483</sup> Cf. Ranciere, Jacques, “Democracia o Consenso”, em *El desacuerdo*, s/d, pp. 128 e ss.; Wolin, Sheldon, *op. cit.*, pp. 50-61 e, sobre as categorias platônicas que partem dessa concepção, pp. 61-78.

Pois, com efeito, as práticas nascentes são o fluxo do devir atual no curso de seu desenvolvimento histórico. Graças ao enfoque genético-funcionalista, pôde apresentar em detalhe as semelhanças e diferenças entre os diversos regimes, e urdir com elas um emaranhado conceitual que lhe fez dar-se conta de que uma determinada idéia do justo não serve a todo tempo e em todo lugar aos mesmos atores, e que, por conseguinte, o império da lei pode ser livre ou arbitrariamente estabelecido (*EN 1129b14-19, 24-25, v. supra*). Nesse sentido, o delineamento especulativo da cidade boa e da justiça reta tem que necessariamente partir de uma investigação prévia do que se gera e existe regularmente nas coisas humanas.

Desde então e sempre, as sociedades existentes expõem graus diferentes de justiça e injustiça. A assunção deste fato, de modo algum negado por Platão e taxativamente asseverado por Aristóteles, levantou neles reações empírico-normativas opostas: no primeiro, um projeto programático que deu de ombros à vida política imediata, a qual sempre classificou como corrupta e degradada; no segundo, uma proposta metódica que buscou na experiência grega os fundamentos explicativos da ordem estatal, na medida em que dada e alterável na prática. A fuga em direção ao não-lugar da cidade ideal se deparou, assim, com a entrada no denso habitat das cidades reais.

Nesse território amplo e complexo, o justo emerge em suas duas versões, mutável e artificial uma, firme e naturalista a outra (*Pol. III, 9, 1280a9-11; cf. 1283a29-31*): “... todos apelan a alguna justicia, pero sólo hasta cierto punto, y no se refieren a la justicia suprema (*tó kyríos díkaion*) en su integridad”. Esta dupla faceta da justiça política, que a *Ética* se ocupou de dividir e unir na ordem dos assuntos práticos, é reassumida dessa maneira na *Política* através de canais genético-evolutivos. A defesa do naturalismo político em *Pol. I, 2* registra menções explícitas de cada um deles. Em primeiro lugar, da justiça natural, na tese sobre o *lógos*, pela qual os homens estão naturalmente dotados com a habilidade de captar e transmitir, por meio do discurso significativo, categorias morais (1253a7 y ss, v. § 2). Ademais, o impulso em direção à vida em comunidade inclina os homens em direção à *pólis* (29). Em segundo lugar, da justiça legal, na celebração do fundador e maior benfeitor da humanidade que instaurou a ordem sócio-política (30 e ss.; v. § 1). Este inciso traz consigo, por acréscimo, a observação de que somente na cidade o homem aperfeiçoa sua natureza e que, pelo contrário, desprovido de lei e de justiça, sem prudência e sem virtude, se converte no pior dos animais, decaindo a um estado selvagem. Em razão destas duas vertentes da

gênese social, o capítulo finaliza com a declaração que identifica virtude e sociedade, justiça e ordem cívica, e que descreve a justiça como percepção do justo (*in fine*; cf. *EN* 1134a31-32).

A noção de ordem política e a concepção de justiça de Aristóteles se ligam intimamente. Não é possível explorar uma esquecendo a outra, qualquer que seja a seqüência de leitura que se escolha. A *dike* comporta uma dimensão social de alteridade que remete automaticamente ao marco geral da *pólis*. Vice-versa, a *pólis* contém uma variedade de subestruturas grupais organicamente dispostas em um sistema, integradas, graduadas e enlaçadas entre si por um conjunto de regras e princípios racionalmente calcados em uma regra particular de justiça. Tendo observado cada uma destas noções, e depois de explicar sua interconexão simbiótica, é hora de que vejamos, pois, como operam simultaneamente no plano da reflexão científica sobre a política.

\*\*\*

Retomemos, pois, a vereda da *Política*. Em III, 6-18, encontramos desenvolvida uma teoria geral da constituição com seus problemas conexos: a justiça política e a monarquia. Anota Jaeger: “Su principal contenido es la derivación de las seis constituciones arquetípicas del grado de participación en el gobierno disfrutado por los ciudadanos”<sup>484</sup>. Com isso, não faz mais que indicar a variabilidade do conceito de cidadão e da virtude que o caracteriza e, em conseqüência, dos regimes políticos, que naturalmente conduz Aristóteles a construir uma taxonomia das constituições<sup>485</sup>. Tal classificação motiva o problema fundamental do livro III: a identificação da soberania, ou seja, a determinação do sujeito de mando. Deste primeiro problema se deriva o segundo: a pertinência do governo absoluto, isto é, a legitimidade da soberania concentrada em alguém. Assim, pois, a centralidade da teoria da justiça de Aristóteles é confirmada por

---

<sup>484</sup> Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 309. Mas Jaeger enfatiza desnecessariamente a atitude normativa, teórica e conceitual de Aristóteles neste livro, e descuida, conseqüentemente, de sua contraparte descritiva e empírica. Já havíamos destacado que o livro III é muito equilibrado em relação a isso (v. § 3). Cf. tamb. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 358-359.

<sup>485</sup> Aristóteles já havia apresentado este esquema em *EN* VIII, 10, em outro contexto argumentativo (v. § 2). Ali colocava a realeza acima dos demais regimes (sobre isso, v. *infra*).

sua teoria política<sup>486</sup>. Com efeito, tanto a classificação dos regimes como a análise da disputa constitucional entre partidários de diferentes formas pressupõem a teoria aristotélica da justiça<sup>487</sup>. A seguir, ofereceremos uma sinopse explicativa de cada um destes pontos alinhados com nossos critérios de interpretação conjunta.

O mesmo Aristóteles anuncia do modo seguinte a continuidade da investigação iniciada com a definição de cidadão (sua compreensão e extensão), sua relação com a virtude, e a identidade do Estado (III, 6, *ab initio*): “Una vez determinadas estas cuestiones, hemos de considerar después si debemos admitir un solo régimen o más, y si más, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos”. A constituição (*politeia*)<sup>488</sup> é, para ele, uma certa ordem da cidade (*táxis*, v. § 1 y § 3), que estabelece, segundo consta em 1289a15-18, três diferenças relativas a: 1) a distribuição das magistraturas (*cf.*

---

<sup>486</sup> *Cf. EE* 1241b13-15.

<sup>487</sup> Assim o provam, igualmente, as preferências internas: *Pol.* 1280a18 alude a *EN* 1131a14-24; *Pol.* 1282b20 a *EN* 1131a10-14; enquanto que *Pol.* 1261a31 havia aludido antes a *EN* 1132b31-34 (*apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 67, n. 1).

<sup>488</sup> Historicamente, *politeia* deriva de *polites* (cidadão), e por isso pode também significar "cidadania" (por exemplo, em *EN* 1131b28-30 [v. *supra*] ou em *Pol.* 1329a4 [v. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 149]). Para o uso de *politeia* (e *politeuma*, v. *infra*) em Aristóteles, v. Lévy, Edmond, “*Politeia et politeuma chez Aristote*”, in Piérart, Marcel (comp.), *Aristote et Athènes*, Séminaire d’Histoire Ancienne de l’Université de Fribourg, Fribourg (Suisse) 23-25 mai 1991, Fribourg, Université de Fribourg, 1993, pp. 65-90. Cumpre esclarecer, ainda que resulte repetido, que o termo *politeia* tem, em grego, dois sentidos principais: o primeiro, amplo e geral, se refere à forma de governo, regime ou constituição política; o segundo, limitado e particular, se aplica a uma espécie singular de regime político, sem nome próprio, traduzido, desde Cícero, por “república” (*res publica*) ou, também, “governo constitucional” em sentido estrito. *Cf.* 1293b27-34: “Es lógico mencionar a la tiranía en último lugar porque de todas las formas es la que menos puede llamarse una constitución (*politeia* en sentido amplio) [...]. [...]. Ahora tenemos que considerar la república (*politeia* en sentido estricto). Su naturaleza resulta más clara una vez definidas la oligarquía y la democracia, pues la república (*politeia* en sentido estricto) es, en términos generales, una mezcla de oligarquía y democracia...”. Desse modo, a república ou o governo constitucional é, então, o regime ou a constituição que se constitui a partir do termo médio. A propósito de tudo isso, recordemos que a *República* de Platão se intitula, na realidade, *Politeia*, e igualmente *A Constituição de Atenas (Athenaion Politeia)* atribuída a Aristóteles (v. *infra*). Em ambos os casos, os autores não estavam falando somente de uma série de normas escritas, nem sequer exclusivamente da organização política em seu conjunto, mas da cidade como forma integral de vida (*cf.* 1295a40-b1: *he politeia bios tis esti poleos*). Diz Jaeger: “La *politeia* en el sentido griego no significa sólo, como en el moderno, la constitución del estado, sino la vida entera de la *polis*, en tanto que se halla determinada por ella” (Jaeger, Werner, *Paideia*, *op. cit.*, p. 368).

1290a7-8); 2) a determinação da autoridade soberana (*tó kýrion*); y 3) a determinação do fim (*tó télos*) da comunidade. Examinemos uma a uma<sup>489</sup>.

Primeiramente, como o indicava a definição de cidadão (v. § 3), a constituição fixa os termos de atribuição dos cargos públicos e a maneira de exercê-los. Segundo, dado que a constituição determina a distribuição das magistraturas, fixa simultaneamente a esfera de autoridade - a função, as competências e os limites - de cada uma. Em conseqüência, fixa também qual é a autoridade soberana que, pelo geral, reside na Assembléia e nos tribunais (cf. 1275a28, v. § 3)<sup>490</sup>. Isto explica por que Aristóteles pode, sem duvidá-lo, equiparar (1279a25-27; cf. 1278b8-11, v. *infra*): *pólis* = *politeía* = *políteuma* (Estado = constituição = governo). Uma cidade é uma ordem, e essa ordem é a constituição. Uma constituição é uma ordenação de funções, e a função suprema é o governo. Portanto, o governo é a constituição, ou seja, a cidade formal (funcionalmente) ordenada. Terceira diferença, posto que a constituição contém um princípio de autoridade, fixa da mesma forma o fim. O fim é a premissa que rege o agir de toda a comunidade e representa, portanto, a forma de vida (*bíos*) da cidade (1295a40-b1; cf. 1328b1-2, y v. § 1).

<sup>489</sup> Cf., para esta análise, Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 149-153.

<sup>490</sup> Os órgãos de poder em Atenas funcionavam da seguinte maneira. Todo cidadão podia propor uma nova lei. A medida era considerada em primeira instância pelo Conselho (*Boulé*), composto por 500 conselheiros, em um processo de deliberação prévio. Em uma segunda instância, uma vez publicada, a medida era remetida à Assembléia do povo (*ekklesia* o *démos*). Esta se reunia em um auditório situado na colina da Pnyx, com capacidade para albergar até 6000 assembleístas (*quorum* simbólico de uma sessão plenária). Depois do debate, durante o qual o projeto podia ser modificado, se aprovava ou rejeitava a medida de acordo com o resultado da votação a mão por maioria simples nos presentes. No século V, a Assembléia vota tanto leis como decretos, então ainda indiferenciados. Depois de 403/2 a. C., a votação das leis ficou reservada ao corpo de nomotetas (v. *infra*). Cf. *Ath. Pol.* 43, 3-6; Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 150; Fouchard, Alain, “Las instituciones y la vida política ateniense en los siglos V e IV a. C.”, in Kaplan, Michel (dir.) e Nicolas Richer (coord.), *El mundo griego*, Granada, Universidad de Granada, 1995, p. 136; García Gual, Carlos e Aurelio Pérez Jiménez, “II. Términos de instituciones”, in Aristóteles, *op. cit.*, p. 328.

Por sua parte, Esparta exibia um sistema mais estrito de deliberação preparatória. Qualquer medida devia ser aprovada antes pelo Conselho de anciãos ou Senado (*gerousía*) para logo poder ser considerada pela Assembléia (*apella* o *ekklesia*), que, devido à natureza do regime, estava integrada por um reduzido número de cidadãos. O Conselho tinha, ademais, poder de veto sobre as decisões daquela. Cf. Miller, Fred D. Jr., *op. cit.*, *loc. cit.*

Em última instância, esta caracterização da constituição ajuda a compreender a unidade do livro III, que, literalmente, procede da definição daquela (1278b8-15; cf. 1279a25-27, 28 e ss., v. *supra* e *infra*): “Una constitución (*politeía*) es una ordenación (*táxis*) de todas las magistraturas (*arkhón*), y especialmente de la suprema (*kyrías*), y es supremo (*kýrion*) en todas partes (*pantakhouí*) el gobierno (*políteuma*) de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Por ejemplo, en las constituciones democráticas es soberano el pueblo, y por el contrario, la minoría en las oligarquías, y así decimos también que su régimen es distinto, y lo mismo argumentaremos respecto a los demás”. Esta definição, como o evidenciam os exemplos, dá lugar à discussão sobre os diferentes tipos de constituição.

Antes, no entanto, é mister colocar sobre a mesa a especificidade da cidade, tanto no que concerne ao fim coletivo como aos diferentes tipos de autoridade (v. §§ 1-2). Pois, com efeito, a diferença específica da cidade vem dada, em primeiro termo, pelo fim, que se estrutura em torno a três motivações básicas da natural tendência humana a viver em comunidade (1278b17-30)<sup>491</sup>: 1) um impulso inato pré-reflexivo: “ainda que sem ter alguma necessidade de auxílio mútuo, os homens tendem à convivência”; 2) uma justificação racional baseada no bem coletivamente perseguido: “também os une a utilidade comum, na medida em que a cada um corresponde uma parte do bem-estar”; e 3) uma resposta instintiva que busca o prazer da vida: “também se reúnem simplesmente para viver, e constituem a comunidade política, pois talvez no mero viver existe certa dose de bondade, se não há na vida um predomínio excessivo de penalidades”. De acordo com Aristóteles, o homem realiza sua natureza política quando forma parte de uma *pólis* que se gerou a partir das comunidades inferiores e se desenvolveu conforme o princípio da perfeição que corresponde à sua existência natural. Assim, o fim da *pólis* se descreve em termos de auto-suficiência e a *pólis* como uma comunidade completa que existe para a boa vida. A *pólis* é, pois, uma comunidade política, autárquica por natureza (cf. 1291a8-10) e ordenada a “uma vida perfeita e suficiente” (1280b33-35, v. § 2 e *infra*). Por isso, em segundo lugar, a cidade é uma pluralidade de cidadãos capacitados para uma vida suficiente (1275b20-21, v. § 3), o que denota a especificidade do poder recíproco exercido entre eles com vistas ao bem de todos. Com efeito, os outros tipos de poder não satisfazem ambas condições simultaneamente: ou se governa em proveito do senhor, e circunstancialmente para o do

---

<sup>491</sup> Cf. *ib.*, pp. 128 e ss., e v. § 2.

escravo, como no poder senhorial<sup>492</sup>, ou se governa em favor dos governados e acidentalmente em favor do governante<sup>493</sup>, mas entre desiguais, como no poder doméstico. Diferentemente, o poder político se exerce entre iguais que coincidem na legitimidade de se movimentar no desempenho de suas funções públicas e privadas (1279a8-13; cf. 1277b7-10, e v. § 3; 1261b2-6): “... cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituido a base de la igualdad (*kath' isóteta*) y la semejanza (*kath' homoióteta*) de los ciudadanos, se considera justo que éstos gobiernen por turno, por estimarse justo que sirvan primero turnándose, como es natural, y que después otros atiendan a su interés (*to autón agathón*), lo mismo que antes ellos, al gobernar, miraban por el interés de los otros (*tó hekeínou symphéron*)”<sup>494</sup>.

Desta maneira, o conceito de cidade conduz diretamente ao estabelecimento do primeiro critério de classificação dos regimes políticos. Posto que a constituição regula o acesso ao poder político legítimo em função da finalidade a que essa *pólis* se propôs. Uma constituição correta é aquela que respeita a condição de igualdade no espaço público e a finalidade publicamente entendida (1279a17-21): “Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común (*tó koinēi symphéron*) son rectos (*orhtai*) desde el punto de vista de la justicia absoluta (*katá tó aplós dikaion*), y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes (*tó sphéteron tón arkhónton*) son defectuosos (*hemarteménai*) y todos ellos desviaciones (*parékbasesis*) de los regímenes rectos, pues son despóticos (*despotikai*) y la ciudad es una comunidad de hombres libres (*koinonía tón eleuthéron*)”. O critério de valor proporciona o laço de união entre a causa formal e a causa final da cidade, que hipoteticamente supõe a necessidade da matéria política. Tratando-se de uma comunidade de homens livres cooperando para o bem comum,

<sup>492</sup> Ainda que, na verdade, implique a mesma utilidade para os dois, “pues si el esclavo perece no puede subsistir el señorío del amo” (1278b36-37; sobre a reprodução do escreavo, v. § 2).

<sup>493</sup> Como ocorre nas demais artes, como a marinha e a ginástica, nas quais o professor e o piloto trabalham também de ginastas e navegantes (1279a1 e ss.).

<sup>494</sup> É provável que a tradução de Mariás y Araújo não transmita a interpretação correta. Cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 82: “Cada persona debe querer gobernar con vistas a la ventaja de los otros y ceder la autoridad cuando es el turno de gobernar de otra persona”; tamb. Aubonnet, Jean, “Notice du Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, pp. 20-21, que, seguindo a prosa de Aristóteles, acrescenta: “Ese perpetuo intercambio de roles entre gobernantes y gobernados que intervenían naturalmente antaño, dio lugar ahora a un deseo de ventajas que uno retira del ejercicio del poder [cf. 13-16]”.

ordenada como um sistema de poderes especificamente distintos, a constituição resolve dialeticamente a questão da justiça natural e a questão do melhor regime<sup>495</sup>.

Mas, ademais, a constituição resolve essencialmente o problema da identidade da cidade ao governo soberano<sup>496</sup>. A *pólis* se concebe como um sistema cuja essência é reduzida, da mesma forma que em todo organismo, a um princípio de autoridade plena (EN 1168b31-34): "... y de la misma manera que una ciudad y todo otro organismo sistemático (*sýstema*) parece consistir sobre todo en su elemento principal (*tó kyriótaton*), así también el hombre...". Desse princípio se obtém o outro critério classificatório das constituições. A constituição demarca as relações entre os diferentes órgãos de decisão e, em especial, a relação entre eles e o órgão central, o governo. Toda constituição pressupõe, assim, a resposta à pergunta pelo sujeito da soberania que, em consonância com a tradição antiga, pode ser apreendido de acordo com a extensão do soberano, ou seja, com o número de governantes (III, 7, 1279a25-28): "Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o un individuo, o la minoría, o la mayoría...". A tentativa de definir os regimes de acordo com a extensão do soberano pode ser remontada a Heródoto, que em sua maravilhosa relação histórica, nos legou uma inesquecível discussão sobre os méritos e demérito das formas de governo. Nela, se apresentavam três tipos de constituições - monarquia, oligarquia e democracia (também chamada isonomia) - tomando como critério o número de governantes<sup>497</sup>. A partir de então, seria este um tópico comum do pensamento político. Nesta condição, Platão dirigiu ao mesmo sua atenção. Mas, na *República*, o critério quantitativo "desaparece

---

<sup>495</sup> A mesma divisão de acordo com a justiça natural é encontrada em Tomás de Aquino. Estabelecido este princípio geral, procede com a tipificação formal (cf. Aquino, Tomás de, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1975, Livro primeiro, cap. I, pp. 258-258).

<sup>496</sup> Cf. a afirmação segura de Ingemar Düring (*op. cit.*, p. 768): "Aristóteles fue el primero en formular el principio de soberanía...". Mas é possível que Aristóteles não somente tenha feito este último, como também, como o corrobora Carnes Lord, adentrar-se por meio desta formulação em conceitos que muito distavam de sua época ("Aristóteles", in Strauss, Leo y Joseph Cropsey [comps.], *op. cit.*, p. 143): "Aunque esto no es la última palabra de Aristóteles sobre el tema de la relación entre instituciones y grupos o clases, sí es el punto de partida indispensable para un entendimiento adecuado de su análisis, y revela una afinidad importante entre el pensamiento de Aristóteles y el marxismo, así como la moderna sociología política".

<sup>497</sup> Cf. Heródoto, *Historia*, III, 80-82, *apud* Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 106.

em proveito de um critério de valor<sup>498</sup>: a monarquia ou aristocracia é o único regime perfeito, por encarnar no governo do filósofo ou dos filósofos a verdadeira justiça, enquanto que a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania são formas de governo corruptas, degenerações graduais da primeira<sup>499</sup>. Depois, em *O Político*, se retorna ao critério numérico, que, em combinação com um critério de valor fundado na presença ou ausência da lei, segue parecendo insuficiente, aos seis regimes que por oposição são obtidos - monarquia/tirania; aristocracia/oligarquia; democracia legal/democracia ilegal - se antepõe o governo real, o do político genuíno em posse da ciência<sup>500</sup>. Aristóteles, por sua parte, toma o critério tradicional do número e, em um giro de suma originalidade, o funda no princípio da soberania, equivalente à *politeía*.

Pelo contrário, o critério do valor, que apresenta maior novidade, é, de certa forma, invenção do próprio Aristóteles<sup>501</sup>, já que se deduz da finalidade da cidade e da forma específica de poder que a ela corresponde. Em consequência, este critério permite traçar uma linha de separação entre os regimes retos, aqueles que respeitam a essência do poder político, e os regimes desviados, que não são políticos, mas despóticos, e que perseguem o bem dos governantes e atentam contra a igualdade e a liberdade de todos os cidadãos.

Como passo intermediário à classificação dos regimes, convém atender a duas questões preliminares. Em primeiro lugar, há que reconhecer que os critérios classificatórios mencionados implicam uma dupla abordagem descritiva (empírica) e prescritiva (normativa). Tanto um critério como o outro implicam esta dupla função, já que, como aduz Miller, a classificação dos regimes políticos “se supone dirigida a determinar cuántas constituciones existen”<sup>502</sup>, e, ademais, como por seu turno alega Wolff, os regimes desviados “son una confiscación por parte de algunos [...] de aquello que es naturalmente destinado a todos, colectivamente”<sup>503</sup>. Esta perspectiva é, em grande medida, resultado da maneira com que Aristóteles concebe seu estudo, como

---

<sup>498</sup> Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 107.

<sup>499</sup> *Cf. Rep.* 445d-e, e livro VIII.

<sup>500</sup> *Cf. Polít.* 291d-303c.

<sup>501</sup> Se bem a distinção tenha sido estabelecida por Platão: *cf. Leyes* 715b.

<sup>502</sup> Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 153. Ou, melhor ainda, quantos "tipos" ideais, sozinhos ou combinados, podem dar conta da grande variedade de regimes existentes (*cf.* 1289a7-8).

<sup>503</sup> Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 109. Não obstante, Wolff crê que o critério numérico e o critério valorativo são independentes e que este último é o único que tem um conteúdo valorativo.

Taylor coerentemente aponta: “La tensión es de hecho generada por dos aspectos de la empresa de Aristóteles, de una parte el descriptivo/clasificadorio, de otra el analítico/prescriptible”<sup>504</sup>. Com razão, um agudo analista como Fortenbaugh observou que as instituições retas são primeiras não somente em um sentido conceitual, mas também valorativo, marcando com isso que uma constituição errônea dependa da definição de sua contrapartida correta e, da mesma forma, que as constituições que perseguem o bem comum são melhores que aquelas que não o perseguem<sup>505</sup>. Assim, pois, as constituições que são diferentes em espécie o são também a respeito de sua prioridade ou posterioridade (1275a34-b3): “No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos (*tá hypokeímena*) difieren específicamente, y uno de ellos es primero, otro segundo, y otro tercero, o no tienen absolutamente nada común en cuanto tales, o escasamente. Y vemos que las formas de gobierno difieren específicamente entre sí, y que unas son inferiores (*hystéras*) y otras superiores (*protéras*), pues las defectuosas y pervertidas serán necesariamente inferiores a las perfectas...”.

Em segundo lugar, deve ser dito que essa abordagem descritivo-prescritível se insere, através do critério da quantidade de governantes e do critério do interesse geral, na prática efetiva. Nas palavras de um conhecido intérprete, o livro III da *Política* se reveste fundamentalmente de uma “importância prática”<sup>506</sup>. Assim, em uma passagem que consideramos antes, Aristóteles afirmava que um bom cidadão é aquele que preserva a constituição que integra (1276b26-29, v. § 3). Tal afirmação havia ficado pendente de clarificação ulterior, de modo que, aqui e agora, uma questão urge: se os regimes políticos devem ser preservados, que sentido tem, para Aristóteles, dividi-los em retos e desviados? Sem dúvida, semelhante distinção somente pode ter uma significação prática. Esta leitura sugere que Aristóteles adota, inclusive para os fins de comparação entre os tipos puros, uma posição realista e pragmática. O estudo do conflito sócio-político da cidade, que haverá de ser exposto no livro V, lhe havia revelado antecipadamente que a transformação de um regime político em outro era uma

<sup>504</sup> Taylor, C. C. W., “Politics”, in Barnes, Jonathan (ed.), *op. cit.*, p. 243.

<sup>505</sup> Cf. Fortenbaugh, William W., “Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions”, in Key, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 226-237, esp. pp. 227-231. Agora sim, diferentemente do que ocorria com a tese da prioridade cívica (v. § 1) dois significados de “prioridade” resultam pertinentes: o da prioridade na definição (cf. *Met.* 1028a34-36; tamb. 1236a16-22) e aquele outro, utilizado na fala vulgar, de caráter valorativo (*Cat.* 14b4-8; tamb. *Met.* 999a13-14).

<sup>506</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 385-388.

das características permanentes da vida política, assim como um fator de instabilidade que afetava o desenvolvimento pleno da *pólis* politicamente livre e socialmente diversa. Ainda mais, se parecia ao investigador como o fator que a desviava das margens razoáveis em termos dos quais devia ser levada a cabo a adaptação a uma nova situação histórica. Somente a partir do estável se gera o mutável; sem forma ou com formas efêmeras, a *pólis* estava destinada a perecer. A teoria do livro III não supunha qualquer valor prático ao não se apoiar em um conservadorismo instrumental que sutilmente invoca uma transformação profunda das estruturas da política grega.

Podemos, então, ver como ambos critérios, o quantitativo (de número) e o teleológico (de finalidade), se cruzam para formar a tipologia das constituições (1279a28-32)<sup>507</sup>: “... cuando el uno (*ho heís*) o la minoría (*hoi olígoi*) o la mayoría (*hoi polloi*) gobiernan en vista del interés común (*prós tó koinón symphéron*), esos regímenes serán necesariamente rectos, y aquellos en que se gobierne atendiendo al interés particular (*prós tó ídion*) del uno, de los pocos o de la masa (*toú pléthous*) serán desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los miembros de una ciudad (*toús metékhontas*), o deben participar (*kiononeín*) de sus ventajas (*toú symphérontos*)”. Vejamus na figura seguinte:

---

<sup>507</sup> Cf. Ross, David, *op. cit.*, pp. 356-357; tamb. Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2000, cap. III. Quando em uma classificação se emprega mais de um critério, costuma-se chamá-la taxonomia ou tipologia: cf. Sartori, Giovanni, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 202 e n. 23.

<b>finalidade</b> <b>quantidade</b>	<i>reta</i>	<i>desviada</i>
<i>um</i>	monarquia	tiranía
<i>poucos</i>	aristocracia	oligarquia
<i>muitos</i>	república ou regime constitucional	democracia

Dos governos unipessoais, a monarquia (*basileía*) é a que vela pelo bem comum, e a tirania (*tyrannís*) a que vela pelo interesse do monarca; dos governos de poucos, a aristocracia (*aristokratía*) é reta porque governam os melhores (*áristoi*) ou porque o fazem atendendo ao melhor (*áriston*)<sup>508</sup>, e a oligarquia (*oligarkhía*), desviada porque governam os ricos para si mesmos; dos governos da maioria, a república ou o regime constitucional (*politeía*) tem em vista o bem comum<sup>509</sup>, e a democracia (*demokratía*) ao interesse dos pobres (v. 1279a33-b10).

<sup>508</sup> Cf. *Rhet.* 1365b34-37, e v. § 3.

<sup>509</sup> A república, como já o notamos, recebe o nome comum a todos os regimes políticos (*politeía*, cf. 37-39). Wolff considera que este é um traço democrático da doutrina, como se este regime "encarnasse a essência de todo regime verdadeiramente político". Este juízo viria confirmado por 1279a8-16 (v. *supra*), lugar no qual se faz referência ao regime constituído sobre a base da igualdade e à semelhança dos cidadãos, que se revezam no desempenho das magistraturas e se preocupam pelo bem dos governados. Esta descrição pareceria coincidir com a definição do regime popular constitucional (cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 110-111, n. 3). Miller pontua a base popular da república insistindo em sua integração pela classe militar dos hoplitas, em razão de que, como admite Aristóteles, a virtude guerreira (*polemikén*) é a única que se dá na massa (*en pléthei*, b1-2). "Por ello, en esta clase de régimen el poder supremo reside en el elemento defensor, y participan (*metékhousin*) de él los que poseen las armas" (2-4). Os hoplitas constituíam a infantaria pesada, ou seja, os soldados equipados com custosas armas defensivas (v. Luce, Jean-Marc e Nicolas Richer, "Grecia Arcaica", in Kaplan, Michel (dir.) e Nicolas Richer (coord.), *op. cit.*, p. 58). Em Aristóteles, este elemento social está relacionado com a base econômica da timocracia (*timokratía*), nome que também designa a república, por estar fundada em uma valorização moderada da propriedade (*apó timemáton*, EN 1160a33-34; cf. b17-19). Sem embargo, há que evitar cair em simplificações grosseiras, e ter em conta que a noção de propriedade está em correspondência com a concepção aristotélica do político: a atividade do *oikos* é, com efeito, uma pré-condição da atividade

No entanto, o que foi dito acerca das constituições, especialmente a respeito da democracia e da oligarquia, não é suficiente. Por isso, no capítulo 8, Aristóteles se empenha em precisar a natureza da democracia e da oligarquia valendo-se de um critério auxiliar e, acima de tudo, determinante (16-19)<sup>510</sup>: “La tiranía es [...] una monarquía (*monarkhía*) que ejerce un poder despótico (*despotiké*) sobre la comunidad política; hay oligarquía cuando ejercen soberanía en el régimen los que tienen fortuna (*tás ousías ékhontes*); y, por el contrario, democracia cuando la ejercen los que no poseen gran cantidad de bienes (*hoi kekteménoi pléthos ousías*), sino que son pobres”. Este critério, que poderíamos chamar qualitativo, remete tanto ao princípio de soberania como à finalidade do regime. Em outros termos, responde da mesma forma ao grupo dominante e à orientação despótica do governo<sup>511</sup>. Porque, segundo nos é explicado pelo texto, de outro modo não poderia ser resolvida a dificuldade de topar-nos com um regime no qual os ricos, sendo muitos, detenham a soberania ou algum no qual os pobres, sendo poucos, estejam com o poder supremo. Para poder resolver esta hipotética e improvável anomalia empírica<sup>512</sup>, que provaria a justeza da classificação construída, somente há de contar o critério qualitativo, vale dizer, a finalidade socialmente determinada. Este

---

política (v. § 1). Com freqüência, Aristóteles menciona a atribuição da propriedade como pré-requisito da cidadania, conceito que muito se deve a Sólon e a constituição instaurada durante seu arcontado (c. 594/3 a. C.), que dividiu a população em classes de acordo com quatro níveis de renda agrícola (cf. *Ath. Pol.* 7, 2-4). No entanto, com a emergência da democracia nos séculos V e IV, as classes proprietárias de Sólon foram se tornando crescentemente irrelevantes (para tudo isto, v. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 154-155). Tem sentido, conseqüentemente, que Aristóteles tenha presente o legado constitucional ateniense, mas, ao mesmo tempo, formule importantes modificações ao regime de propriedade, a ponto de flexibilizá-lo e instrumentalizá-lo integralmente.

