

Clássicos & Comentadores

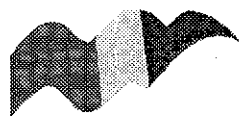
ARISTÓTELES E A POLÍTICA

FRANCIS WOLFF

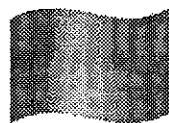
tradução de
Thereza Christina Ferreira Stummer
e Lygia Araujo Watanabe

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Étrangères, de l'Ambassade de France au Brésil, de la Maison française de Rio de Janeiro et du Consulat Général de France à São Paulo.

Este livro, publicado no âmbito do programa de participação à publicação, contou com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores, da Embaixada da França no Brasil, da Maison française do Rio de Janeiro e do Consulado Geral da França em São Paulo.



CONSULADO GERAL
DA FRANÇA / SP



MINISTÉRIO
DA CULTURA



discurso editorial

Copyright © by Presses Universitaires de France, 1991

Título original em francês: *Aristote et la politique*.

Copyright © da tradução brasileira: Discurso Editorial, 1999

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada em sistemas eletrônicos, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer sem a autorização prévia da editora.

Projeto editorial: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP

Direção editorial: Milton Meira do Nascimento

Projeto gráfico e editoração: Guilherme Rodrigues Neto

Capa: Christian Biancardini

Revisão: José Teixeira Neto

Tiragem: 1.000 exemplares

Ficha catalográfica: Sonia Maria Luchetti CRB/8-4664

W853 Wolff, Francis
Aristóteles e a política / Francis Wolff; tradução,
Thereza Christina Ferreira Stummer, Lygia Araujo
Watanabe. – São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
156 p. – (Clássicos e Comentadores, Edição de Bolso)

Tradução de: *Aristote et la politique*
ISBN: 85-86590-11-8

I. Aristóteles 2. Filosofia política 3. Política I.
Título. II. Stummer, Thereza Christina Ferreira. III.
Watanabe, Lygia Araujo. IV. Série.

CDD (19.ed) 185
320
320.5



discurso editorial

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 (sala 1033)
05508-900 – São Paulo – SP
Tel./Fax: (0xx11) 814-5383
discurso@org.usp.br
www.discurso.com.br

SUMÁRIO

- 7 *Da política até a Política de Aristóteles*
- 35 *A felicidade de se viver junto*
Análise dos dois primeiros capítulos da Política
- PRIMEIRO CAPÍTULO, 35
 - Tese geral*, 35
 - Primeira premissa: "A cidade é uma comunidade"*, 36
 - Segunda premissa: "Toda comunidade visa um certo bem"*, 42
 - Terceira premissa: "A comunidade política é aquela que é soberana entre todas, e inclui todas as outras"*, 44
 - O direcionamento polêmico da tese*, 45
 - Um método: a análise*, 48
 - SEGUNDO CAPÍTULO, 49
 - A comunidade de base da cidade: O lar*, 50
 - A comunidade do vilarejo*, 66
 - A comunidade política (cidade)*, 68
 - Observação ética, lógica e cosmológica*, 74
 - NOTA SOBRE A ESCRAVIDÃO, 96
- 103 *Em busca do justo regime. Análise do Livro III*
- Estrutura de conjunto*, 103
 - A classificação dos regimes (caps. 6 a 8)*, 105
 - Precisões prévias (caps. 1-5)*, 113
 - Em busca do regime mais justo (caps. 9-13)*, 118
 - O Capítulo 9*, 123
 - A intenção dos capítulos 10-11*, 129
 - Aristóteles e a democracia*, 131
 - A defesa da soberania popular no Capítulo 11*, 135
 - Os capítulos 12-13*, 143
 - A realeza (caps. 14-17)*, 148
- 153 *Referências bibliográficas*

Este pequeno livro não tem outra pretensão além de preparar ou acompanhar a leitura da *Política* de Aristóteles. O Capítulo 1 é uma apresentação geral desta obra, a partir da história – ou antes, da pré-história – do pensamento político grego, seguida de um resumo analítico destinado a facilitar seu acesso. O Capítulo 2 propõe um comentário dos dois primeiros capítulos da *Política*, ressaltando seus objetivos próprios e ressitando-os no quadro mais geral da filosofia de Aristóteles; segue-se um breve apêndice sobre a teoria da escravidão, exposta nos capítulos 4 a 7 do mesmo livro. O Capítulo 3 é consagrado à análise do Livro III: é o livro fundamental, do ponto de vista político, porque ali Aristóteles classifica e compara os diferentes regimes. Veremos que daí se depreende, em particular, uma defesa singular do regime “democrático”.

A escolha das passagens em que nos concentramos evidentemente não esgota o interesse da *Política*: o sociólogo ou o historiador, até mesmo o “político”, teriam sem dúvida privilegiado outros livros. Escolhemos abordar a *Política* de Aristóteles por onde ela mais marcou a história da filosofia política e por onde ela pode continuar a alimentá-la.

Depreende-se uma certa lição geral: a de que só há política determinada por aqueles aos quais ela é destinada.

As referências à *Política* são dadas, conforme o uso, da seguinte maneira. O número em algarismos romanos indica o livro; é seguido de um número em algarismos arábicos, indicando o capítulo, e depois do número da página da edição Bekker (a edição moderna do texto de Aristóteles a cuja paginação se referem todas as edições e traduções disponíveis), em seguida, da letra (a ou b), indicando a coluna, e, finalmente, da linha, dessa mesma edição. A tradução que utilizamos é a de P. Pellegrin, *Aristote, Les Politiques*, Coleção GF, Flammarion, Paris, 1990. As referências aos outros textos de Aristóteles são dadas segundo essa mesma convenção, utilizando-se as seguintes abreviações: *Fis.* para *Física* (edição francesa: *Physique*, trad. de H. Carteron, ed. Les Belles Lettres); *Met.*, para a *Metafísica*; *Ét. Nic.*, para a *Ética a Nicômaco* (*Métaphysique* e *Éthique à Nicomaque*, ambas na edição francesa traduzidas por J. Tricot, Vrin).

Da política até a Política de Aristóteles

Já se conseguiu dizer que a filosofia fala grego. É possível. Em todo caso, é certo que a política, sim, fala grego. Não se pode, com efeito, falar acerca de política sem a língua grega: “tirania”, “monarquia”, “oligarquia”, “aristocracia”, “plutocracia”, “democracia”... todo o nosso vocabulário político saiu dela. E, em primeiro lugar, a própria palavra política. A palavra tanto quanto a coisa. A política, de fato, a própria idéia de política, é o produto de um momento singular em que se cruzaram, em nossa história, dois frutos da história grega: um novo modo de pensar surgido por volta do século VI antes de Cristo, fundado no livre exame e na interrogação sobre o fundamento de todas as coisas, encontrou um modo livre e novo de viver juntos, surgido no século VIII antes de Cristo, chamado *polis*. Produto desse cruzamento, a política é a prática da *polis* que se tornou consciente de si própria, ou, inversamente, a investigação sistemática aplicada à *polis*. É, numa palavra, o livre pensamento de uma vida livre. “Política” é, com efeito, uma dessas palavras curiosas (como a palavra “história”) que designam ao mesmo tempo uma “ciência” e o seu objeto: entende-se efetivamente por ela um conjunto de práticas às quais os homens se dedicam para coexistir, e também o estudo objetivo dessas mesmas práticas. (Da mesma forma, a história

é ao mesmo tempo o devir das sociedades e o seu estudo.) Ora, de certa maneira, um não anda sem o outro: enquanto o político não se deu ao olhar dos homens como um objeto que se possa estudar e interrogar por ele próprio, os homens “não fizeram” política. Sem dúvida, antes do aparecimento da política, já existiam sociedades, e os homens se acomodavam a elas, bem ou mal, para viverem juntos. Mas, enquanto não *pensaram* aquilo que viviam como algo que pertencia a um domínio que chamamos de político, isto é, como *algo que dependia deles*, eles não poderiam, especificamente falando, fazer política (e a recíproca, *a fortiori*, é verdadeira): submetiam-se a um poder como a um destino, contra o qual nada se pode fazer, uma vez que não existe enquanto tal, tão próximo está daquilo que se é; um poder, frágil ou todo-poderoso, mas sempre vindo do alto, no qual mal se distinguem a autoridade do chefe, a irrecusabilidade da tradição e o temor aos deuses. E assim como um povo sem memória histórica não tem verdadeiramente história, uma vez que não pode agir sobre ela, da mesma forma um povo sem a consciência de um domínio próprio das coisas da cidade não pode agir politicamente, uma vez que não sabe que a política é aquilo que lhe pertence. Aquilo que a própria existência da *polis* permitiu, na vertente das práticas (a política que se faz), a existência do pensamento racional o permitiu, na vertente da consciência reflexiva (a política que se estuda). E esta foi desde logo descritiva e normativa: pois poder pensar a maneira pela qual se vive politicamente, poder distanciar-se dela para tomá-la como objeto, já é simplesmente pensar que se poderia não viver assim (mas

viver de outro modo). Se a política é aquilo que depende de nós, depende de nós também que ela seja outra, e, por que não?, perfeita. O pensamento político clássico se deu sempre esses três objetivos: pensar o que é a vida política, o que ela poderia ser e o que ela deveria ser. Tratemos entretanto de definir melhor o assunto.

Em sentido estrito, a política são os negócios da *polis*. Esta palavra grega designa a urbe [*ville*] (por oposição ao campo), mas também a civilização (por oposição à natureza selvagem ou à barbárie), e finalmente, e sobretudo, a cidade [*cité*], entidade comunitária autônoma, à qual algumas dezenas de milhares de habitantes têm consciência de pertencer (os atenienses, ou os espartanos, ou os coríntios...), reconhecendo nela algo como sua “pátria”. A cidade tem seu território – que ultrapassa amplamente os limites da “urbe” – e se abriga por detrás de seu “regime” próprio. Cada uma delas saiu de diversas tribos, federadas sob instituições políticas e religiosas comuns, mas os particularismos “tribais” foram logo digeridos, a tal ponto que no século V o sentimento de pertencer à sua cidade é para todos primordial e vence até mesmo o enraizamento no helenismo (marcado, entretanto, por uma comunidade étnica, lingüística e de culto).

Portanto, em certo sentido, a política tem, para um grego, um terreno mais estreito do que para nós, pois concerne aos negócios da cidade, no sentido bem particular do termo. Não viver numa cidade é, para um grego da época clássica, não viver politicamente (isto é, de maneira *civilizada*). É bem verdade que, após a conquista alexandrina, quando todos dependerão do mesmo rei da

Macedônia, e as cidades terão perdido sua autonomia, os gregos, num certo sentido, já não “farão” mais política. Em todo caso, as grandes obras do pensamento político grego (entre as quais, a de Aristóteles) são ainda contemporâneas da *polis*, a despeito de certos descompassos cronológicos aos quais voltaremos adiante.

Mas a política não é apenas uma reflexão sobre uma forma historicamente datada ou uma singularidade etnográfica, a cidade: ela tem um escopo universal ou, ao menos, geral. E os “negócios da cidade”, para além das particularidades da *polis*, têm uma extensão bem maior do que para nós, modernos. Com efeito, dizer “política”, para nós, é associar algumas imagens (campanhas eleitorais, lutas partidárias, ambições pessoais) e alguns aspectos bem definidos da vida social: há “homens políticos” (profissionais) e outros que não o são, assim como há clérigos e leigos; momentos políticos e outros que o são menos; eventos políticos e outros que absolutamente não o são, etc. Para os gregos, toda a esfera da vida pública é, num certo sentido, política, e a esfera privada é muito mais estreita do que para nós: nem a “moral”, nem a religião, nem a educação das crianças, por exemplo, estão fora do campo da política. Não que “tudo seja político”, isto equivaleria a dizer que “nada é político”, isto é, seria negada sua especificidade: o “econômico”, por exemplo, que para nós é altamente político, pertence para eles à esfera privada e concerne à gestão do patrimônio (a palavra vem de *oikos*, que significa “casa”, propriedade). O terreno político pertence, para os gregos, ao *koinon*, o comum, e “abarca todas as atividades e práticas que devem ser partilhadas, isto

é, que não devem ser o privilégio exclusivo de ninguém”¹, “todas as atividades relativas a um mundo comum”, por oposição àquelas “que concernem à manutenção da vida”². Assim, “fazer política”, isto é, participar da vida comum, não é, na época clássica, uma atividade entre outras possíveis: é a atividade nobre por excelência, a única que vale o sacrifício de sua vida. (Despreza-se o negociante, o homem que “faz negócios”, isto é, negócios privados.) O destino de um jovem ateniense só poderia ser a “carreira” política – que justamente nada tem de uma carreira. Por que uma tal valorização? Há três tipos de razão para isso.

Acontece, em primeiro lugar, que a idéia de “sucesso privado” seria uma contradição numa civilização que identifica o sucesso com os seus signos: o homem superior é aquele reconhecido como tal. A língua grega designa com uma única palavra os valores *reconhecidos*, justamente enquanto eles se oferecem ao reconhecimento: *kalos* (= belo) é dito de uma coisa, de uma ação ou de um homem que seja objeto de admiração, seja no plano “moral”, seja no “estético”. Civilização da visibilidade: a estatuária grega leva ao seu apogeu a arte de oferecer aos olhares de todos uma forma admirável que seja seu centro. Na mesma época, os gregos inventam o teatro (tragédia, comédia), que permanece o arquétipo do espetáculo: nele tudo é visto por todos os lados, tudo está manifesto, e reveste-se dos sinais exteriores da visibilidade; nele, o “pensamento” está

¹ J.-P. Vernant. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris, Gallimard, 1989, p. 218.

² H. Arendt. *La condition de l'homme moderne*, p. 66.

totalmente voltado para o exterior, como o espaço do teatro se reproduz no espaço da cidade. Pois o deus de pedra ou o ator se acham no centro de uma ordem organizada por eles, no ponto de convergência de todos os pontos de vista possíveis. Este é o lugar ideal do herói arcaico (o guerreiro homérico), ou, na idade clássica, do homem político, um e outro, no centro do círculo comum. O orador da assembléia do povo, que “aconselha a sua cidade”, atrai todos os olhares e brilha por sua *doxa*, no duplo sentido do ponto de vista que ele tem sobre as coisas (opinião) e do ponto de vista que se tem sobre ele (reputação). O sucesso político, dito de outra forma, público por seu domínio e publicamente sancionado, é portanto o único possível.

A política é, por outro lado, o único lugar em que se decide o poder: o que define a *polis* é que, contrariamente à tribo ou às grandes monarquias, contrariamente à comunidade familiar, ali ninguém possui *a priori* o poder. Não se trata do objeto de um “ter” reservado, mas o lugar de uma luta pelo reconhecimento público, principalmente – mas não exclusivamente –, quando a *polis* é democrática (caso de Atenas). Reconhecimento-rivalidade que concerne aos cidadãos, definidos pelos poderes que já possuem por outra parte, lá onde o poder já não é um objeto de disputa, mas um atributo que se possui por natureza, pelo que se é um homem livre, adulto e macho³.

A grande cisão entre homens livres e escravos distingue aqueles que têm quase todos os poderes sobre outros homens. As crianças devem naturalmente obediência aos adultos, e as mulheres aos homens, ainda que estas tenham poder sobre a casa familiar (espaço privado). Estes, os cidadãos, constituem o conjunto da comunidade chamada cidade (espaço público). A política é, portanto, ocupação exclusiva daqueles que *a priori* já estão cheios de poderes: mais do que uma ocupação, trata-se de um privilégio, e, por isso, de uma obrigação. Mas é também ocupação para todos, coletivamente, e, bem ou mal, de todos, distributivamente, ou ao menos daqueles que se mostrem, aos olhos de todos, os melhores entre os iguais.

Afinal, se a prática política reveste-se de um valor tão elevado, é porque a excelência política totaliza de algum modo todas as outras excelências. Em primeiro lugar, porque o terreno político recobre todas as competências particulares e exige uma competência universal: na assembléia deliberativa de uma democracia direta, com efeito, todos os cidadãos devem se pronunciar a respeito de todos os assuntos, pelo menos todos os assuntos de interesse geral (ver Platão, *Protágoras*, 219 b-d). Além do mais, o homem político deve demonstrar o mais elevado grau de todas as qualidades morais: justiça, piedade, senso de honra e de sacrifício. Por fim, e simplesmente, o homem completo só pode ser o cidadão, porque seu grau de completude se manifesta pelo poder que ele tem sobre seus pares. Como Mênon indica, no diálogo *Mênon*, de uma maneira geral, a virtude do homem “é a capacidade de comandar homens” (73 b); e, no *Górgias*, Górgias re-

³ Lembremos que estão excluídos da cidadania os estrangeiros, os escravos, as crianças e as mulheres.

pete, fazendo eco: o domínio político recobre “as mais importantes e as melhores coisas humanas” (451 d), e não há bem maior para o homem do que convencer os outros em qualquer reunião de cidadãos (452 d). Numa civilização do prestígio, toda qualidade (individual) é traduzida em superioridade (sobre os outros), e numa sociedade sem monarca (a *polis*); toda superioridade reconhecida deve ser traduzida em poder. É preciso inverter a idéia moderna segundo a qual o público é o privado posto em comum, ou a política do singular quando colocado no plural. A cidade não é uma soma de indivíduos, é antes o indivíduo privado que *a priori* é pensado como “redobramento sobre si mesmo” do público. A política não passa da realização de si, uma vez que o “si” é relação com o outro.

A política, cruzamento do “pensamento racional” e da *polis*, tem finalmente um terreno tão amplo, que seus limites confundem-se com os limites do humano, e um valor tão eminente, que de certo modo engloba todos os outros valores. Poderíamos esperar então que, do encontro da forma mais livre do pensamento, a filosofia (que não tem de dar satisfações a nenhum mestre, a não ser a si mesma), com a forma mais livre da vida comum, a *polis* (que por sua vez também não dá satisfações a nenhum mestre, a não ser a si mesma), nasceu a *filosofia política*, que teria sido afinal a realização idílica de uma e da outra em sua união.

Não foi bem assim. De fato, entre filosofia e política, tudo se passou, ao contrário, como se tivesse havido, desde o início, um imenso mal-entendido. O descompasso das datas de seus apogeus respectivos o atesta: a idade do

ouro da *polis* é o século V; a da filosofia, é o século IV. A política, no sentido de vida sob o teto da *polis*, portanto, não coincide exatamente com a política, no sentido de reflexão sobre a *polis*: a filosofia política é a consciência de uma forma que se acha no crepúsculo, como Hegel já indicava. Em Atenas, no século V, desconfia-se das especulações teóricas dos “filósofos” sobre a Natureza e sobre o Ser, e o primeiro filósofo da cidade, Sócrates, foi condenado por ela à morte. Tudo se passa como se, na idade clássica da cidade, as exigências da política se opusessem às da filosofia. A preservação da cidade não requer outra especulação além dos velhos princípios de uma moral pragmática, e, por conseguinte, proíbe a do “livre-pensador”, o filósofo: pensar demais, os deuses da cidade o proíbem; pensar bem demais, é uma ameaça para o equilíbrio entre cidadãos (veja-se a instituição do “ostracismo”); pensar diferente demais, é uma ameaça para a harmonia da cidade (vejam-se os numerosos processos “antiintelectuais” do século V). Os poucos pensadores políticos do século, como Protágoras, são “estrangeiros” em Atenas, onde são perseguidos e indiciados por “impiedade”; como também o são alguns filósofos da natureza, que, a exemplo de Anaxágoras, tentam fazer carreira em Atenas. Com Sócrates, num certo sentido, tudo muda, e, num outro sentido, a contradição filosofia-política torna-se extrema. Tudo muda, porque ele é, ao mesmo tempo, cidadão ateniense e filósofo, e mesmo filósofo por excelência, e, por excelência, o filósofo da cidade. Mas o divórcio filósofo-cidade atinge seu ponto máximo: não somente pela condenação de Sócrates à morte, mas por sua vida, cuja no-

tável originalidade, aos olhos de seus contemporâneos, residia justamente no fato de a política ter pouco espaço nela. O que não o impedia, segundo Platão (*Górgias*), de se proclamar “o único homem político verdadeiro de seu tempo” (isto é, o único preocupado com a justiça absoluta), e de se orgulhar, segundo Xenofonte (*Memoráveis*), por formar homens de Estado. Mas a distância entre o homem e a cidade é ainda grande demais. O que ela quer é o oposto daquilo que ele lhe oferece: ela exige não uma dedução universalmente válida, mas uma *adaptação às circunstâncias*, não uma interrogação sobre a essência, mas o *senso das oportunidades*, não o enunciado de uma verdade sem concessões, mas a *soma de pontos de vista múltiplos e discordantes*. A esse título, os sofistas são os verdadeiros pensadores políticos do século V, e Protágoras é o verdadeiro representante da *polis*. Quanto ao filósofo, sua condenação à morte pela cidade acaba por consumir o divórcio e consigna a impossibilidade de uma “filosofia política” no grande século da cidade.

Inversamente, o século seguinte será o da filosofia. Pois Platão fará deste divórcio a sua razão de ser, e a matéria-prima de sua reflexão. Reabilitar Sócrates e a filosofia, eliminar o espectro da cicuta, é, em primeiro lugar, para Platão, tornar a filosofia totalmente política: sua obra maior, a *República (Politeia)*, abarca assim a totalidade do pensável (“moral”, “metafísica”, “conhecimento”, “arte”) – e não apenas “os negócios da cidade” – a fim de lançar as bases de uma cidade ideal na qual os filósofos seriam reis. Mas, para Platão, tentar reconciliar a *polis* e a filosofia é também, simetricamente, tornar a cidade tão filosó-

fica quanto possível; a vida de Platão é pontuada por suas tentativas de fundar em Siracusa uma cidade conforme ao ideal filosófico. Numa palavra, para Platão, a cidade digna desse nome era filosófica, e a filosofia era inteira e profundamente política; mas é também a razão pela qual *não há filosofia política propriamente dita em Platão*. Entenda-se: reflexão sobre a cidade enquanto tal, engajada nas vicissitudes imprevisíveis da história.

É pois a *Política* de Aristóteles que inaugura a filosofia política, justamente no momento em que a *polis* clássica está se acabando. Em que sentido?

Primeiramente, no sentido de que, com Aristóteles, a expressão “filosofia política” deixa de ser tautológica ou contraditória. Aquilo que sempre fora, em certo sentido, até ele. Para Platão, por exemplo, não há filosofia política porque a política praticada no dia-a-dia da cidade não é da conta do filósofo; que a filosofia se torne política neste sentido, que ela se ponha na medida das contingências da cidade, seria algo contraditório. Mas é ao mesmo tempo porque esta política não é verdadeiramente política: a verdadeira cidade não seria nada mais do que a verdadeira filosofia; a prática política real, não a caricatura que ele estima ter diante de si, dominada pelos retores e demagogos, é uma questão de perfeito conhecimento, exaustivo e eterno. Se é preciso pôr o filósofo à frente da sociedade (*República*, 473 c), é porque ele é o único a poder atingir o ser imutável (484 b), isto é, a ser capaz de se elevar acima das vicissitudes do devir (485 b). A decisão política sábia (*euboulía*) é, com efeito, um saber, reservado aos raros indivíduos suscetíveis de estabelecerem para si como

objeto “a cidade em seu todo, tanto em sua organização interna, quanto em suas relações com as outras cidades” (428 b-d), pois a ciência da justiça é necessária à prática política (*Górgias*, 459 d); “a ciência do político” exige com efeito que ele mantenha seus olhos fixos na idéia de Bem e é por essa razão que ele possui a ciência suprema. Estes traços marcantes do pensamento político de Platão só podem ser esquematicamente levantados aqui. Mas bastam para mostrar que com Platão realiza-se uma tendência da filosofia que desde sua origem é dominante: atingir a respeito da totalidade das coisas um ponto de vista que as abarque num saber total, imutável e perfeito, que possa pôr fim a todas as contradições e, portanto, guiar, de uma vez por todas, as práticas humanas. A *polis*, e mais geralmente as “coisas humanas”, não pode constituir um mundo distinto ou autônomo em relação ao mundo do céu e, mais geralmente, da natureza imutável: uma ordem única regula o mundo e harmoniza o conjunto das coisas, e o homem que está em condições de dominar pelo seu saber essa unidade total é a quem cabe conduzir a cidade, essa coisa entre as coisas. Longe de ser, neste ponto de vista, um pensador “dualista”, a que é freqüentemente reduzido, é enquanto pensador da unidade e da unicidade do mundo – da natureza até o homem, do céu até a terra, da cidade até o indivíduo – que Platão põe o problema da cidade. E ele é resolutivo ao recusar à idéia de autonomia do político qualquer pertinência – seja com relação à matemática, à astronomia ou à dialética. Esta autonomia consignaria a derrota do pensamento, assim como significou a morte do filósofo (Sócrates).

Mas a filosofia de Aristóteles permitirá justamente pensar essa autonomia. Pois ela não subordina a prática política à posse de um saber imutável, mas de qualidades particularmente rebeldes ao conceito, a “prudência” e a “experiência”. Esta é apanágio daqueles que sabem não por terem aprendido, mas por terem vivido, pois ela não nasce da transmissão do universal, mas da repetição do particular. Ao contrário da ciência que concerne ao que é necessário e ao que não depende de nós, a “prudência” (isto é, a sabedoria na ordem da ação) concerne ao que é contingente, e se adapta à variabilidade de indivíduos e de circunstâncias; desse modo, está na medida da cidade, na qual se delibera sobre aquilo que pode ser diferente do que é, já que isto depende de nós (ao contrário do movimento dos astros, que só podemos admirar, sem poder fazer nada), e na qual nos defrontamos com a história, isto é, com a sucessão de eventos particulares. Analisando o sentido e o lugar desse conceito de “prudência” na filosofia de Aristóteles, P. Aubenque demonstrou o quanto ele é solidário de toda a cosmologia do filósofo, que distingue a ordem imutável e necessária do “mundo celeste” (“supralunar”) e a ordem contingente do mundo “terrestre” (“sublunar”). O acaso, a temporalidade, a circunstância não têm nela um lugar marginal, mas sim essencial, e, de certo modo, o mais elevado, pois são a condição de existência da liberdade deste mundo: este mundo que, na falta de ser divino, é humano; demasiado humano, sem dúvida, tendo em vista o ideal contemplativo, mas bem humano mesmo, para que se possa agir e escolher. É neste mundo que a *polis*, a cidade real, não um sonho de cidade celeste, existe, e é ela que o filósofo poderá enfim estudar.

Há, portanto, para Aristóteles, uma especificidade das “coisas humanas”. E, nesta esfera, há uma autonomia da política, especialmente em relação à ética. A “filosofia das coisas humanas”, segundo a expressão de Aristóteles (*Ét. Nic.*, X, 10, 1181 b 15), tem seguramente um objeto uno, o humano enquanto tal, mas que pode ser focalizado de dois pontos de vista distintos, que são respectivamente adotados pelas duas obras que conhecemos com o nome de *Ética a Nicômaco* e de *Política*. A conduta dos indivíduos constitui a matéria-prima da ética, e a história das cidades com seus regimes constitui a da política. De uma para outra, há múltiplos laços, com sentido duplo: a política continua sendo, para Aristóteles — é ao menos o que ele afirma no início de sua *Ética* —, a suprema ciência, da qual dependem o estudo e a efetivação do “soberano bem”; o homem só pode realizar sua natureza de homem na e pela cidade. Inversamente, a cidade, quando digna desse nome, tem uma finalidade altamente moral, como Aristóteles não pára de repetir na *Política*. Além do mais, a conduta individual somente poderia ser boa em geral com o auxílio das leis da cidade, que mostram permanentemente qual é a regra e dispõem de um poder coercitivo quando falta virtude; reciprocamente, são necessários muitos legisladores virtuosos para dar boas leis à cidade⁴. A ética, portanto, não é independente da política. E a política depende da ética em seu direcionamento tanto quanto em seus meios. No entanto, uma parte es-

⁴ *Ét. Nic.*, X, 10, 1180 a 21. Esse Capítulo X, 10 da *Ét. Nic.* trata das relações tão controversas, em Aristóteles, entre a ética e a

sencial da ética, até mesmo a mais elevada, é apolítica. A vida mais elevada, para o Sábio, é, com efeito, a vida contemplativa daquele que conhece (*Ét. Nic.*, X, 7-8), que dispensa qualquer participação na ação política; o Sábio vive só, à margem da cidade, e dela espera apenas silêncio. Inversamente, uma parte importante da política é amoral. A “ciência política”, com efeito, tem como objeto, entre outros, estudar friamente as causas da grandeza e da decadência dos diferentes regimes, e pode-se utilizar tal conhecimento para elaborar políticas de manutenção da ordem, ou para auxiliar qualquer poder, mesmo tirânico, a se salvar⁵. Em suma, com Aristóteles, a política não é independente da ética, mas adquiriu sua autonomia: dizer “a política” doravante tem sentido. Com a *Política* de Aristóteles, a filosofia pôs-se finalmente à altura da cidade, de seu lugar propriamente humano no mundo, e de seu lugar próprio no mundo das “coisas humanas”. Primeiro livro de “filosofia política”⁶, em que se cruzam então, pela primeira e última vez, estas duas rotas gregas que até então permaneciam paralelas: a filosofia e a cidade.

política. A esse respeito, poderão ser lidos os artigos de P. Aubenque, “Política e ética em Aristóteles”, in *Ktema*, Universidade de Estrasburgo, n° 5, 1980; e a resposta de P. Pellegrin, na Introdução de sua edição de *Les Politiques*, p. 24-30. Poderá ser consultada também a obra de R. Bodéüs (cf. Referências bibliográficas).

⁵ O que é objeto do final do Livro V (caps. 8 a 11). Sobre o conselho dado aos tiranos para se resguardarem de perturbações e sedições, ver V, 11, 1313 a 34 e ss.

⁶ A própria expressão “filosofia política” surge em III, 12, 1282 b 23.

Mas o que isso quer dizer? O que há para se dizer sobre a cidade? Tudo depende da pergunta que se fizer, e da maneira pela qual se interroga. Eis por que, se é que há mesmo uma filosofia política de Aristóteles, esta não é redutível a um único projeto.

A filosofia política é desde logo descritiva e prescritiva, como dissemos. Pois não se pode procurar saber como vivem os homens, sem previamente se ter tomado distância da própria maneira de viver, para poder desse modo objetivá-la, ou sem conceber que se poderia viver de outro modo, e buscar como viver melhor. Da política que se faz até aquela que se deveria fazer há uma passagem necessária. Inversamente, não se pode buscar qual seja o melhor regime político sem ter previamente recenseado, organizado e classificado todos os regimes possíveis. Não há prescrição sem descrição. Acrescentemos que, na ordem das "coisas humanas", não se pode ter diante de seu objeto o distanciamento que tem um astrônomo: a ética não é puramente especulativa, visa o agir bem (*Ét. Nic.*, II, 2, 1103 b 26), como a política visa o bem viver juntos. Ambas as preocupações, descritiva e prescritiva, são portanto solidárias, e muitas vezes são difíceis de se distinguir uma da outra. São mesmo inseparáveis, numa filosofia que, como a de Aristóteles, identifica aquilo que é um ser em sua essência, e o bem na direção do qual ele tende.

Não obstante, é inegável que haja, em termos absolutos, duas grandes questões de "filosofia política": "Como são as coisas da cidade?" e "Como elas deveriam ser?"

Ademais, há também dois grandes tipos de procedimentos possíveis: "especulativo" e "positivo". Por um lado, pode-se buscar, como um teórico, a partir das questões gerais que se ponham a respeito da cidade, discernir os fundamentos da vida política, recuar até seu princípio ideal ou absoluto, preocupando-se essencialmente com o rigor racional, a riqueza conceitual e a sistematicidade. Esta é, aliás, a imagem clássica do trabalho filosófico. Pode-se também, e mais "positivamente", partir de realidades empiricamente constatáveis (esta ou aquela cidade, este ou aquele regime, este ou aquele acontecimento histórico), e tentar pensar suas relações, evitando qualquer julgamento ou hipótese que ultrapasse os dados da prática real. Ora, a filosofia política de Aristóteles é ora "especulativa", ora "positiva", do mesmo modo que ela está animada por uma dupla preocupação, descritiva e prescritiva. E, uma vez que podemos combinar as duas intenções e os dois procedimentos, são *quatro os projetos de filosofia política que podem ser discernidos na Política de Aristóteles*: pois podemos nos interrogar sobre os fundamentos da política com finalidades descritivas (perguntar-nos, por exemplo, o que é a cidade em sua essência); ou prescritivas (perguntar-nos, por exemplo, o que é, em termos absolutos, a cidade ideal); podemos também nos ater positivamente aos dados da experiência política com finalidades descritivas (perguntar-nos, por exemplo, quais são os tipos de regimes políticos), ou prescritivas (perguntar-nos, por exemplo, o que é preciso ser feito para preservar contra a ruína cada regime existente).

Por conseguinte, proporemos o quadro abaixo, no qual estão classificadas as tendências dominantes dos oito livros da *Política* de Aristóteles:

	INTENÇÃO DESCRITIVA	INTENÇÃO PRESCRITIVA
PROCEDIMENTO ESPECULATIVO	LIVROS I e III	LIVROS II, VII e VIII
PROCEDIMENTO POSITIVO	LIVRO IV	LIVROS V e VI

Desse modo, os oito livros aparecem em quatro quadros situados em duas linhas:

- O conjunto dos livros reagrupados na linha superior constitui uma teoria dos fundamentos da política.
- A linha inferior reagrupa os livros que constituem o que se denomina geralmente como “bloco realista”.
- O quadro noroeste corresponde aos livros de “filosofia política” no sentido estrito do termo. Constituem a melhor introdução à política aristotélica e, até mais genericamente, aos problemas da filosofia política. Um deles (o Livro I) trata dos diferentes tipos de vida social, o outro (Livro III) trata dos diferentes tipos de regimes políticos. É principalmente ao conteúdo desses livros que consagraremos o restante destas páginas.
- No quadro sudoeste, no cruzamento de um direcionamento descritivo e de um método positivo, acha-se o Livro IV, que reagrupa estudos que chamaríamos, em termos modernos, de sociológicos.

- O quadro sudeste corresponde aos estudos mais “maquiavélicos” de Aristóteles: aconselhar o príncipe, qualquer que seja ele; estabelecer e preservar os regimes, quaisquer que sejam eles.
- O quadro nordeste corresponde aos estudos mais “idealistas” da *Política*: reflexão focalizada na busca da cidade perfeita, ou do melhor regime, construção teórica frequentemente feita *a priori*. Com frequência surge uma investigação, uma preocupação, como que um tom que evocam os do Platão da *República*.

Vê-se então que a *Política* é um conjunto de estudos variados nos quais os gêneros se misturam, em que muitas disciplinas (filosofia ou “ciências políticas”, sociologia ou história, economia ou antropologia social) podem encontrar suas origens, e nas quais poderão muito bem ter-se inspirado Montesquieu ou Rousseau, Marx ou Maquiavel, M. Weber ou H. Arendt. Os historiadores do pensamento grego procuraram com frequência dar conta dessa diversidade pelo estilo das obras de Aristóteles que chegaram até nós (sabe-se que não são tratados destinados à publicação, mas notas de aulas, mais ou menos redigidas e sem dúvida retomadas em momentos diferentes do ensinamento de Aristóteles no Liceu) e por uma evolução do próprio pensamento de Aristóteles: é uma das tendências dominantes da crítica do século XX, após os influentes trabalhos de W. Jaeger. A reunião desses livros, na ordem que conhecemos hoje, data provavelmente da edição tardia do Corpus aristotélico três séculos após sua morte, e com isso era tentador para os eruditos propor

reorganizações dessa ordem tradicional, de acordo com o que cada um deles estimasse ser a ordem cronológica. Esse procedimento esteve por muito tempo na moda, mas seus resultados foram logo contestados; hoje, a incerteza deles acabou por empanar a fé no outro. Contentamo-nos em constatar a diversidade e o estilhaçamento “da” *Política* de Aristóteles. A “classificação” que nós mesmos acabamos de propor não tem qualquer outro objetivo, para além da demasiado simples oposição entre “realismo” e “idealismo”, do que localizar as tendências, isto é, as tensões, deste livro, e até mesmo de qualquer escrito filosófico sobre a política.

É preciso, no entanto, completar esta tentativa de recorte da *Política* em quatro grandes orientações possíveis, por meio de um resumo analítico de seu conteúdo, que dará uma idéia melhor de sua variedade.

*Livro I: A cidade e a família*⁷

Qualquer que seja a data de sua composição, este livro, situado em primeiro lugar em nossas edições, está no seu devido lugar, pois discerne o fundamento e a essência de toda vida política, recolocando-a no interior de outras formas, mais elementares, de vida social. Os dois primeiros capítulos, que são essenciais, serão analisados em nosso próximo capítulo. Entretanto, estudos particu-

lares importantes pontuam a seqüência do livro, notadamente a desorientante defesa da escravidão (caps. 4 a 7), ou as famosas análises de “economia política” dos caps. 8 a 11, que serão retomadas por Marx no Livro I de *O capital*, reconhecendo sua dívida para com “o grande pensador que foi o primeiro a analisar a forma valor, bem como tantas outras formas, seja de pensamento, seja de sociedade, seja da natureza”. Eis o plano geral do livro:

- A) *A cidade, a melhor das comunidades humanas* (caps. 1-2)
- B) *A família* (caps. 3-13)
 1. As relações de poder que constituem a família (Cap. 3)
 2. A escravidão (caps. 4-7)
 3. A gestão familiar (“economia”) (caps. 8-11)
 4. As outras relações familiares (caps. 12-13)

Livro II: Estudo crítico das melhores constituições

Este livro somente se liga ao precedente por algumas linhas finais do Livro I (1260 b 20-4), que talvez tenham sido acrescentadas pelos editores antigos, preocupados em dar a impressão de continuidade entre dois livros tão opostos em espírito como em conteúdo. Desta vez, Aristóteles concentra suas análises na *melhor* maneira de viver politicamente, isto é, sobre a melhor *politeia*, a melhor “constituição”. Neste livro, contenta-se com uma análise crítica de constituições existentes, aquelas que existem em teoria nos projetos dos grandes reformadores po-

⁷ Propomos estes títulos de capítulos e de livros para facilitar sua leitura. Evidentemente, não são de Aristóteles.

líticos, na primeira fila dos quais está Platão⁸, e aquelas que estão efetivamente em vigor nas cidades reputadas como as mais bem governadas. Mas existem, aqui e ali, estudos particulares, bem como outras tantas inserções que merecem nossa atenção. Por exemplo, a passagem do Cap. 8 (1268 b 25-1269 a 28), tão estimulante, e em certos aspectos tão moderna, em que Aristóteles pergunta-se se é “melhor mudar as leis, quando se vê – ou quando se acredita ver – um meio de melhorá-las”, ou se é “preferível deixá-las como são, ainda que pelo fato de que são leis”⁹.