<sup>510</sup> Cf. Lord, Carnes, “Aristóteles”, in Strauss, Leo e Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, pp. 143-144. A tipificação de Aristóteles é sincera e clara, mas deve ser evitada uma visão estática e esquemática dela. Já neste capítulo nos mostra que a distinção entre os diferentes regimes não se encontra divorciada do acontecer sócio-histórico, mas que, pelo contrário, se inscreve, como o resto da teoria, em sua sociologia da *pólis*. Isto estará ainda mais patente nos livros IV-VI, nos quais se introduzem subdivisões no interior das formas e se realiza uma análise minuciosa que as ordena uma após outra de acordo com a lógica da gradação normativa (cf. Fortenbaugh, William W., “Aristotle on... Constitutions”, in Key, David and Fred D. Miller, Jr. [eds.], *op. cit.*, pp. 233 y ss.). Sobre a razão de ser do capítulo, cf. Aubonnet, Jean, “Notice du Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, p. 23.

<sup>511</sup> Distinto será o caso da monarquia em suas duas versões, real e tirânica.

<sup>512</sup> Ou, como Aristóteles diz, para examinar a questão a partir de todos os pontos de vista e sem ter em vista unicamente a prática (cf. 12 e ss.).

refinamento converte a classe social no fator analítico primário no momento de classificar formal e materialmente um regime dado<sup>513</sup>. A aporia parece demonstrar duas coisas: primeiro, que o exercer a soberania, (*eínai kyríous*) poucos nas oligarquias e muitos nas democracias, é um acidente (*symbebekós*), “porque en todas partes (*pantakhóu*) los ricos son pocos y los pobres muchos” (35-38); segundo, que o que diferencia a democracia e a oligarquia é, necessariamente (*anankaíon*), a pobreza e a riqueza (*penía kaí plóutos*), “pues pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman (*amphisbetóusin*) el poder (*tés politeías*)” (38 *ad finem*; cf. 1283a11)<sup>514</sup>. Aqui pesa, sobretudo, o critério qualitativo baseado na possessão da propriedade<sup>515</sup>, de modo que, quando os pobres são soberanos (*hoi áporoi*, 1279b30) –ou a massa (*tó pléthos*, 22)–, trata-se de democracia, e quando os ricos o são (*hoi eúporoi*, 29), de uma oligarquia. Com estas precisões feitas, Aristóteles termina por justificar a estrutura de sua tipologia e pode, como o prenuncia a citação anterior, focar-se na discussão das concepções opostas de justiça.

Tais concepções rivais se sintetizam, nos primeiros parágrafos do capítulo 9, em duas posições antagônicas (1280a7-13, 22-25):

Tenemos que hacernos cargo en primer lugar de las definiciones que se dan de la oligarquía y la democracia, y ver en qué consiste la justicia oligárquica y la democrática; pues todos apelan a alguna justicia, pero sólo hasta cierto punto, y no se refieren a la justicia suprema en su integridad. Por ejemplo, parece que la justicia consiste en igualdad (*ison*), y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad (*ánison*) parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales<sup>516</sup>. [...]. Los unos, si los hombres son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas (*khremasin*), creen que son totalmente desiguales; los otros, si son iguales en algo, por ejemplo en libertad (*eleutheriái*), creen que son totalmente iguales.

<sup>513</sup> Cf. Ober, Josiah, *op. cit.*, pp. 316-317.

<sup>514</sup> Para usos similares do verbo “disputar”, cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 123, n. 100; para seu uso ajustado às disputas judiciais, *ib.*, n. 101.

<sup>515</sup> Esta não será, no entanto, a última palavra de Aristóteles sobre o assunto. Com outro objetivo em mente, colocará o critério quantitativo e o qualitativo a uma mesma altura (cf. IV, 4).

<sup>516</sup> Cf. 1283a26-29, v. *infra*.

Havíamos visto que a classificação das constituições distinguia, a partir do ponto de vista da justiça absoluta, entre regimes retos e desviados (v. *supra*). Agora vemos, adicionalmente, que a disputa constitucional entre partes da cidade se coloca em termos de um enfrentamento entre as concepções oligárquica e democrática de justiça. No entanto, contra o parecer mais cauteloso de Miller<sup>517</sup>, esta discussão sobre a justiça da soberania de um determinado grupo não somente pressupõe o tratado ético sobre a justiça, como também o sucede e o completa, aceitando de plano a problematidade inerente da justiça política (16-19; cf. 13-16, 20-22; tamb. 1282b18-22, que se respalda na opinião comum e nas discussões filosóficas sobre ética): “De manera que, como la justicia lo es para alguien y la distribución ha de hacerse teniendo en cuenta del mismo modo las cosas y para quienes son, como se dijo antes en la *Ética*, están de acuerdo respecto de la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas...”. Isto ocorre, certamente, porque a maioria dos homens são maus juizes acerca de seus próprios assuntos, mas, ademais, porque a problemática se limita a uma questão de justiça distributiva e é passado por alto que estamos diante de uma questão de justiça absoluta. Com efeito, a justiça distributiva chega até certo ponto, ou seja, se limita a especificar a distribuição justa de bens diversos entre cidadãos, mas a justiça absoluta é a justiça do todo, vale dizer, natural, do fim da *pólis* como sistema constitucionalmente organizado.

Quem melhor entreviu este ponto foi, sem sombra de dúvidas, Wolff. Segundo ele, os capítulos 9 a 13 da *Política* desenvolvem uma formulação aporética, incoerente somente na aparência, que não pode ser explicado com referência às duas questões que, até o momento, vinham sendo tratadas na discussão<sup>518</sup>. Primeiro, há que deixar à margem a pergunta pelo regime mais justo, pois esta é uma preocupação a que Aristóteles já atendeu e respondeu: “... todo régimen (y solamente un régimen) que busca el interés general es *justo en el sentido absoluto del término*, esto es, no atribuido *justamente* a un fulano tal o cual, sino políticamente justo *para todos*, justo para la colectividad, puesto que corresponde a la esencia misma de la vida política”<sup>519</sup>. Seguidamente, há que voltar a colocar no lugar apropriado o problema da repartição justa de poderes entre os cidadãos, já que assim a chamada justiça distributiva não

<sup>517</sup> Cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 67.

<sup>518</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 118-123; e, em um artigo que também se ocupa do livro III conforme os mesmos delineamentos argumentativos, “L’unité structurelle du livre III”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 289-313, esp. p. 295 *ad finem*.

<sup>519</sup> Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 121 (ênfase do autor).

implica mais do que um princípio de proporcionalidade segundo o qual determinados bens são atribuídos de acordo com um fator individual e que deve ser levado em conta na hora de realizar a repartição: “Pero observemos que este problema (¿cómo repartir lo más justamente posible el *poder*?) no es ‘aristotélico’; es un problema que Aristóteles hereda, y que resulta de las reivindicaciones de los diferentes partidos cuando pretenden que el régimen por el cual militan es el único justo, en nombre del hecho de que en él el poder es justamente atribuído”<sup>520</sup>. Desta maneira, argüi, sem que possamos tirar uma vírgula do que diz, que estas questões dão base, na realidade, a um terceiro eixo na argumentação: em um sentido, pois, todas as pretensões estão justificadas, posto que cada partido disputa publicamente títulos razoáveis de poder; em outro, no entanto, nenhuma pretensão está justificada a partir do político, posto que todos erram ao considerar o poder como um bem entre outros a distribuir; em suma, o que devemos nos perguntar é que tipo de regime é o melhor para a cidade “por natureza”, ou seja, o “para quem” (1280a14) da constituição, o modo de organização que não é nem distributivo nem universal, senão relativo à capacidade de um corpo de cidadãos para alcançar o bem que se deram deliberadamente como finalidade.

Wolff o afirmou com propriedade; agora cabe a nós incorporar esta leitura a nossa interpretação global da política aristotélica provendo-a de evidência textual. O que segue ao capítulo 9 toma o primeiro dos eixos argumentativos anteriormente apontados, o do fim da *pólis*, como linha central da argumentação<sup>521</sup>. Desse modo, a noção de bem comum (1278b21-22, 1279a17, v. *supra*), além de permitir a diferenciação entre regimes retos e desviados, indica a caracterização essencial desse bem que deverá ser promovido pelos legisladores e pelos políticos: o viver bem (1252b30, 1280b33, 39, v. § 2 e *infra*) ou o bem-estar (1278b23, v. § 2). Esta noção, que havia sido elaborada de maneira geral nos livros e capítulos precedentes, adquire aqui, ao contrastá-la com o argumento dos oligárquicos (1280a25 e ss.), um mais alto nível de especificidade. À primeira vista, pareceria válido o argumento oligárquico que funda a participação na propriedade, dado que cada membro aporta quantidades diferentes de riqueza à cidade. No entanto, esse argumento se baseia em uma falsa idéia do que é a comunidade política, que não se assenta tão somente no viver (1252b29-30, v. § 2; 1278b24, v. *supra*), assim como tampouco consiste em uma aliança militar

---

<sup>520</sup> *Ib.*

<sup>521</sup> Cf. Aubonnet, Jean, Notice du Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, pp. 25 y ss.

(*symmakhía*), nem para o câmbio e ajuda mútua (cf. 1261a24-27). Antes disso, a boa legislação (*eunomía*), como já foi assinalado em outra parte (*EN* 1103b2-6, v. § 3; 1129b19-25, v. *supra*) deve atender o tema da bondade e da maldade políticas e, em consequência, a virtude tem que ser sua preocupação capital. Do contrário, alega Aristóteles, a cidade se converteria em uma pura aliança militar-comercial que subscrevem povos distintos<sup>522</sup>, e a lei, como cria o sofista Licofron, em um pacto de garantia dos direitos mútuos que pouco tem a ver com o caráter dos cidadãos.

Estas duas visões se contrapõem em seguida. Aristóteles reproduz, por um lado, o argumento básico defendido por vários teóricos daquele tempo entre os quais se contava Licofron<sup>523</sup>. Segundo esta teoria, os indivíduos, com o objetivo de preservar suas próprias vidas, formam alianças para assegurar-se de que não serão objeto de injustiça no intercâmbio, na defesa e em outras formas associativas de cooperação (cf. *Pol.* 1280b12-29). Glauco, em uma clássica passagem da *República*, oferece uma explicação da natureza e da origem convencional da justiça que, em consonância com a posição realista de Trasímaco (v. *supra*), nos permite conhecer mais em detalhe esta visão fundacional (*Rep.* II, 358e-359b)<sup>524</sup>:

Es opinión general que cometer la injusticia es de suyo un bien y que es un mal padecerla, pero es mayor el mal del que la padece que el bien del que la comete. Los hombres fueron mutuamente injustos y padecieron la injusticia, y al cabo de conocer la una y la otra, considerándose impotentes para evitar la segunda alternativa y no pudiendo tampoco, impunemente, hacer víctimas de injusticia a los demás, convinieron en que era preferible no cometer ni padecer injusticias. Esta decisión dio origen a las leyes y a las convenciones, y se calificó de legítimo y justo lo que estaba ordenado por la ley. Tal es el origen y la esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien que deriva de cometer impunemente la injusticia, y el mayor mal que

<sup>522</sup> Como é o caso dos tirrenos (etruscos) e cartagineses, que firmaram acordos sobre importações e pactos de não agressão, mas que nunca criaram magistraturas em comum, nem se preocuparam uns como são os outros (*Pol.* 1280a36-b5).

<sup>523</sup> Provavelmente, outros sofistas tenham sustentado também esta idéia (Hípias, Antífonte ou Critias); cf. tamb. Protágoras, 322b, *apud* Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 124, n. 8, y v. § 2. Sobre o “contratualismo” clássico ou, melhor dito, a teoria do pacto ou contrato social tal como ela foi antecipada na Antigüidade, v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, vol. III, cap. V. Para o que segue, cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 129-131.

<sup>524</sup> Thomas Hobbes, em seu *Leviatán*, sustentou também que a lei e a justiça são resultado de um convênio com o qual os homens buscam evitar a destruição mútua.

consiste em no poder vengarse de la injusticia. En esta posición intermedia se amparó el hombre en la justicia, no porque ella fuese de suyo un bien, sino porque la impotencia en que el hombre se encontraba para hacer impunemente el mal le obligaba a respetarla.

Esta explicação assume que o Estado deriva de um cálculo racional entre alternativas que os indivíduos levam a cabo e que dá como resultado a escolha de uma alternativa sub-ótima. Não obstante, o mesmo Glauco se encarrega de apontar a consequência negativa de levar esta lógica ao extremo. Um linha depois, acrescenta que qualquer um que gozar do poder de não ser descoberto em suas ações não duvidaria, como na história de Gíges, em perseguir seus fins descumprindo os acordos pré-estabelecidos (359b e ss.). Portanto, inclusive se a legalidade é considerada vantajosa para todos, continuaria estando no interesse de cada um violar o pacto se sua impunidade estivesse garantida.

Por outro lado, Aristóteles mantém que, diferentemente do que sucede nos tipos de associação anteriormente apontados, em uma cidade os cidadãos prestam a devida atenção ao modo de ser dos outros (*Pol.* 1280b2)<sup>525</sup>. Pois, com efeito, ainda que alguém pudesse argumentar que o objetivo principal da cidade é o comércio ou a defesa, os cidadãos ainda se mostrariam inquietos por motivos mais vastos, tal como o deixam transparecer seu compromisso e suas decisões políticas. De outra maneira, para quê se valeriam de teorias e reivindicações postas e por que lutariam com tanto afã pelo poder? Além de tudo isso, Aristóteles nos havia advertido há muito que nenhuma cidade pode ser composta integralmente de homens de bem (1276b37-39, v. § 3), razão pela qual era lógico aceitar a participação de uma pluralidade de homens na vida cívica. No entanto, a todos os cidadãos lhes era reclamada uma certa competência alcançável através da satisfação de um determinado rol de condições de existência material e espiritual (livro I, v. cap. II), motivo pelo qual era não menos realista excluir a todos aqueles que não podiam aceder, por sua adstrição funcional e sua conformação antropológica "geneticamente determinada (no sentido de gênese natural), à prática da virtude. Um meio de sancionar politicamente esta situação de fato é, obviamente, o censo da

---

<sup>525</sup> Sobre este sentimento de preocupação recíproca entre concidadãos, v. Cooper, John M., "Political Animals...", in Patzig, Günther (ed.), *op. cit.*, pp. 227-232; para a consideração deste sentimento como base da noção política da amizade, pp. 232-237, e § 2; para as implicações que esta noção tem sobre a concepção do bem comum, pp. 237 *ad finem*. Cf. tamb. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 393-396, a quem seguimos nesta oportunidade.

participação política qualificada dos homens livres, que impõe o requisito de níveis crescentes de propriedade ou renda para participar dos diferentes poderes e postos da administração<sup>526</sup>. Com isso, Aristóteles não estava mais que tomando nota, com um realismo impactante, mas não isento de crítica, da mais importante de todas as qualificações materialmente condicionadas: a de que cada cidadão deve cumprir com um *standard* de caráter, um padrão de referência ou tipo, que sirva à meta comum da *pólis* e à realização do desenvolvimento pleno dos seres humanos na medida em que homens livremente dispostos a adquirir as virtudes e dotados de capacidades e recursos econômicos para exercer o poder.

Em síntese, Aristóteles pensa que a explicação "contratual"<sup>527</sup> se funda em uma concepção errônea da cooperação social e, fundamentalmente, do fim do homem e da *pólis*. Ele argumenta, ao contrário, do seguinte modo (1280b29-1281a1, v. tamb. § 2):

Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente<sup>528</sup>. Esta no podrá realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin (*télos*) de la ciudad es, pues, el vivir bien (*tó eú zén*), y esas cosas son medios para este fin. La ciudad (*pólis*) es la comunidad de familias y aldeas (*he genón kai kómón koinonía*) en una vida perfecta y suficiente (*zoés teleías kai autárkhous*), y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena (*tó zén eudaimónos kai kalós*)<sup>529</sup>.

<sup>526</sup> Como se dá na melhor forma de oligarquia: cf. 1320b21-29.

<sup>527</sup> E não "contratualista", para evitar sua confusão com a teoria moderna do contrato.

<sup>528</sup> Cf. *Leyes* 707c-d.

<sup>529</sup> Alcança-se assim uma enunciação definitiva do significado de *pólis*, precedida por uma descrição completa de seus componentes: suas condições necessárias e essenciais, sua origem histórico-evolutiva e o fim natural que persegue, o processo de incorporação das comunidades menores e as formas de sociabilidade que a amizade política unifica. Cf. Aubonnet, Jean, "Notice du Livre III", *op. cit.*, t. II, Première Partie, p. 28; Mariás, Julián, *Pol.*, p. 271, n. 35.

Deste modo, o viver bem, ou bem-estar, passa a ser uma das noções essenciais mediante as quais Aristóteles fundamenta a idéia de bem comum, de vida boa como fim de cada uma das partes e da comunidade. Agora, caberia, em que pese tudo isso, indagar em que classe de igualdade que Aristóteles está construindo como intrínseca à idéia de bem comum. Em tal sentido, nosso pensador crê que a igualdade (*ison*) aplicada a uma regra política não é a igualdade numérica (aritmética, *arithmōi*), mas a igualdade proporcional (baseada no mérito, *kath' axian*), e que os desacordos se geram em torno de que classe de critério o padrão de mérito deve ser empregado para atribuir os cargos, honras e outros bens em correspondência com a contribuição de cada um (cf. 1301b29-39, e v. *supra*)<sup>530</sup>. Em outro lugar, em duas passagens afins, afirma, primeiro, que “la ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes (*ex ison kai homoion*) en el mayor grado posible” (1295b25-26) e, mais tarde, protesta porque “aquéllos que más dominan a sus contrarios no establecen un régimen común ni igual para todos (*koinen politeian oud' ison*)” (1296a29-30). A idéia normativa do bem comum requer, pois, que a felicidade da cidade se estabeleça sobre a base da "unanimidade", ou seja, da superação dos estreitos limites dos interesses de classe. (De acordo com o mesmo argumento, seria igualmente incongruente pretender que, em nome de uma ética “aristotélica” mal compreendida, uma cidade favoreça co exclusividade a uma *elite* aristocrática virtuosa em detrimento do bem-estar do resto dos cidadãos<sup>531</sup>.) Em outras palavras, o ideal de bem comum requer que a cidade seja percebida pelos grupos sociais como o que realmente é, a saber, um sistema cooperativo, e este não pode significar mais do que um conjunto de funções inter-relacionadas pelas quais se geram as condições necessárias e suficientes para o desenvolvimento de bons cidadãos, alguns bons homens e, se o contexto o exigir e o possibilitar, a atenuação da igualdade econômica entre as classes.

Em cidades socialmente polarizadas com regimes políticos desviados, aquela maneira de conceber o conteúdo teleológico da cidade resulta praticamente impossível. Na constituição oligárquica ou na democrática, seus respectivos partidários confundem os interesses próprios com o interesse da cidade, e suas doutrinas correspondentes da justiça expressam somente a impotência de uma ideologia parcial que não logra

---

<sup>530</sup> Foi, evidentemente, a experiência política grega que mostrou a Aristóteles que a democracia e a oligarquia eram as duas formas pelas quais rivalizavam os partidos e as *póleis*.

<sup>531</sup> Sobre a valoração aristotélica do regime aristocrático, v. *infra*.

universalizar-se. Suas doutrinas são, na sua pureza, proclamas distributivos, e não o produto de uma reflexão teórico-prática sobre o fim que naturalmente compete à *pólis*. Por isso, ainda que Aristóteles focalize sua crítica no argumento oligárquico, tacitamente assume que o argumento democrático erra no mesmo ponto. Como bem observa Wolff, o filósofo generaliza sua crítica a toda concepção de justiça que parta de um pressuposto “utilitarista”: “todos aquellos que piensan que la ciudad está hecha para *vivir* y no para *vivir bien* desembocan en ese principio según el cual el poder justo es aquel que es justamente distribuido”<sup>532</sup>. Através da crítica à justiça distributiva é dado entender por que Aristóteles, ao qual jamais poderia ser impingido o defeito de falta de realismo, se atreveu a substituir, no marco de sua análise, a idéia de bem comum pela máxima da preservação, dado que uma constituição imperfeita destruiu, quase sem possibilidade de reedição, as bases sociais de um bom ordenamento.

Pelo contrário, em cidades socialmente equilibradas com regimes retos, o “consenso” acerca do bem, da forma e dos instrumentos de governo se dá em maior medida (v. § 2). Na monarquia, na aristocracia e na república, a forma política determina seu próprio conteúdo (1281a2-8): “Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones (*práxeon khárin*) y no la convivencia (*syzén*). Por eso a los que contribuyen (*sybállontai*) más (*pleíston*) a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad (*eleutherían*) o en linaje (*génos*), pero inferiores en virtud política (*politikén aretén*), o a los que los superan en riquezas (*plouíton*) pero son superados por aqué-

---

<sup>532</sup> Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 126 (ênfase do autor). Cf., em contrário, Düring, Ingemar, *op. cit.*, p. 769, para quem se trata, aqui de uma discussão sobre “la distribución del poder y la igualdad con respecto al poder político”. A justiça pode ser definida, portanto, como uma exigência de igualdade na distribuição de prerrogativas e cargos comunitários (v. *supra*). Assim, a justiça distributiva consiste em uma relação proporcional entre pessoas e coisas que preside a organização da *pólis*. Uma reconstrução da filosofia política de Aristóteles em termos de uma teoria da distribuição da autoridade política a encontramos em Keyt, David, “Aristotle’s Theory of Distributive Justice,” in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 238-278. Miller, mais sutil, reconstrói a teoria da justiça exposta na *Ética* em função de, primeiro, as noções da justiça universal e as formas particulares da justiça e, segundo, das esferas natural e legal da justiça política, para logo passar a estudá-las em suas aplicações constitucionais. Oferece-nos, com isso, uma avaliação matizada, de acordo com as áreas de aplicação, da justiça política, estabelecendo uma estreita conexão entre a teoria política de Aristóteles e sua teoria da lei natural e a justiça. Cf., para tudo isto, Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 68-86; tamb. “Aristotle on Natural Law and Justice”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 279-306.

llos en virtud”. Mais de um intérprete poderia ver-se tentado a deduzir destas palavras finais uma conclusão pela qual Aristóteles recoloca um critério de justiça baseado na igualdade ou na propriedade por um critério proporcional baseado no mérito e que, ao fazê-lo assim, está advogando por uma constituição aristocrática ou monárquica. Mas o certo é que isso estaria em aberta contradição com toda a argumentação anterior. Uma vez mais, Wolff, ainda sem se afastar demais do texto, acerta no substantivo: “Pode-se então definir a comunidade política como aquela na qual a participação na comunidade é atribuída segundo a aptidão à comunidade, isto é, o que se chama de 'virtude política', a capacidade de comandar pelo bem de todos”<sup>533</sup>. A partir de seu conceito de virtude política, Aristóteles é capaz de distinguir as comunidades não políticas, onde o porte de determinado bem (virtude, riqueza, liberdade) habilita para o exercício da autoridade, sem nenhuma relação com o bem-estar geral, e as comunidades políticas, onde o pertencimento a um determinado grupo social (ricos e pobres) não se desliga da capacidade de governar com vistas ao interesse público. O fim da *pólis* não há de ser, meramente, a garantia da vida, mas a vida humanamente escolhida, isto é, a vida política que procura o bem e a felicidade do conjunto.

O capítulo 10 se inicia com o que se deu a chamar de "aporia da soberania", ou seja, a contraposição manifesta dos títulos de poder que se enfrentam na luta política<sup>534</sup>. No mesmo, se examinam todos os postulantes e se problematizam suas petições de princípio dentro da questão mais geral que Aristóteles tem em mente: quem deveria ser

<sup>533</sup> Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 128. Cf. tamb. Lord, Carnes, “Aristóteles”, in Strauss, Leo e Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, p. 144: “Aristóteles nos recuerda que la mejor manera de juzgar las pretensiones de justicia política de los grupos componentes de la ciudad es por sus respectivas contribuciones al objetivo de la ciudad”.

<sup>534</sup> Cf. Aubonnet, Jean, “Notice du Livre Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, pp. 28-29; Schütrumpf, E., *Aristoteles Politik*, ii, tradução com notas dos livros II-III, pp. 110-111, *apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 123, n. 102; Ross, D. W., *op. cit.*, pp. 360-362; Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 85 y ss. Cf. tamb. Leyes 690a e ss. Antoine Leandri (“L’aporie de la souveraineté”, in Aubenque, Pierre [dir.] et Alonso Tordesillas [ed.], *op. cit.*, pp. 315-329) julga que a aporia do capítulo 10 não tem, ainda para Aristóteles, uma resolução taxativa. O qualificativo de “aporético” pode ser estendido ao livro todo: cf. Aubonnet, Jean, “Notice du Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, p. 4, que alude ao juízo de E. Barker y R. Robinson. Cf. a respeito do método aporético de Aristóteles, Aubenque, Pierre, “Sur la notion aristotélicienne d’aporie”, in Mansión, S. (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-Paris, 1960, pp. 3-19, esp. pp. 14 e ss., *apud* Leandri, Antoine, art. cit., p. 329, nn. 43 e 44, e a crítica posterior de Irwin, Terence, “O caráter aporético da *Metafísica* de Aristóteles”, in Zingano, Marco (org.), *op. cit.*, pp. 341-370.

investido com o poder soberano? *A priori*, cinco partidos se emaranham na disputa (11-13): “Es problemático (*aporían*) quién debe ejercer la soberanía (*tó kýrion*) en la ciudad, si la masa (*tó pléthos*), los ricos (*toús plousíous*), las clases superiores (*toús epieikeís*), el individuo mejor (*tón béltiston*) de todos o un tirano (*týrannon*)”. No fundo, todas estas opções encerram dificuldades (13 *ad finem*). A premissa básica diz que a virtude não destrói o que a possui, assim como tampouco o justo é destruidor da cidade. Mas se os pobres, pelo fato de serem em maior número e mais fortes, como um tirano, repartem entre si os bens dos ricos, cegos por seu interesse parcial incorrem em injustiça. Similarmente, se os ricos fazem o mesmo, por serem em menor número, mas capazes de uma contribuição maior, também agem injustamente. Por analogia, se os dotados de virtude mandam e exercem a autoridade, o poder seguiria reduzido a uma minoria que impõe seus desígnios sobre uma maioria, que ficaria privada, assim, da participação política. Por último, se um sozinho, o mais virtuoso, exercesse o mando, esta saída seria igualmente excludente, pois muitos mais seriam os privados de honras. Assim, pois, seria melhor ater-se ao princípio de que seja a lei (*nómon*), e não um homem (*ánthropon*), a que carrega a soberania absoluta (*tó kýrion hólos*), por não estar sujeita às paixões (*tá páthe*). Toda normativa legal é, no entanto, oligárquica ou democrática, e, no final das contas, a aporia persiste sem que tenhamos avançado em nada. No entanto, a conclusão negativa do capítulo nos permite ratificar positivamente o argumento que precede. Com efeito, o aporético da formulação refuta, por si, o princípio da justiça distributiva: nenhum de seus proponentes pode reivindicá-lo para si como um "direito", posto que suas postulações simultâneas o tornam mutuamente excludentes e incompatíveis. Não existem direitos como tais, senão participações socialmente condicionadas e politicamente ganhas no confronto público dos partidos.

A forma da justiça política é a constituição; as leis, os meios de governo para sua institucionalização (*cf.* 1289a15-25, e *v.* § 1)<sup>535</sup>. A constituição atua, para Aristóteles, como a causa formal e final da *pólis*, configurando a organização básica da cidade (*cf.* 1278b8-9, e *v. supra*) e definindo a meta fundamental da mesma (*cf.* 1295a40-b1, e *v. supra*). Por isso, a essência da *pólis* como *táxis* podia ser associada, desde o começo, com a administração da justiça (*cf.* I, 2, esp. *in fine*, e *v.* § 1). Estas conexões fazem da justiça o foco central do conceito fundamental de constituição do livro III. Pois uma

---

<sup>535</sup> *Cf.* tamb. *Leyes* 751a-b, cit. en Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 79, e *cf.*, para o que vem em continuação, pp. 79-80.

constituição organiza a cidade distribuindo as magistraturas conforme alguma característica comum a um ou mais estratos sociais concretos (cf. 1290a7-11). Mas, sobretudo, a constituição tende a um fim correto ou incorreto de acordo com a concepção grega de poder político (cf. 1279a17-21, e v. *supra*). Desta maneira, a constituição assimila a justiça em suas várias formas: como justiça absoluta, universal e natural - legal e empiricamente regular - , no que toca ao fim estabelecido; como justiça distributiva, no modo de atribuir dignidades, privilégios e outros bens comuns; como justiça corretiva, na resolução judicial que retifica injustiças ocorridas entre indivíduos; e como justiça recíproca, na regulação governamental dos intercâmbios de mercado. A noção aglutinadora destas formas e, por efeito derivado, o plasma conferido pelo laço sócio-político da amizade (v. § 2), não é outra que a do bem comum, fim natural absoluto da comunidade política que incorpora, em uma regra de justiça, um procedimento de distribuição justa de bens públicos, um esquema recíproco de troca e atenção das necessidades e um recurso corretivo às transgressões produzidas nos tratos civis. O conceito "processual" de natureza resulta, a tal respeito, completamente essencial: os diferentes grupos que compõem a *pólis* são encontrados em diferentes funções no interior do organismo social<sup>536</sup>, de modo que poderia ser afirmado, em correspondência com aquele, que uma cidade se encontrará em uma condição de justiça natural (*katá phýsin*) se foi gerada naturalmente e se logo depois foi instaurada, alcançando, em virtude das forças sociais operantes, o desenvolvimento pleno que se verifica na autarquia político-econômica e que se traduz nas condições efetivas para a prática política e o aperfeiçoamento humano. Inversamente, uma constituição se encontrará em uma condição de injustiça natural (*pará phýsin*) se o processo descrito anteriormente se cumpre parcialmente e as forças sociais em conflito não puderam criar as condições materiais, sociais e políticas que tornam possível o fim correto<sup>537</sup>. Claro

<sup>536</sup> A justiça não rege, *stricto sensu*, mais do que entre associados livres e iguais, quando se constitui o princípio da autoridade política; sem embargo, tal princípio é a resultante da confluência processual, evolutiva, de formas de autoridade e de justiça comunitárias primitivas e não políticas (v. § 2).

<sup>537</sup> “Como otras cosas naturalmente existentes, anota Miller, la polis posee una forma, su constitución (...). En la medida en que esta constitución está en una condición natural (*katá phýsin*), es correcta o justa, y en la medida en que está en una condición no natural (*pará phýsin*), es desviada o injusta...” (Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 28). Salvo que Miller não extraiu todas as conseqüências possíveis desta anotação interessante, e se deixou influenciar pela idéia de existência natural sem reconhecer a evidente ressignificação que o conceito teleológico de natureza sofre ao ser empregado na compreensão do mundo social e político.

que, no que concerne às formas de governo, nosso filósofo das formas múltiplas chegou a pensar, inclusive, que não existia nem existiria em algum momento uma forma superior a qualquer das outras independentemente das circunstâncias, e que o melhor padrão de medida seria sempre a fórmula intermediária e a norma da adequação particularizada: todas as formas de governo retas (e em certos casos as desviadas) poderiam ser “boas” ou “más” de acordo com o contexto e as condições econômicas, sociais e culturais, vale dizer, históricas vigentes, e que então seria a natureza do composto na medida que a formação social de um povo e de sua classe governante a que deveriam, ao fim e ao cabo, ter a última palavra. Aristóteles resumiu este argumento, que desenvolvemos com mais amplitude, de uma maneira sucinta, mas vislumbrou com total lucidez que a base da associação política era a Justiça com maiúscula, ou seja, a justiça como sistema comunitário de subsistemas de justiça, e para isso elevou a reciprocidade, que antes tinha considerado como o princípio diretor das relações de troca, a complemento indispensável da igualdade funcional da *pólis* constitutivamente diversa (1261a29 -b2)<sup>538</sup>:

Los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente. Por eso la igualdad en la reciprocidad (*ison antipeponthós*) es la salvaguardia de las ciudades, como dijimos antes en la *Ética*<sup>539</sup>, ya que esto tiene que dar-

---

<sup>538</sup> A idéia de que a justiça proporcional exhibe diferentes formas ou cumpre diferentes funções, ainda quando não o expresse no sentido apontado por nós, vem sugerida pela análise de Lewis, que muito rigidamente sustenta que existe uma diferença básica entre os tipos de intercâmbio descritos em *Pol. I e EN V* (cf. Lewis, Thomas J., “Acquisition and Anxiety: Aristotle’s Case against the Market”, *The Canadian Journal of Economics / Revue canadienne d’Economie*, vol. 11, no. 1, February 1978, pp. 69-90, esp. p. 83).

<sup>539</sup> “El lugar de la justicia recíproca en la teoría de Aristóteles, dice Miller, es oscuro” (Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 73, n. 14). Aderindo à opinião de D. W. Ross (*op. cit.*, p. 304) e W. F. R. Hardie (*Aristotle’s Ethical Theory*, Oxford, 1980, p. 194, *apud* Miller, Fred D., Jr., *loc. cit.*), supõe que *EN V* é, cronologicamente, um agregado ou apêndice, ainda que admita, com H. Jackson (*Peri Dykaiosynēs: The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, texto e notas, Londres, 1879, p. 87, *apud ib.*, *loc. cit.*), que não é improvável que Aristóteles tenha querido introduzir uma terceira classe de justiça. Igualmente perplexo, Tomás de Aquino havia designado com o nome “justiça comutativa” tanto a justiça corretiva como a recíproca. Por essa razão, os temas da propriedade e do comércio se incluíam na justiça comutativa, sendo objeto de uma crítica pré-capitalista segundo as normas do direito natural e da necessidade vital (*Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, tradução de C. I. Litzinger, Notre Dame, Ind., seccs. 947-999, *apud ib.*, *loc. cit.*; Dri, Rubén, “Teología política...”, in Borón, Atilio A.,

se aun entre libres e iguales, porque no es posible que todos gobiernen a la vez, sino por años o siguiendo cualquier otro orden o sucesión. De este modo resulta que todos gobiernan, como si los zapateros y los carpinteros se turnaran y no fueran los mismos siempre zapateros y carpinteros. Puesto que es mejor que ocurra también así en la comunidad política, evidentemente es mejor que gobiernen siempre los mismos, si es posible; pero en los casos en que no es posible, por ser todos naturalmente iguales (*phýsin ísous*)<sup>540</sup>, es justo también que –tanto si el gobierno es un bien como si es un mal- todos participen de él...

Voltando ao tema que nos ocupa, o rechaço de todos os pretendentes à soberania faz com que Aristóteles, por meio de seu conceito de constituição justa, procure outra saída. Eis aqui o motivo do capítulo 11, tão importante para aqueles que vêem o filósofo como um pensador democrático e tão difícil de assimilar por quem não consegue vê-lo senão através de um prisma aristocrático. Mas é ele mesmo quem toma posição no debate (1281a40-42): “... la [cuestión] de que la masa (*tó pléthos*) debe ejercer la soberanía (*kýrion*) más bien que los que son mejores (*toús arístous*), pero pocos (*olígous*), podría parecer plausible y, aunque no exenta de dificultad, encerrar tal vez algo de verdad”<sup>541</sup>. Aristóteles encara, assim, a apologia da soberania popular em sua versão reta. Há que se levar em conta, no entanto, que a democracia antiga difere em muito da moderna<sup>542</sup>. Para os antigos em geral, o termo “democracia” conotava algo diferente, em virtude da concepção distinta que tinha do “povo”. Primeiro, à raiz dos mecanismos sociais de inclusão/exclusão, a idéia de povo era muito mais restritiva do que é atualmente. Segundo, aos fins de uma efetiva participação, os cidadãos desempenhavam funções mais extensas que no presente. Sob estes pressupostos, a democracia se concebia como o governo (*arkhé*) ou poder (*krátos*) do povo (*démos*), fundado na

---

(comp.), *op. cit.*, pp. 172-174). O certo é que nenhum deles, nem sequer Miller, avaliou a possibilidade de que a reciprocidade constituía um fundamento mais amplo, e que uma coisa seja a reciprocidade enquanto equivalência dos produtos a ser intercambiados e outra a reciprocidade enquanto igualdade na participação e a preocupação com o outro.

<sup>540</sup>As duas hipóteses cobrem, como será visto, os três tipos de constituições retas (*v. infra*). Reduzem-se a uma ao tratar do regime ideal no livro VII.

<sup>541</sup>A indecisão dos intérpretes a respeito da oração final é proverbial. Jowett traduz, talvez, com maior fidelidade: “... and perhaps even truth”, mas o acompanha uma nota, tolerada ou anexada por Barnes, o editor, que adverte: “The text of this sentence is corrupt” (Jowett, B., Aristotle, *Politics*, *op. cit.*, p. 2033). Cf. tamb. Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 402.

<sup>542</sup>Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 131 e ss.

igualdade de todos os membros. Em oposição a ela, se levantava a oligarquia, o governo dos poucos baseado no censo da riqueza. Ao confrontar-se<sup>543</sup>, os oligarcas deram a si mesmos o título de "aristocratas", reivindicando uma linhagem e uma orientação elitista, mas os democratas não resignaram seu próprio nome e, apesar do matiz pejorativo que se adjudicava ao "vulgo" ou "populacho", mantiveram sua identidade de "pobres", de elemento social ínfimo que não podia ter como crédito uma linhagem de nobreza. Assim, pois, o uso que Aristóteles faz destes vocábulos, "democracia" e "oligarquia", carrega essa ambigüidade e esse pano de fundo polêmico. Talvez por isso a dicotomia oligarquia-democracia aparecerá com frequência nos livros "realistas" (IV-VI), nos quais também se estudam empiricamente a aristocracia "realizável" e a república média, as expressões positivas de uma divisão social e política que afligi as *póleis* desde sua origem.

Nós recobramos, agora, a tese fundamental do capítulo<sup>544</sup>, que se enuncia assim (42-b10):

---

<sup>543</sup> O regime democrático, radicalmente novo, nasceu ao abrigo da situação histórica de Atenas no século V. Em sua trajetória sobressai a figura de Péricles (461-429 a. C.), cuja obra se deixa sentir durante o apogeu da democracia ática, até os primórdios da guerra do Peloponeso (431), e deve sua existência às reformas inauguradas por Efialtes (462/61), que se voltou contra o Areópago (v., para o período em seus aspectos políticos e culturais, Bengtson, Hermann, *op. cit.*, caps. 6 e 7; *cf.*, sobre Efialtes, com as reservas do caso e obviando, segundo Bengtson, a inexata menção da colaboração de Temístocles, *Ath. Pol.* 25). O regime de Esparta, por seu turno, representava um modelo distinto, oligárquico e mais fechado. O papel protagonista desta *pólis* na história helênica remonta ao século VI, quando Esparta conquista a terra de Mesenia, reduz as populações dos territórios conquistados e seus chefes políticos levam a termo uma exitosa política de tratados. Desde 550, Esparta se lançará à frente da Aliança do Peloponeso, com a significativa exceção de Argos, com quem Esparta estava acerbamente animosa (v. Bengtson, Hermann, *op. cit.*, pp. 19 e ss.). A rivalidade entre Atenas e Esparta irá aumentando com o tempo, sobretudo a partir da fundação da Liga marítima délico-ática, aliança concertada ao final do arcontado de Timóstenes (478/77) e que muito pronto colidiria com a Liga peloponesa (v. *ib.*, caps. 5 e 8). Posteriormente à guerra do Peloponeso (431-404), na qual se viram às caras Atenas e Esparta arrastando atrás de si quase a totalidade do mundo grego, e que culminou com a derrota da primeira em mãos de Lisandro, junto à política de imposição de constituições oligárquicas emerge a hegemonia espartana (404-386), sistema fugaz de domínio que se viu rapidamente socavado pelas dificuldades internas da potência hegemônica, a arbitragem revitalizada dos persas e o início de novas guerras entre os estados helênicos (v. *ib.*, cap. 10).

<sup>544</sup> Para calibrar a competência política do povo, Aristóteles apela ao argumento da adição: *cf.* Düring, Ingemar, *op. cit.*, pp. 770-773, que opina, como E. Braun, que a teoria da adição não representa uma ruptura drástica ao pensamento político socrático-platônico; Ross, D. W., *op. cit.*, pp. 362-363, inscreve o

...los más (*toús polloús*), cada uno de los cuales es un hombre incualificado (*ou spoudaíos anér*), pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquéllos, no individualmente (*oukh hos hékaston*), sino en conjunto (*all' hos sýmpantas*), lo mismo que los banquetes para los que contribuyen muchos son superiores a los costeados por uno solo. Como son muchos, cada uno tiene una parte de virtud y prudencia, y, reunidos, viene a ser la multitud (*tó pléthos*) como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia. Y por esto juzgan (*krínousin*) también mejor las masas las obras musicales y poéticas: unos puede apreciar una parte, otros otra, y entre todos, todas.

A superioridade coletiva das massas não se encontra na possessão individual da virtude. Uma multidão, no entanto, é capaz de somar excelências parciais e tomar melhores decisões que alguns poucos. Em um homem competente pode apresentar-se o que em muitos se dá repartido e separado; mas, a respeito de determinada massa (20-21; cf. 1282a15-16), nada impede que sua competência política se concentre e se mostre ainda mais elevada. Com isso, o alcance da proposição somente pode ser corretamente mensurado levando em conta o caráter e as condições de um povo dado. De modo que, aqui como em outros lugares, o marco de referência segue sendo o da *pólis*, o conceito da totalidade orgânica naturalmente conformada<sup>545</sup>: as propriedades dos elementos se organizam em virtude do composto, e a atividade que cada parte desenvolve contribui para formar uma entidade de ordem única (cf. 1328a25, e v. § 1). Na tese da prioridade da cidade temos, então, dois princípios interconectados. Primeiramente, um princípio sociológico, o da amizade como vínculo que assegura a unidade da *pólis* (cf. 1262b7 e ss., e v. § 2). Ademais, um princípio cosmológico-antropológico, o da contingência do mundo sublunar, no qual a prudência humana convoca à deliberação popular para fechar a brecha entre a generalidade da natureza e a particularidade da experiência (cf. *EN*

---

argumento na ampla discussão sobre os méritos e deméritos das boas constituições, na qual se busca determinar qual a constituição ideal. Cf. tamb. Keyt, David, "Aristotle's Theory of Distributive Justice", in Keyt, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), pp. 270-276, ainda que já tenhamos demonstrado que não é possível focar exclusivamente em termos de justiça distributiva esta discussão. Cf. também Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 402: "El mero hecho de que él registre el argumento a favor de la participación popular no significa que completa o incluso parcialmente lo suscriba". A prevenção é válida, mas veremos de imediato com que força Aristóteles confirma sua adesão.

<sup>545</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 137-141.

1141b32-1142a11, e v. § 3)<sup>546</sup>. Porque Aristóteles sabe que os muitos podem somar e combinar suas ações, mas que a *politeia*, ao fundar a prática deliberativa, abre o espaço de possibilidades pelo qual se perpassa a política democrática<sup>547</sup>.

A idéia geral é, como o exemplifica o juízo estético<sup>548</sup>, que a inteligência cabal dos assuntos públicos, isto é, a compreensão política, se produz em virtude de percepções parciais que, unidas, logram transmitir, como resultado, uma visão de conjunto. Nesta instância está aflorando o conceito fundamental de deliberação e mais notadamente a concepção de que é na constituição, na forma prevista por ela, em que se realiza o processo da deliberação coletiva. Sob certas condições que, junto com Aristóteles, bem poderíamos qualificar de "naturais", ou seja, estrutural e funcionalmente desenvolvidas, a deliberação do povo é reconhecida como o fator dinamizador da forma sistêmica da *pólis*. Com esta concepção, pode ser resolvida a questão acerca de que posto corresponde ao exercício da soberania dos livres e do conjunto dos cidadãos (*Pol.* 1281b23-24), à qual se responderá com o recurso de que participem (*metékhein*) nas deliberações e nos juízos (*toú bouleúesthai kaí krínein*, 31). Por certo, Aristóteles reconhece que aqueles que não são ricos nem prestigiosos por sua

---

<sup>546</sup> Sobre a experiência e a política, *cf.*, por exemplo, *EN* 1181a9-12. Wolff, com pertinência, observa: “La experiencia es de hecho una virtud acumulativa; es la cualidad propia de la persona de edad por oposición al joven; es, por las mismas razones, antes la virtud de una colectividad que de un individuo. En lo singular tal vez se tenga más competencia, en lo plural se tiene(n) más experiencia(s)” (Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 140-141).

<sup>547</sup> *Cf.* Aubenque, Pierre, “Aristote et la démocratie”, in Aubenque, Pierre (dir.) de Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 255-264, que na p. 257 escreve: “... lo esencial es que Aristóteles atribuye a la *politeia*, que es pues la forma legítima del gobierno de la multitud, la mayor parte de los trazos que nosotros le atribuimos, y que los griegos le atribuyeron ya, a la democracia”. A partir de uma perspectiva historiográfica, Ober alega que Aristóteles, ainda que baseie seus conceitos de cidadão e constituição na prática democrática, mantém frente ao governo popular uma atitude crítica. A democracia se coloca, neste contexto, em uma posição problemática (Ober, Josiah, *op. cit.*, pp. 310-313, esp. p. 312): “Algo de la complejidad de la *Política* es resultado del *status* intermedio de la democracia: como un régimen corrupto pero muy frecuente suspendido entre tres no corrompidos pero también raros-a- no-existentes regímenes ‘correctos’ y dos menos moderados regímenes corruptos, la democracia es a veces colocada en competencia con los mejores regímenes de arriba, a veces con los peores de abajo”. Dentro em pouco nos encarregaremos de conciliar ambas posições (*v. infra*).

<sup>548</sup> Sobre a relação entre o juízo estético e o político, *cf.* Arendt, Hanna, “Apéndice: el juicio. Extractos de las conferencias sobre la filosofía política de Kant”, in Arendt, Hanna, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 453-470, tamb. *apud* Wolff, Francis, *op. cit.*, p. 142 e n. 16.

virtude ou, o que é o mesmo, não gozam das condições materiais nem das atitudes morais e intelectuais para ocupar cargos chave, não podem dispor do poder individualmente; no entanto, também admite que estas deficiências não invalidam dois tipos de razões ainda mais importantes: em primeiro lugar, não lhes dar opção de participação significaria um risco maior, pois em uma cidade onde os pobres são proscritos se gera a inimizade (28-30); em segundo lugar, sua atitude para decidir se potencializa na arena pública, posto que todos reunidos aguçam o sentido (*aísthésin*) e, mesclados com os melhores (*toís beltíosi*), beneficiarão a cidade inteira (34-36).

Trata-se, pois, de deliberar e julgar, o que supõe participar por igual da assembléia e dos tribunais. A Assembléia do povo, onde cada cidadão estava autorizado a falar e expressar sua opinião, era o lugar da palavra e da comunicação, mas também o lugar no qual desembocavam as contradições de diferentes possibilidades que podiam chegar a atualizar-se. Os tribunais, do mesmo modo, eram integrados pelo povo, e em cada um deles um grupo de aproximadamente 501 cidadãos presenciava a discussão e escutava os argumentos opostos, prévios ao pronunciamento do juízo, isto é, à decisão singular, efetuada em circunstâncias particulares, acerca de um caso único que não pode ser reduzido à generalidade da norma que o contempla. Assim, a partir da multiplicidade dos pontos de vista, individuais, mas acima de tudo grupais, Aristóteles teorizou a prática política da época, que na deliberação modelar da *Boulé* e popular da Assembléia e no juízo do tribunal encontrou a expressão da vontade plural que rearranja a mera agregação das opiniões.

No exercício da função assembleária e judiciária, duas são as tarefas que, inspirando-se em Sólon<sup>549</sup>, são encomendadas aos cidadãos: as eleições (*arkhairesía*) e a prestação de contas (*euthýna*) dos magistrados (32-33; 1282a26-27)<sup>550</sup>. Estas disposições encerram, contudo, uma série de possíveis objeções<sup>551</sup>. A primeira objeção diz respeito à eleição (1281b38-1282a23), e remete ao argumento a favor do especialista, o filósofo que sabe decidir, ao qual Platão nunca deixou de exortar para que

<sup>549</sup> Sobre a herança constitucional de Sólon e sua importância para o desenvolvimento posterior da democracia ateniense, cf. Bengtson, Hermann, *op. cit.*, pp. 77-78, e v. *infra*.

<sup>550</sup> V., sobre estas duas instituições, Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 406-407.

<sup>551</sup> Cf., para uma interpretação mais atenuada que situa Aristóteles em uma posição balanceada no debate entre Protágoras e Sócrates, mas sempre se encarregando do caráter estruturalmente democrático da cidade, Narcy, Michel, “Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 265-288.

se comprometesse com a política. Em medicina, é o médico que tem a seu cargo a tarefa especial de valorar sua prescrição da medicação correta e de curar o enfermo. No entanto, nesta como em outras artes, se concede a faculdade de julgar não somente ao experto, mas ao particular instruído, ainda que de um modo geral escolher bem seja sempre matéria de expertos. Mas o argumento aplicado às artes em geral não é necessariamente verdadeiro para todos os casos, pois ainda que cada um seja pior juiz que o especialista, os homens juntos serão melhores ou ao menos não piores; ademais, em certas artes - a arquitetura, e também a política, se contam entre elas - o usuário é tão bom juiz quanto o fabricante e está em melhor posição para avaliar a utilidade do rendimento do objeto.

A segunda objeção deriva da anterior e coloca, de forma paralela a Platão, o absurdo da “mediocracia”, na qual os medíocres (*toús phaúlous*) têm mais autoridade que os mais bem dotados (*ton epieikón*; 23-b1). As instituições da *arkhairesía* e da *euthýna* são as mais importantes e por isso a assembléia (*ekklesía*) é soberana (*kyría*) em todas estas coisas, mas ao confiá-las ao povo está sendo dada carta branca à participação de pessoas diversas e de categoria questionável. Mas este argumento confunde os integrantes do corpo coletivo com o corpo inteiro, ignorando um duplo princípio de identidade e de procedimento: em primeiro lugar, há hierarquia de poderes<sup>552</sup>, em virtude da qual os cidadãos comuns são guiados na deliberação pelos cidadãos mais qualificados (a29-32): “... en efecto, participan de la asamblea y deliberan y juzgan pequeños propietarios (*apó mikrón timemáton*) y de cualquier edad; y son tesoreros y generales y ejercen las magistraturas más altas (*tás megístas arkhás*) los grandes propietarios (*apó megálon*)”; em segundo lugar, há democratização da vontade, já que a virtude política consiste também em saber combinar e ingressar esses atributos diversos (34-41): “Porque el que manda no es el juez (*dikastés*) ni el consejero (*bouleutés*) ni el miembro de la asamblea (*ekklesiastés*), sino el tribunal (*dikastérion*), la asamblea (*boulé*) y el pueblo (*démos*); y cada uno de los individuos mencionados es sólo una parte de éstos (...); de modo que es justo que la masa ejerza la soberanía sobre los asuntos más importantes, ya que el pueblo, la asamblea y el tribunal están compuestos de muchos, y la propiedad (*tímema*) de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan las magistraturas principales individualmente o en pequeño número”<sup>553</sup>.

<sup>552</sup> Cf., sem chegar ao ponto de vista sustentado por nós, Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 407-410.

<sup>553</sup> É o valor social da propriedade o dado relevante, não a propriedade individualmente considerada.

Com tais contra-argumentos, Aristóteles consegue derrubar as duas impugnações à democracia. De qualquer maneira, ainda falta dar um passo mais na resolução do problema da soberania. Pois, com efeito, falta mostrar que a maior inclusão é capaz de evitar que as partes da cidade, animadas por suas visões parciais do problema, procurem impor uma sobre as outras incorrendo em injustiça recíproca. Para isso, Aristóteles valer-se-á de uma especificação do modo de enunciação e enquadramento da lei que se assenta sobre o princípio razoável da correspondência entre lei e regime político: primeiro, resulta evidente que as leis devem ater-se ao regime (b10-11; *cf.* 1289a20-25); segundo, foi estabelecida a divisão dos regimes em retos e desviados (*v. supra*); pela qual, necessariamente, as leis terão que ser boas (*spoudaious*) ou más (*phaúlos*), justas (*dikaious*) ou injustas (*adikous*, 1282b8-10), de acordo se correspondam com um regime reto ou um desviado (11-13). Sobre a base deste princípio e do argumento da superioridade da deliberação coletiva das massas, se estabelece da mesma forma o duplo princípio da autoridade da lei reta e da competência própria do magistrado (1-6)<sup>554</sup>: “... son las leyes bien establecidas las que deben tener la soberanía y [...] los magistrados, ya sea uno o varios, deben tenerla sólo acerca de los puntos que la leyes no pueden tratar exactamente, por no ser fácil definirlo todo en general”. A imprecisão enunciativa da lei força a que sua aplicação em cada caso particular dependa do poder do juízo dos magistrados competentes.

Retrocedendo no terreno antropológico, pode ser dito que a cisão entre a teoria e a *práxis* ou, na órbita da justiça constitucional, a experiência e a regra, se supera a mediação operada pela deliberação popular e a participação democrática, como antes o faziam a inteligência reta do *phrónimos* e a opinião verdadeira do bom cidadão. A ordem política se conforma, tanto em sua generalidade como em sua particularidade, como *politeia* –constituição da cidade e do regime constitucional específico- que existe por e para a natureza. Assim fica, pois, amarrado o fundamento mesmo da cidade ao caráter democrático da constituição política: uma constituição é o que é não por atender aos interesses de seus governantes, mas por abraçar a soberania da lei que abarca o povo ao promover o bem de todos os governados. Os dois capítulos seguintes (12 e 13) não serão, por consequência, mais do que a conformação estendida da legitimidade e das boas constituições, intrinsecamente democráticas em seu ordenamento natural.

---

<sup>554</sup> *Cf.* Aubonnet, Jean, “Notice du Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, p. 33.

Em harmonia com o conceito de cidadão, Aristóteles acaba por outorgar os poderes deliberativo e judiciário ao povo como um todo. Depois, acrescenta Wolff, fica por definir, extensivamente, o resto das funções públicas repartidas entre as magistraturas propriamente ditas da cidade<sup>555</sup>. Grande parte da argumentação precedente se repete ao longo destes dois capítulos. O justo é o bem político, isto é, o bem comum, considerado por todos uma espécie de igualdade; no entanto, todos disputam acerca do com que medir a igualdade e a desigualdade (16-18). Em um ponto, qualquer bem poderia tornar-se um critério válido da distribuição dos cargos públicos se os cidadãos são semelhantes e não existem diferenças de acesso à participação (23 e ss.)<sup>556</sup>. Pois bem, devem ser levados em conta unicamente as qualidades úteis da comunidade. Assim, por exemplo, entre flautistas iguais por sua arte, não há que dar melhores flautas aos mais belos ou aos de melhor linhagem, senão aos melhores executores do instrumento. Da mesma forma, em assuntos de justiça política devem ser levados em conta aqueles elementos que resultem relevantes para a formação da cidade (1283a14-15; 16 e ss.), representáveis a partir da distinção funcionalista entre partes necessárias e partes propriamente ditas do todo social (*cf.* VII, 8, v. § 1). Por um lado, está o subconjunto dos elementos qualitativos necessários para sua existência, a saber, nobreza, liberdade e riqueza, porque são necessários homens livres e o aporte de uma renda para tornar viável a empresa comum<sup>557</sup>; pelo outro, o subconjunto das funções qualitativas essenciais para sua finalidade, a saber, a justiça e a virtude guerreira, porque sem elas não haveria possibilidade nenhuma de que se governasse bem.

---

<sup>555</sup> *Cf.* Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 143-148.

<sup>556</sup> Neste sentido político derivado e socialmente condicionado do vocábulo, pode ser falado, então, de "direitos políticos" enquanto critérios de justiça e participação; *cf.* 26-30: "pues los que son diferentes tienen distintos derechos y merecimientos (*tó díkaion kai tó kath' axían*). Pero si esto es verdad, el color, la estatura o cualquier otra excelencia será para los que la poseen ocasión de una mayor participación en los derechos políticos (*tón politikón díkaion*)". A tradução de Marias e Araújo se encontra próxima à de Susemihl e Hicks nas linhas 26-27 e as de Jowett, Barker e Robinson nas linhas 29-30. Lord, pelo contrário, se esforça por evitar esse tipo de locução (*cf.* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 100, n. 35). Outra vez, Miller se soma ao primeiro grupo de tradutores e comentadores e traslada o uso do *tó díkaion* como "direito a reclamar", isto é, a faculdade básica de exigir justo cumprimento de um dever por parte de outro(s) a base de uma determinada atribuição pessoal. Para esta e outras possíveis evidências no texto, *cf. ib.*, pp. 97-101, esp. pp. 100-101.

<sup>557</sup> O umbral mínimo da necessidade de subsistência e a exclusão absoluta não se pode deixar jamais ao largo (18-19): "porque una ciudad no puede componerse sólo de pobres, ni de esclavos".

Esse conjunto de elementos se expressa, retoricamente, nas pretensões de legitimidade de cada grupo ou *elite* que busca o poder. Em uma paráfrase do problema geral da justiça política e da soberania dos capítulos 9 e 10, adaptado aqui para os fins de responder à questão subsidiária de que elemento escolher para ocupar as magistraturas, começa por reconhecer a justiça relativa das reclamações das partes (29 e ss.)<sup>558</sup>. Os ricos (*hoi plousioi*) contribuem com terra para a comunidade - pois "a terra é comum" (32, ênfase minha)-; os livres e nobres (*hoi eleútheroi kai eugeneis*), também, porque o nascimento e a liberdade constituem uma mesma carta de cidadania - e, da mesma forma, porque "a nobreza é uma virtude da estirpe" (36)<sup>559</sup>-; da mesma maneira, a justiça, virtude comunitária por excelência. A estes quatro elementos em bloco é oposto um quinto, de índole quantitativa: os mais (*hoi pleious*) –nos quais estava presente a virtude guerreira (1279b1-2, v. *supra*)-, se colocam diante dos menos (*toús elátous*), posto que “são mais fortes, mais ricos e melhores, tomados coletivamente, que a minoria” (1283a41-42). A dificuldade se resolve, em todos os regimes, mediante uma solução de fato, dado que em cada um acaba por impor-se sempre o setor soberano que define a natureza do regime (*cf.* b4-8). No entanto, a dificuldade autêntica reside em como decidir se todos esses elementos coexistem ao mesmo tempo. E, em tal situação, todas as pretensões de validade são desbaratadas pela refutação deste pensador aporético: seja qual for o elemento escolhido, em todos os casos o critério em que esse elemento se apóie para justificar sua preeminência traz como conseqüência que se um só indivíduo possui esse atributo (riqueza, linhagem, virtude, fortaleza), mais os outros membros do grupo tomados em conjunto deverão lhe entregar o poder soberano (*cf.* 9-30).

Mas, na realidade, a solução da dificuldade há que ser buscada no início mesmo do capítulo, onde a capacidade analítica de Aristóteles havia oferecido já as chaves de compreensão da colocação sucessiva (a23-29; *cf.* 17-23, y v. *supra*; 1280a11-13, v. *supra*): “Desde el punto de vista de la existencia de la ciudad podría parecer que hay que tener en cuenta todas estas condiciones o algunas de ellas, pero desde el punto de

<sup>558</sup> Diz-se textualmente a formulação das linhas 29-31: “Ya hemos dicho antes [1280a9-11, v. *supra*] que en cierto sentido todos tienen derecho al poder, pero en absoluto (*aplós*) no todos...”.