Eis o plano geral do livro:

A) *As constituições ideais em teoria* (caps. 1-8)

1. A da *República* de Platão (caps. 1-5)
2. A das *Leis* de Platão (Cap. 6)
3. A de Faléias (Cap. 7)
4. A de Hipódamo (Cap. 8)

⁸ Que seja lembrado o fato de que a obra principal de Platão, que traduzimos por *República*, em grego se denomina *Politeia*, e que sua última obra, *As leis*, retoma sobre novas bases seu projeto de constituição ideal.

⁹ Esta passagem foi analisada por J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1971, p. 220-5, e principalmente por J. Brunschwig, respondendo ao texto precedente, em “Do movimento e da imobilidade da lei”, artigo publicado na *Revue Internationale de Philosophie* (La méthodologie d’Aristote, n° 133-4, 1980) e do qual tomamos emprestada a formulação do problema.

B) *As constituições reais reputadas como as melhores* (caps. 9-12)

1. Esparta (Cap. 9)
2. Creta (Cap. 10)
3. Cartago (Cap. 11)
4. Alguns grandes legisladores (Cap. 12)

*Livro III: A cidade, o cidadão
e os diferentes regimes políticos possíveis*

Dedicaremos nosso Capítulo 3 à análise detalhada deste Livro III. Eis o seu plano de conjunto:

A) *Questões prévias ao exame dos regimes* (caps. 1-5)

1. O que é um cidadão? (caps. 1 e 2)
2. O que é a cidade? (Cap. 3)
3. A virtude política (Cap. 4)
4. Limites da cidadania (Cap. 5)

B) *Os diferentes regimes* (caps. 6-8)

1. Princípio de classificação dos regimes (Cap. 6)
2. Classificação dos regimes (Cap. 7)
3. Definição da oligarquia e da democracia (Cap. 8)

C) *O problema da justiça política* (caps. 9-13)

1. O fim da cidade (Cap. 9)
2. Os diversos pretendentes ao governo (Cap. 10)
3. O governo do povo é justo? (Cap. 11)
4. Sobre a justiça política (caps. 12-13)

D) *O problema da realza* (caps. 14 a 17)

Recapitulação (Cap. 18)

Livro IV: Tipos de regime

Com o Livro IV, entramos naquilo que tradicionalmente é chamado de “bloco realista” (livros IV-V-VI) da *Política* de Aristóteles, em que predomina a obstinada advertência quanto à diversidade dos fatos. Aqui o biólogo ganha do metafísico. W. Jaeger e outros depois dele viram nesta mudança de perspectiva a consequência das pesquisas fomentadas por Aristóteles no Liceu, que lhe permitiram inventariar e descrever 158 “constituições”, das quais somente uma chegou até nós, a de Atenas. É desse modo que, na classificação completamente conceptual dos regimes, no Capítulo III, 7, opõem-se as precisões empíricas do Capítulo IV, 3. Os critérios *a priori* do Capítulo III, 8 dão lugar, quando se trata de retomar uma análise comparada da oligarquia com a democracia (em IV, 4-6), a critérios econômicos, sociais ou étnicos. O conjunto do livro, aliás, preocupa-se com nuances sociológicas, o que muitas vezes lhe confere um tom relativista, e uma de suas conclusões é que o melhor regime varia de acordo com os povos considerados (Cap. 12). O plano de conjunto do livro é anunciado no final do Capítulo 2 (1289 b 12-26), e projeta um programa em cinco pontos, os quatro primeiros dos quais são sucessivamente abordados neste livro, ficando o quinto reservado para o livro seguinte.

A) *Objetivos do estudo dos regimes* (caps. 1-2)

B) *A variedade dos tipos de regimes* (caps. 3-10)

1. Fundamentos dessa variedade (Cap. 3)

2. Análise da democracia e da oligarquia (caps. 4-6)

3. Análise da aristocracia e do regime constitucional (caps. 7-9)

4. A tirania (Cap. 10)

C) *O melhor regime acessível* (Cap. 11)

D) *O regime adaptado ao tipo de cidade* (caps. 12-13)

E) *Os três “poderes” constitucionais* (caps. 14-16)

1. O poder deliberativo (Cap. 14)

2. O poder executivo (Cap. 15)

3. O poder judiciário (Cap. 16)

Livro V: Aquilo que preserva e que destrói os regimes

Este livro é a seqüência lógica do precedente. Aborda o último ponto do programa anunciado em IV, 2: “Explicar quais são os modos de corrupção e de salvaguarda das constituições, tanto aqueles que lhes são comuns, quanto os que são próprios a cada uma delas, e por quais causas ocorrem da maneira mais natural” (1289 b 22-6). Para tanto, pululam os exemplos históricos, as referências geográficas, detalhes biográficos concretos. Além do mais, Aristóteles adota aqui uma liberdade de pensamento, uma segurança afastada de qualquer preconceito, um amoralismo tranqüilo verdadeiramente únicos. “Este Livro V se torna assim”, como escreve J. Aubonnet, na Nota de sua edição, “aquele manual prático do homem de Estado, no qual Maquiavel provavelmente se inspirou para

O príncipe e para os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.” Com freqüência aparentando indiferença para com a natureza do regime cuja salvaguarda se trata de assegurar, Aristóteles multiplica os conselhos destinados aos dirigentes, para se protegerem contra sedições e revoluções, na segunda parte deste livro. Sórdido cinismo de conselheiro mercenário? Conservantismo pascaliano de quem, por duvidar que se possa fortalecer a justiça, a torna forçosa, a fim de que haja paz, “que é o soberano bem” (Pascal, *Pensées*, Art. V, Laf. 81, Br. 299)? Nem um nem o outro. O tom é diferente: é o tom do naturalista que calmamente considera com olhos também fascinados todas as constituições que pôde coletar. Tendo longamente observado o modo pelo qual os regimes e os seres vivos nascem e morrem, pode tirar dessa experiência uma sabedoria de veterinário que não se preocupa mais em saber se trata de cuidar de um sapo, de uma gazela, de uma serpente, ou de um cavalo.

- A) *Causas gerais das sedições* (caps. 1-4)
- B) *Causas das sedições de acordo com o regime e a maneira de se resguardar contra elas* (caps. 5-12)
 1. Como morrem as democracias (Cap. 5)
 2. “ “ as oligarquias (Cap. 6)
 3. “ “ as aristocracias (Cap. 7)
 4. Como preservar os diferentes regimes (caps. 8-9)
 5. Como morrem as monarquias (realeza e tirania) e como preservá-las (caps. 10-11)
 6. Exame crítico da concepção platônica das revoluções (Cap. 12)

Livro VI: Como estabelecer os diferentes regimes

Este livro, que parece complementar mais as análises do Livro IV do que as do Livro V, supõe, no entanto, que o estudo do livro precedente, sobre as causas da morte dos regimes, tenha sido feito, uma vez que agora se preocupa em como fundá-los da melhor maneira. Aqui, o destinatário dessas páginas será menos o dirigente ou o homem de Estado do que o “legislador”, isto é, o fundador da cidade, encarregado de lhe conferir as instituições iniciais mais seguras.

Introdução: Generalidades sobre a variedade de constituições e as constituições mistas (Cap. 1)

- A) *As democracias: o que são elas* (caps. 2-4) e *como estabelecê-las* (Cap. 5)
- B) *As oligarquias e como estabelecê-las* (caps. 6-7)
- C) *As magistraturas* (Cap. 8)

Livro VII: A cidade “ideal”

Os livros VII e VIII, que formam um todo, geralmente considerado como a parte mais antiga da *Política*, supõem uma função do discurso político que é oposta à dos três livros precedentes, mas que é comum a numerosos autores da Antiguidade: a descrição da cidade “ideal”. Veremos durante a leitura desse livro que não se trata de uma “utopia”, se entendermos por isso um país imaginário em que tudo existe para o melhor, mas, antes, do modelo de uma cidade possível para um “legislador” empreendedor.

- A) *A vida melhor* (caps. 1-3)
- B) *Descrição da melhor cidade* (caps. 4-7)
1. Densidade demográfica (Cap. 4)
 2. Extensão territorial (Cap. 5)
 3. Acesso ao mar (Cap. 6)
 4. Povoamento e nacionalidade (Cap. 7)
- C) *Organização da melhor cidade* (caps. 8 a 17)
1. As classes sociais e suas funções (caps. 8-10)
 2. Urbanismo (caps. 11-12)
 3. Educação (caps. 13 a 15)
 4. Controle dos casamentos, nascimentos e da primeira idade (caps. 16-17)

Livro VIII: A educação na cidade ideal

Este livro é a seqüência do tratado sobre a educação iniciado no Capítulo 13 do livro precedente. Como observa J. Aubonnet, "compõe-se essencialmente de respostas dadas às três questões colocadas no final do Livro VII ..., a saber: 1) A educação das crianças deve ser objeto de uma regulamentação?, 2) Essa educação deve ser pública ou privada?, 3) Sob que forma deve ser feita?"

- A) *A educação em geral* (caps. 1 a 3)
- B) *A ginástica* (Cap. 4)
- C) *A música* (caps. 5 a 7)

Abramos agora a *Política*.
Primeiro livro, primeira frase...

A felicidade de se viver junto

Análise dos dois primeiros capítulos da Política

O PRIMEIRO CAPÍTULO

Tese geral

Os capítulos 1 e 2 da *Política* de Aristóteles estabelecem os fundamentos de toda sua filosofia política. Constituem um todo, e este todo já está de algum modo contido na primeira frase: esta esboça um raciocínio cujos suportes e conseqüências serão desenvolvidos no conjunto dos dois capítulos, e, além disso, anuncia a sua conclusão, que é a tese dominante da *Política*. Ei-la: "A cidade tem por finalidade o soberano bem".

Esta conclusão fundamenta-se em três premissas:

1. "A cidade é uma (um certo tipo de) comunidade" (1252 a 1).
2. "Toda comunidade é constituída em vista de um certo bem" (1252 a 2).
3. "De todas as comunidades, a cidade é a mais soberana e aquela que inclui todas as outras" (1252 a 3-5).

Disso se depreende facilmente que *o bem próprio visado por essa comunidade soberana é o bem soberano*.

Essa tese é fundamental. Ela distingue Aristóteles de todos os seus predecessores e, ao mesmo tempo, da maior parte de seus sucessores, até a época moderna. Pois, em vez de justificar a cidade por razões gerais comuns a qualquer associação (os homens vivem em cidades porque têm necessidade uns dos outros, e a cidade não passa de uma grande família), atribui a cada tipo de comunidade uma razão de ser própria e confere assim à política uma esfera singular; ao invés de atribuir à cidade a mais baixa das finalidades, ou, ao menos, a justificação *mínima* (a comunidade política é necessária porque é afinal necessário viver, no sentido de sobreviver, isto é, ajudar-se mutuamente, ou... não se matar mutuamente), Aristóteles confere-lhe desde logo a finalidade mais elevada: se os homens vivem em cidades, não o fazem somente por não poderem evitá-lo; é para atingir o mais alto, o maior dos bens. Mas, antes de analisarmos o alcance crítico da tese aristotélica, convém estudar cada uma das premissas de seu raciocínio.

Primeira premissa: "A cidade é uma comunidade"

Em termos lógicos, estamos lidando aqui com o enunciado de um gênero, isto é, do conceito ("comunidade"), imediatamente mais extensivo do que aquele ("cidade") que se deseja definir, e ao qual pertence conseqüentemente. O gênero é essencial (o que significa que ele responde adequadamente à questão: "o que é?"), mas insuficientemente determinante (pois há outras coisas que são adequadamente qualificadas pelo gênero). Para que esse enunciado torne-se uma definição, seria necessário

completar o "gênero" por aquilo que chamamos "diferença específica", isto é, o traço que caracteriza propriamente esta comunidade (a cidade) pela diferença diante de todas as demais.

Eis por que, quando a cidade for definida, será sempre com a fórmula "uma comunidade que...", isto é, o gênero e em seguida a diferença. É assim que encontramos, ao longo do livro, definições como a comunidade dos lares e dos vilarejos, ou a comunidade de regime político entre os cidadãos, ou a comunidade da felicidade (ou da melhor vida, a vida perfeita e autárquica)¹. Vê-se que deixam transparecer três traços característicos (três tipos de "diferenças") da cidade diante das outras comunidades.

O primeiro deles é aquilo que a constitui, isto é, suas partes, as famílias (isto é, os lares), linhagens, vilarejos; em termos aristotélicos, é o que se chama sua *matéria*. Mais precisamente, a "causa material" de uma coisa é, segundo a *Física*, "aquilo de que ela é feita, e que lhe fica imanente"; assim sendo, uma estátua é no todo uma estátua, mas em todas as suas partes é bronze (o que fica imanente numa estátua acabada), e o bronze é aquilo a partir do que foi feita. Vemos que, por conseguinte, se as partes da cidade (lares, vilarejos) podem ser consideradas como sua *matéria*, isto significa que basta decompor a cidade em suas partes primeiras para encontrarmos "aquilo a partir de que" se fez e se desenvolveu, até formar um todo acaba-

¹ Ver I, 2, 1252 b 28-9; II, 2, 1261 b 12; III, 3, 1276 b 1; III, 9, 1280 b 33; 1280 b 40; VII, 8, 1328 a 36.

do: a ordem de *desenvolvimento* natural vai com efeito das partes (a matéria) ao todo. É o que o método aristotélico do segundo capítulo irá justificar.

Segunda “diferença” da cidade em relação às outras comunidades: o fato de que ela tenha uma “constituição”, um “regime” (em grego, *politeia*). Ora, a *politeia* de uma cidade é, como diz Aristóteles, “uma certa ordem (*taxis*) instituída entre as pessoas que habitam a cidade (III, 1, 1274 b 38). Em outros termos, é aquilo que organiza, estrutura e ordena as relações entre as partes da cidade, fazendo destas partes um todo, em suma, dando forma à matéria. Eis por que Aristóteles pode escrever: a “constituição é uma espécie de vida para uma cidade” (IV, 11, 1295 a 40). Com efeito, a constituição ou o regime de uma cidade é sua *causa formal*. Ora, na filosofia de Aristóteles, aquilo que define uma coisa, aquilo que constitui sua essência e assegura sua subsistência, é a sua “forma” – aquilo sem o que ela não seria o que justamente ela é. Eis por que o *ser* de uma cidade, sua identidade e sua permanência se confundem com os de sua constituição (ver III, 3). Em termos modernos, poderíamos dizer que, segundo Aristóteles, um Estado permanece o mesmo, quaisquer que sejam as modificações de suas fronteiras ou de seu povoamento, mas deixa de sê-lo em caso de revolução ou de queda do regime.

Terceira “diferença” da cidade para com todas as outras comunidades, no caso, a mais importante, seu *fim*. Nas definições de Aristóteles é, como vimos, a mais alta: “viver bem”, isto é, viver feliz, uma vida perfeita, a melhor possível. Que a cidade tenha como *causa final* o bem

soberano é justamente o que Aristóteles irá demonstrar aqui, estabelecendo em paralelo que esta vida perfeita pode ser definida pela *autarquia*.

Portanto, há pelo menos três maneiras de definir a cidade: por sua causa material (uma comunidade de lares e de vilarejos), formal (uma comunidade de habitantes vivendo sob a mesma constituição) ou final (uma comunidade em vista do bem soberano). Nem é preciso ser muito esclarecido em matéria de aristotelismo para se perguntar: e a causa “motriz”? (Na *Física* de Aristóteles, esta “causa motriz” – a “causa eficiente” dos medievais – corresponde melhor ao que nós denominamos “causa”: é aquilo que produz uma modificação qualquer.) A cidade não teria “causa motriz”? Sim, mas esta tem pouca importância, dado o fato de que a cidade é, como veremos, um ser *natural*: como todo ser natural, segundo a definição da *Física*, desenvolveu-se espontaneamente, a partir de sua matéria (lares e vilarejos), sem que fosse indispensável um “motor” para esta “geração”. Entretanto, ocorre a Aristóteles dar lugar a um autor anônimo da cidade – fundador ou legislador –, de algum modo, sua “causa motriz”, que permite à tendência natural efetivar-se. É a esses instauradores heróicos que Aristóteles faz alusão, no final do capítulo subsequente (1253 a 29-31).

Por enquanto, entretanto, nenhuma definição completa da cidade pode ser dada ainda. Apenas o gênero – comunidade – é posto. E este gênero é estabelecido sem dificuldade: “vemos que...”, nota Aristóteles numa fórmula que não remete a constatação empírica alguma, mas antes a uma evidência admitida e irrefutável. Para que haja

cidade, é com efeito necessário que haja comunidade de vida entre vários seres humanos diferentes. O que é que Aristóteles chama de comunidade? Não define esse termo com precisão em lugar nenhum, mas uma comparação entre diferentes textos da *Política* e principalmente da *Ética a Nicômaco* permite estabelecer que uma comunidade é um agrupamento de homens unidos por uma finalidade comum, e *portanto* ligados por uma relação afetiva chamada “amizade” e segundo relações de justiça. Aristóteles fornece aqui e ali exemplos diversos de comunidades, e, além daquelas que irá estudar na seqüência imediata da *Política* (as comunidades familiares ou políticas), podemos citar os membros de uma tribo, de um *demos*, de uma confraria religiosa, ou de uma associação de comensais, parceiros de um mercado qualquer, companheiros de uma travessia, ou companheiros de armas, etc.²

Em todo caso, é sempre em torno a uma finalidade comum que se forma uma comunidade (*Ét. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 8 e ss.) – seja pela ambição do ganho para os navegadores, pelo butim, ou pela vitória para os companheiros de armas, o convívio das relações sociais entre membros de um clube de comensais, ou... a felicidade para os membros de uma mesma comunidade política. É esta finalidade comum, para a qual colaboram os membros, que tem como efeito ligá-los por relações de proximidade, que Aristóteles chama de *philia* (amizade): “A comu-

² Os exemplos precedentes são tirados de *Ét. Nic.*, VIII, 11 e 14, e V, 8.

nidade é afetiva (*philikon*)”, escreve, na *Política* (IV, 11, 1295 b 23). Eis por que Aristóteles estuda com precisão em sua *Ética* (VIII, 11 e IX, 12) as relações entre os tipos de comunidade e os tipos de amizade – na qual não se deve ver apenas uma relação afetiva, mas um sentimento de co-pertencimento a um “nós” (ainda que provisório, contingente, ou convencional) que opõe, por certo tempo ou para sempre, este “nós” a todos os outros, e separa deste modo o amigo do inimigo. Mas, desde que há vários indivíduos e algo em comum entre eles, põe-se um problema, que é o problema da justiça. Com efeito, “toda colocação em comum funda-se na justiça” (*Ét. Nic.*, VII, 9, 1241 b 15). Eis por que a justiça não é uma virtude entre as outras, mas a virtude da comunidade, aquela que regula as relações entre seus membros, graças à qual uma comunidade existe ou pode continuar existindo. Há então dois caracteres gerais definidores da idéia de comunidade em geral (a unidade de uma pluralidade, a existência de uma finalidade comum), e dois atributos essenciais dedutíveis deles (a amizade, a justiça); além disso, há caracteres acidentais que só pertencem a certos tipos de comunidades (por exemplo, a troca de bens, que supõe a existência de um mercado; outro exemplo, há comunidades de seres “semelhantes” e comunidades de seres “dese semelhantes”). As comunidades que Aristóteles irá estudar no Capítulo 2 (casal, lar, vilarejo, cidade) têm todas elas uma propriedade comum: são comunidades que são *a união de seres dessemelhantes ligados por uma relação de autoridade ou de comando* (arché).