<sup>559</sup> O bom nascimento (*eugéneia*) implicava descender de uma família antiga e nobre, vinculada a um ancestral glorificado, em caráter de herói ou "deus" (*cf.* Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, text, introduction, notes, critical and explanatory, Oxford, 1887-1902 [repr. 1973], vol. III, p. 234, *apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 125, n. 106).

vista de la vida buena sería justo atender principalmente a la educación y la virtud, como antes dijimos. Sin embargo, como no deben tener una parte igual en todo los que sólo son iguales en un respecto, ni una parte desigual los que son desiguales en un respecto, todos los regímenes semejantes serán necesariamente desviaciones”. A segunda metade do capítulo (1283b35 *ad finem*) clareia e pontua o sentido e o alcance dessas asseverações. Pois bem, a questão é suscetível de ser respondida perguntando-se se o legislador, que há de promulgar as leis mais corretas, tem que legislar priorizando a conveniência de algum grupo específico. O revalidado argumento da superioridade coletiva das massas (*cf.* 30-35) é coroado, neste trecho, equiparando bem comum e igualdade cidadã (40-1284a3): “La justicia (*tó orthón*) se ha de entender equitativamente (*isos*), y lo equitativamente justo es lo que se ordena a la conveniencia de la ciudad entera y a la comunidad de los ciudadanos; y ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente (*metékhon tou árkhēin kaí árkhēsthai*) en el gobierno; en cada régimen es distinto, pero en el mejor (*arísten*) es el que puede y decide obedecer y mandar (*árkhēsthai kaí árkhēin*) con vistas a una vida conforme a la virtud (*prós tón bíon tón kat’ aretés*)”. A democratização da virtude é a consequência lógica das bases democráticas da justiça política<sup>560</sup>.

O notável é que o argumento resiste, apesar de tudo, à excepcionalidade política, ou seja, à refutação pelo caso particular do indivíduo que se destaca (v. 3-11). Este caso serve, por sua vez, para provar o argumento democrático pela via negativa. Se algum dos princípios de legitimidade é verdadeiro, então, levada essa lógica à sua inferência última, somente cabe a seguinte disjuntiva: o governo popular ou o governo do homem de exceção. Em ambos os casos, se mantém o princípio da igualdade política (*isonomía*,

---

<sup>560</sup> O resumo de Lord não podia ser mais certo: “No puede decirse que lo que aporta Aristóteles sea una solución teórica al problema de la justicia distributiva. En realidad, hay razones para dudar de que considere que este problema puede resolverse en el nivel teórico. Los diversos grupos que constituyen la ciudad desempeñan funciones que son igualmente necesarias en el sentido de que es imposible atribuir una prioridad abstracta a uno o a otro de ellos. [...]. En este sentido, todos los grupos clave de la ciudad tienen un derecho absoluto a la justicia política” (Lord, Carnes, “Aristóteles”, in Strauss, Leo e Joseph Cropsey [eds.], *op. cit.*, p. 145). Subjaz aqui, ademais, o único significado possível da palavra "direito": como campo abertoyace aqui, además, el único significado posible de la palabra “derecho”: como campo abierto à disputa política.

11-13)<sup>561</sup>: em teoria, o correto seria que aqueles que pertencem a uma estirpe superior, como os leões da fábula de Esopo<sup>562</sup>, governem, pois “es natural, en efecto, que un hombre tal fuera como un dios entre los hombres” (10-11); mas, na prática, os deuses não vivem em *póleis* nem fazem política, enquanto que os homens, sim, e praticam o ostracismo<sup>563</sup> contra os indivíduos destacados que poderiam concentrar em suas mãos demasiado poder (riqueza, influência ou outras fontes de poder político), aceitando desse modo o conselho de Periandro a Trasíbulo<sup>564</sup>, “pues el ostracismo tiene en cierto modo el mismo efecto, por eliminar y desterrar a los que descuellan” (36-37; cf. 1308b16-19).

A apelação do ostracismo tem, paralelamente, certa justificação política (1284b15-17), já que convém por igual às relações entre cidades e povos e, em grau especial, afeta todo tipo de regime, seja reto ou desviado. A razão é que, da mesma forma que um regente de coro em relação à composição das vozes, nenhuma cidade permitirá que a regra da proporcionalidade nas relações entre cidadãos se visse socavada por uma ruptura na simetria dos poderes. Apesar disso, o ideal teria sido que “el legislador, desde el principio, hubiera organizado el régimen de modo que no necesitara tal

---

<sup>561</sup> A *isonomía* era, como o leitor haverá de dar-se conta, a distribuição igualitária dos poderes entre os cidadãos; “se trata de una igualdad activa en el ejercicio de los poderes y no pasiva ante la ley” (Fouchard, Alain, “Las instituciones...”, in Kaplan, Michel [dir.] e Nicolas Richer [coord.], *op. cit.*, p. 136).

<sup>562</sup> Fáb. 241, *apud* Mariás, Julián, *Pol.*, p. 271, n. 36.

<sup>563</sup> O ostracismo conduzia à expulsão de um cidadão da cidade por um período de dez anos, mas não supunha a perda da cidadania nem a expropriação de bens e outros direitos adquiridos (cf. Fouchard, Alain, “Las instituciones...”, in Kaplan, Michel [dir.] e Nicolas Richer [coord.], *op. cit.*, p. 133). A lei ateniense do ostracismo foi ditada sob a política de Clístenes em 508/7 a. C., mas não foi executada pela primeira vez até o século IV, quando começou a ser usada com suma frequência no período que vai de 487 a 415 (cf. Bengtson, Hermann, *op. cit.*, *loc. cit.*). O objetivo original de Clístenes foi evitar o retorno da tirania em Atenas (cf. *Ath. Pol.* 22). Durante o século V o ostracismo era também praticado em outras cidades. É importante assinalar que o ostracismo (*ostrakismós*) consistia em uma pena imposta pelo voto popular que diferia da *atimía* ou perda da cidadania, que implicava a desonra e o exílio (cf. Fouchard, Alain, “Las instituciones...”, in Kaplan, Michel [dir.] e Nicolas Richer [coord.], *op. cit.*, *loc. cit.*). Sobre o modo de execução do procedimento do *óstrakon* (vaso de barro), v. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 246, que também realiza uma análise judiciosa a partir do ponto de vista de sua interpretação da teoria de Aristóteles (cf. pp. 245 e ss.).

<sup>564</sup> A história de Periandro, tirano de Corinto, e Trasíbulo, tirano de Mileto, é registrada por Heródoto (V, 92), ainda que a narre ao revés, sendo Trasíbulo o consultado pelo mensageiro de Periandro (cf. Mariás, Julián, *Pol.*, *loc. cit.*, p. 271, n. 37).

remedio; sólo en segundo término debería uno embarcarse (*deúteros ploús*), llegado el caso, en intentar una rectificación de esta clase” (17-20). Existe, em tal sentido, uma diferença significativa entre um bom e um mau regime (22-25): “Es, sin duda, manifiesto que en los regímenes corrompidos responde al interés particular y, desde su punto de vista, es justo; pero es igualmente evidente que no es justo en términos absolutos”. Mas, todavia, complica-se mais o assunto quanto procuramos delinear o melhor regime, onde a virtude leva a dianteira (25-28): “Tratándose del régimen mejor (*arístes politeias*), plantea un grave problema, no la superioridad en otros bienes, como la fuerza, la riqueza o las muchas relaciones, pero sí el que alguien descuelle en virtud”. Diante de tamanha eventualidade, deveríamos pensar que o desterro é tão inconcebível como o governo sobre um homem eminentíssimo, posto que seria como se os homens pretendessem expulsar ou governar Zeus a seu bel-prazer. “No queda más solución, colige Aristóteles, que la que parece natural: que todos obedezcan (*peíthesthai*) de buen grado a un hombre tal, y que él y sus semejantes sean reyes perpetuos (*basiléas*) en sus ciudades” (32-34; cf. 1288a19-29). Assim, o que se enfocava como uma mera especulação teórica se converte, de repente, em uma possibilidade eventual, que torna necessário que seja abordado este "paradoxo da monarquia"<sup>565</sup>: a afirmação teórica (pela negativa) e a negação prática (pela afirmativa) da constituição popular-deliberativa.

---

<sup>565</sup> Apropriando-nos, com uma conotação diversa, da frase de epígrafe de Fred D. Miller, Jr. (*op. cit.*, p. 234, e cf. pp. 234-239). O *status* problemático da monarquia na *Política* foi apontado por Jaeger em estreita relação com a obra perdida *Da Monarquia*, a qual “trataba de dar un nuevo contenido ético y espiritual a la idea tradicional del rey” (Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 299). Aubenque, sem negar uma certa evolução por etapas no pensamento do filósofo, opôs a Jaeger uma perspectiva unitária centrada no retrato do homem eminente e distinto, o *spoudaios* heróico da tradição evocado no *phrónimos* intelectual e prático. De fato, a teoria do sujeito moral como critério autônomo era também uma idéia platônica (cf. Aubenque, Pierre, *op. cit.*, *loc. cit.* e esp. pp. 72-73, n. 38). No fragmento de *Pol.* 1280a10-11, Hegel acreditou ter visto uma alusão histórica a Alexandre Magno, mas intérpretes posteriores desfizeram a possibilidade de tal alusão (cf. *ib.*, p. 81, n. 61). Não obstante, ao amparo de diversos textos que versam sobre o caso do homem sobressalente reviveu parcialmente uma forma de explicação “biográfica”, como a executada por Kelsen, que estabeleceu um nexu entre um Aristóteles teoricamente “monárquico” e sua adesão implícita à monarquia macedônica de tipo hereditário (cf. Kelsen, Hans, “Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy”, in Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield e Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, 2. Ethics and Politics, New York, St. Martin’s Press, 1978, vol. 2, pp. 170-194). Miller replicou, ingenuamente, que nenhum desses textos exhibia uma adesão manifesta, como o acrescentado, algo mais consistente, de duas provas textuais: *Pol.* 1313a3-5, onde se diz que já não existem realezas, e 1311b1-3, que se refere ao ataque de Pausanias contra Felipe devido às vedações sofridas com a

A monarquia ou realeza (*basileía*, em sua denominação específica) é uma das constituições corretas e, na qualidade de tal, pode ser comparada com as outras constituições de mesma índole em termos de sua conveniência e adaptabilidade a uma cidade ou um país (14, *ab initio*)<sup>566</sup>. Antes de tudo, é mister advertir que, como ocorrerá com os outros tipos puros de governo, ela também encerra vários subtipos<sup>567</sup>, mas, repartidos ao longo de um contínuo de autoridade: desde a monarquia lacedemônia, um tipo de chefatura militar e religiosa sem status de regime político, até a monarquia absoluta (*pambasileía*), na qual um só indivíduo tem poder sobre todos os assuntos da comunidade (15, *ab initio*; cf. 1285a3 e ss.; b29-33; tamb. 1287a1-2, 3-8). Esta última equivale, diferentemente da primeira, a uma forma de governo político ou, melhor dito, à forma ampliada do princípio monárquico da administração doméstica de uma cidade ou um povo<sup>568</sup>. É, portanto, a única forma relevante para os fins da comparação que interessa Aristóteles. Seu estudo pode ser encarado por meio de uma antinomia fundamental que principia a investigação: se convém mais ser governado pelo melhor homem (*arístou andrós*) ou pelas melhores leis (*aristón nómon*, 1286a7-9)<sup>569</sup>. Os partidários da monarquia argumentam que, como em qualquer arte, a lei diz em geral e não dispõe em particular; em consequência, o regime baseado em normas escritas não pode ser o mais aconselhável. Frente a eles alega Aristóteles que a razão universal deve estar tanto na lei como nos governantes, salvo que enquanto a norma não está associada à paixão, um elemento passional é co-natural à alma humana. É manifesto, pois, que “el

---

aquiessência do rei. A explicação “biográfica” havia sido com anterioridade rechaçada por outros críticos (cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 192, n. 3).

A propósito do período de desagregação do mundo grego (386-362 a. C.), a ascensão da Macedônia sob Felipe II (359-336) e as conquistas de Alexandre (336-323), século no qual viveu Aristóteles e no qual se projeta sobre a cultura antiga a sombra do episódio da morte de Sócrates (399), analisado em sua totalidade como uma fase de transição entre o período anterior e o helenismo, v. Bengtson, Hermann, *op. cit.*, caps. 11, 13, 14 e 15.

<sup>566</sup> Cf. Ross, W. D., pp. 364-366, que distingue entre o ideal impossível da monarquia do livro III, o regime ideal possível proposto nos livros VII e VIII e o regime misto realista e praticável do livro IV.

<sup>567</sup> Para os subtipos de monarquia, cf. 1285a3 *ad finem*.

<sup>568</sup> Para Taylor, a monarquia absoluta entra em contradição com a definição de cidadão. Com respeito à extensão do corpo cidadão, a oligarquia demonstra uma dificuldade similar (cf. Taylor, C. C. W., “Politics”, in Barnes, Jonathan (ed.), *op. cit.*, pp. 244-248).

<sup>569</sup> A antítese governo da lei/governo dos homens é, como disse uma vez Hannah Arendt, uma das principais chaves do pensamento político do Ocidente, desde Platão até nossos dias.

governante tiene que ser legislador y que ha de haber leyes, pero que no se apliquen en los casos que caen fuera de su alcance, ya que deben decidir todos los demás” (21-24; cf. 1282b1-6, v. *supra*; 1292a32-34). O alcance da função legislativa importa uma caracterização básica da lei que faz às propriedades de sua enunciação e que Aristóteles destacou em vários lugares em separado<sup>570</sup>: 1) universalidade ou generalidade (*EN* 1135a5-8, 1137b13; *Pol.* 1269a11-12, 1282b4-6, 1286a9-12; *Rhet.* 1374a28-b1), enquanto diferenciada da particularidade de um decreto (v. *supra*); 2) obrigatoriedade e poder de compulsão (*anagkastikén dýnamis*, *EN* 1180a21-22), respaldada pela força coativa (*dýnamis*) do governo (cf. *Pol.* 1286b27-40)<sup>571</sup>; e 3) estabilidade e possibilidade de derrogação, subordinadas ao costume (*éthos*) ao mesmo tempo que penderes do bem buscado pela cidade inteira (cf. 1268b25-1269a27)<sup>572</sup>. Devido a estas características, a lei se coloca como pedra angular da constituição<sup>573</sup>, desempenhando sua tripla função diferenciadora-repressora-pedagógica nos dois níveis que o sistema “natural” compreende<sup>574</sup>: a) a estrutura social ajustada a mecanismos populacionais de exclusão de etnia e gênero sujeito ao *éthos* doméstico; b) a organização estatal baseada em: b.1) a coerção sobre a massa da população livre, em particular sobre os que não acedem à participação política, e b.2) a educação - a instrução e a habituação - dos cidadãos livres e iguais, atendo-se à constituição de um *éthos* público-político. A lei resulta, então, “no veículo privilegiado desta 'politização' do *ethos*”<sup>575</sup>, a realização prática de uma dialética entre relativos, a justiça natural e a justiça legal, que se instaura como justiça política em uma ordem normativa. A constituição se edifica sobre o

<sup>570</sup> Cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>571</sup> Tão somente basta recordar a clássica definição de Weber: “... Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*” (Weber, Max, “La política como vocación”, in Weber, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 83 (ênfase do autor).

<sup>572</sup> Esta passagem se reveste de uma importância fundamental para entender a concepção aristotélica do direito que, como aponta Mariás, é “mucho más profunda y exacta de lo que suele creerse, mucho más próxima también a lo que fue realmente el derecho en Roma...” (Mariás, Julián, *Pol.*, p. 269, n. 22).

<sup>573</sup> Sobre a concepção de lei em Aristóteles, v. Barker, Ernest, “Introduction”, *op. cit.*, pp. liv-lv; sobre o império da lei, cf. Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 79-82.

<sup>574</sup> Cf., para as linhas imediatas, Vergnières, Solange, *Ética e Política em Aristóteles. Physis, ethos, nomos*, São Paulo, Paulus, 1998, Terceira Parte, Introdução e cap. 1.

<sup>575</sup> *Ib.*, p. 162.

princípio da soberania da lei escrita que remete à norma consuetudinária imanente (1292a32)<sup>576</sup>: “... donde las leyes no tienen autoridad no hay república [constitución]”.

Aristóteles recorre aos diferentes tópicos existentes para fundamentar o governo da lei (*nómon árkhēin*) que, em grande medida, estavam já presentes nas idéias de Platão e nos argumentos que foram expostos (1287a28-b8)<sup>577</sup>. A norma legal, em contraposição ao homem que atua segundo seu arbítrio, é imparcial, e sua promulgação devém após um processo de deliberação política no qual se assume uma perspectiva ampla. Por isso, a lei é "razão sem apetite" (*áneu oréxeos nóus ho nómos estín*, 32), posto que seu governo é equiparável ao governo da divindade e da inteligência<sup>578</sup>, enquanto que o governo dos homens, ainda que dos melhores, estará submetido, inexoravelmente, ao fator animal da paixão que a todos corrompe (*cf.* 1286a17-20). Ademais, a lei é "termo médio" (*tó méson*, 1287b4-5), já que ajudar a discernir com verdade, enquanto que os atores políticos agem muitas vezes cegos pela amizade ou pela animosidade, para favorecer ou prejudicar em benefício de seus próprios interesses. A lei representa, à maneira de um médico ou instrutor, o procedimento justo de formulação do juízo externo. Por acréscimo, as leis escritas (*hoi katá grámmata nómoi*) são inferiores às leis baseadas nos costumes (*hoi katá tá éthe*), dado que por mais que um indivíduo se situe acima do marco legal vigente, jamais poderá fazê-lo em relação aos usos consuetudinários. Cumpre dizer, da mesma forma, que a proclamação aristotélica da razão legisladora é mais ampla do que parece. Não é suficiente prescrever que os cidadãos devem governar-se conforme as boas leis inseridas no andaime institucional correspondente, senão que também devem encontrar-se moralmente dispostos e eticamente educados para responder a esse entorno e a essas exigências normativas (*cf.* a18, 1272b32; 1287b25-26, 1310a14-17, EN 1129b19-25, *v. supra*, 1179b31 e ss.). Em última instância, um bom subsistema legal se apóia sempre em um subsistema educativo conforme.

Uma dificuldade maior sobrevém quando o princípio da autoridade da lei pretende ser utilizado para resolver a questão decisiva<sup>579</sup>: quanto ao particular que não pode ser objeto da lei, em quem deve ser depositada a faculdade decisória? Agora como

---

<sup>576</sup> *Cf. ib.*, cap. 2.

<sup>577</sup> *Cf.* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>578</sup> Platão também faz coincidir razão e lei em *Leyes* 714a e 644e.

<sup>579</sup> Miller oferece como testemunho desta maior dificuldade da frase de 1289a39-41, na qual se fala da monarquia como o regime primeiro, melhor e mais divino (*cf.* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 83).

sempre, Aristóteles se volta para a primazia do coletivo na experiência democrática e na *práxis* deliberativa (*Pol.* 1286a26-31; *cf.* 1287b15-18): “En la actualidad todos reunidos juzgan, deliberan y deciden (*dikázousi kaí bouleúontai kaí krínousin*), y estas decisiones se refieren todas a casos concretos (*kath’ hékaston*). Sin duda cada uno de ellos, tomados individualmente, es inferior al mejor, pero la ciudad se compone de muchos, y por la misma razón que un banquete al que muchos contribuyen es mejor que el de uno solo, también juzga mejor una multitud que individuo cualquiera”. Mas não somente isso, senão que a corrupção produzida pelas paixões não tem o mesmo efeito sobre a multidão e sobre o indivíduo (1286a31-33; *cf.* 1287b26-35): “Además, una gran cantidad es más difícil de corromper, por ejemplo, una gran cantidad de agua se corrompe más difícilmente que una cantidad pequeña, y así la muchedumbre es más incorruptible que unos pocos...”. A boa deliberação nasce no espaço de convergência da participação popular e o político democrático, o dos cidadãos comuns e dos oradores prudentes que convoca a assembléia para fixar as orientações de ação que tomaram a forma de decisões legítimas (1286a36-b1): “Supongamos, pues, que la multitud está constituida por los hombres libres y que éstos no hacen nada fuera de la ley sino en los casos que forzosamente quedan al margen de ella; o, si estas condiciones no son fáciles de cumplir tratándose de muchos<sup>580</sup>, supongamos que hay cierto número de hombres y ciudadanos buenos: ¿será más incorruptible el gobernante individual o el número mayor de hombres todos buenos? Evidentemente, el número mayor”<sup>581</sup>.

<sup>580</sup> O estrangeiro da Hélade de *O Político* de Platão sustentava que o ideal não consiste em que as leis detenham o poder, mas o homem real dotado de inteligência (294a; *cf.* 297b-c; 300c-d); mas como tais homens não surgem freqüentemente, é melhor redigir as leis por escrito (301d-e; *cf.* tamb. *Leyes* 875c-d; *Pol.* 1261a38-39, 1332b21-23).

<sup>581</sup> Estendendo esta argumentação, a aristocracia seria preferível à monarquia (1286b3-7). Não obstante, é possível que ao dizer assim Aristóteles não esteja mais que fazendo eco de uma réplica alheia (*cf.* 2-3), pela qual não se supõe a aparição de um homem de superioridade excessiva. Resulta mais coerente, em todo caso, a afirmação de *EN* 1160a35-36 que considera a monarquia o melhor dos regimes políticos (*cf.* Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 400, n. 35; e *v.* § 2. Mas a partir do ponto de vista da gênese e evolução das formas históricas - monarquia, república, oligarquia, tirania, democracia - a excelência aristocrática houve de ceder diante do crescimento demográfico das cidades (*cf.* *Pol.* 1286b7-22; sobre a forma da *basileia* antiga e dos primeiros monarcas como benfeitores das cidades, *cf.* 1285b4 e ss. e *v.*, colocando-o em relação com a fundação da *pólis*, § 1; sobre os tipos constitucionais como formas históricas, *v. infra*). *Cf.* tamb. Lear, Jonathan, *op. cit.*, pp. 231-232, que interpreta a passagem de 1286b7 e ss. como uma explicação do surgimento da democracia a partir de um ciclo natural de decadência, o que converte ao governo popular em benefício do todos em um puro contra-senso.

Quanto à comparação entre as três constituições retas<sup>582</sup>, ou seja, a postura final adotada por Aristóteles no relativo à composição da autoridade política, os intérpretes, como é usual, não têm convergido. Kraut entende que entrem os três regimes políticos corretos - monarquia aristocracia e república -, Aristóteles considera que os dois primeiros são superiores ao terceiro<sup>583</sup>. O tipo de monarquia que no transcurso destes capítulos se tem pensado é a de um monarca com poder ilimitado sustentado pelo consenso dos cidadãos politicamente ativos que desempenham funções de governo

---

<sup>582</sup> Ober estuda a teoria das constituições do livro III a partir de um enfoque integral do problema da soberania, que divide esquematicamente em confrontações de pares: oligarquia *versus* democracia (III, 8-10), aristocracia *versus* democracia (III, 11-13), e democracia/aristocracia *versus* monarquia (III, 15). Tais confrontações se dirigem, na perspectiva do historiador, a fundamentar a posição antidemocrática de Aristóteles contra a posição de Platão sobre a base de uma defesa “condicional” do regime democrático. Em última instância, a ausência clara da aristocracia na confrontação com a monarquia sugeriria que, aos olhos de Aristóteles, será a futura *pólis* aristocrática, o regime de indivíduos seletos de qualidades excepcionais, as quais, à luz da colonização greco-macedônica do oeste da Ásia, terá que ser estabelecida revertendo a evolução democrática dos modos de organização política (cf. Ober, Josiah, *op. cit.*, pp. 316-328).

<sup>583</sup> A leitura de Kraut contrasta com outra visão que não levaremos em conta, segundo a qual o livro III não resolve sob nenhum ponto de vista a discussão sobre o melhor regime: cf. Saxonhouse, Arlene, *Athenian Democracy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996, p. 130, *apud* Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 410, n. 28. Na verdade, a juízo de Kraut a monarquia é superior à república e, inclusive, à aristocracia, ainda que este último não seja explicitamente afirmado no livro III (cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 416-417 e 424-426). Mas em *EN* 1160a35-36, nos recorda, se afirma que o governo de um é superior ao governo de poucos e em *Pol.* 1286b1-2 se registra, para depois criticá-lo, o argumento de que o governo de poucos é mais difícil de sobrelevar, posto que os membros de um órgão colegiado devem coordenar seus planos de ação e colocar-se de acordo nas decisões. Cf. *Iliada* II, 204, citado así en *Met.* 1076a4 (cf. *Pol.* 1292a13-15): “No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando”. Tomás de Aquino escreveu: “... lo máximo que debe pretender quien dirige una sociedad es procurar la unidad de la paz. [...]. Por tanto, mejor gobierna uno que muchos, en cuanto éstos se acercan a la unidad” (Aquino, Tomás de, *Opúsculo...*, Livro primeiro, cap. II, pp. 259-260). Efetivamente, no *Opúsculo...* Tomás apresenta a monarquia como o regime ideal. Mas não fica cego por ela, de modo tal a não se dar conta que qualquer outro regime pode, em determinadas circunstâncias, resultar melhor. Sua terminologia sofre variações e a postura adotada também: o regime popular se diz de muitas maneiras e uma constituição mista pode estar presidida por um, mas com a participação de todos (cf. Dri, Rubén, “Teología política...”, in Borón, Atilio A., *op. cit.*, pp. 178-179; Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, I, II, c. 105, a. 1, *apud ib.*).

secundárias<sup>584</sup>. Em essência, a tipologia dos regimes políticos do livro III encontra sua razão de ser na larga demonstração de que a realeza absoluta é a melhor de todas as formas tradicionais de governo e, em conseqüência, seu único governante é digno merecedor da soberania total em virtude de sua excelência incomensurável e da aceitação excepcional do resto dos cidadãos<sup>585</sup>.

Por sua parte, Wolff opina que o tratamento geral do problema da monarquia condiz com o método desenvolvido no livro III de resolver todo problema político de valor em função da essência da coisa e sua finalidade inerente. São estes conceitos teóricos os que impulsionam Aristóteles, em suma, a esboçar uma defesa “aristocrática” da democracia, não porque o melhor seja que o povo governe, mas porque o povo governa melhor<sup>586</sup>.

Pois bem, nenhuma dessas duas interpretações, que alcançam conclusões teóricas opostas, se amolda à reconstrução que propusemos. A exegese de Kraut, por assumir o caso de exceção como norma de justiça política; a de Wolff, por aceitar uma falsa distinção entre o governo popular real e o governo deliberativo teorizado. Ambos, simultaneamente, por não respeitar a trama democrática constitutiva da noção sociológica de *pólis*. Posto que, no prolongado trecho final do livro, se alcança uma definição teórica concludente que une a justificação positiva e a justificação negativa da democracia popular e deliberativa. No capítulo 16, ao inverso do que ocorre quando parafraseia idéias monárquicas e aristocráticas, Aristóteles se apropria e afirma o argumento democrático com o arsenal de conceitos e categorias que sua própria

---

<sup>584</sup> Nesses termos, aflora unicamente o “paradoxo” da monarquia que denunciou Miller: “O un rey absoluto será el único ciudadano, o la mejor constitución no contendrá ciudadanos en el sentido de Aristóteles (sino sólo ciudadanos de segunda clase gobernados por un déspota benevolente)”. Mas isso não significa, contra o que crê Miller, que o pensador grego tenha optado neste livro por deixar irresoluta a questão, abandonando a monarquia numa espécie de limbo teórico do qual poderá ser resgatada no livro VII graças à clarividência dos intérpretes: “Curiosamente, sin embargo, Aristóteles no reconoce el lugar paradójico de la monarquía en su teoría. [...] Aquí [en el libro III] Aristóteles no discierne ningún conflicto entre la identificación de la virtud humana con la virtud política y la constitución de la monarquía” (cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 235-236, 237 e ss.).

<sup>585</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 410-415.

<sup>586</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 148-151. Cf., diversamente, Lord, Carnes, “Aristóteles”, in Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, p. 146: “... la alternativa a la monarquía no es, a fin de cuentas, tanto el gobierno de la ley cuanto el gobierno de un número de hombres excelentes, que, colectivamente, son menos vulnerables a los desafueros del ardor: es decir, la aristocracia”.

filosofia lhe provê. Ali diz que, tal como parece a alguns, não é conforme a natureza (*katá phýsin*), isto é, ao mesmo desenvolvimento da *pólis*, que um somente seja o soberano dos cidadãos, sendo que a cidade se compõe de iguais, “pues los que son iguales por naturaleza tienen necesariamente los mismos derechos (*tó autó díkaion*) y los mismos méritos (*tén autén axían*) fundados en la naturaleza (*katá phýsin*) [...]”<sup>587</sup>. Por tanto, es justo gobernar y ser gobernados por igual, y que ambas cosas se haga por turno. Esto ya implica una ley, puesto que el orden es una ley (*he gár táxis nómos*)” (1287a10-18; cf. 22-23). A lei conforma a organização básica da cidade, seu desenho constitucional, e, de acordo com isso, investe aos muitos do título de guardiães e servidores das leis (*nomophýlakas kaí hyperétas toís nómois*, 21-22)<sup>588</sup>.

<sup>587</sup> Esta é a evidência adicional que Miller apresenta para fundamentar a noção de direito político natural na teoria política de Aristóteles. Este fragmento se emparelha com o outro anterior que, no curso da discussão sobre a escravidão do livro I, põe em manifesto a diferença entre os direitos baseados na natureza a os direitos baseados na lei ou convenção (1255a5-9): “... hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley (*katá nómon*), y esta ley es una convención (*homología*) según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores. Muchos entendidos en leyes denuncian, sin embargo, este derecho (*tó díkaion*) como denunciarían por ilegalidad a un orador...”. Tanto um como outro não fazem mais que evidenciar o quão problemático resulta construir uma interpretação neo-aristotélica que repouse em uma gama de recursos lingüístico-conceituais mediante os quais se obtém um conceito chave, nesta oportunidade o de "direitos", e que simultaneamente pressuponha uma reconstrução teórica geral. Mas a velha noção de que na teoria de Aristóteles há um reconhecimento dos direitos individuais, fundada agora no argumento de que a tese central do livro III consiste em afirmar que a teoria da justiça distributiva reverte em uma teoria dos direitos políticos avaliados como naturais ou não naturais, cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, cap. 4, esp. pp. 108-111 e 121-128. Bem outro será o resultado se procurássemos, ao contrário do que fazemos, um esforço reconstrutivo tendente a articular dois conceitos especificamente políticos, a constituição e a deliberação, em torno dos quais se vão reposicionando os demais conceitos e categorias, proposições e definições, e campos de formulação diversos, até reconstituir completamente o marco político significativo.