Segunda premissa: "Toda comunidade visa um certo bem"

Essa segunda premissa, por sua vez, é justificada por um princípio geral: "É em vista daquilo que lhes parece ser um bem que todos os homens fazem o que fazem". O que demonstra que a palavra "bem" não deve ser tomada no sentido estritamente moral do termo, como se toda ação tivesse como finalidade o bem. Mesmo as associações de malfeitores são constituídas em vista de *um certo* bem (o enriquecimento de seus membros, por exemplo). A ação humana em geral não visa portanto o bem (único, universal e eterno), mas visa forçosamente um fim, isto é, um bem (pouco importa se aparente ou real, particular ou geral). Toda ação é, com efeito, finalizada por definição. Fazer alguma coisa, o que quer que seja, é procurar obter qualquer coisa ("um bem") com a modificação que se opera; é, simplesmente, adaptar os meios a um fim, como o demonstra o mecanismo geral da ação descrito na *Ética a Nicômaco* (III, 5, 1112 b 15): "Uma vez que se pôs o fim, examina-se como e por quais meios ele se realizará". Mais genericamente, na ordem daquilo que é humano – de que as comunidades fazem parte –, toda verdadeira definição é uma definição pelo fim visado, se é que é verdadeiro o enunciado da primeira frase da *Ética a Nicômaco*, segundo o qual, "toda arte e toda investigação e igualmente toda ação e toda escolha tendem para algum bem".

Não é pois necessário recorrer ao famoso "finalismo" de Aristóteles para explicar aqui a sua tese. Esse finalismo, frequentemente utilizado por Aristóteles em sua

Política, afirma que tudo o que existe é explicável por aquilo em vista do que ele existe; pode ser compreendido como uma generalização, até o conjunto dos seres naturais, de um princípio que todo o mundo admite espontaneamente na ordem das coisas *propriamente* humanas, o único de que se trata aqui. Ninguém contestará, com efeito, que agir, no sentido próprio do termo, é ter em vista um bem³.

Mas agora o que é que permite a Aristóteles afirmar o mesmo para todas as comunidades? Será que isto é verificável? Mas não é necessário. Não se trata de uma tese, mas antes de uma proposição "analítica", isto é, uma proposição que é deduzida da própria idéia de comunidade, uma comunidade sendo caracterizada, como vimos, pela finalidade comum visada por seus membros agrupados. Sem direcionamento comum, não há comunidade. "Um agrupamento de homens em vista de X", tal poderia ser a definição da comunidade em geral. Bastará então substituir X por este ou aquele tipo de finalidade – ou de bem –, e teremos os diferentes tipos de comunidade⁴.

As duas primeiras premissas não necessitam portanto de demonstração. A primeira ("A cidade é uma comunidade") parece ser irrefutável; a segunda é *a priori*, e se deduz daquilo que uma comunidade é e, mais geralmente, daquilo que a ordem humana é. Mas com a terceira premissa não é assim.

³ Entretanto, pode-se ler a discussão de *Ét. Nic.*, III, 6.

⁴ Ver, a esse respeito, um texto muito preciso da *Ét. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 8 e ss.

Terceira premissa: "A comunidade política é aquela que é soberana entre todas, e inclui todas as outras"

A comunidade política (cidade) é definida em relação a *todas as outras* como ao mesmo tempo qualitativamente mais alta e extensivamente mais englobante. O Capítulo 2 estabelecerá esta tese, cuja conclusão anunciada já pode ser deduzida: o fim da cidade é o soberano bem (1252 a 5). Esta dupla superioridade da comunidade política corresponde à superioridade da própria vida política no seio das atividades humanas e, paralelamente, põe a disciplina encarregada de realizar esse bem supremo no mais elevado grau das disciplinas práticas: "Uma vez que a política serve-se das outras ciências práticas, e que além disso ela legifera sobre tudo aquilo que é preciso fazer, e aquilo de que é preciso se abster, a finalidade desta ciência englobará as finalidades das outras ciências; de onde resulta que a finalidade da política será o bem propriamente humano" (*Ét. Nic.*, I, 1, 1094 b 4-6).

Tentemos esclarecer entretanto essa tese: a comunidade soberana entre todas visa o bem soberano entre todos. Dito de outra forma, há uma relação de *analogia* entre a série das comunidades hierarquicamente ordenadas e a série hierarquizada dos "bens" que elas visam: se a comunidade 1 visa o bem 1; se a comunidade 2 é superior (qualitativamente) à comunidade 1; e se a comunidade 2 visa o bem 2, enquanto o bem 2 é superior (qualitativamente) ao bem 1; de tal maneira que *a comunidade última* (superior a todas as outras) *visa o bem último* (su-

perior a todos os outros). Este bem identifica-se à felicidade, assim como ficará estabelecido pelo Capítulo 2.

Mas a cidade não é apenas posta como "soberana entre todas"; é também aquela que "inclui todas as outras". Esta relação de extensão significa que a cidade é *a maior* das comunidades, o que implica duas coisas: de um lado, que toda comunidade diferente é um "subconjunto" da cidade; de outro lado, que aquilo que é maior do que a cidade (por exemplo, a "nação" helena, ou as confederações de cidades estabelecidas por tratados etc.⁵) não é verdadeiramente uma comunidade. Há aqui dois pontos que merecem ser demonstrados. Por que, com efeito, seria a cidade uma totalidade com elementos (os cidadãos), mas também com partes (as outras comunidades)? Por que todo conjunto englobando a cidade não poderia ser chamado de "comunidade"? Tais são as questões subsidiárias que o Capítulo 2 terá de resolver.

O direcionamento polêmico da tese

O alcance da tese de Aristóteles é duplo: por um lado, a cidade visa o fim mais alto para o homem — e neste sentido, a tese se dirige contra aqueles, entre os sofistas, que pensam que a comunidade política não passa de um *pis aller*, uma simples garantia de sobrevivência individual. Mais tarde este alcance e esses adversários serão tratados. Por outro lado, a política (arte ou ciência) con-

⁵ Ver o desenvolvido em II, 9, 1261 a 22-30 e III, 9, 1280 b 29-35.

cerne a uma comunidade especificamente diferente das outras e requer competências adaptadas a ela. O problema desse alcance será imediatamente tratado: “Quanto àqueles que pensam que ser homem político, rei, chefe de família ou senhor de escravos é a mesma coisa, não têm razão. Com efeito, pensam eles que é de acordo com o maior ou o menor número que cada uma dessas funções difere das outras, e não de acordo com uma diferença específica” (1252 a 7-10). Os adversários são essencialmente Sócrates e Platão.

Segundo afirma Xenofonte, com efeito, Sócrates pretendia que “o manejo dos negócios privados só difere do dos negócios públicos quanto ao número; aqueles que sabem empregar homens dirigem igualmente bem os negócios privados e públicos, enquanto aqueles que não o sabem erram nuns, tanto quanto nos outros”⁶. Platão herda essa tese. É assim que no *Político* (258 e) ele enuncia que o político deve ser considerado ao mesmo tempo como rei, senhor de escravos e chefe de família, e que “tais denominações designam uma única coisa”. A demonstração disto funda-se na idéia de que o comando funda-se num *saber*, “a ciência régia”, e na idéia de que exercer um poder sobre homens, qualquer que seja o número deles (família ou cidade), cabe a uma única competência. Estas duas idéias estão ligadas: toda aptidão ao poder reportando-se a um saber, pouco importa aquilo sobre o que o poder é exercido; basta saber o que é preciso fazer para comandar homens, então o poder de comandar não muda

⁶ Xenofonte, *Memoráveis*, III, 4, 12; ver também III, 6, 14.

de acordo com o número de subordinados, uma vez que depende apenas do objeto – invariável – do saber. O bom governante é comparável ao bom capitão cuja competência depende daquilo que ele aprendeu na arte da navegação, e não do número de marinheiros. Não haveria, por conseguinte, especificidade do político, que seria simplesmente a ciência do comando ou do poder em geral (*arché*). Compreende-se que a tese fundamental de Aristóteles se oponha a essa tradição socrático-platônica. Pois, se cada comunidade visa um bem próprio, cada qual tem sua especificidade (uma vez que esta consiste, como vimos, em sua finalidade); e o exercício do poder, não tendo em cada uma delas o mesmo fim, não depende da mesma aptidão; contra Platão, e “contra esse ‘bom senso’ que se perpetuou até nossos dias (assim é que alguns pensam que um determinado homem será mais capaz de ser um bom ministro da economia e das finanças só porque geriu bem a sua lojinha, ou que um certo outro é decididamente inapto para o exercício do poder político, porque não sabe sequer se fazer respeitar por sua mulher e por seus filhos...)”⁷. Do mesmo modo pelo qual opõe à idéia platônica única de Bem as variáveis qualificações, Aristóteles opõe à unicidade da ciência “régia” a especificidade do “político”, do “econômico” (arte da administração dos bens patrimoniais), e do “despótico” (arte de dirigir os escravos). O “bom” político não é um “bom condutor de homens” em geral, mas o homem que demonstra qualidades próprias a esta comunidade que tem por finalidade o bem soberano.

⁷ P. Pellegrin, nota 4 de *La politique*, Livre I, Nathan, Paris, 1983.

Um método: a análise

Após ter anunciado sua tese e seus alcances, Aristóteles expõe o método que irá utilizar na seqüência: “Dividir o composto até seus elementos não compostos (isto é, às partes ínfimas do todo)” (1252 a 18-20); o que quer dizer analisar a cidade – a comunidade máxima – em suas partes, isto é, até a comunidade mínima. Isto permitirá que seja dada uma primeira resposta à questão “o que é a cidade?”, mostrando “aquilo de que é feita e que permanece imanente a ela”, isto é, como vimos, sua causa material.

Este método, diz Aristóteles, é aquele “que seguimos comumente” (1252 a 17). Encontramos sua utilização seja nos tratados ético-políticos, seja nos tratados biológicos. Como se faria em biologia, para um animal, pode-se também decompor a cidade, ser natural, em suas partes constitutivas, *os vilarejos*, eles próprios compostos por lares, unidades de base; mas o lar é por sua vez constituído por três relações elementares (relação marital, parental e “despótica”). Destas relações intrafamiliares nos lares, depois dos lares até a cidade, iremos das partes até o todo, isto é, progressivamente, da “matéria” de que é feita a cidade até a “forma” que ela adquire (isto é, às relações que estruturam as partes num todo). O interesse desse método é dedutível das particularidades de seu objeto, os seres naturais: num ser natural, as partes elementares *se formam* antes das últimas partes (por exemplo, do embrião ao ser acabado), muito embora seja o todo que permita compreender o sentido do desenvolvimento. Assim sendo, o método *analítico* (das partes até o todo) é pela mes-

ma razão um método *genético* (que segue a ordem de desenvolvimento “histórico”): o fim chega no fim, mas dá sentido ao que precede, que são suas partes constitutivas. Eis por que Aristóteles pode escrever, no início do Capítulo 2, e imediatamente após ter anunciado – e explicado – o “método analítico”: “Se portanto examinamos o desenvolvimento das realidades a partir da origem delas, como fazemos em outros domínios, neste também, é desta maneira que levaremos a bom termo nosso estudo” (1252 a 24-6). A ordem seguida por Aristóteles no Capítulo 2 poderá então ser descrita como aquela que vai da “matéria” até a matéria dotada de uma “forma” (do casal ao lar, dos lares ao vilarejo, dos vilarejos até a cidade), ou então das partes ao todo, ou ainda da origem das relações comunitárias até o *fim*, no triplo sentido do termo (objetivo, acabamento, limite). Fazendo isto, a especificidade da cidade em vista das outras comunidades (que são suas partes) e conseqüentemente a especificidade do político em vista do econômico ou do despótico, por exemplo, ficarão claras.

O SEGUNDO CAPÍTULO

Dá na mesma, quando se trata de um ser natural, “dividir o composto até seus elementos não compostos”, isto é, considerar “aquilo de que é formada a cidade” (1252 a 18-20), ou “examinar o desenvolvimento das realidades a partir da origem delas” (1252 a 24-5). Em ambos os

casos, chega-se até a *primeira comunidade*, ao mesmo tempo originária e mais simples: o lar (*oikos*).

A comunidade de base da cidade: O lar (1252 a 26-b 15)

A cidade (comunidade política) se constitui de partes mínimas, as famílias, ou melhor, os “lares” (comunidades domésticas), que por sua vez são constituídos por três relações elementares, mínimas. Na linha de frente destas está o *casal, relação comunitária elementar e primeira*.

A relação homem/mulher (1252 a 26-31) – “Em primeiro lugar é necessário que se unam os seres que não podem existir um sem o outro, por exemplo, a mulher e o homem, em vista da procriação (e não se trata de uma escolha refletida, mas antes, assim como para os outros animais e plantas, de uma tendência natural a deixar atrás de si um outro ser semelhante a si mesmo)” (1252 a 26-30).

Esta relação comunitária é natural em quatro sentidos:

Primeiramente, por sua universalidade: ela corresponde de fato à *união macho/fêmea* existente em *todos* os seres vivos.

Em seguida, por sua *necessidade* (1252 a 26): o macho não pode existir sem a fêmea, nem a fêmea sem o macho. Necessária em que sentido? Aristóteles distingue geralmente dois tipos de necessidade: “a necessidade absoluta” (aquilo que não pode deixar de ser) e a necessidade condicional (aquilo sem o que uma coisa não pode *ser* ou *ser boa*). Ora, a necessidade de que se trata aqui é do

segundo tipo, como Aristóteles explica nas *Partes dos animais* (I, 639 b 21-6): somente a necessidade condicional concerne aos seres submetidos ao devir (naturais ou artificiais). E, como o demonstra a *Física*, a necessidade dos seres naturais é aquela dos meios em vista de um fim (assim como a serra é de ferro – e não de madeira, por exemplo –, para cortar, isto é, para ser serra)⁸. A união macho-fêmea é, portanto, necessária no sentido de que ela é aquilo sem o que um fim não poderia ser atingido. Sem esta união, não há *procriação*.

Tal é, com efeito, a finalidade natural do casal, e o terceiro sentido no qual esta comunidade pode ser dita natural; pois o casal é a comunidade da “mulher e do homem *em vista da procriação*” (1252 a 27). Mas isto não significa que o casal humano somente exista para procriar⁹. De fato, é preciso distinguir, para o casal (tanto quanto para a cidade, como veremos), duas espécies de fins: “o fim do devir” (do desenvolvimento natural) e “o fim da existência”. Não confundamos, com efeito, de um lado, a razão que fez com que uma coisa existisse, isto é, o fim – no sentido de limite – para o qual tendia a *sua vinda à existência*, coisa que somente sua existência satisfaria, e, por outro lado, o fim pelo qual ela subsiste, aquilo em vista de que continua a existir, o fim para o qual ela tende. Para os outros animais que não o homem os dois fins confundem-se: o casal macho-fêmea somente existe em vista de preencher uma carência, a de procriação; de sorte

⁸ *Fis.*, II, 9, 200 a 5 e ss. Ver também *Partes dos animais*, I, 642 a.

⁹ É o que observa W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Vol. II, p. 105.

que com freqüência ele somente subsiste durante o tempo necessário para satisfazê-lo. No caso dos homens, é preciso distinguir a razão pela qual existem os casais (pelo fato de que isso existe), e o objetivo da existência deles: se há casais (necessidade condicional), é porque os seres humanos, como todos os outros animais, reproduzem-se (finalidade natural), é, portanto, a fim de procriar. É o que lemos de fato num texto da *Ética a Nicômaco*: “O amor entre marido e mulher parece ser bem conforme à natureza, pois o homem é um ser naturalmente inclinado a formar um casal, até mesmo mais do que a formar uma sociedade política, na medida em que a família é algo de anterior à cidade e de mais *necessário* do que ela, e a *procriação* de crianças algo *mais comum aos seres vivos*. De qualquer maneira, nos animais, a comunidade não vai além da procriação, enquanto na espécie humana a coabitação do homem com a mulher não tem somente por objeto a reprodução, mas se estende a todas as carências da vida (...); assim prestam-se auxílio mútuo, pondo suas capacidades próprias a serviço da obra comum” (*Ét. Nic.*, VIII, 14, 1162 a 15-23). Este texto – no qual encontramos novamente nossos três critérios de naturalidade (universalidade, necessidade, finalidade) – marca bem esta dualidade de fins que encontraremos ainda mais acentuada a propósito da cidade: o fim do devir (isto é, do desenvolvimento natural) que é o ser (a existência ou a vida), e o fim do ser que é seu bem. O casal é um fim para a natureza, pois sua existência responde a uma necessidade estritamente biológica (aquilo sem o que até *a vida* seria impossível): sem união, não há procriação, sem procria-

ção, não há sobrevivência da espécie: “Pelo ciclo das gerações, a natureza chega a realizar a perpetuidade da existência, que é incapaz de assegurar a cada indivíduo, e que somente ela pode assegurar à espécie” (*Economica*, I, 3, 1343 b 23-5, trad. Tricot). O casal, além do mais, tem um outro fim, não mais condicionado ao *ser*, mas ao *bem* (sendo para o homem aquilo sem o que a *vida boa* seria impossível), pois a necessidade condicional está condicionada, como vimos, seja ao *ser*, seja ao *bem*. Mas, do ponto de vista em que Aristóteles se situa no início deste Capítulo 2 – portanto, do ponto de vista do desenvolvimento natural –, apenas o primeiro fim merece ser retido. E, à questão “por que (originariamente) há casais?”, deve-se responder: porque sem isso a espécie não teria podido sobreviver, sem isso o homem não seria. O que equivale a definir esta comunidade do macho e da fêmea pelo seu fim – o bem próprio que ela visa – da seguinte maneira: *o casal é a comunidade humana em vista da procriação*.