<sup>588</sup> No ano 410 a. C. decidiu-se pela revisão das leis, confiada a uma comissão de codificadores (*anágraphéis*). Para dar conclusão a essa tarefa foram designados, desde 403 até 399, duas comissões de legisladores (*nomothétai*), uma eleita pelo Conselho dos Quinhentos e outra eleita pelos cidadãos em seus *démos*. Posteriormente, outro colégio de legisladores, às vezes identificado com os sete *nomophýlacos* aparecidos em 326/3, começou a ser eleito entre os heliastas (juizes) e dispôs da competência de aprovar novas leis em caso de necessidade (cf. Fouchar, Alain, “Las instituciones...”, in Kaplan, Michel [dir.] e Nicolas Richer [coord.], *op. cit.*, p. 139; García Gual, Carlos Aurelio Pérez Jiménez, “II. Términos de instituciones”, in Aristóteles, *op. cit.*, p. 331). A segunda parte de *A Constituição de Atenas* não nos informa em nenhum momento sobre a magistratura à qual correspondia legislar. Estritamente, a *Política* não preenche a lacuna: cf. *Pol.* 1298b29 e 1323a8, que se referem a magistrados oligárquicos ou

Ademais, no âmbito do singular e do concreto, a lei dota os governantes de capacidade e autoridade para julgar e retificar as disposições estabelecidas (1287a25-28)<sup>589</sup>, completando com sua instrução a margem de imprecisão que sua própria enunciação carrega (b22-23; v. 15-22): “... ya que las cuestiones sobre las que se delibera son de aquellas que no se pueden someter a legislación”. Não se objeta que seja necessária a intervenção humana para decidir, senão a opinião de que tenha que ser um só, em vez de muitos.

Esta argumentação não nega que seja necessário atender às particularidades dos diferentes conglomerados humanos e que a dominação de um homem, prejudicial em geral, possa chegar a resultar, em determinadas circunstâncias, conveniente e justa (III, 17)<sup>590</sup>. Neste aspecto, o conceito de natureza como desenvolvimento e a singularidade histórica se conjugam para oferecer a norma correta de adequação. Existem, por natureza (*phýsei*, 38), uma disposição não política ao despotismo e outras duas disposições políticas à monarquia e à república<sup>591</sup>; e, da mesma forma, contra a natureza, três disposições impolíticas à tirania, à oligarquia e à democracia. O fator crucial que as diferencia é o grau de evolução histórica que cada uma experimenta frente ao desenvolvimento natural da *pólis* em termos de semelhança e liberdade,

---

aristocráticos do mesmo nome, cuja função era deliberar previamente; *Ath. Pol.* 25, 2, que alude à iniciativa de Efiltes de despojar o Areópago das funções que o faziam "guardião da constituição", ainda que este cumprisse, ainda no século IV, a função de vigilância na aplicação das leis (cf. Fouchard, Alain, “Las instituciones...”, in Kaplan, Michel [dir.] e Nicolas Richer [coord.], *op. cit.*, p. 138). Cf. tamb. *Leyes* 752e e ss. Tampouco menciona *A Constituição...* a revisão anual das leis que presidiam os tesmometas. Estas omissões, talvez, se explicam porque eram tratadas na obra de Teofrasto também intitulada *Leis* que figurava no programa de trabalho dirigido por Aristóteles (cf. García Valdés, Manuela, “Introducción”, in Aristóteles, *Constitución de los atenienses*; Pseudo-Aristóteles, *Económicos*, Gredos, Madrid, 1995, pp. 33-34).

<sup>589</sup> O princípio supremo do governo da lei se qualifica pela noção aristotélica da equidade, habitualmente expressa no decreto assembleário. Este se compara, na *Ética*, com a régua de metal usada nas construções de Lesbos: assim como a régua flexível se adapta ao contorno da pedra, o decreto *ad hoc* se adapta ao caso pontual (cf. *EN* 1137b30-33; Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 83; e v. *supra*).

<sup>590</sup> Cf. Aubonnet, Jean, “Notice du Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, p. 49. Cf. tamb. Lord, Carnes, “Aristóteles”, in Strauss, Leo e Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, p. 146 (*loc. cit.*): “Aunque Aristóteles esté dispuesto a reconocer la monarquía como el régimen apropiado para ciertas clases de sociedades, aclara que la monarquía corresponde a la más temprana época de la ciudad”.

<sup>591</sup> A omissão da aristocracia é reparada pouco depois. Ademais, para estes fins, como se observará *infra*, a monarquia e a aristocracia podem ser tratadas como formas análogas.

inclusive quando entre seus membros haja alguém melhor por sua virtude. Com este cânone de investigação histórico-natural entre suas mãos, o científico pode prestar-se a definir a condição política de cada agrupamento. Dessa maneira, excetuado o governo despótico do amo sobre o escravo que opera como pressuposto do sistema, as formas de governo estritamente políticas se ordenam de acordo com diversos tipos de disposição (*trópos*, 1288a5 e ss.):

- a) monárquica (*basileutón*), quando um povo (*pléthos*) produz de forma natural uma raça (*génos*) que sobressai por sua virtude com o intuito da direção política (*hegemonían politikén*);
- b) aristocrática (*aristocratikón*), quando um povo (*pléthos*) produz de modo natural uma multidão (*pléthos*) capaz por sua virtude de exercer a direção política;
- c) republicana (*politikón*), quando um povo (*pléthos*) produz de modo natural uma massa guerreira (*pléthos polemikón*) passível de governar e deixar-se governar de acordo com a lei que reparte por méritos políticos os cargos aos cidadãos mais acomodados (*toís eupórois*)<sup>592</sup>; e, portanto,
- d) monárquica excepcional, quando sucede que uma raça inteira (*génos hólon*) ou um indivíduo qualquer (*héna tiná*) chega a distinguir-se tanto que ultrapassa em virtude a todos os demais, outorgando a essa família ou rei a soberania perpétua.

Indubitavelmente, este realismo condicional se presta a um certo equívoco<sup>593</sup>. Pois depois de haver argumentado que a deliberação popular é teórica e praticamente mais idônea para tratar da contingência natural da política no exercício do governo legal, nos deparamos com que, *a fortiori*, a forma histórica se impõe com sua lógica de ferro. E isso é efetivamente assim. Não obstante, esta conclusão dá de ombros com a noção de melhor regime que Aristóteles toma como idéia reguladora no livro III, e que

<sup>592</sup> O fundamento militar da república havia sido anteriormente assinalado em 1279b1-2 (v. *supra*), e cabe vê-lo reiterado aqui se, ao compasso dos manuscritos, lemos *polemikón* ao invés de *politikón* em 1288a13. A virtude militar dessas passagens pode relacionar-se com o valor ou valentia (*andreía*) descrito como civil ou político (*politiké*) em *EN* III, 8 (cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 400, n. 16 e 401, n. 17). Diferentemente, a característica de que as magistraturas sejam atribuídas aos cidadãos mais bem providos de recursos pode ser tomada no sentido, explicitado mais tarde em *Pol.* IV, 11, de que a república há de conceder maior relevância política à classe média (cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, *loc. cit.*; sobre a necessidade de recursos externos para a prática da virtude, v. § 2).

<sup>593</sup> Para uma tentativa de conciliar, em primeiro lugar, o retrato do melhor regime dos livros VII e VIII com, em segundo lugar, as conclusões acerca dos regimes retos do livro III, cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 359-361, 417-424.

será idealmente realizada nos livros VII e VIII. O que quer dizer que o final do livro III poderia eventualmente colidir com um programa “utópico” de governo. Uma parte da *Política* diz que o governo de muitos é o melhor; outra, que também poderia sê-lo o de poucos homens excelentes ou o de um indivíduo sobressalente; uma terceira, que ainda não estudamos, que a cidade ideal pode ser normativamente (idealmente) concebida. Mais, a rigor, a intenção do livro III dista bastante da dos livros VII e VIII, ainda que convirjam em uma mesma orientação básica. De uma parte, o objetivo daquele não é o desenho de uma nova forma de organizar a cidade e fundar a *práxis* política, senão examinar e tipificar as constituições “tradicionais”, os modos de organização normais que a história política grega havia conhecido e desenvolvido. Em consequência, a monarquia, a aristocracia e a república são formas possíveis, em uma versão melhorada (correta) da tirania, da oligarquia e da democracia, e por meio delas se contempla um leque de possibilidades fáticas que nos tempos de Aristóteles pareciam ter-se estreitado sobremaneira. Desse modo, o livro III não se maneja com a hipótese ambiciosa de uma recriação radical da formação social da cidade antiga, senão tão somente com a restrita observação de que as formas clássicas de governo estavam sujeitas ao ditame do duro acontecer histórico.

Por outra parte, a pintura ideal não tem por que ser tão realista e expedita. Por isso, tampouco precisa rediscutir o ponto de vista elitista e aristocrático de Platão, ou seja, o governo da minoria da *República* ou das gentes que recebem o plano legislativo de *As Leis*. Com outra base epistemológica, Aristóteles admitiu o caráter seletivo da virtude que, sobretudo com respeito à sabedoria teórica e prática, é sempre propriedade de um pequeno número, mas não deixou que o corte platônico contaminasse sua ampla aceitação da opinião popular e o conduzisse a um compromisso declarado com a monarquia. Antes disso, intui que na experiência democrática havia uma verdade latente e que essa verdade podia ser transmutada em teoria ética e política. Por isso, e necessariamente, os livros VII-VIII expõem uma concepção de governo diversamente perfeita, na medida em que representam um empreendimento reflexivo diferenciado<sup>594</sup>.

---

<sup>594</sup> Esta interpretação se acerca, por outro caminho, da de Kraut, que também conclui que III e VII-VIII respondem a interesses práticos diferentes. Não assim Schütrumpf, que considera essas porções da *Política* a expressão de preferências constitucionais em conflito, por ter sido escritas em momentos distantes, como tampouco Keyt, que vê na monarquia e na aristocracia do livro III as melhores constituições, e no regime dos livros VII-VIII a encarnação da “verdadeira” aristocracia. (O “argumento da adição” de III, 11 é funcional, ao invés, a uma justificação da democracia em certas circunstâncias.)

Assim, a comunicação permanente entre o ideal e o real na teoria de Aristóteles é um fato palpável. Pois se no livro III dirime a questão da soberania e do melhor regime existente, enquanto os livros VII-VIII, ao contrário, imaginam o melhor regime político possível (cf. 1323a17-19, 1325b38-39)<sup>595</sup>, compartilham um propósito prático que, ao ter uma perspectiva de longitude diferente, devem ajustar correspondentemente o suposto da (im)possibilidade da monarquia (VII, 14, 1332b16-29):

Si los unos fueran tan diferentes de los otros como creemos que los dioses y los héroes lo son de los hombres, por tener en primer lugar una gran preeminencia física y además respecto del alma, hasta el punto de que fuera indiscutible y manifiesta la superioridad de los gobernantes y gobernados, es evidente que sería mejor que, de una vez para todas, los mismo mandaran y los mismos obedecieran siempre; pero como esto no es fácil de conseguir y no es posible que los reyes sean tan distintos de sus súbditos, [...], es clara por muchas razones la necesidad de que todos por igual participen alternativamente de las funciones de gobernantes y gobernados. La equidad consiste en que los que son iguales tengan lo mismo, y difícilmente puede subsistir un régimen injustamente (*pará tó dikaion*) constituido...

E viceversa, é justo que a *pólis* se constitua sempre sobre a base da igualdade democrática e da semelhança (étnico-)natural –vale dizer, física e intelectual- de seus cidadãos, assim como resulta coerente que Aristóteles termine rechaçando a monarquia em contextos argumentativos diferentes. Ainda que com categorias de pensamento afins, a monarquia é uma (im)possibilidade remota no livro III, posto que requer um ser humano extraordinariamente virtuoso (como se fosse um deus, cf. 1284a10-11, b31, v. *supra*) e uma (im)possibilidade imaginária nos livros VII-VIII, já que o mesmo deveria ser um super-homem (sendo um deus e um herói a ao mesmo tempo, cf. parágrafo citado *supra*)<sup>596</sup>.

---

Cf. Schütrumpf, Eckart, *Aristoteles Politik*, Buch I, tradução e comentário, Berlín, Akademie, 1991, *apud* Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 420, n. 36; Key, David, “Aristotle’s Theory of Distributive Justice”, in Key, David e Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 275, 260 e ss. e 270 e ss., *tamb. apud ib.*

<sup>595</sup> Cf. 1265a17-18: “Las suposiciones pueden hacerse a voluntad, pero sin imposibles”.

<sup>596</sup> Cf., para o homem superabundante em virtude que chega a ser um deus em sentido figurado, e para o ideal do super-homem ao qual se rende culto divino, *EN* 1145a19-33). Cf. *tamb.* Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 424: “Reconocer la idealidad de la monarquía tiene, al menos, este considerable valor práctico: viendo cómo alguien tendría que ser en orden a merecer tal posición, llegamos al mismo tiempo a apreciar los límites ordinarios de la naturaleza humana”.

A convergência de III e VII-VIII na filosofia democrática de Aristóteles é, pois, o ponto central de sua teoria da constituição deliberativa. Esta constituição haverá de expressar-se na república intermediária do livro IV, a metade do caminho entre o regime popular-democrático do livro III e o regime ideal do livro VII. Esta leitura se vê confirmada no último capítulo do livro atual, onde o primado da virtude concentrado nos exemplares prototípicos da monarquia e da aristocracia originárias define o melhor regime reto e delinea antecipadamente o ideal possível do melhor regime a partir do governo dos homens excelentes (1288a32 e ss.)<sup>597</sup>. A partir da visão generativa da comunidade, a política aristotélica se visualiza como genuinamente “democrata”, bem como pensamento da melhor constituição, bem como pensamento do melhor modelo de deliberação associada, independentemente do estilo de argumentação (ou fase de seu desenvolvimento intelectual, como conjecturou Jaeger) que o próprio Aristóteles expusera. Porque é a filosofia deste pensador problemático, mas de modo algum incoerente, que mostra uma reflexão propensa à democracia, ao que tem sido chamada uma “filosofia espontânea” dos fundamentos democráticos da política (Wolff)<sup>598</sup>: uma maneira de ver e interpretar o mundo e a vida ancorada em uma antropologia da contingência e na finitude de toda ação coletiva e toda forma de organização histórica.

\*\*\*

---

<sup>597</sup> A monarquia e a aristocracia em sentido estrito simbolizam o governo da virtude por excelência (cf. 1279a33-b4, v. *supra*). A menos que pudesse conceber uma república ideal na qual a identidade do bom homem e do bom cidadão se encontre garantida pelo governo dos homens eticamente virtuosos que comandam uma cidadania participativa no cumprimento ativo de suas funções (1288a32-b2; cf. 1276b36-1277a13, v. § 3):

Hemos dicho que los regímenes rectos son tres. De ellos será necesariamente el mejor el que esté administrado por los hombres mejores [...], y al principio de nuestro estudio se mostró que la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma. Es claro, por tanto, que de la misma manera y por las mismas causas que el hombre se hace bueno, se constituye también la ciudad aristocrática o monárquica, de suerte que la educación y las costumbres que hacen a un hombre bueno y las que lo hacen apto para ser gobernante o rey vienen a ser las mismas.

Dito isto, segue a frase de transição ao livro VII (18, *in fine*), que serviu para justificar a alteração da ordem tradicional ensaiada por Newman (cf. Marías, Julián, *Pol.*, pp. 271-272, n. 47).

<sup>598</sup> Cf. Wolff, Francis, *op. cit.*, pp. 150-151.

A provisoriedade do saber e, tecnicamente, a precariedade do aparato científico-conceitual de Aristóteles parece ser um de seus traços teóricos proeminentes<sup>599</sup>. Mais de um comentador chegou a imputar-lhe, assaz injustamente, uma subversão e uma submissão dos fatos à teoria, convertendo uma real carência de meios e recursos tecnológicos em uma falha incorrigível de seu arazoar apriorístico. Nós, que revalidamos muitas de suas noções epistemológicas, não somente pusemos em relevo seu proceder geral e seus métodos de investigação empírica, como além disso destacamos o estreito vínculo que aquelas exibem no tocante à evidência e à teoria. Barnes, em referência a um fragmento que o atesta, escreve: “Aristóteles reconhece explicitamente este aspecto especulativo de su descripción y sostiene explicitamente que la especulación está subordinada a la observación. La teoría es indispensable cuando los hechos son suficientemente conocidos, pero la observación tiene prioridad sobre la teoría”<sup>600</sup>. A ciência empírica, acreditava ele, podia e devia fundar-se em uma abundante coleção de dados da realidade tanto de primeira como de segunda mão, para depois poder identificar as causas como princípios e construir as cadeias lógico-dedutivas. Como contrapartida, a construção teórica devia determinar correlativamente e até certo grau a base empírica; o fato “puro” e incontaminado não existe, posto que toda observação se realiza levando em consideração um exercício teórico específico.

Uma comprovação fina desta imbricação mútua entre teoria e evidência se observa a partir do ponto teórico-conceitual que o mesmo Aristóteles forjou para unir sua teoria geral das constituições com a compilação de material sobre as formas constitucionais existentes. Referimo-nos, neste último caso, a *A Constituição de Atenas* e, mais amplamente, ao *corpus* de história política e direito constitucional acumulado por ele e seus colaboradores durante sua segunda estada em Atenas. Esta enorme empresa de coleção, que pretendeu juntar 158 constituições, somente pode ter sido executado, conjectura Jaeger, no período no qual Aristóteles se colocou à cabeça de uma escola e teve à sua inteira disposição investigadores, auxiliares e recursos em quantidades consideráveis. *A Constituição de Atenas*, o único exemplar de sua espécie

---

<sup>599</sup> Cf. Barnes, Jonathan, *op. cit.*, pp. 116-121.

<sup>600</sup> Cf. *GA* 760b28-33, e o respectivo comentário de Jonathan Barnes (*op. cit.*, p. 119). Com frequência, criticava a seus predecessores por antepor os princípios teóricos aos fatos observados: cf. a crítica aos platônicos e *DC* 306a6-18, tamb. junto ao comentário de Barnes (*ib.*, p. 120).

tardamente recuperado, parece ter sido brotado da pena do fundador do Liceu a título de livro primeiro e cânone metodológico que haveria de servir de exemplo para os trabalhos restantes da obra<sup>601</sup>. Seja como for, o livro III da *Política*, em razão de sua destacada centralidade e sua reconhecida antigüidade em relação a outras partes do tratado, o livro dos princípios fundamentais da ação cidadã e das formas constitucionais arquetípicas, expressa já aquela aproximação paulatina do filósofo às realidades políticas e às comunidades antigas<sup>602</sup>.

Com esta monumental compilação, pôde Aristóteles reunir, com base em fontes locais, a informação necessária para dar um conteúdo mais sólido aos livros IV-VI, e foi efetivamente ali que sua teoria política se distanciou em grau máximo da de Platão. Podemos formular, em conseqüência, a nada descabida hipótese de que representam as *politeíai*, vistas a partir da *Política*, um verdadeiro ponto de inflexão. Pouco importa se isto se deu cronologicamente assim, porque o que buscamos não é a exatidão filológica,

---

<sup>601</sup> Cf. Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 375-377 e nn. 5 y 6; tamb. Düring, Ingemar, *op. cit.*, pp. 738-739. Alega Aubenque que o interesse de Aristóteles pelas formas constitucionais nasce muito antes e que tem sua origem nos estudos de mesma índole feitos do seio da Academia (cf. Aubenque, Pierre, “Théorie et pratique politiques chez Aristote”, con discusión, in Fondation Hardt, *op. cit.*, pp. 97-123, tamb. *apud* García Valdés, Manuela, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, p. 23). Paralelamente, Jaeger afirma que o material das constituições modelo de Creta, Esparta e Cartago que formam parte do livro II da *Política* foi obtido durante o período acadêmico, quando Platão trabalhava em *As Leis* e tais constituições eram o tema favorito de discussão na escola (cf. Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 95 e 328-239, tamb. *apud ib.*). Ainda que não seja improvável que a compilação de material possa ter começado desde então (não a empresa de recoleção como plano organizado), as referências temporais de *A Constituição de Atenas* mostram que não podem ter sido escritas e publicadas antes de 328/329, com segurança precedendo às outras constituições que vieram à luz nos últimos anos de Aristóteles, se é que chegaram a completar-se alguma vez em vida deste ou inclusive depois de sua morte. O texto foi recobrado, quase intacto, em fins do século dezenove, e sua autenticidade com sobra provada por Torr e ratificada por Wilamowitz. Ainda assim, todavia hoje se duvida de sua autoria: cf. Ober, Josiah, *op. cit.*, p. 352, que também a inclui na coleção de constituições pertencente ao Liceu mas ligeiramente é atribuída a um estudante anônimo afim com os argumentos desenvolvidos na *Política*. Para o fechamento de sua composição e as subseqüentes revisões, assim como para as primeiras dúvidas sobre seu autor, cf. tamb. García Valdés, Manuela, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, pp. 26-27 e nn. 34-37. Do que não cabe duvidar, ao invés, é da afinidade que tal obra tem com a série de investigações da mesma estirpe desenvolvidas por Aristóteles antes ou simultaneamente em outros campos, como em *Costumbres de los Bárbaros*, *Pleitos de las Ciudades y Problemas Homéricos*. Por mais que pese a muitos, a questão da *Athenaion Politeia* é, como bem aponta Düring, no fundo um assunto histórico e não concerne à reconstrução teórica que intentamos.

<sup>602</sup> Cf. Aubonnet, Jean, “Notice du Livre III”, *op. cit.*, t. II, Première Partie, p. 8.

que é apenas um prêmio esquivo a qualquer estudioso, mas a veia de sua inserção na produção teórico-política de nosso filósofo. O certo é que as constituições implicaram um tipo de investigação inédito para a época. Respeitoso do modo platônico de pensar, pendente das Formas e dos ideais políticos, Aristóteles inaugurou um método que seria cultivado pela posteridade, mas que alcançou com ele limites insuspeitos: "... Aristóteles sobrepasa con mucho a todos sus sucesores, por la originalidad del método que le permitió anticipar la ciencia de los futuros milenios –el método de aplicar el principio de la forma a los detalles de la realidad, la idea de la *uniformidad* de la naturaleza- y por la complejidad del genio con que recorrió no sólo la historia y teoría de la cultura, sino también el opuesto hemisferio de la ciencia natural”<sup>603</sup>.

Pois, com efeito, o princípio da forma operou na "história" no sentido grego da palavra, vale dizer, no traço continuado que abarca a ordem da vida na natureza e na sociedade, fazendo de Aristóteles “o homem que fez da investigação empírica um fim em si”<sup>604</sup>. Este proceder especializado era a todas luzes uma inovação que comovia as bases tradicionais do conhecimento do século IV, e determinou o curso da evolução posterior da técnica da observação metódica que para a ciência moderna significou moeda comum. Mas não foi somente a recoleção e a observação de dados particulares, assentada no estudo fisiológico do mundo orgânico, mas sobretudo seu ordenamento e classificação que Aristóteles e os estudiosos do Liceu acrescentaram à investigação. Naturalmente, Platão e os seus haviam reclamado com insistência que as classificações prosseguissem até o indivisível, com o fim de conseguir a completa exaustividade, mas falavam das idéias e não dos particulares sensíveis. Ao contrário, Aristóteles entreviu o sensível como veículo do universal –forma impressa na matéria-, e esse era o embasamento da classificação lógica em gêneros e espécies e da definição pelas diferenças. Em um extrato imperecível de seu livro *Das partes dos animais*, convocou seus alunos a empreender esse caminho promissor, o da inspeção física da natureza, que abria um terreno novo ao estudo do indivíduo. Reproduzimos aqui parcialmente suas palavras, ainda que valesse a pena reproduzir o excerto integralmente (645a26-b1; v. tamb. I, 5, desde o início)<sup>605</sup>:

---

<sup>603</sup> Cf. Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 377.

<sup>604</sup> *Ib.*, p. 386.

<sup>605</sup> Precisamente, nesta introdução metodológica geral, Aristóteles expõe seu ponto de vista em marcado contraste com o método da divisão de Platão: cf. Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 379, n. 8.

If any person thinks the examination of the rest of the animal kingdom an unworthy task, he must hold in like disesteem the study of man. For no one can look at the elements of the human frame –blood, flesh, bones, vessels, and the like–without much repugnance. Moreover, when any one of the parts or structures, be it which it may, is under discussion, it must not be supposed that it is its material composition to which attention is being directed or which is the object of the discussion, but rather the total form. Similarly, the true object of architecture is not bricks, mortar, or timber, but the house; and so the principal object of natural philosophy is not the material elements, but their composition, and the totality of the substance, independently of which they have no existence.

A voz do científico anuncia um programa e um método de escola, e remove inclusive os cimentos da forma metafísica, justificada a partir de agora pelo pequeno interesse nas formas do real.

Como resta óbvio, a política não podia estar isenta de render tributo a este revolucionário preceito. Do tratado das *Constituições*, recebemos apenas algumas notícias<sup>606</sup>. Em concreto, não sabemos se o projeto chegou a ser terminado. Citações de autores antigos referem ao nome de sessenta e oito cidades e povos gregos ou bárbaros que foram objeto de observação e descrição, passando pela costa do Mar Negro, o norte da África e o sul da França<sup>607</sup>. Segundo Diógenes Laercio, havia quatro tipos e constituições: democráticas, oligárquicas, tirânicas e aristocráticas, que eram classificadas em ordem alfabética de acordo com o que nos diz um fragmento resgatado por Rose -a de Atenas colocando-se primeira e a de Ítaca, ocupando o número quarenta e dois<sup>608</sup>. Aristóteles, Teofrasto e os demais investigadores se interessaram por questões diversas, mas o estudo geral era de ordem histórica e jurídico-constitucional, como se depreende de *A Constituição de Atenas*. Não é improvável que Aristóteles tenha redigido esta e outras monografias que integraram o tratado, adverte-nos um comentador grego<sup>609</sup> e nos sugerem alguns capítulos de *Pol. II*.

<sup>606</sup> Cf. García Valdés, Manuela, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>607</sup> Cf. Moraux, P., *Les listes anciennes des ouvrages d’Aristote*, Lovaina, 1951 y Weil, R., *Aristote et l’histoire. Essai sur la “Politique”*, Paris, 1960, *apud* García Valdés, Manuela, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, p. 22, n. 27 (com mais referências).

<sup>608</sup> Fr. 417, na citação de Harpocración, *apud ib.*, *loc. cit.*

<sup>609</sup> Simplicio, *Comentario a las Categorías de Aristóteles (Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. VIII), Berlín, 1907, p. 7, *apud ib.*, pp. 22-23, n. 28.

Sem entrar em minúcias, *A Constituição de Atenas* pode ser considerada um exemplo acabado do método sócio-natural, e de nada serve lamentar a perda irreparável que supõe a desapareição do conjunto. O importante, ainda em tal caso, é que aquele exemplar salvo respondia a um esforço combinado de ordenamento e sistematização<sup>610</sup>, e a prova disso radica em sua estrutura formal e seu conteúdo esquematizados, dos quais faremos um comentário relacionado<sup>611</sup>. A “composição em anéis” se tece com habilidade, em um jogo permanente que coteja passado e presente, tanto na primeira como na segunda parte da obra<sup>612</sup>. Na primeira parte (I-XLI), a que este item voltará seu foco com exclusividade, se expõe o desenvolvimento constitucional de Atenas desde o período anterior a Sólon até o arcontado de Euclides, ocasião da última restauração da democracia. Um primeiro bloco consiste em um esboço da sucessão de regimes até 411 a. C. (I-XXVIII), enquanto que um segundo bloco elabora um informe documental das revoluções oligárquicas e a restauração democrática entre 411-403. Ambos relevam, por conseguinte, modelos constitucionais historicamente efetivos:

- 1.1) as mudanças à entrada de Ión (I);
- 1.2) a constituição antiga no tempo de Teseu (II-III) e a reorganização constitucional de Drácon (IV);
- 1.3) a democracia “inicial” de Sólon (V-XIII);
- 1.4) a tirania de Psístrato e dos psistrátidas (XIV-XIX);
- 1.5) as reformas democráticas de Clístenes (XX-XXII);

---

<sup>610</sup> Cf. a citação de Mondrup feita por Tovar (Mondrup, G., in Aristóteles, *Athenaernes Statsforfatning*, tradução dinamarquesa, Copenhagen, Gyldendal, 1938, *apud* Tovar, Antonio, “Introducción”, in Aristóteles, *La Constitución de Atenas*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, 3.<sup>a</sup> ed., p. 7). Para Tovar, *A Constituição...* não era uma obra literária cuidada, mas um manuscrito equiparável ao resto dos tratados conservados pela tradição manuscrita, pertencente a Aristóteles e procedente dos arquivos da escola peripatética. Por essa razão, é dado entrever correções e acréscimos, interpolações e emendas que o autor foi introduzindo no transcurso dos anos (*cf. ib.*, esp. pp. 27-31).

<sup>611</sup> Cf. García Valdés, Manuela, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, pp. 24-25, 27-28. Numerosas referências pontuais temos feito a passagens do texto, e seguiremos fazendo, ao compasso de nossa análise reconstrutiva da *Política*. Aqui, com Valdés, nos limitamos a expor em grossas pinceladas a forma e o conteúdo.

<sup>612</sup> A idéia foi tomada de J. J. Keaney: “Ring composition in Aristotle’s *Athenaion Politeia*”, *Amer. Journ. Of Philol.*, 90, 1969, pp. 406-423, *apud* García Valdés, Manuela, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, p. 25 e n. 33.

- 1.6) o predomínio do Areópago (XXIII-XXIV);
- 1.7) as reformas de Efiltes e a direção de Péricles, com a reposição plena da democracia (XXV-XVIII); e
- 2.8) a oligarquia dos Quatrocentos (XXIX-XXXII);
- 2.9) a tirânica dos Trinta e dos Dez (XXXIV-XXXVIII);
- 2.11) a restauração da democracia “final” (XXXVIII-XL).

Estas onze mudanças evolutivas são resumidas no XLI, 2 do seguinte modo:

Fue éste el undécimo en número de los cambios (*tón metabolón*). Pues fue el primer cambio de la situación originaria la entrada y establecimiento de Ión y los suyos, y entonces ocurrió la distribución en cuatro tribus y el establecimiento de los reyes de tribu. El segundo, primero después del anterior, ya en forma de constitución (*politeías táxin*), el que sucedió con Teseo, que ya se desviaba un poco de la monarquía. Después de éste, el de Dracón, en el que por primera vez se escribieron las leyes. El tercero, después de la discordia (*stásin*), fue el de Solón, del cual tomó principio la democracia. El cuarto, la tiranía de Psístrato. El quinto, la constitución de Clístenes, después de la caída de la tiranía, y más democrática que la de Solón. Sexto fue el que siguió a las guerras médicas, en el que quedó el Consejo del Areópago al frente. El séptimo, siguiente a éste, el que señaló Aristides y perfeccionó Efiltes derribando el Consejo del Areópago; en éste fue cuando la ciudad, por culpa de los demagogos, pecó más, a causa del imperio del mar. El octavo fue la instauración de los Cuatrocientos, y después de éste, como noveno, la restauración de la democracia. El décimo fue la tiranía de los Treinta y la de los Diez. El undécimo, el que siguió la vuelta de los de File y del Pireo, desde el cual se ha llegado a la constitución de ahora, aumentando continuamente el poder de la muchedumbre.

A constituição estabelecida em 403 com a paz de Euclides se encontrava em vigor no momento em que escrevia Aristóteles, cujo parecer sobre a democracia extremada é emitido sem reservas (*ib.*; *cf. Pol.* 1292a4 y ss.): “Pues de todas las cosas el pueblo (*démos*) se ha hecho dueño, y todo se gobierna mediante las votaciones de decretos y los tribunales, donde es el pueblo el que tiene el poder; e incluso los juicios que eran del Consejo han pasado al pueblo. En esto parece que han hecho bien, pues más fáciles de corromper son los pocos que los muchos con ganancias y favores”.

Depois, na segunda parte, em correspondência com o quadro institucional em exercício, se faz uma apresentação ordenada da organização do Estado ateniense até fins

do século IV. Desse modo, passa-se em revista : 1) a inscrição dos cidadãos e a efêbia (XLII); 2) a estrutura das magistraturas (*arkhai*, XLIII-LXII), a) as designadas de acordo com a sorte (XLIII-LX), b) as eleitas por votação para a guerra (LXI), e c) os soldos (LXII); 3) os tribunais e a eleição dos juízes (LXIII-LXIX).

Em síntese, o *modus operandi* da exposição histórica das constituições e o da descrição positiva da última constituição permite deslindar as duas partes principais do escrito<sup>613</sup>. Uma importante série de conclusões se depreende da primeira delas ao colocá-la em conexão com a *Política*. Desse modo, não estamos mais que destrinchando a complexa trama de relações entre teoria política e história. Afirmar García Valdés: “Creemos que teoría y experiencia están en estrecha relación y son una constante en el pensamiento político de Aristóteles”<sup>614</sup>. A tese tem uma dupla extensão. Em uma direção, podem ser notadas em *Constituição* expressões históricas de tipos de regime conceituados em *Pol.* III-IV: a *politeia* incipiente de Drácon e sua realização na “república” de Sólon; a aristocracia imposta com a supremacia temporária do Areópago; a tirania legal de Psístrato, coincidente com um tipo de monarquia; e, igualmente, a democracia radical dos últimos anos; a oligarquia radical dos Trinta tiranos; a tirania de Hípias, filho de Psístrato. Assim, pois, a experiência histórica e a elaboração teórica, enlaçadas pelo realismo sócio-naturalista e o idealismo regulador, compõem a fibra híbrida do emaranhado filosófico. A classificação das constituições, que muito se deve a Platão e à tradição<sup>615</sup>, se renova no velho odre do mundo grego, por fim atenta às

<sup>613</sup> Em ambas, o emprego do material não é um tema de menor valia. Reconhece-se a Aristóteles o mérito de ter sabido levar em conta múltiplas fontes: a tradição escrita (Sólon, Heródoto e quase com certeza a um Tucídides ainda que não a Xenofonte e sim a Éforo), as histórias locais (Atidógrafos), vários textos semi-históricos e semi-políticos (panfletos) e os documentos oficiais dos arquivos do Estado. Quando estas escasseiam ou não existem, apela a dados arqueológicos ou a um método próprio de reconstrução dos fatos, deduzindo o passado das condições do presente. No manejo das fontes, aplica seu sentido crítico e cita versões diversas de um mesmo fato, procurando harmonizá-las na busca do termo médio entre elas. Na segunda parte da obra, reduz também seu sentido crítico não isento de ironia, que põe sob um olhar severo perscrutador a democracia ateniense do século IV. Talvez devido a isso, a segunda parte se caracteriza por uma maior coerência e consistência metodológica. Cf., para tudo isto, García Valdés, Manuela, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, pp. 28-34; Tovar, Antonio, “Introdução”, *Ath. Pol.*, pp. 31-36, que serviu de base ao estudo da primeira. Para o uso crítico do atidógrafo Androción, cf. Chambers, Mortimer, “Aristotle and his Use of Sources”, in Piérart, Marcel (comp.), *op. cit.*, pp. 39-52.

<sup>614</sup> García Valdés, Manuela, “Introducción”, in Aristóteles, *op. cit.*, p. 35.

<sup>615</sup> Aristóteles reconhece, com honestidade, que se trata de uma classificação comumente admitida: cf. *Pol.* 1290a22-24.

linhas diretivas dos fatos singulares da história. As transformações constitucionais de que padece Atenas se atrelam, simultaneamente, a processos históricos concretos: as conseqüências das guerras médicas; a criação dos grandes pólos ideológicos, o democrático de Atenas e o oligárquico de Esparta, que repercute na vida interna das cidades e haveria de desencadear a guerra do Peloponeso; as hegemonias transitórias no âmbito heleno (Atenas, Esparta, Tebas, Macedônia); as lutas intestinas dos Estados gregos e a crise tremenda da democracia ateniense. O cenário nacional e internacional é o motor da reflexão e o apoio das asserções teórico-práticas estabelecidas: somente duas formas há na realidade de constituição, democracia e oligarquia (*Pol.* 1280a7-9; 1290a13-16); somente um forma há de superar a cisão, a mescla feliz da *politeía* (IV, 8-9).

Em outra direção, a orientação teórica geral condiciona a interpretação histórica dos fatos, que devem amoldar-se aos princípios fundamentais de preferência. García Valdés pondera, guiada por Weil, três casos de passagens nos quais se adivinham as escolhas próprias de um teórico<sup>616</sup>. Em primeiro lugar, a história de Sólon, semelhante na *Constitución* e na *Política*, adjudica a atores distintos o controle institucional das magistraturas: segundo esta, os arcontes eram eleitos e supervisionados pelo povo (1274a15-18); segundo aquela, eram designados pela sorte a partir de uma lista pré-estabelecida e o controle corria por conta do Areópago (VIII, 1). Em segundo lugar, a constituição de Drácon é considerada uma experiência real acontecida (*Ath. Pol.* 4), em conformidade com as exigências da teoria. Em terceiro lugar, em outro exemplo de reelaboração própria, o governo do Areópago é visto igualmente como uma constituição certa (XXIII), exemplo seguro da constituição média e do bom governo, fortalecendo a teoria da mudança progressiva, ou seja, do crescimento paulatino dos elementos democráticos do regime (XXII e ss.). Não obstante, o ajuizamento do respectivo agir dos protagonistas durante as guerras médicas difere: enquanto que a *Constituição* justifica o poder do Areópago e assinala sua responsabilidade na batalha de Salamina (XXIII, 1), a *Política* enfatiza o papel do povo como factótum da vitória e sua tomada de consciência como força decisiva no domínio marítimo (1304a20-24, 1274a12-15). Ainda quando o conserto teórico da história não encaixe em um encadeamento fluido

---

<sup>616</sup> Cf. García Valdés, Manuela, “Introdução”, in Aristóteles, *op. cit.*, pp. 37-38; Weil, Raymond, “Philosophie et histoire. La vision de l’histoire chez Aristote”, con discusión, in Fondation Hardt, *op. cit.*, 159-197, esp. pp. 161-174.

dos acontecimentos, Aristóteles persiste com brio em sua tentativa de fazer o decurso histórico ingressar em um plano lógico e cronológico sistematizado.

De modo que não seria justo censurá-lo, uma vez que o encontro perfeito entre teoria e história é sempre uma coincidência improvável e de que nesta como em outras ciências teve de começar com muito pouco, ou a partir de zero - desvantagem que o contato direto com as fontes não podia compensar em ausência de uma metodologia consagrada. Porque, ademais, em Aristóteles encontramos uma orientação teórica eminentemente positiva, cuja reflexão se nutre da evidência histórica ao mesmo tempo que vai pautando sua ordenação lógica concatenada. A compenetração da evidência e dos enunciados e, em última instância, o encaixe da história na teoria, deslocou Atenas de seu lugar de experiência histórica progressiva ao de paradigma teórico evolutivo, pensada então como ordem de sucessão lógico-natural das formas constitucionais e políticas. A idéia de progresso individualizado se conjugou, assim, com o esquema de evolução generalizável, dando cabimento uma vez mais à noção aristotélica de finalidade intrínseca ao desenvolvimento<sup>617</sup>. A forma política se fundiu, naturalmente, com a forma social, o molde comunitário por excelência, e o esquema de desenvolvimento natural recortou o espaço humano da contingência: a formação da cidade autárquica como obra natural e artificial<sup>618</sup> e a multiforme sucessão constitucional no caminho da constituição equilibrada de Sólon e o crescimento da participação democrática<sup>619</sup>. Assim gerou Aristóteles uma concepção própria do desenvolvimento histórico regularizado de acordo com a potência natural, que em sua

---

<sup>617</sup> Sobre a visão progressiva da história em Aristóteles, cf. Weil, Raymond, "Philosophie et histoire", in Fondation Hardt, *op. cit.*, pp. 174-189, de quem temos obtido nossas ferramentas de interpretação. Claro que Weil não pode deixar de catalogar ao filósofo, impulsionado por um facilismo que sempre está muito a mão, como um conservador positivista e lúcido. Para uma leitura do progresso em sentido negativo, como representação teleológica de um descenso incremental a uma democracia extrema e demagógica, vista no entanto com um toque de ambigüidade na aproximação do termo médio, cf. Ober, Josiah, *op. cit.*, pp. 352-360.

<sup>618</sup> A idéia da dispersão primitiva em comunidades menores e aldeias é, por si, discutível: cf. Defourny, M., *Etudes sur la Politique*, pp. 379 e ss., *apud* Weil, Raymond, "Philosophie et histoire", in Fondation Hardt, *op. cit.*, p. 179. Cf. *Pol.* 1261a27-29; mas Newman vê ao exemplo dos arcádios como mais próximo a um tipo de organização federada ou confederada (cf. Newman, W. L., vol. II, *apud ib.* e *apud* Mariás, Julián, *Pol.*, p. 269, n. 17).

<sup>619</sup> Apontada como "invenção" histórica da constituição antecessora de Drácon: cf. Weil, Raymond, "Philosophie et histoire", in Fondation Hardt, *op. cit.*, p. 182.

infinita indeterminação deixava aberta a porta a formações sociais e forma políticas irreduzíveis a um padrão único de direção e sentido.

Através dessa constância histórica<sup>620</sup>, a contínua mudança dos fatos não lhe deu trégua em sua busca da chave para decodificar a matriz dos processos, e foi então que a teoria do *mesótes* lhe apareceu como a solução natural esperada. Por esse motivo e por nenhum outro, a conservação na ordem do ser ou, para dizê-lo politicamente, a segurança (*aspháleia*) dos regimes passou a ocupar o centro do palco, em um afã imediato de frear a velocidade da queda e tratar de apresar a crise à maneira de um sonho de realização e um progresso ou possibilidade de progresso. A democracia foi, por isso, a meta da cidade possível e perfeita, e o pessimismo da inteligência na teoria deixou um vazio, talvez demasiado modesto, ao otimismo da vontade da história.

---

<sup>620</sup> Sobre a periodização da história por Aristóteles, *cf. ib.*, pp. 177-178.

## **IV. CONCLUSÕES**

## A TEORIA POLÍTICA DESDE ARISTÓTELES

Chegamos às conclusões finais. Nossa reconstrução se efetuou, ao longo desta investigação, por meio de três operações de interpretação textual: a extração conceitual analítica, a elaboração sintética da teoria e a síntese analítica combinada. A primeira delas, desenvolvida nos §§ 1 e 2, se baseou no exame distintivo da noção metafísico-política de *polis* e da nota antropológico-política do *logos*, possibilitando as quatro teses naturalistas fundamentais: 1º) a *polis* é ou existe por natureza (mas, apesar disso, foi estabelecida por artifício e convenção); 2º) a *polis* é primeira por natureza em relação às comunidades e indivíduos que a compõem (porque é um sistema cooperativo de funções diferenciadas); 3º) o homem é por natureza um animal político (posto que é impulsionado a e escolhe viver em tal comunidade); e 4º) o homem é o ser mais político porque possui *logos* (ou seja, palavra, e, conseqüentemente, racionalidade prática). A análise concluiu com a obtenção dos conceitos nucleares da *Política* de Aristóteles: a constituição política da cidade e a deliberação coletiva do cidadão.

A segunda operação, executada por extenso nos §§ 3 e 4, consistiu na formulação compositiva das duas instâncias teóricas centrais: a) a deliberação política e a assembléia democrática (como expressão da prudência e da participação cidadã); e b) a constituição e as formas políticas (na condição de regras de justiça resultantes do processo histórico-social tipificado).

Pois bem, este capítulo conclusivo será destinado a reavaliar reflexivamente a reconstrução argumentativa que oferecemos valendo-nos do pressuposto hermenêutico que dita a conjunção da deliberação e da constituição na condição de núcleos centrais da teoria política de Aristóteles. Esta indagação especulará acerca das perspectivas disciplinares de uma teoria política neo-aristotélica e as questões que inevitavelmente surgem da sua aplicação no contexto sócio-político contemporâneo e moderno<sup>621</sup>.

---

<sup>621</sup> “Neo-aristotélico” é aqui usado no sentido sugerido por Miller, ou seja, “para el teorizar moderno que incorpora algunas doctrinas centrales de Aristóteles”, sem esquecer que “[u]no debería tratar de distinguir la exégesis de Aristóteles del teorizar neo-aristotélico, aunque las dos actividades están con frecuencia interconectadas” (Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 336, n. 1). Estimula-nos, neste salto adiante, a tentativa pioneira de Habermas de fechar a fenda entre a teoria antiga e as ciências sociais modernas a partir de uma mudança na atitude metodológica e na constituição de um âmbito “objetual” novo: *cf.* Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 2002, cap. 1. A pergunta poderia

## 1. Polis<sup>622</sup>

A validade empírica do naturalismo político de Aristóteles foi desafiada em incontáveis oportunidades pela crítica especializada – comentadores e intérpretes- que repudiaram a doutrina teleológica e o substancialismo que sustentam o conceito de natureza ou processo de desenvolvimento de uma entidade organicamente composta. É um fato reconhecido por todos que essa conceituação repousa em uma visão cosmológica obsoleta que concebe a *scala naturae* sobre a base de uma evolução gradual ou ascensão das criaturas por grupos de faculdades e sub-faculdades de níveis distintos, a qual desemboca necessariamente na fixação e imobilismo de todas as espécies e gêneros que contém e fecha o caminho para qualquer tipo de evolução temporal<sup>623</sup>. Já MacIntyre havia declarado a obsolescência da metafísica biológica pressuposta na ética do filósofo, perguntando-se ao mesmo tempo se existe alguma outra maneira de preservar o caráter teleológico das virtudes e das

---

reduzir-se ao seguinte: (p. 52): “¿cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que en una situación dada hay que hacer de un modo correcto y justo sin, por otra parte, renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, que pretende la moderna filosofía social en contraposición a la filosofía práctica de los clásicos?, ¿y cómo, contrariamente, puede cumplirse la promesa de la filosofía social, a saber: un análisis teórico del contexto vital social sin, por otra parte, renunciar a la orientación práctica de la política clásica?”.

<sup>622</sup> A noção de polis e a nota especificativa e exclusiva do logos são as categorias "generativas" das quais nossa investigação parte e que, respectivamente, reenviam a forma da substância metafísica e o bem humano da ética. Ditas categorias são a resultante do acoplamento heterodoxo que realizamos das duas maiores correntes do século vinte receptoras de Aristóteles: a hermenêutica heideggeriana continental e a filosofia analítica inglesa. À primeira poderia ser adicionado o neo-humanismo alemão do início do século e sua apresentação de um Aristóteles “laico”, liberado das ataduras da religião católica e da neo-escolástica. À segunda a filosofia moral de Oxford das primeiras décadas do século, representativa da maneira tradicional de estudar o grande filósofo da antiguidade. Para uma história abundante dos antecedentes de ambas correntes e as apropriações neo-humanista (Jaeger), de Heidegger e dos continentais (Aubenque), e da analítica da linguagem e dos aristotélicos oxonianos (Owen *et. al.*), v. Berti, Enrico, *Aristóteles no século XX*, São Paulo, Edições Loyola, 1997, Prólogo y Capítulos Primero, Segundo y Tercero.

<sup>623</sup> Sobre a escala da vida e da eternidade das espécies em Aristóteles, v. Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 301-304. Esta temática está vinculada com as funções da alma descritas nos primeiros capítulos de *De an.* II (v. *ib.*, pp. 297-300) e aplicadas à ética em *EN I* (v. § 2).

formas de sociedade<sup>624</sup>. A resposta se encontra, tal como já pudemos comprová-lo, no conceito de forma unido ao princípio da causa final.

A possibilidade de uma doutrina teleológica do social que, passando pelo conceito de forma, conduza a desentranhar a noção de polis ou composto politicamente organizado coincide com o objetivo de Miller de esboçar “una teoría que contiene los componentes esenciales de la teleología de Aristóteles pero de la cual han sido suprimidos los rasgos objetables de su física y cosmología”<sup>625</sup>. Reproduzindo as perguntas que este intérprete se coloca, haveria que ser averiguado: primeiro, se o princípio teleológico da forma política é assimilável a um esquema explicativo que dê conta das partes materiais do composto cívico; e segundo, o que lhe agrega em termos de poder explicativo a idéia de finalidade ou processo ordenado a um fim à matéria dada hipoteticamente em um determinado meio contingente social.

No habitat das formações sociais, as comunidades, Aristóteles crê que a determinação pela forma conecta com a indeterminação e a individuação da matéria, posto que toda comunidade tem que, para originar-se, contar com um certo número de elementos e coisas na habitação do espaço que estão ali por necessidade<sup>626</sup>. Isso quer dizer que a "informação" da forma, enquanto princípio ativo e essencial das coisas, atua sobre o "recipiente" matéria, enquanto substrato passivo de elementos que aguardam sua ordenação final. A transposição deste processo de geração da substância à gênese da cidade foi considerada plausível por nossa argumentação.

Não ocorre o mesmo, no entanto, com o genuíno aporte que lhe faz à explicação científico-social o princípio da causa final. Segundo o entender de um qualificado estudioso da biologia de Aristóteles, a causa final encerra, em um contexto científico e filosófico, o postulado da "irreducibilidade", isto é, a persistência da forma em um vivente que nasceu, cresceu e chegou a ser um organismo maduro por causa de algo e que, em consequência, não pode ser explicado somente a partir dos elementos materiais

---

<sup>624</sup> Cf. MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, pp. 204 y 206.

<sup>625</sup> Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 338.

<sup>626</sup> Para uma interpretação que nega a compatibilidade da causa final e a necessidade natural na biologia aristotélica, cf. Balme, D. M., “Teleology and Necessity”, in Gotthelf, Allan y James G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 275-285. Para uma evidência textual que permite afirmar o contrário, cf., p. ej., *PA* 658b2-10 e demais referências oferecidas em Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 339 y n. 7.

necessários para sua formação<sup>627</sup>. A forma tomada agora e suplementarmente como ponto de partida axiomático tem uma clara tradução no principal objeto da ciência social. Com efeito, a comunidade política, a associação humana por antonomásia, se define essencialmente pela forma, o que, além disso, implica caracterizá-la como<sup>628</sup>: a) visando ao bem soberano, o fim supremo ao qual aquela tende depois da inclusão dos bens das comunidades inferiores, cuja absorção acarreta uma existência comunitária autárquica superior; b) resultando de uma causa intrínseca ou causa por si mesma (*kath' hautó*, cf. *Phys.* 196b26-27), o que vem à existência ou é produzido por um agente eficiente e iniciador; c) acontecendo em decorrência de um processo natural interno (cf. *GC* 321b16 y ss.; 333a35 y ss.), o desenvolvimento regular de uma estrutura formal de materiais mediante a incorporação e expulsão dos mesmos.

A vantagem desta caracterização está no fato de que explica conotativamente a essência denotativa da cidade. Assim, a forma política define a identidade da polis que, ao inverso, não pode ser identificada com referência aos ingredientes materiais mais simples. A partir do ponto de vista ético-político, a boa vida está relacionada com a auto-suficiência e perfeição naturais, finalidade que não seria realizável nem isolada nem separadamente e que deve ser alcançada em função da totalidade. A partir do ponto de vista histórico-evolutivo, a causa intrínseca de uma comunidade composta *qua* sistema teleológico se verifica pela ação de uma natureza processual interna, uma potência em atualização permanente em razão da ativação motriz. A causalidade que se dá por si mesma entranha o princípio diretivo que atualiza a recorrente potencialidade.

A reunião das características distintivas da polis na forma irreduzível não faz mais que assegurar a relevância da doutrina teleológica, o princípio da causa final entendido como processo natural autodirigido em virtude de uma estrutura formal inerente<sup>629</sup>. Em outras palavras, a evolução social se baseia em um movimento por

<sup>627</sup> Para a tese da irreduzibilidade e a análise da evidência probatória localizada nos dois primeiros livros de *Geração dos Animais*, onde é exposta a teoria da reprodução, e nos textos dispersos de *Met. A*, 7, *Phys.* II, 8 e *PA* I, 1, cf. Gotthelf, Allan, "Aristotle's conception of final causality", in Gotthelf, Allan y James G. Lennox (eds.), *op. cit.*, esp. pp. 212-226.

<sup>628</sup> Em uma adaptação livre do argumento e das passagens que se encontram em Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 340-342.

<sup>629</sup> Lear insiste nesta subsunção teleológica à forma de toda explicação científica da natureza: "En el mundo aristotélico, la forma como potencia o fuerza ayuda a explicar el crecimiento, desarrollo y funcionamiento maduro de los organismos vivos. Y no deja de haber pruebas empíricas de la presencia de la forma. Si no hubiera una estructura en un organismo inmaduro o regularidad en los procesos de

fases sucessivas avançadas e completadas pela ingerência do ator histórico particular. A imaterialidade da forma, tão invisível à observação como tangível por seus resultados empíricos concretos, convida a pensar na moderna causalidade dos processos (biológicos e históricos) à maneira das leis e dos fins da natureza e da conduta humana. Assim, pois, o princípio da causa condensa na forma, na eficiência e no fim o esquema teleológico das transformações da materialidade sempre reconfigurada.

A conversão da teoria sobre o desenvolvimento dos organismos em uma teoria sobre a formação das comunidades tem a ética como canal mediador. Não menos que os organismos do reino animal, os "organismos" sociais perseguem seu bem e organizam a convivência para alcançar cooperativamente o bem-estar. No caso da espécie humana, essa tendência se acentua à raiz da percepção moral da razão. Tal como observa Miller, “[Charles] Darwin mismo argumentó que la sociabilidad es un rasgo adaptador de muchos animales y que los seres humanos poseían específicamente ‘instintos sociales’, asociados con lo que los filósofos modernos llaman ‘simpatía’ y ‘el sentido moral’”<sup>630</sup>. Dentro desse campo antropológico, a virtude pode ser vista como uma potência natural enraizada na dotação biológica do homem que se atualiza à medida que progride a socabilidade.

A noção de polis natural-social parece levar-nos, com vagar e firmeza, à antropologia social-natural. Deste modo, compreende-se por que dizemos que Aristóteles, melhor que nenhum outro, acertadamente captou o registro naturalista em que haviam de expressar-se, em paralelo, as duas teses fundamentais de que 1º) a polis é por natureza, e 2º) o homem por natureza vive na cidade. Hoje, da mesma forma que ontem, o conceito metafísico-biológico de natureza como desenvolvimento segue oferecendo-nos a chave epistemológica para uma teoria social que vá do estudo sócio-

---

desarrollo, a los ojos de Aristóteles, no habría base alguna para la atribución de una potencia, al margen del resultado” (Lear, Jonathan, *op. cit.*, p. 40). Na ciência social, foi talvez Marsilio de Padua em *O Defensor da Paz* (1324) quem pela primeira vez se animou com um aristotelismo biológico extremo que funda seu naturalismo político nas quatro causas do Estado e na proeminência da causa final.

<sup>630</sup> Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 346 y v., para o conceito de natureza e seus ecos na teoria política e social moderna, pp. 61-66. No que diz respeito à biologia evolucionista e sua possível reutilização em uma fórmula naturalista neo-aristotélica, o autor menciona o proveitoso artigo de Larry Arnhart, “The Darwinian Biology of Aristotle’s Political Animals”, *American Journal of Political Science*, vol. 38, no. 2, May 1994, pp. 464-485, que reivindica a compreensão de Aristóteles da natureza política do homem confirmada pela biologia de Darwin contra a falsa dicotomia entre natureza e cultura consagrada pela teoria de Hobbes.

genético das comunidades humanas ao estudo ético-político da ação humana racionalidade<sup>631</sup>.

## 2. Homem

O argumento da função racional específica do homem e a tese sobre o logos exclusivo que subjazem à tese do animal político evidenciam, juntos, o princípio da perfeição que identifica o bem com a atualização das capacidades naturais do ser humano. Em torno daquelas três noções se articulam a ética e a política de nosso pensador. Em seu interior, a concepção de razão teórica e prática e a antropologia ético-política se encontram, pois, em estreita vinculação<sup>632</sup>.

A perfeição exige, em primeiro lugar, que o homem se realize completamente no curso de uma vida inteira. É pertinente, em consequência, a idéia prescritível de que tanto na alma como nas ações é preferível, para cada um, o mais elevado que possa alcançar. Em segundo lugar, do princípio perfeccionista deriva a premissa de que o bem é a meta do que fazemos e, em especial, de toda ação e escolha. O juízo reto do homem bom é, por conseguinte, a referência verdadeira e objetiva do desejo e da vontade. Finalmente, em terceiro lugar, dado que a argumentação perfeccionista depende da mesma forma que a doutrina teleológica do conceito de natureza como desenvolvimento, o conteúdo da felicidade responde a uma teoria da natureza do homem fundada no uso do intelecto e na prática da virtude. Para tal efeito, a investigação científica da ética e da política deve basear-se em uma técnica metodológica que leve em conta tanto as opiniões de senso comum como os juízos autorizados da inteligência acerca dos pressupostos e das condições do pensamento e da ação.

---

<sup>631</sup> Sobre a tese naturalista e seu requerimento do juízo e da sabedoria prática, *cf.* Taylor, C. C. W., "Politics", in Barnes, Jonathan (ed.), *op. cit.*, pp. 235-243; sobre a natureza como desenvolvimento da sociedade e fundamento lógico para uma concepção mais ampla da ciência e da arte da política, *cf.* Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 97-99.

<sup>632</sup> Assumimos, a partir de nosso marco reconstrutivo e re-interpretativo, a sóbria definição de Miller: "La teoría de Aristóteles es perfeccionista en el sentido de que presupone una teoría de la naturaleza humana e identifica el bien con el máximo desarrollo posible de esa naturaleza" (Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 347).

A felicidade - a atividade psíquica mais auto-suficiente - está revestida pela especificação da função própria e da enunciação da tese sobre a exclusividade da palavra que definem a natureza ou essência do ser humano enquanto ser político e racional. Daí que a alma humana se organize de acordo com uma hierarquia de faculdades encabeçada pela racionalidade teórico-prática e ordenada da seguinte forma<sup>633</sup>:

<b>RACIONALIDADE (ESTENDIDA)</b>	RAZÃO TEORÉTICA + RAZÃO PRÁTICA
<b>SENSAÇÃO OU PERCEPÇÃO</b>  +  <b>APETÊNCIA E DESEJO</b>	SENTIDOS (tato, visão, audição e olfato) <sup>634</sup> +  DESEJO FÍSICO, ETC. Y DESEJO RACIONAL (VONTADE)
<b>VEGETAÇÃO</b>	NUTRIÇÃO, CRESCIMENTO E REPRODUÇÃO

As linhas divisórias indicam a separação existente entre cada função. No homem percebemos que a função racional estendida (a razão teórico-prática específica e exclusiva da espécie) faz participar à função sensitiva (comum aos animais) e comanda a função apetitiva e desiderativa (os desejos irracionais e os desejos deliberados), enquanto que, sob elas, se acomoda a função vegetativa (o ciclo biológico próprio das plantas e compartilhado por todos os seres da natureza). Correspondentemente, os seres

<sup>633</sup> Cf. Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 349; Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 301.

<sup>634</sup> Anexando a imaginação (*phantasia*): as imagens e as recordações (memória) com aqueles com que se forma a experiência.

vivos também se estruturam em uma hierarquia: plantas, animais irracionais e humanos. Inclusive estes últimos podem, dependendo das possibilidades reais e das condições de existência, desenvolver em graus diversos a faculdade da razão - na polis, recordemos, o escravo não podia fazê-lo; a mulher, só de maneira parcial, o homem, plenamente se o permitiam sua situação efetiva e sua capacidade natural. Diante de tudo isso, posto que a função mais alta é a racionalidade prática, o princípio da perfeição de Aristóteles dita o uso da razão prática no âmbito social e político (amizade ética e amizade civil) junto ao uso da razão teórica na atividade intelectual.

A teoria ético-política se ajusta a uma concepção do bem todavia mais ampla se a pensamos em função das diferentes atividades constitutivas da felicidade em uma sociedade democrática<sup>635</sup>. Por isso, ainda quando a antropologia perfeccionista de Aristóteles se mostra "inclusiva" até certo ponto, em consonância com a mais estreita visão antiga, tranqüilamente pode ter cabimento nela um tipo de intelectualismo prático pluralista, a saber, uma teoria que explique e justifique a multiplicidade de gêneros da vida elegíveis individual e coletivamente no contexto moderno da sociedade multicultural.

Não obstante, semelhante teoria compreensiva se depara com o problema da pluralidade dos fins e com os conflitos de valores que traz consigo a convivência política.<sup>636</sup> Diante do desafio da concórdia (unanimidade), não haveria que passar por alto a sabedoria prática e sua relação com os modos de aquisição da virtude ética a fim de deliberar, escolher e desejar uma constituição que represente uma autêntica realização compositiva e unificadora das diferentes potencialidades humanas e os diversos gêneros de vida.

Portanto, argüimos que Aristóteles dá suprimentos à base para uma teoria centrada no sujeito deliberativo, e aquela consiste, precisamente, em uma concepção da

---

<sup>635</sup> Para uma releitura da ética aristotélica em desacordo com o juízo pessimista do neo-aristotelismo sobre a modernidade e que propõe, como alternativa, uma compreensão a partir do presente da problemática da vida comum, v. Thiebaut, Carlos, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988. Sobre o peso de Aristóteles no âmbito de problemas da filosofia prática atual, v. Guariglia, Osvaldo, *op. cit.*, cap. 12.