Quarto critério de naturalidade do casal: o fato de que “não se trata de uma escolha refletida, mas, assim como para os outros animais e as plantas, de uma *tendência natural* a deixar atrás de si um ser semelhante a si mesmo”. Considerada do ponto de vista da *espécie* (em grego, *eidos*), isto é, daquilo que é eterno e não está submetido ao nascimento nem à morte¹⁰, a procriação é a condição

¹⁰ Evidentemente, Aristóteles é um biólogo *fixista*, que postula a existência indefinida de um certo número de espécies imutáveis: cada uma entre elas reúne, num dado momento, o conjunto dos indivíduos interfecundos e conserva através do tempo traços semelhan-

de seu ser, aquilo sem o que a espécie não seria. O “cachorro” existe porque os cachorros se reproduzem; reciprocamente, a espécie (*eidos*) “cachorro” existe e nada mais é do que é uno e idêntico, o que existe semelhante a si através de todos os indivíduos e através de todas as gerações, a “forma” (*eidos*) cachorro. No indivíduo (macho ou fêmea) manifesta-se então uma tendência natural à cópula. O casal é portanto natural neste sentido: macho e fêmea unem-se não voluntariamente, mas “instintivamente”. Cada qual sem o outro é de algum modo incompleto: e o casal é “autárquico”, no sentido biológico ao menos, pois é o elemento atômico de sobrevivência do *eidos*. Macho e fêmea são assim necessários um ao outro, e biologicamente suficientes.

Esta tendência natural consiste em “deixar atrás de si um outro ser semelhante a si mesmo” (1252 a 29-30). Aristóteles tem aqui numerosos predecessores, na primeira linha dos quais está Platão. Lembremos que no *Banquete* (206 e-207 d) este punha na origem do amor uma

tes. Assim sendo, uma espécie (*eidos*) não é um conjunto de indivíduos considerado em extensão, mas antes uma série de determinações (quadrúpede, carnívoro, etc.) verdadeiras de todos os indivíduos, e apenas deles, que podem ser subsumidos sob um mesmo conceito, ou idéia, ou forma (*eidos*). Cada indivíduo pode ser definido e somente pode ser definido por seu *eidos*: somente as “formas” são definíveis. Somente elas são imutáveis. Em compensação, um indivíduo existe durante a curta duração que separa seu nascimento de sua morte, enquanto composto de uma *forma-espécie* (*eidos*) e de matéria. Mas um indivíduo, ser mutável, mortal e feito de matéria, não pode ser definido *stricto sensu*, nem ser cientificamente conhecido.

tendência dos seres mortais à imortalidade, isto é, a sua própria perpetuação na existência. Aristóteles apropria-se dessa tese. Mas em sua filosofia e em particular aqui, neste contexto da *Política*, ela adquire um relevo e um sentido particulares. Para apreendê-los, é preciso de início compreender seu alcance biológico, cosmológico e ontológico.

No Capítulo II, 4 do tratado *Da alma*, Aristóteles estuda aquilo que denomina “a alma nutritiva”, isto é, a forma de vida comum a todos os vivos, que abarca duas funções, nutrição e geração; a mais natural das funções do vivente é, com efeito, “produzir um outro ser vivo semelhante a si mesmo” (415 a 27): “O animal produz um animal, a planta uma planta, para participar do eterno e do divino tanto quanto possível: todos os seres, com efeito, aspiram a isso e é com este fim que agem em toda atividade natural... Como é pois impossível comungar com o eterno e com o divino de modo contínuo – pois nenhum ser corruptível pode persistir em sua identidade e em sua unidade individual –, é na medida em que cada qual pode ter parte nele que comunga com ele, um mais, outro menos; e, se ele persiste no ser, não o faz em si mesmo, mas semelhante a si mesmo, não em sua unidade individual, mas na unidade da espécie (*eidos*)” (415 a 28-b 7). Este princípio é ainda justificado num outro tratado biológico, *Da geração dos animais*, quando Aristóteles se põe a seguinte questão: por que a diferença dos sexos? Apenas a explicação pela finalidade nos interessará aqui. Ei-la: há dois tipos de seres, os eternos (isto é, os seres divinos, celestes, os astros), que são também necessários (isto é, não podem não existir, absolutamente); e os seres

contingentes, que nascem e morrem. Ora, *ser* é melhor do que *não ser*, e em particular, a alma sendo superior ao corpo, *ser vivo* (isto é, “*ser*”, para a alma) é superior a *ser inanimado*. Portanto, *viver* é melhor do que *não viver*. Há então necessariamente geração dos seres vivos. “Uma vez que é impossível à natureza deste gênero de seres ser eterna, é somente na medida em que isso seja possível que aquilo que nasce é eterno. Numericamente ele não o pode, pois a realidade dos seres reside no particular, e, se assim fosse, seria eterno. Mas ele pode sê-lo especificamente” (*eidos*) (731 b 23-35). “É então para a geração que devem existir a fêmea e o macho nas espécies que têm os dois sexos” (732 a 2-3).

Vê-se que esta explicação biológica está estreitamente ligada à cosmologia de Aristóteles, e será preciso lembrar-nos de alguns de seus traços marcantes. Aristóteles, sistematizando um fato de experiência (a oposição entre o céu e a terra), distingue duas grandes regiões do mundo: a região sublunar (que se estende da esfera terrestre até a lua), onde tudo nasce, perece e se corrompe; e a região supralunar (que se estende da lua até o limite do mundo constituído pela esfera dos “astros fixos”, as estrelas), onde tudo existe imutavelmente, eternamente, e necessariamente. A unidade do mundo reside no fato de que *todo ser no mundo tende a realizar e a perpetuar tanto quanto possível aquilo que ele é (sua essência), e a completar sua própria atividade*. Cada ser tende, tanto quanto possível, a ser no sentido pleno do termo, isto é, a ser imutavelmente, a ser eternamente aquilo que é, a se conservar a si mesmo em sua identidade e em sua individualidade.

Ora, apenas o ser que não sofrer nenhuma mudança, e que não for constituído por nenhuma matéria, poderá ser sempre, e ser sempre ele mesmo. Apenas Deus, isto é, o motor imóvel de um mundo móvel pode *ser*, nesse sentido. Todos os outros seres esforçam-se para realizar sua própria essência, e portanto tendem para seu bem próprio, “imitando”, tanto quanto é possível fazê-lo, o ser eterno, imóvel e necessário. Os seres celestes (astros), esferas vivas e incorruptíveis, são feitos da matéria menos material (o éter), e sofrem mínima mudança, o movimento (mudança de lugar), e mesmo o movimento mínimo, aquele que está mais próximo da imobilidade, o movimento circular uniforme. Estes seres *são*, quase tanto quanto o primeiro motor: eles o “imitam” da melhor maneira e a mais aproximada. Entretanto, diferem dele, porque a matéria deles condena-os a um movimento local. Dito isto, também eles *são* eternamente eles próprios, em sua individualidade de viventes. Sua “atividade” é perfeita e imutável, é a mais alta e divina das “atividades” para um ser material. Abaixo desses seres divinos, os seres vivos são os mais divinos dos seres do mundo sublunar, e o homem é o mais divino dos seres vivos. Os seres vivos, com efeito, “imitam” o ser necessário e eterno pela reprodução, atividade perfeita do vivente, pela qual também eles permanecem eternamente eles mesmos, entretanto, não mais individualmente, mas especificamente (*eidos*), isto é, conservando sua “forma” (*eidos*) pela nutrição – reprodução temporária de si em si – e sua “espécie” (*eidos*) pela procriação – reprodução eterna de si em um outro. Notemos um ponto fundamental: somente o casal, isto é, a *comu-*

nidade dos sexos, permite ao animal ser ele mesmo. Isolado; um animal estará condenado ao devir e ao não-ser. Ele não pode, portanto, ser *ele mesmo* uma vez que não pode *ser*.

O homem, por sua vez, participa do divino de várias maneiras: enquanto animal, acabamos de ver como atinge a eternidade pela procriação. Enquanto esse animal, tem uma natureza específica, enquanto dotado de *pensamento*, o homem *pode* aceder à mais alta forma de ser pelo “pensamento teórico”, atividade mais elevada da alma, independente de qualquer matéria, e de qualquer mudança, consistindo na contemplação pelo sábio daquilo que é e que permanece. É por aí que um *indivíduo* pode, em certos momentos, aceder sozinho à plenitude do ser¹¹. Veremos adiante como a comunidade política permite ao homem, animal dotado de *logos*, ser ele mesmo, em um outro sentido.

Já se pode ver a importância do terceiro registro em que se desenrola esse tema: o registro ontológico. Ser, para Aristóteles, é seja “ser em ato” (isto é, efetivamente), seja “ser em potência” (isto é, virtualmente). Uma realidade qualquer é toda em ato quando é tudo aquilo que pode ser. É o caso mais raro. Os traços do adulto são, por exemplo, na criança, mas em potência; mas nem mesmo o adulto exerce em nenhum momento todas as suas faculdades, nem desdobra todas as suas potencialidades. Apenas os seres imutáveis são sempre tudo aquilo que podem ser, o que só vale, entre os vivos, para o “primeiro mo-

¹¹ É preciso ler, a esse respeito, *Ét. Nic.*, X, 7-8.

tor”. Os outros seres, materiais, nunca podem ser em ato tudo aquilo que são, pelo menos não a título individual: realizam o ser deles no tempo, desenvolvendo sucessivamente suas potencialidades. Apenas a “forma” deles escapa ao tempo e *seria a única a ser plenamente em ato, se pudesse existir separadamente dos indivíduos da espécie, o que não é o caso*. (A forma-espécie “cachorro” não existe separadamente dos cachorros individuais concretos.) Os seres vivos tendem portanto a ser tudo o que podem ser na perpetuação do *eidos*. Compreende-se então em que “essa tendência à comunidade dos sexos” é natural aos seres vivos. Cada ser vivo tende naturalmente para seu próprio bem, isto é, para ser ele mesmo, a desdobrar tudo aquilo que ele é, e ele só o consegue pela mediação de um outro, uma vez que ele só é imutavelmente ele mesmo em espécie. O casal não é portanto o efeito “de uma escolha refletida, mas... de uma tendência natural a deixar atrás de si um outro ser semelhante a si mesmo”. Natural significa aqui ao mesmo tempo conforme à essência do ser vivo, do ser enquanto vivo, e também espontâneo, independente de escolha, do direcionamento *consciente* de um objetivo¹².

A comunidade dos sexos é, portanto, natural em quatro sentidos: ela é *universalmente* extensiva a todos os seres vivos, *necessária* à sua *reprodução*, e responde em cada um deles a uma *tendência espontânea* a ser si mesmo.

¹² O que não significa que isto não responda a um fim (já vimos qual é), muito ao contrário; mas antes que esta finalidade é cega, ou melhor, que ela pode descartar a mediação da reflexão e da escolha (ver *Fis.*, II, 8, 199 a 26-32).

O senhor e o escravo (1252 a 31-b 15). Além da relação conjugal (marido/mulher), existe, em toda comunidade doméstica (todo *oikos* grego), uma segunda relação, que constitui uma segunda comunidade mínima, a do senhor e dos escravos domésticos, isto é, a relação entre “aquele que comanda e aquele que é comandado, e isto, por natureza, em vista de sua salvaguarda mútua” (1252 a 31-2). No Apêndice deste capítulo veremos como Aristóteles pretende destacar (nos caps. 4 a 7) aquilo que há de natural na instituição da escravatura. Notemos por enquanto, porém, aquilo que basta para a demonstração de Aristóteles. Como no caso da relação conjugal, Aristóteles esforça-se para encontrar a especificidade da relação “despótica”, aquilo que a distingue do casal ou da cidade. É então preciso demonstrar ainda que aqui tratamos de uma comunidade de seres incompletos e portanto indispensáveis um ao outro, e de tal modo que um não possa ser plenamente *ele mesmo* sem o outro e que somente ela lhes permita realizar uma *obra* comum, e distinta de todas as outras. É o que Aristóteles diz aqui sucintamente: o senhor é o ser que por natureza “comanda”, que é “naturalmente capaz de prever pelo pensamento”; o escravo por natureza é o ser “capaz de executar fisicamente” as tarefas concebidas pelo senhor. “Eis por que a mesma coisa é vantajosa para um senhor e para um escravo” (1252 a 31-4).

Há duas maneiras de compreender o sentido dessas definições. De início é evidentemente preciso ver aí a afirmação feita por Aristóteles da superioridade “natural” do senhor sobre o escravo. Assim como o macho, aquele que é por natureza capaz de engendrar, é quem domina

legitimamente a fêmea (naturalmente feita para ser engendrada), o senhor, aquele que por natureza é capaz de “prever em pensamento”, é quem comanda legitimamente aquele que é naturalmente feito para “executar fisicamente as tarefas”. Mas é preciso ver também nessas definições do senhor e do escravo a *incompletude* natural destes, o que os torna naturalmente dependentes. Duplamente dependentes: do outro e de sua obra comum. Exatamente como o macho depende da fêmea e se define por ela, o senhor depende do escravo. De nada lhe serve poder “conceber”, se não houver ninguém para “executar”. E, se os deuses não conhecem a divisão dos sexos, justamente eles que não têm necessidade de procriar, isto é, de se reproduzir para ser plenamente “em ato”, desconhecem também a divisão senhor/escravo, justamente eles, cuja “atividade” imutável descarta a oposição entre concepção e execução.

Mas há uma outra imperfeição do senhor e do escravo, uma outra dependência. Estes não são *incompletos* apenas por terem necessidade do outro, mas porque seu ser não se basta a si mesmo para se perpetuar. Não apenas estão carentes do outro, são, ambos, seres de carência. Um tem necessidade do outro para satisfazer suas *necessidades* cotidianas, imediatas, aquelas que são providas pelo lar. Tal é sua obra comum, a finalidade da comunidade que formam e que pode ser comparada à do casal. O macho não somente é dependente da fêmea (e reciprocamente): um e outro são dependentes dessa dualidade para assegurar sua reprodução, isto é, a perpetuação de seu próprio ser, enquanto ser vivo. E, se os deuses não conhecem a divisão

dos sexos, justamente eles que não têm necessidade de procriar, isto é, de se reproduzir, para *ser eles mesmos*, isto é, para se perpetuarem na existência, tampouco conhecem a divisão senhor/escravo, pois sua vida não se esgota como a dos animais. Dispensam, portanto, todos os trabalhos, porque não têm necessidades a serem satisfeitas.

Uma vida que se reproduz para se perpetuar é imperfeita, como vimos, uma vez que a perpetuação da espécie consigna a mortalidade do indivíduo (a vida perfeita dos deuses se perpetua individualmente), mas, ao mesmo tempo, “imita” com isso o ser acabado e tende assim à perfeição. (A existência dos seres inanimados, que não se nutrem nem se reproduzem, é ainda mais precária do que a dos seres vivos.) Da mesma forma, um ser vivo que deve trabalhar para satisfazer as necessidades de seu corpo, por exemplo, para se alimentar, isto é, simplesmente para reproduzir sua vida no dia-a-dia, para perpetuar sua “forma”, é um ser imperfeito, mas, ao mesmo tempo, “imita” com isso o ser acabado. E, no caso do homem, o trabalho “econômico” aparece, no que diz respeito à procriação, como um desvio que lhe permite *ser*, ou como um mal menor que lhe permite atingir seu bem próprio enquanto vivente.

O trabalho “econômico” (econômico no sentido estrito do termo, uma vez que se trata do trabalho exercido no quadro privado do *oikos*, destinado a satisfazer as necessidades “da vida de todos os dias”) é obra própria da comunidade doméstica, e portanto obra comum ao mestre e ao escravo: “Eis por que a mesma coisa é vantajosa para um mestre e para um escravo” (1252 a 34).

A “comunidade despótica” pode ser então, no que diz respeito à comunidade conjugal e mesmo a toda comunidade, definida por sua finalidade: é a comunidade do senhor e do escravo *em vista da* satisfação das necessidades cotidianas. O que importa para a demonstração de Aristóteles é, de um lado, a naturalidade dessa comunidade – a respeito do que voltaremos – que retoma a do casal e prepara a da cidade, mas principalmente sua especificidade: a relação despótica, não tendo o mesmo fim que a relação conjugal, difere desta essencialmente, da mesma forma que difere essencialmente, como veremos, da relação “cívica”. É sobre a diferença entre a dominação do senhor sobre o escravo e a do marido sobre a mulher que Aristóteles insiste, por enquanto: “Assim sendo, é por natureza que se distingue a mulher do escravo” (1252 b 1). É também por isso que seus papéis são perfeitamente distintos, ao menos lá onde a humanidade está, aos olhos de Aristóteles, mais desenvolvida: portanto, entre os gregos, e não naqueles povos que são eles próprios escravos por natureza, que relegam as mulheres ao nível dos escravos (1252 b 5-9). Há então, de direito (caso não o seja sempre de fato¹³), ao menos dois tipos de comunidades naturais distintas, aquela entre um homem e uma mulher,

¹³ Da mesma forma que entre certos povos, que não desenvolveram todas as virtualidades da humanidade, a mulher é tratada como uma escrava, assim também em certas “cidades” indignas desse nome a relação entre os cidadãos é de tipo despótico. Mas, de direito, ou, para dizer como Aristóteles, “por natureza”, estas três relações são perfeitamente distintas, “pois a natureza nada faz à toa... ela faz uma coisa para um único uso” (1252 b 1-4).

que têm um interesse igual de atingirem sua finalidade comum – a reprodução –, e aquela entre o senhor e o escravo, que também têm um interesse igual em atingirem seu fim comum – a satisfação de suas necessidades imediatas.

É pois necessário distinguir radicalmente dois tipos de autoridade ou de poder (a do marido sobre a mulher e a do senhor sobre o escravo). Esta distinção será completada mais tarde no mesmo livro, capítulos 12 e 13, em que Aristóteles retoma então as *três* relações comunitárias que compõem a família:

- a relação horizontal entre os sexos, relação conjugal constituindo o casal: comunidade do homem e da mulher;
- a relação vertical entre as funções “econômicas” ou estatutos sociais, relação despótica: comunidade do senhor e do escravo;
- a relação vertical entre as gerações (introduzida no Cap. 3), relação parental: comunidade do pai e da criança.

Essas três relações, que percorrem a família e a constituem, e nas quais se enxertam “três partes da administração doméstica” (1259 a 37-40), definem três tipos de autoridade, ou de *poder*:

- o poder que é exercido sobre seres livres e iguais: poder do marido sobre a mulher, poder *político*;
- o poder que é exercido sobre seres livres e desiguais: poder do pai sobre a criança, poder *regio*;
- o poder que é exercido sobre seres não livres: o poder do senhor sobre o escravo, poder *despótico*.

Aristóteles esclarece entretanto que a primeira autoridade (a do esposo sobre a esposa) distingue-se da auto-

ridade política no sentido estrito (a de alguns *cidadãos* sobre outros, no seio da cidade), pelo fato de que, sendo o macho em geral naturalmente “mais apto do que a fêmea para governar” (1259 b 2), seu poder é permanente, enquanto o dos cidadãos é geralmente transitório (os mesmos são alternadamente governantes e governados) (1259 b 2-10). A autoridade do pai sobre a criança, ainda fundada numa diferença de natureza, a da idade (1259 b 3 e 12), é exercida na afeição (*philia*, 1259 b 12). A autoridade do senhor sobre o escravo está evidentemente fundada também numa diferença de natureza – entre o ser que possui a faculdade de deliberar, o que lhe permite comandar, e o ser que é desprovido dela¹⁴. Portanto, é “por natureza que há, na maior parte dos casos, um comandante e um comandado” (1260 a 8-9).

Vê-se que essas três partes da família, que definem três tipos de relações de poder, e tantos tipos de “virtudes” quantos há de funções (I, 13), definem também três modelos de governo possíveis da cidade (regio, despótico, político), pois o verdadeiro rei é como um “pai” para seus súditos, ele que, não tendo necessidade de nada, pode ocupar-se exclusivamente com o bem deles; por sua vez, o tirano os trata como escravos a seu serviço¹⁵; somente o poder exercido sobre homens livres e iguais (I, 7, 1255 b

¹⁴ Note-se, no entanto, que os escravos são plenamente homens: supor que os escravos não têm virtude propriamente humana “é absurdo, uma vez que são homens e compartilham da razão” (I, 13, 1259 b 27-8).

¹⁵ Ver *Ét. Nic.*, VIII, 12, 1160 b 2-7 e 24-7.

17-20) é, como veremos, conforme à essência da cidade e do cidadão.

Estas duas (ou três) comunidades elementares constituem a unidade de base da cidade, o lar, cujos membros são indispensáveis à vida de uns como de outros, pois “é a comunidade natural constituída em vista da vida de todos os dias” (1252 a 13), isto é, da satisfação das necessidades do vivente enquanto tal. Aristóteles pode então passar ao terceiro nível de complexidade, o vilarejo, constituído por lares.

A comunidade do vilarejo (1252 b 15-27)

O método de Aristóteles neste capítulo é, como dissemos, *analítico* e *genético*. Aristóteles pretende seguir ao mesmo tempo a ordem do desenvolvimento “natural” das coisas, isto é, fazer a genealogia da cidade (última comunidade), a partir do casal (comunidade originária), e proceder por crescente complexificação (as comunidades elementares se articulando sucessivamente em comunidades novas, cada qual com sua própria finalidade), até a cidade, comunidade de todas as outras. Mas se trata também de uma ordem *hierárquica*, as primeiras comunidades não sendo somente as mais antigas e simples, como também as menos “nobres”. Os seres a que elas concernem são inferiores, as necessidades às quais respondem são mais grosseiras, a finalidade que visam é menos elevada – por oposição à cidade, que concerne a seres humanos na própria humanidade deles, satisfazendo suas necessidades mais eminentes, visando o fim mais alto (o soberano bem).

Vemos de que modo se situa o vilarejo, sabendo que se trata da “comunidade primeira, formada por várias famílias em vista de relações que não sejam mais apenas as da vida cotidiana” (1252 b 15-6).

Geneticamente, o vilarejo nasceu *naturalmente* após e a partir da família. Esta satisfaz a todas as necessidades imediatas: reprodução da espécie e nutrição do indivíduo; em ambos os casos, perpetuação do *eidos* do animal, enquanto dotado de uma “alma nutritiva”. O vilarejo, portanto, nasce assim que essas necessidades estão satisfeitas, a fim de prover a outras necessidades. Quais? Aristóteles não responde aqui a esta questão, mas de outras passagens da *Política* (VII, 8, 1328 b 6-14) ou da *Ética a Nicômaco* (VIII, 11, 1160 a 21) parece deduzir-se que o vilarejo preenche duas funções que estão fora do alcance do lar: administração da justiça e das cerimônias religiosas. Com efeito, é necessário uma autoridade que esteja acima dos lares para organizar os cultos comuns a diferentes lares, e arbitrar os conflitos entre eles.

Analiticamente, a comunidade doméstica se faz, como vimos, de três tipos de relações comunitárias (marital, despótica, paterna) que ao mesmo tempo constituem suas partes naturais. Da mesma forma, o vilarejo é feito de lares, que são suas partes. Que unidade terá então o vilarejo? Isto equivale a se perguntar qual é o tipo de *poter* constitutivo desta comunidade, que assegure a ligação entre suas partes. A resposta a esta questão é clara: é um homem com autoridade naturalmente superior que reuniu os lares num vilarejo e é portanto um *rei* que governava o vilarejo ou qualquer outra “colônia de famí-

lias” que não tenha atingido o nível da cidade (1252 b 16-27).

De fato, já é hora de atingi-lo.

A comunidade política (cidade) (1252 b 27-1253 a 38)

Eis-nos ao término da argumentação iniciada no começo do Cap. 1, que visa mostrar que a cidade é a comunidade soberana visando o bem soberano. Eis-nos principalmente ao término do desenvolvimento natural, no final do envolvimento do todo e no alto da hierarquia dos bens. Com efeito, a cidade é a última das comunidades naturais: “A comunidade acabada formada por vários vilarejos é uma cidade, desde que tenha atingido o nível da autarquia por assim dizer completa” (1252 b 28-9).

Eis por que cada comunidade precedente existia; como vimos, era para responder a certas necessidades que a comunidade anterior não permitia satisfazer: o homem isolado não se pode reproduzir, formando naturalmente uma comunidade com a mulher; os homens naturalmente levados a conceber e os homens naturalmente levados a executar, não podendo prover às suas necessidades cotidianas uns sem os outros, formam uma comunidade; e tudo isto constitui um lar, que cobre todas as necessidades vitais, mas não as outras; de onde a necessidade de um segundo nível, o vilarejo, nascido do lar, que seria a última comunidade se permitisse suprir a todas as necessidades, numa palavra, se fosse *autárquico*. Ora, não é o caso. A vida, a simples vida com suas necessidades, exige o exercício de outras funções sociais além das do vilarejo, e,

portanto, exige uma comunidade de vilarejos. Uma cidade que “tem pouca gente demais não é autárquica... aquela que tem gente em demasia é autárquica para as coisas indispensáveis, enquanto um povoado, mas não enquanto uma cidade... Por conseguinte, uma cidade primeira é necessariamente aquela que é formada por um número de pessoas que seja o número mínimo para atingir a autarquia em vista da vida feliz que convém à comunidade política” (VII, 4, 1326 b 2-10). A cidade é então autárquica no sentido de ser auto-suficiente: é a menor comunidade que basta para prover a todas as necessidades de seus membros. Toda necessidade sendo devida a uma carência, e a finalidade (a própria essência) de toda comunidade sendo a de preencher uma carência – pois não tem qualquer razão, com efeito, para se associar a outrem alguém que se baste a si mesmo –, a comunidade perfeita é aquela que basta para preencher todas as carências: assim é a cidade. A cidade é portanto o fim, o acabamento, o termo do desenvolvimento “histórico” que conduz os homens a se associar em comunidades.

A autarquia, porém, não é apenas o fim do *dever* – termo do desenvolvimento – das comunidades naturais, e a cidade não é apenas o fim *delas*: a autarquia é também o fim (seu objetivo) dela, o fim de sua *existência*. “Tendo sido constituída para permitir que se viva, a cidade permite, uma vez que exista, levar uma vida feliz [ao pé da letra: viver bem]” (1252 b 30). Existindo então por uma finalidade que se confunde com sua própria natureza, a cidade é seu próprio fim, para si mesma. Encontramos aqui os dois fins (a vida e a vida boa) que havíamos en-

contrado a respeito do casal (do qual a procriação é o fim do devir, mas não o fim da existência). Enquanto não houver cidade, tem-se *necessidade* dela para suprir a *necessidades* da vida que o vilarejo não pode satisfazer. Tende-se então a associar-se politicamente para viver, como Protágoras e Platão já reconheciam¹⁶. Mas, desde que a cidade exista, ela é para si mesma o seu próprio fim, e permite a “vida boa”, isto é, a felicidade. Entretanto, estes dois fins não são verdadeiramente distintos; coincidem na noção de autarquia.

Porque a autarquia à qual a cidade permite que se alcance supõe satisfeitas todas as necessidades da vida, é sinônimo de vida *perfeita* e de felicidade: “A cidade é uma comunidade de vida feliz, isto é, seu fim é a vida perfeita e autárquica para as famílias e linhagens” (III, 9, 1281 a 34-5). Um homem, uma comunidade, um ser qualquer serão felizes somente se puderem se bastar a si mesmos, isto é, se encontrarem em si mesmos aquilo com que sejam eles mesmos, *serem* sem ter necessidade de nada. Ninguém é plenamente, se lhe faltar alguma coisa, se não for *plenamente*. Um homem sozinho é “carente”. Não pode ser. Carece dos outros, porque carece de tudo. Os homens, seres “de carência”, podem juntos se completar com aquilo que lhes falta – como vimos para o casal. O homem não pode ser, e portanto não pode ser homem, se não for pela e na comunidade. A comunidade política, sendo

¹⁶ Quanto a Protágoras, cf. Platão, *Protágoras*, 322 b; quanto a Platão, cf. *República*, II, 369 b e ss.

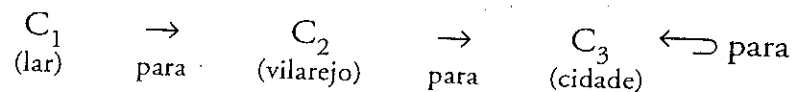
aquela que não carece de nada, é a única a plenamente *ser*. Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente: é na e pela cidade que o homem é homem.

Disso advêm duas conseqüências: a cidade existe naturalmente e o homem vive por natureza em cidades.

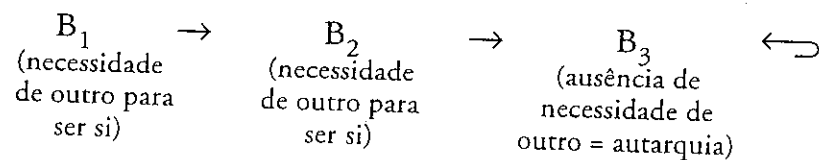
Primeira conseqüência da ordem natural do desenvolvimento: a cidade existe naturalmente (1252 b 27-1253 a 2) - O argumento apóia-se no primeiro sentido da palavra “fim”. A autarquia é o fim do desenvolvimento natural, porque, sendo a satisfação das necessidades, ela é aquilo na direção do que tende a própria carência. “Eis por que toda comunidade é natural: porque as comunidades anteriores das quais procede também são assim. Ela é o fim delas; e a natureza é fim: aquilo que cada coisa, de fato, é, uma vez que sua gênese esteja completamente acabada, eis o que dizemos ser a natureza dessa coisa, por exemplo, a natureza de um homem, de um cavalo, de uma família” (1252 b 30-4). Como toda comunidade existe naturalmente *em vista de* satisfazer certas necessidades naturais, elas existem todas *em vista* daquela que as satisfaz a todas. Esta, a cidade, somente existe *em vista de* si mesma. O acabamento do movimento, pelo qual uma comunidade entre seres humanos chegou a ser, é esta comunidade sem a qual nenhuma outra pode chegar a ser.

Dito em outros termos: a *natureza* de toda comunidade é o fim para o qual ela existe (segundo a equação: a natureza, no sentido da essência, é o fim). A natureza de toda comunidade está *fora* delas (pois não se bastam a si mesmas), exceto a da cidade, que de algum modo é a sua

própria natureza, e a de todas as outras, já que tendem para ela. Temos então o seguinte esquema:



que corresponde a um esquema paralelo das necessidades:

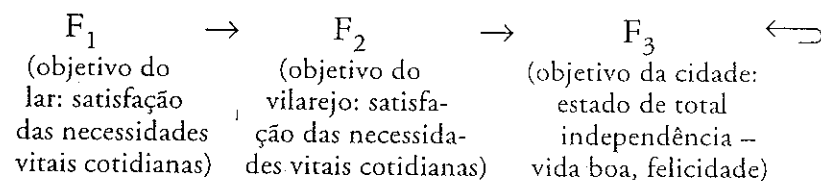


Notemos um ponto importante. A tese de 1252 b 31, “a natureza é fim...”, que serve de premissa ao argumento de Aristóteles, é uma das teses centrais de sua filosofia e o fundamento de toda a sua política. Ela significa que:

- toda mudança (quantitativa: crescimento ou decréscimo; qualitativa: modificação, alteração; local: movimento natural) tende para seu próprio acabamento e se acaba assim que o ser que muda tiver *efetivamente* atingido aquilo que ele era sempre, em potência. O devir de um ser cessa quando, tendo-se reunido a si mesmo, ele é o que é sem carência. Um “ser em repouso” (um ser que permaneça aquilo que é) está acabado: é tudo aquilo que pode ser, atingiu seu próprio *fim*, é plenamente sua própria natureza. Vimos que somente um ser absolutamente imutável é dessa forma: entre os viventes, é o caso exclusivo do “primeiro motor”.

- a natureza de um ser coincide com o seu bem. O melhor para um ser é ser ele mesmo, todo ser tende pois naturalmente – o que não quer dizer que ele o “queira” ou que o “escolha” – para seu próprio bem, “tornando-se” aquilo que ele é. Nada é mais estranho à filosofia de Aristóteles do que a oposição moderna entre o “ser” e o “dever-ser”; o que um ser tem de ser é o que ele é. Seu bem é coincidência consigo mesmo.

Deste segundo sentido da tese, que ao mesmo tempo é o segundo sentido da palavra “fim”, deduz-se o segundo argumento a favor da naturalidade da cidade. “Além disso, aquilo em vista do que, isto é, o fim, é o melhor, e a autarquia é ao mesmo tempo um fim e algo de excelente. Fica manifesto, a partir disso, que a cidade faz parte das coisas naturais, e que o homem é, por natureza, um animal político...” (1252 b 34-1253 a 3). Este argumento paralelo ao precedente responde então a um esquema paralelo dos fins (ou bens):



Vê-se que os fins das comunidades não políticas não poderiam ser verdadeiros fins. Pois, do casal até o vilarejo, trata-se de meios *em vista da vida* e eles não bastam a esta vida. Somente o fim da cidade é perfeito. Na hierarquia dos bens aos quais tendem as diferentes comunidades, o bem próprio à cidade é o mais elevado. Vê-se

então que a ordem genética e a ordem analítica são também ordem hierárquica, uma vez que a comunidade política é a melhor comunidade, relativamente às outras, e, no absoluto, a melhor.

Observação ética, lógica e cosmológica

Essa estrutura da hierarquia dos bens que as diferentes comunidades visam reproduz a hierarquia dos bens que as diferentes atividades humanas em geral visam, tal como Aristóteles o expõe no início da sua *Ética a Nicômaco*. Toda ação, como vimos, é finalizada: agir é visar um bem. Ora, há dois tipos de bens: os bens ou os fins que são bons para outra coisa e aqueles que são bons por eles mesmos. Consideremos os bens ou os fins que perseguimos porque permitem alcançar outra coisa (por exemplo, desejamos passear *para* estar em boa saúde ou tratamos de enriquecer *a fim* de adquirir coisas). É evidente que, valendo por outra coisa (sendo, como se costuma dizer, úteis), o bem que está nelas é inferior àqueles que elas permitem alcançar. Se X só é *bom* para alcançar Y, Y é melhor que X – e a saúde vale mais que o passeio. “Se há então algum fim de nossas atividades, que desejamos por ele mesmo, ... e se não escolhermos indefinidamente uma coisa visando outra (pois assim procederíamos até o infinito, de sorte que o desejo seria fútil e vão), está claro que esse fim só poderia ser o bem, o bem soberano” (*Ét. Nic.*, I, 1, 1094 a 18-22). Em outros termos, das duas, uma:

• Ou toda coisa somente é boa para outra coisa, e nenhuma coisa é um “fim em si”, um bem por ela mesma. Há progressão até o infinito na série dos bens ou dos fins:

$$B_1 \rightarrow B_2 \rightarrow B_3 \rightarrow \dots \rightarrow B_n \rightarrow \dots \rightarrow \infty$$

Mas então o desejo é “fútil e vão”. Assim sendo, desejamos, mas não há nada a desejar, pois desejamos apenas meios que nunca levam a fim algum, e o próprio desejo não pode ser satisfeito. Pior: desejamos somente por desejar, desejo infinito que sustenta a si mesmo, pura falta impossível de ser preenchida, puro movimento sem repouso. Talvez esteja aí a essência do desejo, e até a condição do homem, mas então ninguém contestará a vaidade de um e de outro¹⁷.

• Ou então desejamos com efeito, mas *para* obter alguma coisa. Pouco importa se alcançamos ou não e mesmo que se possa ou não alcançá-lo; o importante é que todo desejo visa o seu fim, seu limite, seu completamento, como toda falta visa a ser preenchida. Curioso ser, o desejo, que não visa senão a se negar, que não é senão para não ser. O desejo é como o movimento, melhor, ele é um movimento – e o movimento não é “um ser”, uma realidade existente. Se fosse um ser, tenderia, como todo ser, a se reunir e a se manter, a coincidir consigo. Ora, o movimento e o desejo são exatamente o contrário de um ser,

¹⁷ Pensamos em Pascal (“Nossa natureza é no movimento; o repouso total é a morte”, *Pensées*, Laf. 641, Br. 129) e notadamente em todos os textos sobre o “divertimento”.

tendem a não ser e a coincidir com os seus contrários. O fim do movimento é o repouso, o fim da guerra, a paz¹⁸, e o fim do desejo, sua ausência. O movimento, em todas as suas formas, é mesmo o único tipo “de ser” que visa a não ser precisamente porque todo ser *tende* a ser ele mesmo. A tensão na direção de si mesmo, para o ser, significa, para a tensão, tensão na direção do não-ser; pois esta tensão que separa cada ser de si mesmo é justamente o movimento; tendendo a ser ele mesmo, cada ser tende a anular esta mesma tensão. É portanto uma só e mesma coisa dizer que cada realidade tende a se manter inexistente ou tende a corresponder a sua essência e dizer que o movimento (o desejo) tende para o seu fim, seu aniquilamento. É ainda a mesma coisa dizer que o ser perfeito, sendo *sempre* ele mesmo, não conhece movimento (nem desejo)¹⁹. O movimento (ou o desejo) em outros seres que o imitam tem como limite sua própria essência. Neste sentido, e para retornar à atividade humana, não há progressão até o infinito na série dos fins (ou dos bens) intermediários. O desejo tende a um bem *soberano*, que não tem outro fim senão ele mesmo:

$$B_1 \rightarrow B_2 \rightarrow B_3 \rightarrow \dots \rightarrow SB \leftarrow$$

¹⁸ O fim da guerra é a paz, e aquele do trabalho (*askholia*) é o lazer (*skholé*): ver VII, 15, 1333 a 35 e 15, 1334 a 15.

¹⁹ Ver *Met.*, A, 7, 1072 a 23-1072 b 13 a propósito do primeiro motor, ser necessário e todo em ato, ao mesmo tempo termo de todo movimento (ele move tudo aquilo que é movido sem ser ele mesmo movido) e fim de todo desejo (sumamente desejável, ele próprio nada deseja).