<sup>636</sup> A objeção de que não é possível resolver as demandas conflitivas entre os diferentes componentes do florescimento humano dentro de uma sociedade liberal foi colocada, como sabemos, por Isaiah Berlin (v. *supra*, *loc. cit.*). Como contrapartida, se delinea o caminho traçado por John Rawls em sua *Teoria da justiça* e seu intento de confeccionar uma cesta de bens primários que todo ser humano haveria de querer e usar em um plano racional de vida. Para um tratamento destas questões demarcado em uma postura liberal-perfeccionista, v. Miller, Fred D., Jr., pp. 354 e ss.

razão prática (racionalidade estendida) que atribui um *status* privilegiado à autonomia e à autodeterminação do agente. O sujeito da decisão persegue a felicidade de um e do conjunto por sua livre vontade, vale dizer, em consequência do desejo deliberado que termina em uma ação virtuosa valiosa por si mesma<sup>637</sup>.

### 3. Deliberação<sup>638</sup>

---

<sup>637</sup> A razão prática aristotélica, com sua ênfase na ação particular, a deliberação arrazoada e o desenvolvimento do caráter, pode ser comparada com a humeana e a kantiana: assim, enquanto os filósofos kantianos buscam estabelecer os princípios *a priori* da moral e a livre motivação racional do dever, os utilitaristas reconhecem na valoração das ações ou decisões e seus resultados o domínio próprio da ética. Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, cap. 2; acerca de Hume, McDowell, John, “The Role of *Eudaimonia...*”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, p. 372 *ad finem*; de Kant, Aubenque, Pierre, “A prudência em Kant”, in Aubenque, Pierre, *op. cit.*, pp. 297-342; tamb. Zingano, Marco, “Particularismo e universalismo na ética aristotélica”, in Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 111-142. Kant, por sua vez, remete ao estoicismo frente a Aristóteles: cf., com respeito à escola estóica, Aubenque, Pierre, “A *phronêsis* nos estóicos”, in Aubenque, Pierre, *op. cit.*, pp. 293-296; para seu estudo conjunto, v. o volume coletivo editado por Stephen Enstrom y Jennifer Whiting, *Aristotle, Kant, and the Stoics*, *op. cit.*

<sup>638</sup> Do binômio polis-logos se derivam, no passo subsequente, os conceitos nucleares da constituição e da deliberação, as categorias “extraídas” que servem de chaves de compreensão para nossa interpretação da *Política*. Da mesma forma que seus geradores, são o resultado do entrecruzamento eclético de vários movimentos que, aprofundando a recepção de Aristóteles durante a segunda parte do século vinte, proclamam o renascimento de seu pensamento prático, a saber: a reabilitação da filosofia prática na Alemanha, tanto de orientação propriamente aristotélico-heideggeriana (Gadamer, Ritter, Bubner y Bien) como kantiana (Riedel, Vollrath, Iltting, Patzig y otros); a filosofia atual anglo-americana em sua expressão neo-aristotélica, seja a partir da filosofia (MacIntyre), seja a partir da economia (Sen); e, também, as assim chamadas “nova retórica”, particularmente em sua manifestação filosófico-política (Hennis), e “ética do discurso” (Apel y Habermas), em ambos casos tendo afinidades notórias com a análise da linguagem aristotélica. Os antecedentes mais importantes devem estar situados na nova filosofia política inaugurada por um grupo de emigrados alemães nos Estados Unidos (Strauss, Voegelin y Arendt), que polemizaram com a ciência social “avalorativa” de Weber, e nos primeiros expoentes da teoria crítica da sociedade da Escola de Frankfurt (Korkheimer, Adorno y Marcuse), confrontados com o neopositivismo ou empirismo lógico anglo-saxão. Ademais, caberia somar a tudo isso a linha de pensamento constituída pela denominada “metafísica clássica”, manifestação da escola italiana nascida na década de 30 (Gentile), em seu começo ligada ao humanismo alemão e mais tarde com marca própria, que alcançou seu brilho máximo no final dos anos 80 com a proposta efetuada, entre outros, pelo autor do citado estudo: v. Berti, Enrico, *op. cit.*, Capítulo Quarto e Conclusão.

O cidadão escolhe ou decide porque participa do governo de homens livres e iguais conforme a um princípio de dominação específico que é, na verdade, o princípio político de autoridade<sup>639</sup>. O governo político se concentra na soberania de todos os cidadãos; à imagem e semelhança de deus e das partes do universo, a cidade e seus membros se constituem como unidade plural. Mas esta abordagem, sempre incompleta e falida, de modo algum habilita um tipo de "transição a outro gênero" - a extrapolação da cosmologia da ciência prática -, nem tampouco a "inferência da monarquia" - a dedução teológico-política a partir do primado do espírito - senão, pelo contrário, a afirmação altamente contrastante da contingência natural-social e a prudência (diano)ética, da indeterminação do mundo que é determinada pela deliberação coletiva e infividual (eticidade e moralidade).

A polis requer, então, um mando inteligente e uma consciência reflexiva simultâneos, isto é, um centro de decisão unitário, um órgão soberano que seja, ao mesmo tempo, um corpo de eleição múltipla, um órgão de deliberação. A instituição da Assembléia do povo, o elemento central da democracia, encaminha as interações entre os cidadãos e os grupos e coordena as ações dirigidas ao estabelecimento dos meios que fazem a revisão e a persecução do fim. Extensivamente, a interação humana na esfera pública, o intercâmbio de palavras e ações em um espaço politicamente constituído, converte a regularidade constante da natureza, ao predizível, em uma retícula de

---

<sup>639</sup> O princípio, observa Miller, foi aceito por um grande número de pensadores gregos antigos e considerado auto-evidente e portanto inquestionável até os tempos modernos. Tomás de Aquino o fez seu na demonstração de que é necessário um princípio de governo único em toda multiplicidade:

Así, pues, si es natural al hombre el vivir en sociedad, es necesario que tenga una guía dentro de la multitud. Ya que son muchos los hombres y cada uno busca para sí mismo lo que necesita, la multitud se dispersaría en sus fines, si no hubiese quien tuviese cuidado de procurar que todo se dirija al bien común. Igualmente se descompondría el cuerpo de un hombre o de un animal, si no tuviese una fuerza común que lo mantuviese unido para procurar el bien común de todos los miembros. [...]. Por ello, siempre que vemos una muchedumbre de cosas ordenadas a un fin, ha de haber en ellas algo que las dirija. Así, en los cuerpos celestiales, hay un cuerpo central; otros cuerpos se rigen por la ordenación de la divina providencia, y otros cuerpos son guiados por la creatura racional. Y tratándose de un hombre, el alma rige al cuerpo, y la razón los aspectos irascibles y concupiscibles del alma. [...]. Es necesario, pues, que donde se da pluralidad se dé un principio unificador (Aquino, Tomás de, *Opúsculo...*, Livro primeiro, cap. I, p. 258).

Esta noção pode ser contraposta à teoria econômica da espontaneidade da ordem social (Adam Smith): *cf.*, para estes e outros autores enrolados em sendas concepções e um esforço neo-aristotélico de superação, Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 366-373.

indefinições, de coisas que podem ser de outra maneira, realizáveis por nós mesmos enquanto partícipes reconhecidos de um corpo político-institucional.

Por meio do dispositivo ou mecanismo popular-assembleístico, a deliberação disciplina a moral privada, normatiza a ética dos costumes e regula a participação política do cidadão. A razão pública legisladora se constrói prudencialmente na criação das normas e leis que acompanham o crescimento da cidade. A prudência se aplica, então, à estrutura contingente dos assuntos humanos, osmose da natureza e da sociedade, nas circunstâncias particulares de uma situação. A sabedoria prática como guia e virtude do homem prudente se aninha na experiência imediata e no juízo moral<sup>640</sup>.

A questão, ainda hoje não resolvida, da diversidade conatural à unidade política e a conseqüente centralidade de um órgão de soberania e deliberação coletivas destinado a refletir e dirigir essa pluralidade na busca do bem humano impele-nos a encontrar o modo de reconciliar, dentro do sistema democrático representativo, a autoridade e a ação políticas, a soberania negada à decisão do demos e a deliberação afirmada em sua práxis real<sup>641</sup>.

#### 4. Constituição

De acordo com o princípio da comunidade, a associação superior é aquela que atende ao bem soberano. Esta é, pois, a comunidade política, ou seja, a constituição.

---

<sup>640</sup> Cf. Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 2002, pp. 236-237.

<sup>641</sup> Essa foi, decerto, a lição de Rousseau resgatada por Kant: ensinar aos povos que a liberdade e a igualdade implicam a participação na legislação cívica e são inimigas de qualquer vontade particular. Sendo assim, pode ser entendido, diante das acusações de incongruência, que Aristóteles tenha dito que no regime ideal “é melhor propor como prêmio a todos os escravos a liberdade” (*Pol.* 1330a32-33). Por razão idêntica, tampouco deveria nos surpreender que quem defendera com tanto afinco a teoria da escravidão decretara, em seu testamento e na ante-sala de sua morte, a manumissão dos escravos que eram de sua propriedade. Com respeito a esta atitude última do filósofo, Arendt escreveu: “No negó la capacidad al esclavo para ser humano, sino únicamente el uso de la palabra ‘hombres’ para designar a los miembros de la especie mientras estuvieran totalmente sujetos a la necesidad” (Arendt, Hanna, *op. cit.*, *La condición...*, p. 100). Cf., também, *Económicos* 1344b14-17, um provável trabalho de Teofrasto no qual se descreve a promessa de emancipação como “justa e proveitosa” porque aumenta a dedicação ao labor (*apud* Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, p. 242, n. 127).

Desde o começo, esse arraçoamento se associa com a tese da prioridade da cidade, segundo a qual a polis é concebida como um sistema de cooperação social entre seus membros - por analogia com as partes funcionais de um todo orgânico - baseado em uma ordem de justiça que garanta as condições do desenvolvimento humano e do aperfeiçoamento moral.

A comunidade cívica e a constituição política se identificam no todo. A meta máxima da boa vida a que se chega graças às funções desempenhadas pelas partes equivale ao objetivo do bem comum que distingue a partir de um critério valorativo os tipos constitucionais retos em contraposição aos desviados. Por isso, a constituição é uma organização das instituições do governo e, especialmente, do setor soberano da cidade. E o governo soberano e a classe dirigente são o regime.

A teoria da justiça política natural-convencional e o problema da disputa pela soberania entre os partidos, cada um colocando em disputa seus próprios princípios de justiça e pretensões de poder válidas, mostram às classes a necessidade da deliberação da maioria (superioridade do princípio popular) e do governo da lei (impossibilidade real da monarquia). Devido, dessa forma, à evolução histórica das formas de governo, a qual se explica a partir da antinomia democracia-oligarquia, a forma democrática se impõe como um resultado do processo histórico e do progresso social.

Dessa maneira, a morfologia política dos regimes realmente existentes e a sociologia da cidade se combinam em uma teoria da análise e da síntese, ao mesmo tempo normativa e descritiva, que situa na luta de classes a causa principal da instabilidade política e portanto da democracia justa, o regime misto e meio por onde a classe média se erige em fator de moderação e equilíbrio. Nesse regime, os cidadãos razoáveis e os políticos prudentes articulam a coação e o consenso indispensáveis para fundar uma ordem sócio-política legítima sustentada na vontade majoritária e na participação popular. A ciência política e suas várias funções oferecem ao legislador e político a possibilidade de conhecer em profundidade as causas e efeitos da mudança constitucional e dos instrumentos da seguridade ou estabilidade, a fim de preservar a constituição e criar as condições para a revolução e a conservação.

Diante do atual predomínio da teoria liberal, as expectativas de uma sociologia política que enfatize a dinâmica dos grupos sociais e o tratamento das transformações constitucionais parecem bem mais modestas. Enquanto doutrina, o liberalismo postula uma esfera do indivíduo que não pode ser objeto de ataque ou intrusão por parte de outros (liberdade negativa); como consequência, o estado tem o dever de respeitar e

proteger os direitos individuais. Há que ser advertido, no entanto, que se é certo que todos os liberais concordam com essa premissa, existe um amplo leque de possibilidades ideológicas que reconhece dois extremos: em um, a defesa extremada da propriedade privada e da livre iniciativa (libertários); em outro, a aceitação da intervenção do estado em nome do bem-estar geral e de uma maior igualdade de oportunidades (social-liberais). Entre eles, e no que a nós concerne, está o perfeccionismo liberal ao qual adere Miller, com o qual busca harmonizar, apelando à exegese dos textos, natureza, justiça e direitos tendo como fim uma reconstrução naturalista e individualista da política aristotélica<sup>642</sup>. Em qualquer dessas variantes, o princípio do indivíduo colide, indefectivelmente, com o princípio da comunidade que, reforçado pela prioridade da cidade, estabelece a configuração da materialidade singular (indivíduos e comunidades menores) em uma totalidade sistêmica formalizada (subsistema doméstico escravista, subsistema econômico com interferência do estado e subsistema político institucionalizado). A constituição material-formal determina o acesso ao poder político e aos valores do regime em mútua correspondência com a conformação da sociedade e de sua ética; o Estado liberal de Direito, ao invés, decreta a igualdade jurídico-política e limita o rol do poder estatal na vida social e econômica.

No entanto, o Estado liberal moderno, intimamente associado à expansão do capitalismo e, nos últimos decênios, à globalização do mercado, aos atores e às forças econômicas empresariais, não pode ser explicado, senão apenas justificado, pelo liberalismo em geral e por uma interpretação liberal-perfeccionista em particular do pensamento político de Aristóteles. É mister, antes, uma interpretação original capaz de prover uma ciência política neo-aristotélica, vale dizer, uma manobra para recontextualizar os conceitos e as categorias que um dia foram úteis para explicar (e justificar) uma realidade histórica diferente.

Em primeiro lugar, há que opor ao individualismo liberal o princípio da comunidade enquanto formulação de um projeto coletivo para a consecução do bem comum, lugar e tempo compartilhados por uma pluralidade de homens que querem o desenvolvimento das próprias capacidades humanas. Sobre essa base, a prioridade da cidade fixa o aperfeiçoamento moral de cada indivíduo e o aperfeiçoamento ético da sociedade e, por essa via, a construção de uma ética das virtudes individuais e sociais.

---

<sup>642</sup> Cf., em meio a uma discussão com o comunitarismo, Miller, Fred D., Jr., *op. cit.*, pp. 361-366, *passim*.

Em segundo lugar, e em conexão com o anterior, o preceito liberal da imitação - em alguns casos, a neutralidade - do estado frente às diversas morais e concepções rivais do bem tem que ser contra-arrestado por uma desconstrução da idéia de comunidade (análise) e sua recomposição no conceito de constituição (síntese). Os indivíduos pertencem a comunidades menores que perseguem interesses parciais e tecem nelas relações desiguais e assimétricas. A constituição os integra a uma comunidade maior de seres livres e iguais (semelhantes) que exercem o governo por turnos e se alternam no poder. Em virtude disso, os valores em conflito são incorporados a um código de valores politicamente sancionado. Paralelamente, a constituição (democrática) expressa a diversidade social e moral já que provê os cidadãos de uma idéia comum do bem e da justiça. Em tal sentido, se encarrega de promover aquelas vidas tidas, individual e eticamente, como dignas e virtuosas.

Em terceiro lugar, como tentativa, o princípio da comunidade restabelecido pelo conceito de constituição deve ajudar a fechar a cisão moderna entre o Estado e a sociedade civil considerada essencial pelo liberalismo. A imbricação complexa da sociedade civil com a sociedade política não é somente apontada, como também esclarecida mediante o reconhecimento da heterogeneidade de associações (familiares, religiosas, educativas e civis) e pessoas (com suas diferentes aptidões, disposições, valores e fins). A ciência política neo-aristotélica fundamenta, portanto, um modelo de Estado ampliado no qual tem lugar aqueles estilos de vida admitidos na noção de bem comum relativa e absoluta. Isto nos deixa às portas de uma teoria geral que conecta a perfeição do indivíduo (moral) e a da comunidade-constituição (ético-política) com a idéia perfectiva do melhor regime (ideal regulador).

## **5. Constituição mais deliberação: em direção a uma teoria da política**

Esta dissertação argumentou que a constituição e a deliberação representam as duas instâncias hermenêuticas centrais para uma reconstrução da teoria política de Aristóteles. Mas a mesma ficaria incompleta se não tivéssemos, como culminação da *Política*, a formulação de uma teoria geral do Estado. Tal formulação consiste em uma abordagem macro-política, de vasto alcance, de todos os aspectos relevantes, finais e instrumentais, com que há de contar um programa desejado de organização e ação políticas. O ponto de partida da teoria é a concepção de felicidade como modo de vida

prático-intelectualista, ou seja, enquanto atividade que coloca a melhor forma de vida tanto para o indivíduo como para a cidade na teoria da prática e a prática da teoria. A melhor constituição promove o aperfeiçoamento de cada indivíduo de acordo com a vida preferível e cada indivíduo se aperfeiçoa segundo a constituição na qual se escolhe a vida contemplativa e a atividade estendida.

O conceito de constituição responde a uma linha de pensamento muito definida. A idéia reguladora do melhor regime progride gradualmente conforme avança a argumentação do conjunto. Em um primeiro momento, a deliberação coletiva e popular se apresenta como superior frente à deliberação minoritária e seleta; a seguir, uma defesa da soberania democrática se desprende da demonstração negativa da (im)possibilidade fática (e teórica) da monarquia e da aristocracia genérica. Apesar disso, o ideal da excelência virtuosa continua regendo a identificação do bom homem e do bom cidadão. Num segundo momento, o regime mais acessível a todos da república mista-média entra em cena. Esta forma é concebida como a democracia justa na qual intervém a classe média e os ricos e os pobres participam do governo, de tal modo que se alcança o termo médio e portanto o equilíbrio nas relações de forças sócio-políticas. Por fim, o melhor regime cobra a forma do ideal-possível, imaginável em condições ótimas e factíveis, ao materializar-se em um plano de organização normativo que descreve os fundamentos do Estado, o caráter dos elementos e suas funções sociais e políticas.

É dessa maneira que o realismo de Aristóteles leva a outro plano o idealismo de Platão. O "dever ser" platônico permaneceu sempre alijado dos homens, até que se viu obrigado a descender e julgá-los com as normas da transcendência. O "ser" aristotélico, ao invés, acercou-se da vida humana e buscou entendê-la a partir de dentro, pensando-na não como realização do ideal, mas como idealidade do realizável. Contudo, o pupilo jamais deixou de ser fiel a seu mestre. A utopia serve de horizonte e de estímulo, já que nos incita a não ser complacentes com a realidade tal qual é e a modificá-la segundo juízos valorativos. A Forma que um se empenhou em encontrar no inteligível estava já nas múltiplas formas do sensível encontradas pelo outro. A este respeito, da mesma forma que nos outros, arremata Lord, "Aristóteles intenta mejorar las enseñanzas de Platón sólo para que cumplan más perfectamente con su intención fundamental"<sup>643</sup>.

---

<sup>643</sup> Lord, Carnes, "Aristóteles", in Strauss, Leo e Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, p. 157.

Essa comunhão de intenção é o coração do diálogo entre o ideal e o real, o que é em e por si no mundo.

Mas a constituição aristotélica não é constituição *tout court*, mas constituição mais deliberação, isto é, deliberação na constituição democrático-aristocrática. O conceito de deliberação do filósofo se plasma, pois, em uma forma de governo precisa. Suas condições são as precondições da práxis. Primeiramente, a constituição se edifica sobre uma base material e social que inclui politicamente a certos setores da população e exclui a outros (operários, camponeses, escravos e mulheres). Os cidadãos são homens bons que desfrutam do ócio necessário para exercitar a virtude e dedicar-se à política. Ademais, o regime de propriedade é comum-estatal em sua distribuição originária, privado por sua possessão e comum-socialista em sua utilização freqüente. Os cidadãos são, enquanto tais, os proprietários de bens e instrumentos. Como resultado disso, são aqueles que deliberam e decidem acerca dos destinos da comunidade em seu conjunto e a respeito das ordens econômica, social e política.

Pois bem, o componente utópico e o corte aristocrático do pensamento do estagirita podem despertar, em uma era que desconfia dos grandes relatos e zelosa das liberdades democráticas, um sem-fim de pesares e suspeitas. Não em vão repetimos tantas vezes que, por mais incômodas ou condenáveis que resultem certas idéias e propostas, isso não lhe tira a validade da teoria geral sempre e quando admitamos o caráter relativo desse conhecimento que se deve a uma origem e a um contexto de produção específicos. Mas, todavia, muitas das premissas de que parte podem ser de utilidade para nós. Para começar, está a suposição de que a deliberação reta requer que algumas condições materiais básicas sejam satisfeitas. Nós, na maioria, somos trabalhadores hoje em dia, inclusive os que desempenham tarefas intelectuais. Assim, nossa capacidade de deliberação parece estar severamente restrita. Adicionalmente, não menos sugestiva é a pressuposição de que o lugar ocupado na estrutura social e produtiva condiciona o interesse particular e obtura nossa imparcialidade de juízo. Ao contrário, a boa deliberação resulta da apreciação correta do interesse geral que nasce da igualdade e da liberdade social e da construção intersubjetiva da decisão. Mas a deliberação e a intersubjetividade supõem, não o governo representativo, mas o governo direto. Ainda que não se possa nem resulte desejável um retorno à democracia grega, talvez, sim, seja atendível o propósito da igualdade econômica e social, fundamento da igualdade e da liberdade políticas. Isso demandaria, antes de mais nada, a preparação de uma crítica "antiga" do Estado-nação, cujo regime constitucional mal pode ser

chamado de democracia ou república quando, a dizer a verdade, governa uma *elite* e sua forma se assemelha de fato à oligarquia clássica. Um projeto de reforma e transformação gradual, orientado por um ideal realista regulador, pode começar por levar em conta essas lições mínimas de política democrática.

Temos de voltar, no entanto, a um aspecto da questão que incita a inquietude ou a estranheza dos leitores modernos, imersos da mesma forma que todos nós na cultura liberal. Como resulta lógico, a teoria do Estado ideal se vale dos mesmos princípios pelos quais discorre o estudo da política. Com efeito, a noção de bem comum da melhor constituição é finalista, perfectiva, autoritativa e comunitária. Trata-se, por conseguinte, de uma idéia substantiva do bem, ao menos neste sentido. O fim é o mesmo para a comunidade e para o indivíduo. Por essa razão, a educação também o será, por meio de um sistema público-estatal dirigido à formação de um caráter bom nos governantes e nos governados. Nesse sistema, as gerações mais velhas parecem obrigadas a inculcar nas gerações mais jovens uma concepção de bem-estar única e idêntica. O próprio Aristóteles parte de idéias pré-concebidas acerca de como deve ser vivida a vida e de que maneira promover o florescimento humano. A este corte fundamental de seu pensamento ético-político, podem se opor, contemporaneamente, três opiniões distintas<sup>644</sup>. A primeira se mostra cética a respeito da possibilidade de conhecer nossos fins últimos e termina afirmando que não há um modo racional de optar entre idéias competitivas. A segunda, pelo contrário, crê que essa questão é suscetível de ser resolvida mediante argumentos e que, de fato, a concepção de Aristóteles está errada. A terceira, por sua parte, pensa que, ainda quando seja possível dar uma justificação racional dos fins últimos do ser humano, o assunto não pode ser matéria de decisão política, que só abarca aos meios de governo e legislação, senão ser somente objeto de escolha individual e privada.

No entanto, as opiniões liberais não expressam mais que uma incompreensão profunda da filosofia de Aristóteles. Cada uma delas falha em um ponto: a cética, porque não se pode esperar que outros aceitem a suspensão do juízo sem argumentos racionais; a perfeccionista, porque ela também deve submeter-se a crítica; a neutra, porque é tão vulnerável quanto a abstenção que apregoa. Mas acima de tudo, as três falham em um aspecto central: o bem comum aristotélico se coloca em chave universal-particular, enquanto modo de resolução da antinomia Estado-indivíduo, encarada então

---

<sup>644</sup> Cf. Kraut, Richard, *op. cit.*, pp. 479 e ss.

a partir da perspectiva integradora que reconcilia cada parte com o todo formado em e para a felicidade.

Sendo assim, a teoria do Estado ideal-possível se converte em uma teoria política por si mesma, unificadora da teoria e da práxis (intelectualismo prático) e conciliadora da substância formal e da materialidade concreta (universalismo-particularismo). Dado este marco, restaria a elaboração completa dessa teoria que seu criador chamou "filosofia prática" ou "filosofia das coisas humanas". Estas considerações tão somente pretendem assinalar alguns delineamentos. Naturalmente, a teoria terá que ser aplicada a um tipo de sociedade determinado. Sua base empírica dependerá, portanto, das práticas econômico-sociais, as formações sócio-políticas, o nível tecnológico e os fatores demográfico e geográfico imperantes. No Ocidente, essas condições não são outras que as colocadas pelas relações entre capitalismo, Estado e democracia. Pelo que, se nossa leitura foi correta, a adaptação com toda probabilidade traz consigo uma dimensão normativa e um potencial de crítica do *status quo*. Em princípio, uma teoria política neo-aristotélica deverá sustentar-se em dois pilares, a saber, a argumentação teórica e a evidência empírica, e recorrer à reconstrução exegética para alimentar-se de conceitos e categorias.

Aristóteles não deu a última palavra em quase nenhum tema. Seu modo é o das aporias que, em rigor, significou a continuidade dos problemas e a provisionabilidade das soluções<sup>645</sup>. O programa de sua filosofia encontrou na ética e na política "o veículo de inovações decisivas"<sup>646</sup>. A investigação política incorpora o espírito consciente que anima a complexidade de seu pensamento. Não é este o lugar para apresentar um programa novo, ambição que se encontra muito longe de nossos limitados objetivos. Mas, ao invés, podemos caracterizar novamente seu pensar e destacar aqueles pontos que nos pareçam essenciais com vistas a delinear uma proposta de teoria política sistemática e metódica<sup>647</sup>.

---

<sup>645</sup> São reveladoras deste proceder, por exemplo, as múltiplas respostas dadas à pergunta pelo melhor governo: cf. Coby, Patrick, "Aristotle's Four Conceptions of Politics", *Western Political Quarterly*, vol. 39, no. 3, September 1986, pp. 480-503.

<sup>646</sup> Vergnières, Solange, *op. cit.*, p. 272.

<sup>647</sup> Seguimos aqui a caracterização de Berti, na medida em que respeitamos sua prevenção diante de um neo-aristotelismo entendido como "una verdad existente fuera del tiempo, por eso abstracta, a-histórica y que contiene la solución definitiva y completa de todos los problemas" (cf. Berti, Enrico, *op. cit.*, pp. 318

Um sistema teórico não tem por quê ser de modo algum fechado. Um aristotelismo assim não chegou a existir sequer na sistematização helenística (epicurismo e estoicismo), no modelo interpretativo dos comentadores antigos (Alejandro de Afrodisias o Simplicio) ou dogmatizante da escolástica cristã (Alberto Magno y Tomás de Aquino). Na realidade, o "sistema" de Aristóteles nunca deixou de ser considerado aberto, isto é, característico de uma filosofia que "por un lado, es un verdadero sistema, vale decir, un complejo articulado y orgánico de partes, dotado de una gran diferenciación interna, mas igualmente también de una cierta unidad; y por otro, es un sistema abierto, en el sentido de que es susceptible de continuas integraciones, o mejor, de múltiples utilizaciones, dada su gran versatilidad, atestiguada por una de las mayores fortunas que jamás se dieran y por una presencia maciza [...] en la propia filosofía del siglo XX"<sup>648</sup>. Daí que nos ofereça em abundância, talvez como poucos, conceitos e princípios, distinções e identificações, em suma, uma doutrina que pode ser utilizada nas direções mais distintas sem, por isso, perder seu sentido e lógica originários. Porque, com efeito, trata-se de uma unidade dinâmica, internamente coerente e disciplinarmente conexa, que de nenhuma forma transmite a idéia de um não-sistema, ao contrário, como intuiu Jaeger, a de um poder de análise sistematizado, ou seja, "de separar y ordenar, que es sistemático en un sentido muy distinto. Sistema significa ahora, no la fachada visible desde el exterior, la constatación de una totalidad del conocimiento, sin vida y dogmática, a base de la multiplicidad de descubrimientos y disciplinas especiales, sino la interna estratificación de conceptos fundamentales, que Aristóteles fue el primero en sacar a la luz"<sup>649</sup>. A rede de categorias lançada sobre a realidade constitui o genuíno temperamento sistemático.

A filosofia teórica se apóia, então, na analítica sistemática que dá fundamento a sua metodologia, enquanto combinação científica de métodos. O cimento que fixa e mantém unidos os setores da realidade e os procedimentos de indagação é a linguagem considerada sob o duplo emprego. De um lado, enquanto linguagem habitual, é manifestação das opiniões correntes que provêm do saber popular e do senso comum. De outro, enquanto linguagem técnica, é cristalização de uma terminologia filosófica em uma rede de termos específicos, muitos dos quais Aristóteles mesmo inventou e se

---

y ss.). Sobre a teoria de Aristóteles como um tipo novo (geral, empírico, metódico e sistemático) de "ciencia política" e "arte do estadista", cf. Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 94-97.

<sup>648</sup> Berti, Enrico, *op. cit.*, pp. 319-320.

<sup>649</sup> Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 427.

encarregou de aplicar com o fim de alcançar a claridade - iluminando o estilo "obscuro" e metafórico de seus predecessores - e corrigir o uso das palavras usuais - precisando seu alcance e pondo-nas à disposição do maior número de pessoas.

Essa comunicação permanente entre sabedoria popular e sabedoria científica, pedra de toque da dialética propriamente aristotélica, se deveu ao gênio de nosso pensador e à sua atitude fenomenológica diante das investigações e da vida. O motivo proverbial que a ocasionou foi seu amor pela experiência, fundado no apego natural do homem às sensações, aquilo que é visto, escutado, tocado e, em poucas palavras, percebido por todos. A experiência explode nos fenômenos múltiplos da natureza e plurais da sociedade, tomados a partir de então como verdade e realidade, e abordados mediante uma análise positiva e uma sistematização especulativa. Não obstante, essa experiência não é história biológica humana morta, mas história viva, não um mero ponto de chegada, mas um ponto de partida. À fluidez do devir há que se agregado, em toda explicação e compreensão, um princípio estável de realidade e inteligibilidade, uma razão de seu ser e seu conhecimento. Daí a importância do método da definição e da divisão, as taxonomias e tipologias, que servem de instrumento para a construção de esquemas explicativos e noções compreensivas, como o são a substância, o par matéria e forma, o logos e a racionalidade estendida.