Soberano deve ser entendido em dois sentidos:

- No sentido relativo, isto é, superior a todos os outros, segundo o teorema acima (“Se X só é bom para alcançar Y, Y é melhor que X”): cada bem intermediário sendo superior àqueles que o precedem na série e inferior àqueles que o seguem, o último é superior a todos os outros.

- No sentido absoluto, isto é, absolutamente bom nele mesmo, sem falta, e bastando somente a ele mesmo. É com vistas a ele que todas as outras coisas são visadas, mas ele não visa nenhuma outra. É por ele que todas as outras coisas são boas (pois só são boas para o alcançar), mas ele não é para outra coisa a não ser ele mesmo. Sem esse bem em si, não haveria nada de bom, pois tudo aquilo que é bom é bom em si ou para outra coisa. Daí o fato de que somente o bem soberano não depende de nenhum outro, ao passo que qualquer outro bem (e há outros bens, pois existe um bem soberano), ao contrário, depende dele. Somente ele é “autárquico”, e, reciprocamente, somente a autarquia, como vimos, é soberanamente boa.

Esta estrutura, que, na ética, regula as relações entre o “soberano bem” e todo bem possível, regula também, em metafísica, a relação entre todo “ser real” (aquilo que Aristóteles chama *ousia*, e que na maioria das vezes traduzimos por “substância”) e os seres que dele dependem – os “acidentes”. Há numerosos “seres”, mas, como acontece com os bens, podemos distinguir dois grandes gêneros: aqueles que “valem” por eles mesmos e aqueles que “valem” por outra coisa. Ou, mais precisamente, já que não se trata mais de valer, mas de ser, aqueles que *são* por

eles mesmos e aqueles que *são* por outra coisa – os “acidentes”. Consideremos esses seres que não existem senão por um outro (por exemplo, a cor amarela bem que existe, mas não por ela mesma; “amarelo” existe porque há alguma coisa que é amarela, um pintinho, uma flor); é evidente que sua existência é “inferior” àquela dos seres dos quais dependem. Se X não existe senão por Y, Y “existe mais” que X. Do mesmo modo que levantávamos há pouco, a respeito dos bens, a hipótese de que possa haver somente coisas boas para outra coisa, levantemos desta vez a hipótese de que possa haver somente seres que não existem senão por um outro, em outras palavras, que “tudo seja acidente”²⁰. Estaríamos, evidentemente, também neste caso, condenados a uma progressão até o infinito:

$$A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow A_3 \rightarrow \dots \rightarrow A_n \rightarrow \dots \rightarrow \infty$$

Todo “ser” seria acidente de um outro, e nenhum seria por ele mesmo, o que significaria ao mesmo tempo que todo ser seria sempre dito de um outro (como se diz “amarelo” do pintinho), e que toda existência seria depen-

²⁰ Este relativismo “ontológico” surgiu da corrente sofística, assim como o relativismo ético de que dizíamos acima que consiste em afirmar que todo valor é relativo àquilo de que ele é o valor, sem nada que valha em si. Nos dois casos, Aristóteles administra o mesmo tratamento e mostra que a hipótese é insustentável, absurda e contradiz a si mesma. A tese “tudo é um acidente” é posta por Aristóteles como uma consequência necessária da posição que tenta negar o princípio da contradição, *Met.*, Γ, 4, 1007 a 29-31). Ela é refutada na demonstração por absurdo de 1007 a 33-1007 b 18, pela qual nos guiamos aqui.

dente de uma outra. É assim que, quando falando de um trompetista de jazz, dizemos que ele é negro, “negro” não existe por ele mesmo, mas por “trompetista”: entretanto “trompetista” *não* existe por ele mesmo, mas pelo ser que se diz que toca trompete, o músico, mas “músico” não existe por ele mesmo, e sim pelo ser de quem se diz que estudou música, um homem culto, etc. Mas esta progressão até o infinito é impossível. Dois acidentes só são acidentes um do outro (o *trompetista é negro*) porque são ambos acidentes de uma “substância”, isto é, de um ser, que, ele sim, não é acidente de nada (no nosso exemplo, Miles Davis), mas a respeito de quem os acidentes são ditos (Miles Davis é trompetista e Miles Davis é negro); um ser que “é por ele mesmo” (isto é, *existe* e pronto: é o caso de Miles Davis, cuja existência não depende do instrumento nem da cor) e ao mesmo tempo “é acidentalmente” este ou aquele (é o caso de Miles Davis, que *acontece ser* trompetista, negro, americano, etc.). Falar de acidente é falar ao mesmo tempo da substância: seria portanto falso afirmar que tudo é acidente.

Pior, seria absurdo; tão absurdo quanto sustentar que todo bem é relativo a um outro sem que exista um bem soberano. Porque dizer que todo ser é acidente de um outro sem que nenhum exista por si é contraditório. Se toda existência é dependente, não há existência, pois não há nada que exista em si e *nem tampouco há existência dependente*. Do mesmo modo que, se todas as coisas boas são boas para outra coisa, nenhuma serve para nada, pois elas somente podem tirar seu valor de alguma coisa que o possui e da qual dependem (não haveria nada desejável);

do mesmo modo, se tudo “é” por acidente, nada é, pois não há nada de existente do qual as outras coisas possam depender (não haveria absolutamente nada). De onde o fato de que somente o ser que ocupa “ontologicamente” o lugar do soberano bem, isto é, a “substância”²¹, o ser concreto, independente de todo e qualquer outro, existe por ele mesmo, ao passo que todo ser, ao contrário, depende dele (ver *Met.*, Z, 1). É por *ela* que todas as coisas existem, mas ela existe *por* ela mesma. Somente ela é “autárquica” e reciprocamente somente a existência autárquica (independente) é uma existência real, como vimos. *A relação de accidentalidade é portanto como o movimento do desejo*. Ela somente é sob a condição de tender a se anular; ela é, como o movimento, em todas as suas formas, esse tipo de “ser” que visa não ser, precisamente *porque* todo ser *tende* a ser ele mesmo. É esta tensão que o separa dele mesmo é justamente o movimento ou o acidente: tendendo a ser somente ele mesmo, todo ser tende ao mesmo tempo a anular estas infinitas relações aciden-

²¹ A análise “metafísico-lógica” que acabamos de esboçar considera enfim como substância indivíduos sensíveis como Miles Davis, Sócrates, este cavalo, esta casa, etc. Esse é o ponto de vista do tratado *Das categorias* e, finalmente, dos livros Z, H e Θ da *Metafísica*. Mas podemos sobrepor a esta uma outra análise “metafísico-cosmológica”. Isso nos leva então considerar o “primeiro motor” como *substância por excelência*, pois este indivíduo concreto que existe por ele mesmo existe além disso necessária e imutavelmente, e que toda outra existência de certa maneira dela depende. É o ponto de vista adotado por Aristóteles em *Met.*, Λ, 6-10. Neste sentido, o primeiro motor ocuparia cosmologicamente o lugar que o soberano bem ocupa eticamente (ver *Met.*, Λ, 8, 1072 b 9-13).

tais que o separam dele mesmo. Se o ser do acidente consiste portanto em estar em relação com um outro, essa relação só é possível com a condição de que ela se volte sobre si mesma em um ser – a substância – que só é em relação a si:

$$A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow A_3 \rightarrow \dots \rightarrow \text{Substância} \leftarrow$$

(é por) (é por) (é por) (é por)

Tal é portanto a relação fundamental entre a “substância” (aquilo que não é por outra coisa nem em vista de outra coisa, nem é dito de outra coisa) e seus “acidentes” (aquilo que é por outra coisa, em última análise, por uma substância, e é dito de outra coisa, em última análise, de uma substância). O início da *Política*, como o início da *Ética a Nicômaco*, obedece a este mesmo esquema ontológico:

- Uma *série* de realidades (atividades, comunidades, “seres”) incapazes de bastarem a si mesmas, e, por conseguinte, em relação de dependência umas para com as outras.

- A impossibilidade de uma *progressão até o infinito* da série: se toda atividade não passa de um meio em vista de uma outra, se toda comunidade não passa de um meio em vista de uma outra, se todo “ser” é relativo a um outro, então a atividade, a comunidade, o ser são vãos.

- A *necessidade de um fim* (término, meta, limite) da série: uma atividade (a felicidade), uma comunidade (a cidade), um “ser” (a substância) *autárquicos*, que não tenham necessidade de nada além deles mesmos para ser, que bastam a si mesmos.

• Nesse ponto, a relação que dá origem à série *se volta sobre si mesma*: o soberano bem é bem não por outra coisa, mas bem por si; a comunidade soberana, a cidade, é a necessidade não de um outro, mas a necessidade de si; a substância existe não por outra coisa, mas por si.

• O último termo da série é na realidade *o primeiro*, a condição mesma de todos estes elos: o soberano bem é o bem que é condição para qualquer outro; a comunidade política é a comunidade de todas as comunidades; a substância é o ser que unifica e faz ser todos os acidentes.

Há, se assim podemos dizer, um isomorfismo entre as séries de atividades, de comunidades e de seres. Mas há muito mais. O que é notável no que concerne ao movimento natural que leva à cidade é que ele não é somente *paralelo* ao movimento do desejo que leva ao soberano bem e à relação de accidentalidade que leva ao ser que existe por si (autárquico); *ele é esse mesmo movimento duplo*: a cidade é de fato para o homem o lugar *de realização do bem soberano* e da *existência autárquica*.

De fato, toda comunidade humana (como toda atividade ou prática) visa um bem que preencha determinada *carência* particular e é boa para esse seu fim. Entre os fins visados, há fins de dois tipos: aqueles que são intermediários (é o caso das comunidades imperfeitas) e um fim em si (o da comunidade perfeita). O fim visado pela comunidade perfeita é justamente o soberano bem. Este bem é duplamente soberano: porque preenche todas as necessidades humanas intermediárias, que nele encontram seu acabamento; porque é absolutamente perfeito em si, pois se trata da autarquia.

Por outro lado, se todos os homens associam-se em comunidades, é porque eles não podem bastar-se a si mesmos; e, se nenhuma comunidade pudesse bastar-se a si mesma, então toda associação seria “fútil e vã” – como dizíamos a propósito do desejo. Há pois uma comunidade auto-suficiente que é o fim (parada, meta) de toda associação. A cidade é portanto ontologicamente natural e auto-suficiente. É o único ser natural necessário e suficiente para a vida humana. Ela é pois o próprio homem, uma vez que nela ele *é* efetivamente ele mesmo, sem carência (de nada nem de ninguém). “O bem perfeito parece de fato bastar-se a si mesmo. E por aquilo que basta a si mesmo entendemos não aquilo que baste a um só homem que leve uma vida solitária, mas também a seus pais, seus filhos, sua mulher, seus amigos e seus concidadãos em geral, pois o homem é por natureza um ser político” (*Ét. Nic.*, I, 5, 1097 b 8-11). Deduz-se de fato do argumento precedente que o homem é naturalmente político, o que constitui um segundo argumento a favor da naturalidade da cidade.

Segunda consequência da ordem de desenvolvimento natural: o homem “animal político” (1253 a 2-18) - “É manifesto, a partir disto, que a cidade faz parte das coisas naturais e que o homem é por natureza um animal político, e que aquele que está fora da cidade ... é quer um ser degradado quer um ser sobre-humano...” (1253 a 2-5).

a) *Significação da tese* - A cidade, para Aristóteles, não é original, pois geneticamente ela é a última das comuni-

dades. Ela é entretanto natural ao homem. Natural não se confunde com originário, porque a natureza de um ser não é necessariamente aquilo que aparece nele em primeiro lugar. (É assim que os homens falam naturalmente, sem falar desde o nascimento; mas eles nascem com a capacidade de falar inscrita neles e realizarão sua essência ao falar.)

Por oposição aos filósofos convencionalistas²², para quem o homem passa sucessivamente pelos dois estados, um estado de natureza (original) e um estado civil (o efeito de uma convenção), para Aristóteles a cidade nasce naturalmente de um estado original, imperfeito, que tende a se realizar em um estado de natureza perfeito (estado civil). O homem é pois naturalmente político, o que significa que há na sua natureza uma tendência a viver em cidades, e que ao realizar essa tendência o homem tende ao seu próprio bem. Eis o motivo pelo qual é difícil imaginar “solitário o homem perfeitamente feliz; ninguém, de fato, escolheria possuir todos os bens deste mundo para usufruir deles sozinho, pois o homem é um ser político e naturalmente feito para viver em sociedade” (*Ét. Nic.*, IX, 9, 1169 b 16-8). Assim como a sua ontologia é “antinomi-

²² Pensamos na filosofia política clássica e nas teorias de Hobbes e de Rousseau; mas estes tiveram predecessores na Antiguidade, como Protágoras, Licofronte, etc. Para Protágoras, como para Hobbes, por exemplo, os homens são por natureza rebeldes à vida política, e, desde que tentam romper seu isolamento originário para se defender contra as agressões externas, caem imediatamente num estado de guerra de todos contra todos, do qual só conseguem sair constrangidos pelo seu próprio interesse em sobreviver: ver Platão, *Protágoras*, 322 a-d.

nalista”²³, a antropologia de Aristóteles é “antiindividualista”. Para os teóricos do contrato social, ao contrário, aquilo que é plenamente, aquilo que existe realmente como um todo acabado e perfeito, é o indivíduo. Pôr o conjunto dos indivíduos (*seja pelo pensamento, sob a unidade de um conceito, ou na prática, sob o teto de uma cidade*) significa para eles adicionar seres já completos; isso vale somente pela utilidade prática: é mais simples, mais cômodo, usar um nome comum do que uma lista indefinida de indivíduos; é mais cômodo, mais de acordo com os interesses de cada um, associar-se, abrigar-se uns aos outros e todos juntos em uma comunidade política²⁴. Ao esquema de Protágoras de um indivíduo humano acabado, rebelde por natureza à vida política e vivendo na cidade por interesse, opõe-se o esquema de Aristóteles de um indivíduo inacabado, tendendo por natureza à vida política e vivendo na cidade para além de todo interesse, para nela realizar a sua felicidade.

²³ A relação entre Sócrates, Platão e Miles Davis não é para Aristóteles a simples unidade de um nome (o homem), destinado a simplificar a comunicação, por exemplo; existe entre eles uma unidade essencial, pois sua “forma” (*eidos*) é a mesma – biológica, lógica, ontológica.

²⁴ A concepção do Estado como contrato de salvaguarda do interesse de cada um é, em Hobbes, inseparável de seu “nominalismo”. Na Antiguidade, houve sem dúvida teorias semelhantes a propósito das quais temos demasiado poucas informações. Pode-se, por exemplo, aproximar a concepção “nominalista” de um Antístenes (segundo o qual os cavalos existem, mas a “cavalidade” não) de sua concepção de “autarquia”: “O sábio basta-se a si mesmo, uma vez que possui nele tudo aquilo que pertence aos outros”, dizia Antístenes, segundo Diógenes Laércio, VI, 11.

Mas se, como vimos, o homem é um animal naturalmente político, é porque ele é um ser naturalmente “carente”, e isto duplamente. Carência de alguma coisa que o leve a desejar, e carência de alguém que o leve a se associar. Sua deficiência originária faz dele um ser de necessidade e/ou de desejo, que o separa de seu bem, e é por isso que ele age em comunidade com outros e com o bem soberano no horizonte de sua ação. Sua incompletude natural faz dele um ser que tem sempre necessidade de um outro ser semelhante a ele e semelhantemente imperfeito, e é por isso que ele vive em comunidade para ser com outros um ser acabado e auto-suficiente. Um ser sem deficiência nem incompletude seria um “ser sobre-humano”; seria sem desejo e auto-suficiente e não viveria na cidade. Entre os melhores, os deuses não fazem política. Inversamente, um “ser degradado” estaria condenado à progressão infinita dos seus desejos, a uma fuga indefinida da necessidade, e nunca poderia, unindo-se a outros, bastar a si mesmo. Entre os piores, os animais não fazem política.

Para o homem, ao contrário, a cidade é conforme à sua natureza de ser intermediário, e se ele tende a ser ele mesmo individualmente, se ele pode portanto às vezes, graças à vida contemplativa, atividade da parte mais elevada dele mesmo (o intelecto), entrever a felicidade dos deuses (ver *Ét. Nic.*, X, 7-8), pode temer também a miséria dos animais “sem linhagem, sem lei, sem lar. Pois um tal homem é, por isso mesmo, naturalmente apaixonado pela guerra, sendo como um peão isolado no jogo de triquetraque” (1253 a 5-7). Pode-se portanto dizer que a vida política é para o homem a melhor das vidas possíveis

(exatamente como Leibniz pode dizer que este mundo é o melhor dos mundos possíveis), isto é, no sentido de que justamente esta vida se distingue da vida ideal. Qualquer outra vida possível, humanamente possível, seria pior.

b) *O homem, o animal mais político* - “É por isso que é evidente que o homem é um animal mais político que qualquer abelha e que qualquer outro animal gregário. Pois, como dizemos, a natureza não faz nada em vão; ora, entre os animais somente o homem tem uma linguagem...” (1253 a 7-9). Este texto é célebre (entre outras coisas, porque se encontra nele aquilo que durante séculos foi tomado pela definição do homem, “animal que possui o *logos*”). Convém entretanto compreender essa argumentação.

(1) *Axioma*: “A natureza não faz nada em vão.” Isto significa que tudo aquilo que é natural define-se pela sua finalidade interna, ao contrário da arte, que se define pela sua finalidade externa. Aquilo que existe naturalmente deve pois comportar em si a sua razão de ser.

(2) *Um fato da natureza*: O homem é o único entre os animais a ter uma linguagem (*logos*). Pela aplicação do axioma, deve portanto haver uma razão para essa diferença natural na própria natureza do homem.

[Objeção subentendida a (2): Certos animais que não o homem parecem realmente se comunicar, pois parecem ser capazes de articular sons significativos.]

Resposta à objeção: Não confundir “voz” (*phoné*) e “linguagem” (*logos*). “A voz é o signo do doloroso e do nocivo, assim sendo, é encontrada nos animais; a sua natureza, de fato, chegou ao ponto de experimentar a sensação

(*aisthesis*) do doloroso e do agradável e de significá-los mutuamente. Mas a linguagem existe com vistas a manifestar o vantajoso e o nocivo e, por via de consequência, também o justo e o injusto. De fato há apenas uma coisa própria aos homens em relação aos outros animais: o fato de somente eles terem a percepção (*aisthesis*) do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras noções deste gênero. Ora, ter tais noções em comum é o que faz uma família ou uma cidade” (1253 a 10-9).

Em outros termos, a voz é o meio de expressão e de comunidade dos afetos (prazer/dor). Ora, certos animais experimentam naturalmente esses afetos e têm também a capacidade de expressá-los e de comunicá-los aos outros. Por oposição à voz, a linguagem permite não somente expressar o imediato (experimentado positivamente, prazer, ou negativamente, dor), mas também o mediato (julgado positivamente, o bem, ou negativamente, o mal); e não somente exprimir aos outros o subjetivamente vivido, mas o objetivamente julgado; portanto de comunicar não somente os afetos (eu sofro), mas os valores (isto é útil, isto é nocivo) e por conseguinte valores independentes de si (isto é objetivamente justo, ou injusto), mas que dependem da vida em comum com aqueles a quem são comunicados justamente, do bem comum, a justiça, virtude da comunidade enquanto tal²⁵. Se a voz pode exprimir “estou sentindo dor”, somente o *logos* pode dizer “isto

²⁵ “A justiça é a virtude que concerne a nossas relações com outrem” (*Ét. Nic.*, V, 1130 a 12-3).