O discurso epistêmico se expõe sob a forma da argumentação, segundo o grau de exatidão que o objeto de estudo possibilita, para que o engate da explicação e compreensão seja, dessa forma, enlace de argumento e justificação, de um "por quê" problemático e um "para quê" enunciado ao conhecer as causas. Onde há variedade de métodos e argumentos, também há diversidade de disciplinas, ciências e artes facultativas, relativamente autônomas e absolutamente flexíveis, todas elas pertencentes a gêneros da realidade que fazem foco, em última instância, em um princípio único.

É cognoscível essa natureza ulterior e una?, somos capazes de saltar para o abismo? Na interrogação do Ser, a pergunta eterna, se cifra de uma vez o enigma da separação, do acercamento que é distância, na carreira do homem que vai ao encontro do distante e imóvel primeiro motor. A condição humana, terrestre e mundana, natural e contingente, reside nesse jogo duplo de impossível possibilidade. De uma maneira transcendente, o homem é sobretudo intelecto puro; de uma maneira imanente, é essencialmente intelecto prático e prática intelectual. Eis aqui a política, trânsito da forma ao logos e do logos à forma ou, o que é o mesmo, polis e animal político, constituição de deliberação, praticadas e teorizadas conjuntamente na comunidade de

cidadãos (e cidadãs) livres e iguais que desejam a justiça, o bem da felicidade perfeita e autárquica, a ansiada busca que não pode se agarrar a uma só teoria, uma só ação.

## Bibliografía

### I- Bibliografía primaria:

#### 1- Obras de Aristóteles:

*Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, editit Academia Regia Borussica, accendit Fragmenta - Scholia - Index Aristotelicus, editio altera Olof Gigon, Berolini apud W. de Gruyter et socios, 1960-61, vols. I-V.

*The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, 2 vols., Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1995, 6.<sup>a</sup> ed., with corrections.

*Tratados de lógica (Órganon) I*, traducción por M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1994, 2.<sup>a</sup> ed.

*Física* (edición bilingüe), texto revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez (con introducción), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

*Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1998, 2.<sup>a</sup> ed.

*Metafísica*, traducción e introducción por Hernán Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.

*Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, 8.<sup>a</sup> ed.

*Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995-8.

*Ética Nicomáquea*, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Buenos Aires, Planeta DeAgostini, 1995.

*Aristote Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Tome I-III, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1960-89.

*Política*, edición y traducción de Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, 2.<sup>a</sup> ed.

*Política*, traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

*La Constitución de Atenas*, edición bilingüe, traducción y estudio preliminar de Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, 3.<sup>a</sup> ed.

*Retórica*, edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, 5.<sup>a</sup> ed.

#### 2- Obras de Platão:

*República*, traducción directa del griego por Antonio Camarero, estudio preliminar y notas de Luis Farré, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

*El Político*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio González Laso, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, 2.<sup>a</sup> ed.

*Las Leyes*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, 3.<sup>a</sup> ed.

## II- Bibliografía secundaria:

Abbagnano, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, t. I-III, Barcelona, Montaner y Simón, 1964, 2.<sup>a</sup> ed. esp.

Ackrill, J. L., "Aristotle on *Eudaimonia*", in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 15-33.

Ackrill, J. L., "Aristotle on Action", in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 93-101.

Ackrill, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, Caracas, Monte Ávila, 1984.

Ackrill, John, "Change and Aristotle's theological argument", in Blumenthal, Henry and Howard Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, edited by Julia Annas, Oxford, Clarendon Press, 1991, suppl. vol., pp. 57-66.

Adkins, A. W. H., "The Connection between Aristotle's *Ethics* and *Politics*," in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 75-93.

Agamben, Giorgio, "La amistad", Suplemento Cultura de *La Nación*, Buenos Aires, 25 de septiembre de 2006, pp. 1-2.

Allan, Donald J., "Individual and State in the *Ethics* and *Politics*", con discusión, in Fondation Hardt, *op. cit.*, pp. 53-95.

Allan, Donald J., "The Practical Syllogism", en *Autour d'Aristote*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955, pp. 325-340.

Allan, Donald J., *A filosofía de Aristóteles*, Lisboa, Presença, 1983.

Alonso Muñoz, *Liberdade e Causalidade. Ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*, São Paulo, Discurso Editorial, FAPESP, 2002.

Aquino, Tomás de, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1975.

Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, t. I-III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959-1964, 3.<sup>a</sup> ed.

Arendt, Hanna, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, 1<sup>a</sup> ed.

Arendt, Hanna, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, 1<sup>a</sup> ed. en Argentina.

Arendt, Hanna, "¿Qué es la autoridad?", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, s/f, pp. 101-153.

Arendt, Hanna, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Armstrong, A. H., *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

Arnhart, Larry, "The Darwinian Biology of Aristotle's Political Animals", *American Journal of Political Science*, vol. 38, no. 2, May 1994, pp. 464-485.

Aspe Armella, Virginia, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993.

Aubenque, Pierre, "Théorie et pratique politiques chez Aristote", con discusión, in Fondation Hardt, *op. cit.*, pp. 97-123.

Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, 5.<sup>a</sup> ed.

- Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Aubenque, Pierre, "Aristote et la démocratie", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 255-264.
- Aubenque, Pierre, *A Prudência em Aristóteles*, São Paulo, Discurso Editorial, 2003.
- Aubenque, Pierre, "Sobre a amizade em Aristóteles", in Aubenque, Pierre, *op. cit.*, pp. 285-292.
- Aubenque, Pierre, "A *phronêsis* nos estóicos", in Aubenque, Pierre, *op. cit.*, pp. 293-296.
- Aubenque, Pierre, "A prudência em Kant", in Aubenque, Pierre, *op. cit.*, pp. 297-342.
- Austin, Michel y Pierre Vidal-Naquet, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 1986.
- Balme, D. M., "Teleology and Necessity", in Gotthelf, Allan and James G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 275-285.
- Barker, Ernest, *The Politics of Aristotle*, translated with an introduction, notes and appendices, Oxford, Clarendon Press, 1968 (1948, with corrections).
- Barnes, Jonathan, "Aristotle and Political Liberty", con comentario de R. Sorabji, in Patzig, Günther (ed.), *Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 249-276.
- Barnes, Jonathan, *Aristóteles*, Madrid, Cátedra, 1993.
- Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in a Age of Classicism and Tyranny*, revised one-volume edition with an Epilogue, Princeton University Press, New Jersey, 1966.
- Bengtson, Hermann *et al.*, *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua, I*, México, Siglo XXI, 2004.
- Berenguer Amenós, Jaime, *Gramática Griega*, 20.<sup>a</sup> ed., Barcelona, Bosch, 1967.
- Berlin, Isaiah, *Antología de ensayos*, edición de Joaquín Abellán, Madrid, Espasa Calpe, 1995.
- Berti, Enrico, "*Phronêsis* et science politique", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 435-459.
- Berti, Enrico, *Aristóteles no século XX*, São Paulo, Edições Loyola, 1997.
- Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2000, cap. III.
- Bodéüs, Richard, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1982.
- Bodéüs, Richard, "De quelques prémisses de la *Politique*", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 331-349.
- Borón, Atilio A. (comp.), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, CLACSO-Eudeba, 2000.
- Bradley, A. C., "Aristotle's Conception of the State," in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 13-56.
- Bravo, Francisco, *Teoría Platónica de la Definición*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1985.

Broadie, Sarah, "Nature and Craft in Aristotelian Teleology", in Devereux, Daniel et Pierre Pellegrin (eds.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F., Oléron 28 juin – 3 juillet 1987, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1990, pp. 389-403.

Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991.

Brun, Jean, *Platón y la Academia*, Barcelona, Paidós, 1992.

Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, Barcelona, Paidós, 1992, ed. rev. sobre la 6.<sup>a</sup> ed. francesa (1988).

Bubner, Rüdiger, "Langage et politique", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 351-365.

Calvo Martínez, Tomás, "Introducción general", in Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 7-94.

Calvo Martínez, Tomás, "El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico", *Méthexis I*, 1988, pp. 53-70.

Canto-Sperber, Monique, "L'unité de l'État et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V; Aristote, *Politique*, II)", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 49-71.

Cassin, Barbara, "Lógos et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 367-398.

Cassini, Alejandro, "La justificación aristotélica del principio de no contradicción frente al escepticismo radical", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIV, n° 3, noviembre de 1988, pp. 339-345.

Cassini, Alejandro, "La justificación aristotélica de los axiomas: una evaluación global", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVII, n° 2, primavera de 1991, pp. 291-306.

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2007.

Caujolle-Zaslowsky, Françoise, "Citoyens a six mines", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 35-47.

Chambers, Mortimer, "Aristotle and his Use of Sources", in Piérart, Marcel (comp.), *Aristote et Athènes*, Séminaire d'Histoire Ancienne de l'Université de Fribourg, Fribourg (Suisse) 23-25 mai 1991, Fribourg, Université de Fribourg, 1993, pp. 39-52.

Charles-Saget, Annick, "Guerre et nature. Étude sur le sens du *Pólemos* chez Aristote", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 93-117.

Châtelet, François, *Una historia de la razón. Entrevistas con Emile Noël*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

Coby, Patrick, "Aristotle's Four Conceptions of Politics", *Western Political Quarterly*, vol. 39, No. 3, September 1986, pp. 480-503.

Couloubaritsis, Lambros, "L'energeia' selon Aristote et la question de l'art", *Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos »*, 1997, pp. 1-26.

Cooper, John M., "Aristotle on Friendship", in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 301-340.

Cooper, John M., "Political Animals and Civic Friendship", con comentario de J. Annas, in Patzig, Günther (ed.), *Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 220-248.

- Cordero, Néstor Luis, “La dinámica de la *polis* en Heráclito”, *Cuadernos de Filosofía*, XVII, UBA, 1977, pp. 15-25.
- Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. 2: Teoría del conocimiento y de la naturaleza, Madrid, Alianza, 1979.
- Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua*, Madrid, Edaf, 2001, 7.<sup>a</sup> ed.
- Dahl, Robert A., *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Demont, Paul, “Le loisir (σχολή) dans la *Politique* d’Aristote”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 209-230.
- Depew, David J., “Politics, Music, and Contemplation in Aristotle’s Ideal State”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 346-380.
- Depew, David J., “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s *History of Animals*”, *Phronesis*, vol. XL, no. 2, 1995, pp. 156-181.
- Destrée, Pierre, “Aristote et la question du droit naturel (*E. N.*, V, 7, 1134 b 18 – 1135 a 5)”, *Cahiers du Centre d’études sur la pensée antique « kairos kai logos »*, 9, 1997, pp. 1-20.
- Develin, Robert, “The good man and the good citizen in Aristotle’s ‘Politics’”, in *Phronesis*, vol. XVIII, no. 1, 1973, pp. 71-79.
- Dobbs, Darrell, “Aristotle’s Anticomunism”, *American Journal of Political Science*, vol. 29, No. 1, February 1985, pp. 26-46.
- Dri, Rubén, “Filosofía política aristotélica”, in Borón, Atilio A. (comp.), *op. cit.*, pp. 97-130.
- Dri, Rubén, “Teología política de Santo Tomás”, in Borón, Atilio A. (comp.), *op. cit.*, pp. 159-182.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México, Universidad Autónoma de México, 1990, 2.<sup>a</sup> ed. corr.
- Dworkin, Ronald, “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, no. 3, 1981, pp. 185-246.
- Dworkin, Ronald, “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, no. 4, 1981, pp. 283-345.
- Eggers Lan, Conrado, “La filosofía de Platón”, in García Gual, Carlos (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 131-159.
- Engstrom, Stephen and Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1996.
- Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Everson, Stephen, “Aristotle on nature and value”, in Everson, Stephen (ed.), *Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 77-106.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, t. I-II, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, 5.<sup>a</sup> ed.
- Festugierè, A. J., O. P., *Libertad y civilización entre los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.
- Finley, M. I., *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1966.
- Finley, M. I., “Platón y la praxis política”, in Finley, Moses I., *Aspectos de la Antigüedad*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 100-118.
- Finley, Moses I., *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 2000.

- Finley, Moses I., *La economía de la antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 3.<sup>a</sup> ed. en esp. actualizada.
- Flacelière, Robert, *La vida cotidiana en el siglo de Pericles*, Buenos Aires, Hachette, 1959.
- Fondation Hardt, *La "Politique" d'Aristote*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XI, Vandoeuvres-Genève, 1965.
- Fortenbaugh, William W., "Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions", in Key, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 226-237.
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Fouchard, Alain, "Las instituciones y la vida política ateniense en los siglos V y IV a. C.", in Kaplan, Michel (dir.) y Nicolas Richer (coord.), *op. cit.*, pp. 129-164.
- Frede, Michael, "The Definition of Sensible Substances in Met. Z", in Devereux, Daniel et Pierre Pellegrin (eds.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F., Oléron 28 juin – 3 juillet 1987, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1990, pp. 113-129.
- Fritz, K. von and E. Kapp, "The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature", in Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield and Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, 2. Ethics and Politics, St. Martin's Press, New York, 1978, pp. 113-134.
- Fritz, Karl von, The Rev. Armand Maurer and Albert William Levi, "The History of Western Philosophy", *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1995, 15<sup>th</sup> edition, vol. 25, pp. 733-760.
- Furley, David J., "Self-Movers", in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 55-67.
- Furth, Montgomery, "Specific and Individual Form in Aristotle", in Devereux, Daniel et Pierre Pellegrin (eds.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F., Oléron 28 juin – 3 juillet 1987, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1990, pp. 85-111.
- Gallego, Julián, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2003.
- García Valdés, Manuela, "Introducción", in Aristóteles, *Constitución de los atenienses; Pseudo-Aristóteles, Económicos*, Gredos, Madrid, 1995, pp. 9-47.
- Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Gianneschi, Horacio A., "Consideraciones sobre la relevancia del empleo aristotélico de diversas nociones de 'prioridad' y 'posterioridad' para la interpretación de su metafísica", in Rossi, Miguel Ángel (comp.), *op. cit.*, pp. 165-191.
- Gigon, Olof, "Die Sklaverei bei Aristoteles", con discusión, in Fondation Hardt, *op. cit.*, pp. 245-283.
- Gómez-Lobo, Alfonso, "Sobre 'lo que es en cuanto es' en Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. II, nº 1, marzo de 1976, pp. 19-26.
- Gómez-Lobo, Alfonso, *La ética de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Gómez-Lobo, Alfonso, "El bien y lo recto en Aristóteles", in García Gual, Carlos (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 249-268.

Gotthelf, Allan, "Aristotle's conception of final causality", in Gotthelf, Allan and James G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 204-242.

Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

Guariglia, Osvaldo N., "Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. II, n° 2 (julio 1976), pp. 121-166.

Guariglia, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vols. I-VI, Madrid, Gredos, 1986-2004.

Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 2.<sup>a</sup> ed.

Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 2002, 4.<sup>a</sup> ed., cap. 1.

Halliwell, Stephen, "The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle", in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 175-190.

Hamelin, Octavio, *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, Estuario, 1946.

Hansen, Mogens Herman, "Aristotle's Alternative to the Sixfold Model of Constitutions", in Piérart, Marcel (comp.), *Aristote et Athènes*, Séminaire d'Histoire Ancienne de l'Université de Fribourg, Fribourg (Suisse) 23-25 mai 1991, Fribourg, Université de Fribourg, 1993, pp. 91-101.

Hansen, Mogens Herman, "The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal", in Ober, Josiah and Charles Hedrick (eds.), *Dēmocratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1995, pp. 91-104.

Hegel, Georg W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Heller, Ágnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1998, 2.<sup>a</sup> ed.

Heller, Ágnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 2002.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de Una República, Eclesiástica y Civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994, 2.<sup>a</sup> ed. en esp.

Huxley, George, "On Aristotle's Best State", in Cartledge, P. A. and F. D. Harvey (eds.), *Crux*, Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75<sup>th</sup> birthday, London, Duckworth, 1985, pp. 139-149.

Irwin, Terence H., "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 35-53.

Irwin, T. H., "Moral Science and Political Theory in Aristotle", in Cartledge, P. A. and F. D. Harvey (eds.), *Crux*, Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75<sup>th</sup> birthday, London, Duckworth, 1985, pp. 150-168.

Irwin, Terence, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Irwin, T. H., "Aristotle's Defense of Private Property", in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 200-225.

- Irwin, Terence, “O caráter aporético da *Metafísica* de Aristóteles”, in Zingano, Marco (org.), *op. cit.*, pp. 341-370.
- Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, 2.<sup>a</sup> ed. en esp.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Jaeger, Werner, “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, in Jaeger, Werner, *op. cit.*, pp. 467-515.
- Johnson, Curtis, “Who is Aristotle’s Citizen?”, *Phronesis*, vol. XXIX, no. 1, 1984, pp. 73-90.
- Kaplan, Michel (dir.) y Nicolas Richer (coord.), *El mundo griego*, Granada, Universidad de Granada, 1995.
- Kelsen, Hans, “Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy”, in Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield and Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, 2. Ethics and Politics, New York, St. Martin’s Press, 1978, pp. 170-194.
- Kenny, Anthony, “Aristotle on Happiness”, in Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield and Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, 2. Ethics and Politics, New York, St. Martin’s Press, 1978, pp. 25-32.
- Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle’s Politics*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1991.
- Keyt, David, “Three Basic Theorems in Aristotle’s *Politics*,” in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 118-141.
- Keyt, David, “Aristotle’s Theory of Distributive Justice,” in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 238-278.
- Kitto, H. D. F., *Los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1982.
- Kosman, L. A., “Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 103-116.
- Kraut, Richard, “In Defense of the Grand End”, *Ethics* 103, January 1993, pp. 361-374.
- Kraut, Richard, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Kullmann, Wolfgang, “Man as a Political Animal in Aristotle,” in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 94-117.
- Kullmann, Wolfgang, “L’image de l’homme dans la pensée politique d’Aristote”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 161-184.
- Labarrière, Jean-Louis, “Imagination humaine et imagination animale chez Aristote”, *Phronesis*, vol. XXIX, no. 1, 1984, pp. 17-49.
- Labarrière, Jean-Louis, “Le rôle de la *phantasia* dans la recherche du bien pratique”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 231-252.
- Leandri, Antoine, “L’aporie de la souveraineté”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas, (ed.), *op. cit.*, pp. 315-329.
- Lear, Jonathan, *Aristóteles. El deseo de comprender*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Lévy, Edmond, “*Politeia* et *politeuma* chez Aristote”, in Piérart, Marcel (comp.), *Aristote et Athènes*, Séminaire d’Histoire Ancienne de l’Université de Fribourg, Fribourg (Suisse) 23-25 mai 1991, Fribourg, Université de Fribourg, 1993, pp. 65-90.

Lewis, Thomas J., "Acquisition and Anxiety: Aristotle's Case against the Market", *The Canadian Journal of Economics / Revue canadienne d'Economie*, vol. 11, no. 1, February 1978, pp. 69-90.

Lewis, Frank A., "Aristotle on the Unity of Substance", in Lewis, Frank A. and Robert Bolton (eds.), *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*, Oxford / Malden, MA, Blackwell, 1996, pp. 39-81.

Liddell, Henry George and Robert Scott (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 9<sup>th</sup> edition, new supplement added.

Llano, Alejandro, "El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas", *Anuario Filosófico*, n° 32, 1999, pp. 443-468, conferencia presentada en las XXXVIII Reuniones Filosóficas: *La filosofía práctica de Aristóteles*, 28-30 de abril de 1999, Universidad de Navarra.

Lloyd, Geoffrey E. R., "L'idée de nature dans la *Politique* d'Aristote", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 135-159.

Lloyd, G. E. R., *Aristotle. The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Lord, Carnes, "Aristóteles", in Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, pp. 123-57.

Lord, Carnes, "Aristotle and The Idea of Liberal Education", in Ober, Josiah and Charles Hedrick (eds.), *Dēmocratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1995, pp. 271-288.

Luce, Jean-Marc y Nicolas Richer, "Grecia Arcaica", in Kaplan, Michel (dir.) y Nicolas Richer (coord.), *op. cit.*, pp. 51-91.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004.

Mansion, Augustin, "Filosofía primeira, filosofía segunda e metafísica em Aristóteles" in Zingano, Marco (org.), *op. cit.*, pp. 123-176.

Mansion, Suzanne, "A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles", in Zingano, Marco (org.), *op. cit.*, pp. 73-92.

Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, in Nicolás Maquiavelo, *Obras políticas*, traducción y prólogo por Luis Navarro, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1952.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, prólogo de Miguel Ángel Granada, Buenos Aires, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Marx, Karl, *El capital*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1990, 18.<sup>a</sup> ed., tomo I (libro primero), vol. I.

Mayhew, Robert, "Aristotle on Property", *The Review of Metaphysics*, vol. XLVI, No. 4, June 1993, pp. 803-831.

McDowell, John, "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", in Rorty, Amélie Okseberg (ed.), *op. cit.*, pp. 359-376.

McDowell, John, "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics", in Engstrom, Stephen and Jennifer Whiting (eds.), *op. cit.*, pp. 19-35.

Meikle, S., "Aristotle and Exchange Value," in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 156-181.

- Miller, Fred D., Jr., "Aristotle on Natural Law and Justice", in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 279-306.
- Miller, Fred D., Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Mondolfo, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, s/f.
- Mondolfo, Rodolfo, *El Pensamiento Antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, vol. I-II, Buenos Aires, Losada, 4.<sup>a</sup> ed. rev.
- Mondolfo, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 2002.
- Moore, Barrington, Jr., *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, London, Macmillan, 1978.
- Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1979, 2<sup>a</sup> ed.
- Morau, Paul, "Quelques apories de la politique et leur arrière-plan historique", con discusión, in Fondation Hardt, *op. cit.*, pp. 125-158.
- Morrison, Donald, "Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 16, number 2, April 1999, pp. 143-65.
- Mulgan, Richard, "Aristotle and the Value of Political Participation", *Political Theory*, vol. 18, no. 2, May 1990, pp. 195-215.
- Mulgan, Richard, "Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy", in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 307-322.
- Mulgan, Richard, "Was Aristotle an 'Aristotelian Social Democrat'?", *Ethics*, vol. 111, no. 1, Oct. 2000, pp. 79-101.
- Muller, Robert, "La logique de la liberté dans la *Politique*", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 185-208.
- Natali, Carlo, "Virtù o scienza? Aspetti della *φρόνησις* nei *Topici* e nelle *Etiche* di Aristotele", *Phronesis*, vol. XXIX, no. 1, 1984, pp. 50-72.
- Natali, Carlo, *La sagesza di Aristotele*, Bibliopolis, 1989.
- Narcy, Michel, "Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 265-288.
- Narcy, Michel, "La dialectique entre Platon et Aristote", *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos »*, 8, 1997, pp. 1-24.
- Nagel, Thomas, "Aristotle on *Eudaimonia*", in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 7-14.
- Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, Oxford, Clarendon Press, vol. II.
- Nisbet, Robert A., Paul Mercier, Robert E. L. Faris, Michael Argyle, Hermann Mannheim, Mark Blaug, Earl Latham, Charles A. McClelland and René David *et al.*, "The Social Sciences", *The New Enciclopedia Britannica*, Chicago, 1995, 15<sup>th</sup> edition, vol. 27, pp. 316-364.
- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Nussbaum, Martha Craven, "Shame, Separateness and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato," in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 395-435.

- Nussbaum, Martha C., "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan", *Ethics*, vol. 111, no. 1, Oct. 2000, pp. 102-140.
- Ober, Josiah, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, cap. 11: "The polis as a society: Aristotle, John Rawls, and the Athenian Social Contract".
- Ober, Josiah, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002, pp. 290-373.
- Owen, G. E. L., "Lógica y metafísica em algumas obras iniciais de Aritóteles", in Zingano, Marco (org.), pp. 177-204.
- Pabón S. de Urbina, José M., *Diccionario Manual Griego-Español*, 3.<sup>a</sup> ed., Barcelona, Bibliograf, 1968.
- Parain, Brice (dir.), *Historia de la Filosofía*, Vol. 2: La filosofía griega, México, Siglo XXI, 2003, 22.<sup>a</sup> ed. en esp.
- Padua, Marsilio de, *El Defensor de la Paz*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Pellegrin, Pierre, "La Politique d'Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 3-34.
- Petit, Alain, "L'analyse aristotélicienne de la tyrannie", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 73-92.
- Plácido, Domingo, *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Crítica, 1997.
- Pocock, J. G. A., *The Machiavelian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1975.
- Polansky, Ronald, "Aristotle on Political Change", in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 323-345.
- Popper, Karl R., *A sociedade aberta e seus inimigos*, t. 1-2, São Paulo, Itatiaia-Universidade de São Paulo, 1987, 3.<sup>a</sup> ed.
- Poratti, Armando R., "Teoría política y práctica política en Platón" in Borón, Atilio A. (comp.), *op. cit.*, pp. 37-95.
- Ranciere, Jacques, "Democracia o Consenso", en *El desacuerdo*, s/d, pp. 121-152.
- Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Rawls, John, *Liberalismo Político*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985.
- Reeve, C. D. C., "Philosophy, Politics, and Rhetoric in Aristotle", in Rorty, Amélie Ok- senberg (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 191-205.
- Riedel, Manfred, "Metafísica y política en Aristóteles", in *Metafísica y política, I, Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Alfa, 1975, pp. 68-91.
- Robin, León, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 9.<sup>a</sup> ed.
- Rodríguez Adrados, Francisco, *La Democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1993.
- Rodrigo, Pierre et Alonso Tordesillas, "Politique, ontologie, rhétorique: éléments d'une kairologie aristotélicienne?", in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 399-419.

- Romeyer Dherbey, Gilbert, “Aristote et la poliocértique (*Politique*, VII, II, 1330 b 32 – 1331 a 18)”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 119-132.
- Ross, W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957.
- Ross, David, *Teoría de la ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986, 3.<sup>a</sup> ed.
- Rossi, Miguel Ángel (comp.), *Ecos del pensamiento político clásico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Rorty, Amélie O., “The Place of Contemplation in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 377-394.
- Rowe, Christopher, “Aims and Methods in Aristotle’s *Politics*”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 57-74.
- Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Samaranch, Francisco, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política y ética; metafísica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Smith, Nicholas D., “Aristotle’s Theory of Natural Slavery”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 142-155.
- Smith, J. A., “*Tode ti* (Τόδε τι) em Aristóteles”, in Zingano, Marco (org.), *op. cit.*, pp. 25-26.
- Sorabji, Richard, “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 201-219.
- Stalley, R. F., “Aristotle’s Criticism of Plato’s *Republic*”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 182-199.
- Stark, Rudolf, “Der Gesamtaufbau der aristotelischen *Politik*”, con discusión, in Fondation Hardt, *op. cit.*, pp. 1-51.
- Ste. Croix., G. E. M., *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Strauss, Leo, *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1982, cap. I.
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1.<sup>a</sup> ed. en español de la 3.<sup>a</sup> ed. en inglés (1987), 2004.
- Strauss, Leo, “Platón”, in Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *op. cit.*, pp. 43-95.
- Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006, caps. I y II.
- Taylor, C. C. W., “Politics”, in Barnes, Jonathan (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 233-258.
- Thiebaut, Carlos, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988.
- Ullman, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Uriel, 1983.
- Urmson, J. O., “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 157-170.
- Vergnières, Solange, *Ética e Política em Aristóteles. Physis, ethos, nomos*, São Paulo, Paulus, 1998.
- Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.

- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, 4.<sup>a</sup> ed.
- Vidal-Naquet, Pierre, *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid, Akal, 1992.
- Volpi, Franco, “Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 461-484.
- Walzer, Michael, “La Crítica Comunitaria del Liberalismo”, *Agora*, num. 4, Verano de 1996, pp. 53-71.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2004, 15.<sup>a</sup> reimpr., 2.<sup>a</sup> ed. en español de la 4.<sup>a</sup> ed. en alemán.
- Weber, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Weil, Raymond, “Philosophie et histoire. La vision de l’histoire chez Aristote”, con discusión, in Fondation Hardt, *op. cit.*, pp. 159-197.
- White, Stephen A., “Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?”, in Annas, Julia (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VIII, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 103-143.
- Whiting, Jennifer, “Human Nature and Intellectualism in Aristotle”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n° 68, 1986, pp. 70-95.
- Wheeler, Marcus, “Aristotle’s Analysis of the Nature of Political Struggle”, *The American Journal of Philology*, vol. 72, n° 2, 1951, pp. 145-161.
- Wieland, Wolfgang, “La actualidad de la filosofía antigua”, *Méthexis I*, 1988, pp. 3-16.
- Wiggins, David, “Deliberation and Practical Reason”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 221-240.
- Wiggins, David, “Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 241-265.
- Wilkes, Kathleen V., “The Good Man and the Good for Man in Aristotle’s Ethics”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 341-357.
- Williams, Bernard, “Justice as a Virtue”, in Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *op. cit.*, pp. 189-199.
- Wolff, Francis, “L’unité structurelle du livre III”, in Aubenque, Pierre (dir.) et Alonso Tordesillas (ed.), *op. cit.*, pp. 289-313.
- Wolff, Francis, *Aristóteles e a política*, São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
- Wolin, Sheldon S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, pp. 38-78.
- Wolin, Sheldon S., “Transgression, Equality, and Voice”, in Ober, Josiah and Charles Hedrick (eds.), *Dēmocratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1995, pp. 63-90.
- Wood, Ellen Meiksins, “Demos versus ‘We, the People’: Freedom and Democracy Ancient and Modern”, in Ober, Josiah and Charles Hedrick (eds.), *Dēmocratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1995, pp. 121-137.
- Zingano, Marco, “Dialética, Indução e Inteligência na Adquisição dos Primeiros Princípios”, *Analytica. Revista de Filosofia, Sobre Ciência e Dialética em Aristóteles*, vol. 8, n° 1, 2004, pp. 27-41.

Zingano, Marco (org.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles. Textos Seleccionados*, São Paulo, Odysseus, 2005.

Zingano, Marco, *Estudos de ética antiga*, São Paulo, Discurso Editorial, 2007.

Zingano, Marco, “Virtude e saber em Sócrates”, *in* Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 41-72.

Zingano, Marco, “Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles”, *in* Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 521-548.

Zingano, Marco, “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles”, *in* Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 73-110.

Zingano, Marco, “Particularismo e universalismo na ética aristotélica”, *in* Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 111-142.

Zingano, Marco, “Emoção, ação e felicidade em Aristóteles”, *in* Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 143-165.

Zingano, Marco, “Deliberação e vontade em Aristóteles”, *in* Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 167-211.

Zingano, Marco, “Notas sobre a deliberação em Aristóteles”, *in* Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 213-239.

Zingano, Marco, “Lei moral e escolha singular na ética aristotélica”, *in* Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 327-362.

Zingano, Marco, “Eudaimonia e contemplação na ética aristotélica”, *in* Zingano, Marco, *op. cit.*, pp. 485-519.