é mau”; falar o humano não é nem o exprimir nem o comunicar, é pôr em comum os valores do homem comum.

Ora, o homem “percebe” naturalmente esses valores comunitários e pode por conseguinte expressá-los e comunicá-los por meio de um instrumento específico, o *logos*. O homem é portanto o animal que possui naturalmente o *logos*, não no sentido moderno de “linguagem” (faculdade de se exprimir e de se comunicar em geral), nem no sentido medieval de *ratio* (faculdade de raciocinar), mas em um sentido aqui claro: faculdade de se exprimir e de comunicar por conceitos e proposições (“isto é X”).

Além disso, somente o homem possui naturalmente esta faculdade: isto mostra que ele é o único a viver naturalmente em um meio onde pode “perceber” e exprimir aquilo que constitui o objeto mesmo do *logos*, isto é, os valores sociais. O sentimento da justiça não tem nenhum sentido fora da vida comum, isto é, a possibilidade de exprimi-lo a outros já supõe esta vida comum. *Polis* e *logos* têm pois papéis solidários na natureza do homem²⁶.

Sendo o justo e o injusto objeto de uma experiência individual (*aisthesis*) que precede eles serem postos em comum, eles somente acedem à existência na vida comum pela discussão que supõe a contradição e implica um ques-

²⁶ O homem é naturalmente político, isto não significa apenas que vive em sociedade, o que acontece com outros animais. Na *História dos animais* (I, 1, 488 a 3 e ss.), Aristóteles classifica os animais em “solitários” e “gregários”; esta última classe agrupa aqueles que têm uma vida “política” – no sentido fraco de “sociável” – e aqueles que vivem em manadas. O homem continua no entanto a ser mais político do que qualquer outro animal.

tionamento permanente. É este ser postos em comum que é a via natural de acesso ao bem comum, a justiça política, e não a educação de alguns ou a ascese científica dos melhores, como queria Platão. Para Aristóteles, não há cidade digna desse nome sem o postulado da identidade de seus membros, e igualmente dos seres que nela falam e se expressam. Sem discussão, sem a colocação em comum dos julgamentos opostos de uns e outros sobre aquilo que é bom, mau, justo ou injusto, também não haverá cidade. A prática da assembléia deliberativa e até mesmo 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.

Uma outra análise, que consistiria em aprofundar a distinção “voz”/“linguagem”, conduziria aos mesmos resultados. “A voz é matéria da linguagem” (*Geração dos animais*, V, 7, 786 b 20). Ela é o som emitido por certos seres vivos, sem contudo depender de nenhum órgão especializado, nem para a sua recepção (é aquele do som em geral), nem para a sua emissão (é a língua). A língua é na verdade naturalmente destinada ao paladar “por necessidade” e à expressão “com vistas ao bem” (*Da alma*, II, 8, 420 b 5 e ss.). A voz é portanto, nos animais que dela são providos, como um suplemento, com vistas ao bem e para a simples satisfação de uma necessidade natural assegurada pelo órgão adaptado (é a língua). Reconhecem-se nessas duas finalidades opostas²⁷ da língua (necessidade natural do paladar – adaptada à vida pura e simples –; suplemento da finalidade desinteressada da ex-

pressão – que permite a vida boa) as duas finalidades, viver e viver bem, que encontramos para o casal e a cidade: é para viver que os homens começaram a viver juntos; é para viver bem que eles vivem juntos. E da mesma maneira que a voz para certos animais se acrescenta com vistas ao bem à função de um órgão, a linguagem é para o homem um suplemento de finalidade desinteressada à função de sua voz – e portanto suplemento em segundo grau da necessidade biológica. A voz é portanto para o paladar aquilo que a comunidade política é para a vida simplesmente social.

$$\frac{\text{paladar}}{\text{voz}} = \frac{\text{voz}}{\text{linguagem}} = \frac{\text{vida social}}{\text{comunidade política}} = \frac{\text{por necessidade}}{\text{com vistas ao bem}}$$

Do ponto de vista de sua emissão, a voz é como a virtude suplementar do órgão do paladar, e essa virtude é aquilo que o tratado *Da alma* (420 b 19) chama de *expressão (hermeneia)*. Pela língua saboreamos para viver, e, além disso, nos expressamos para bem viver. Do ponto de vista de sua recepção, a voz é, desta vez, como a virtude suplementar do som ouvido pelo órgão da audição, e essa virtude é a de *significação*²⁸ que permite a comunicação, por exemplo, do prazer e da tristeza (1253 a 11-3). Pelo ouvido percebemos sons que podem, além disso, ser significativos (não é pois à linguagem, *logos*, que se deve re-

²⁷ Duas finalidades que correspondem ao princípio biológico “a natureza faz tudo, seja porque é necessário, seja porque é melhor” (*Geração dos animais*, I, 4, 717 a 16).

²⁸ *Da alma*, 452 b 32 e, em nosso texto, 1253 a 11.

meter as “funções” de expressão ou de comunicação, mas à simples “voz”, de que também dispõem certos animais). A virtude semântica da voz é como o suplemento da matéria sonora. Mas a virtude semântica do *logos* é como o suplemento da matéria vocal; pois, por mais expressiva que seja a voz, ela própria não é senão a matéria do *logos*. À virtude semântica da voz, a linguagem propriamente humana acrescenta a virtude política de *designar* (*deloun*) valores comuns e de pô-los em comum (1253 a 14-8).

Fosse ele simplesmente “social”, como a abelha, e não político, o homem poderia se contentar com a voz como um meio para expressar seus afetos a seus congêneres. Para viver, os animais humanos não necessitam de mais nada. Mas a linguagem, como a cidade, excede a necessidade. Sua “função” natural excede mesmo toda função, pois o seu objeto é a colocação em comum das condições mesmas do bem comum: “o bem (e o mal)”, “o útil (e o prejudicial)”, “o justo (e o injusto)”²⁹. A linguagem é de essência política (pois o *logos* é ligado aos valores propriamente políticos), e reciprocamente a política é de essência lingüística, pois a *polis* é a comunidade daqueles que comunicam a sua percepção do bem comum. Os dois atributos do homem, possuir o *logos* e viver em cidades, são também passíveis de reciprocidade.

Que o homem seja um animal político é o que se deduz do fato de que a cidade é o fim do desenvolvimen-

²⁹ Em outra parte, na *Política*, a mesma lista resume o essencial do político: “O *justo* é o *bem* político, a saber, a *vantagem* comum” (III, 12, 1282 b 17-8).

to natural e de que a cidade existe também naturalmente. Mas, reciprocamente, a natureza do homem, ser falante, mostra que ele é feito para a vida política e que a cidade é um ser natural. De onde, duas novas conseqüências: a cidade é naturalmente anterior às outras comunidades e a vida política é proveitosa para o homem.

Anterioridade da cidade (1253 a 18-30) - A ordem genética - e analítica - nos levou das comunidades originárias - familiares - à comunidade política (a cidade). Ora, essa ordem é o inverso da ordem real, natural, da ordem da coisa mesma. Já vimos por que isto acontece, do ponto de vista *genético*: o devir caminha no sentido contrário da realidade, pois o fim é princípio; a história de um ser não é senão a atualização daquilo que ele é em potencial, a efetuação de sua natureza, isto é, como em Hegel, a realização de seu conceito; todo ser tende a se tornar naturalmente aquilo que ele é, e ele só é ele mesmo quando cessou de se tornar ele mesmo. Resta mostrar que a ordem *analítica* é também o inverso da ordem real, e que indo das partes da cidade para o todo inverteremos a ordem real.

“O todo, de fato, é necessariamente anterior à parte, pois o corpo inteiro, uma vez destruído, já não tem nem pé nem mão, senão por homonímia...” Sendo a cidade um ser natural, a analogia biológica é legítima (1253 a 20 e ss.). Os órgãos, mesmo quando são formados no embrião *antes* da existência do corpo, são logicamente *posteriores* ao organismo inteiro, uma mão não pode ser uma mão (isto é, realizar a sua função) sem o corpo do qual ela faz parte. O verdadeiro critério de prioridade con-

tinua a ser sempre, como para a substância e os acidentes, aquele da independência ontológica: um corpo pode *ser* sem mão, mas não uma mão sem corpo. O todo é portanto razão de ser das partes, como o final é razão de ser do começo. O mesmo acontece com aquele ser natural que é a cidade. Nenhuma das suas partes (por exemplo, nenhum lar) seria ela mesma sem o todo, pois nenhuma é auto-suficiente. Do mesmo modo, nenhum de seus elementos pode existir independentemente dos outros, pois “cada um dos membros da cidade tomado separadamente não é auto-suficiente” (1253 a 26). Por conseguinte, “aquele que não é capaz de pertencer a uma comunidade ou que dela não tem necessidade, porque se basta a si mesmo, não é em nada parte da cidade, embora seja quer um animal, quer um deus” (1253 a 27-9). Nova pedra no jardim dos “contratualistas” (e dos futuros “liberais” dos séculos XVII e XVIII) que imaginam homens já inteiramente homens antes de qualquer associação política, homens capazes de viver isolados, mas completos, sem cidade, mas livres, capazes de ser *individualmente* homens – e não deuses ou animais...

Valor da vida política (1253 a 30-8) - Para alcançar a sua própria natureza, pode acontecer que um ser tenha necessidade de um “motor”, isto é, de uma força exterior que permita à sua tendência interna se realizar. (Não é, no fundo, aquilo que um médico faz, que pode apenas desencadear, favorecer, facilitar uma ação, que de todo modo é interna ao organismo? Não é por isso que não se tem necessidade de médicos.) A mesma coisa acontece com

o desenvolvimento do homem. Ele é naturalmente político (e a sua natureza é a verdadeira causa da existência das cidades), mas houve fundadores de cidades (que são a sua “causa motriz”, como o médico é a causa motriz do funcionamento são do organismo): “O primeiro [dentre eles] foi a causa dos maiores bens” (1253 a 31). Por que tão grandes bens?

Porque “do mesmo modo que um homem completo é o melhor dos animais, assim também quando ele rompe com a lei e a justiça ele é o pior de todos” (1253 a 32-3). Um homem na cidade, isto é, *solidário* a outros sob o teto de leis comuns e obrigado pelas regras comunitárias é um homem completo, acabado, e, portanto, está no seu lugar na hierarquia dos seres, nem deus nem animal, mas o melhor dos animais, porque capaz de justiça. Um homem fora da cidade é pior que o pior dos animais, pois ele é naturalmente dotado de disposições intelectuais que compensam as suas deficiências em meios físicos de autodefesa, dos quais os outros animais são naturalmente providos, e essas disposições constituem as armas mais temíveis, sem a educação para a justiça dada pelas leis da cidade. O homem, animal político, é o melhor dos animais e o homem a-político, o pior dos animais. De fato, “a virtude de justiça é política, pois a justiça introduz uma ordem na comunidade política, e a justiça marca a separação entre o justo e o injusto” (1253 a 37-8).

É com estas considerações antropológicas que se encerra o Capítulo II. Elas preparam a reflexão propriamente dita, centralizada não mais na cidade, mas na cidade digna desse nome, isto é, a cidade justa.

NOTA SOBRE A ESCRAVIDÃO

As sociedades da Antiguidade clássica eram escravagistas. Entenda-se com isso que nelas uma parcela importante da população é privada de todo direito. Os escravos, cujas funções sociais são variáveis, são juridicamente excluídos da cidade, e seu modo de vida depende quase inteiramente de seu senhor. A escravidão é aos nossos olhos uma instituição tão chocante, que para nós permanece incompreensível que ela não tenha suscitado uma reprobção indignada por parte dos espíritos esclarecidos. Ora, se excetuarmos a crítica, mais teórica do que moral, de alguns sofistas, nenhuma voz chegou claramente até nós vinda de “pensadores” gregos que condenassem a escravatura. Neste silêncio geral – que mostra melhor do que qualquer discurso a que ponto esta instituição é vista como “natural” –, o único texto filosófico de que dispomos sobre essa questão é o conjunto constituído pelos capítulos 4 a 7 do Livro I da *Política* de Aristóteles, que, justamente, justifica a escravidão como “natural”, conforme à ordem social e à ordem do mundo. Antes de toda indignação, este texto deve ser objeto de uma leitura atenta. Esta curta nota pode apenas traçar algumas pistas.

Em primeiro lugar, lembremos rapidamente o raciocínio de Aristóteles. No Capítulo 3, Aristóteles apresenta a relação senhor/escravo como uma das três constituintes da família. Seu estudo tem um objetivo prático (determinar seu papel na satisfação das necessidades familiares) e teórico (esclarecer o debate sobre a legitimida-

de da escravatura). No Capítulo 4, Aristóteles “constrói o conceito de escravo”, como escreve P. Pellegrin, isto é, determina de maneira puramente teórica a essência desse conceito *a partir das necessidades da vida*, e não por observação empírica das condições reais da escravatura. Ele distingue uma natureza e uma função do escravo. Sua natureza: “Aquele que por natureza não se pertence, mas que é o homem de um outro, esse é escravo por natureza” (1254 a 14-5). Sua função é ser “um instrumento com vistas à ação” (1254 a 17). Esta definição é obtida ao término de um raciocínio dicotômico que opõe os instrumentos animados (dos quais faz parte o escravo natural) aos inanimados, e a seguir os bens adquiridos na ordem da ação (dos quais faz parte o escravo natural) aos instrumentos de produção. O Capítulo 5 nos faz passar do conceito à realidade. Existirão homens que apresentam naturalmente essas características do escravo por natureza? Um primeiro raciocínio mostra a necessidade, as vantagens e o caráter natural do comando, em particular nos seres vivos nos quais a alma comanda o corpo (no interesse de um e de outro) e nos seres humanos, nos quais a inteligência comanda o desejo. Ele leva Aristóteles a repertoriar os critérios de reconhecimento do escravo natural: ele deve ser tão afastado dos outros homens quanto o corpo o é de uma alma e um animal selvagem de um homem. Deve ser, por outro lado, um ser para quem é duplamente melhor ser comandado por um outro: está de acordo com a sua natureza (se ele é moralmente inferior) e é de seu interesse (se ele não pode se comandar e pode se servir somente do seu corpo). As “intenções” da natureza são

portanto claras e visam distinguir aqueles que são naturalmente feitos para obedecer daqueles que são naturalmente feitos para comandar: os “escravos naturais” deveriam ter uma alma vil e um corpo robusto, e os senhores, um corpo direito e frágil dirigido por uma alma forte e elevada. Infelizmente, a realização dessas intenções é como que embaralhada e é geralmente impossível discernir com toda a certeza corpos de escravos, e menos ainda almas de escravos. Daí em diante (Cap. 6), pode-se voltar ao debate e resolvê-lo. Examinando em primeiro lugar a posição daqueles que condenam a escravatura “segundo a lei”, isto é, a escravização institucionalizada, por exemplo, aquela das presas de guerra. *Esta instituição não é legítima*, salvo quando a derrota é a tradução de uma inferioridade natural, intelectual e moral: a servidão entra então no quadro da “escravidão natural”. Tudo isso mostra que o poder do senhor difere especificamente do poder político (Cap. 7), e não é pela superioridade de seu saber, mas pela superioridade da sua natureza, que se é um senhor.

O que pensar de tudo isto? Podemos, é claro, nos contentar com um salutar sentimento de indignação mesclado de incredulidade (“Como um espírito tão grande pode escrever semelhantes coisas?”); uma vez acalmada a cólera, ainda pode restar uma série de interrogações fecundas: de onde vem o fato de que aquilo que nos choca tanto parece tão legítimo para Aristóteles, e, em contrapartida, de onde vem o fato de que aquilo que lhe parece tão legítimo nos choca tanto? De onde vem que o Filósofo veja natureza lá onde somente vemos história – e de onde vem, em contrapartida, que outros sentimentos e

instituições nos pareçam tão “naturais”? De onde vem que Aristóteles nunca ponha o problema em termos que chamaríamos “morais” – e de onde vem, em contrapartida, que nos parece indiscutível pô-lo a partir de idéias morais universais?

Pode-se também submeter o texto a uma crítica filosófica. Duas delas podem ser privilegiadas: uma de inspiração kantiana, uma outra de inspiração marxista. Poder-se-á mostrar, por exemplo, que a “natureza” aristotélica tem, por assim dizer, “costas largas e, no limite, justifica tudo aquilo que está suficientemente enraizado nos costumes...”; é assim “que Aristóteles não se pergunta se a escravatura é aceitável ou não, mas em que medida ela é ou não ‘natural’. Com certeza, também nesse caso, a natureza é uma norma, mas o fato de que esta norma seja imanente, demasiadamente próxima da realidade que ela deve reger, impede-a de ser um instrumento suficientemente soberano de toda crítica ... Aristóteles nunca se pergunta se a desigualdade entre os homens, por mais natural que seja, é compatível com os valores que o homem carrega dentro dele e se a realidade não deve ser aqui corrigida por um ideal que não se deve ter receio de chamar transcendente. Há casos, que são talvez casos limite, nos quais o direito e a própria natureza – ao menos a natureza empírica – devem se inclinar diante da moral”³⁰

No pólo oposto, uma crítica marxista verá no texto aristotélico – e notadamente no seu uso do conceito de

³⁰ P. Aubenque, “Politique et éthique chez Aristote”. In: *Ktema*, n.º 5, Estrasburgo, 1980, p. 220.

“natureza” – uma ilustração quase perfeita do conceito de ideologia. De fato Aristóteles mostra, como em toda justificação ideológica, que uma instituição social e histórica pela qual certos homens exploram o trabalho de outros homens não é nem social nem histórica, nem uma exploração, mas que ela é justificada pela ordem da sociedade e mesmo pela ordem do mundo; ele tranqüiliza assim os exploradores e desencoraja os explorados. Aristóteles mostra, por outro lado, como em toda justificação ideológica, que esta exploração é fundada na natureza e que ela é útil em primeiro lugar, para as vítimas; os escravos deveriam não somente se resignar com a escravatura, mas também se regozijar com ela; finalmente, como para todo processo ideológico, os raciocínios manifestos que se fazem passar por puramente especulativos – e articulados com conceitos universais, como o de “natureza” – dissimulam sua função particular, antes de tudo prática e social, aqui claramente a defesa dos interesses das classes dominantes.

Estas duas críticas são fortes e pertinentes. Mas é possível uma terceira atitude, que, ao contrário das duas anteriores, propõe-se a ler o texto *do interior*, e avaliá-lo na medida das suas próprias pretensões e intenções. É o caminho seguido por certos historiadores da filosofia, que, em alguns artigos notáveis, mas infelizmente esparsos e muitas vezes de difícil acesso, chamaram a atenção para certas particularidades do texto aristotélico. Aqui podemos somente remeter a essas contribuições apontando algumas das suas observações mais originais.

Os artigos são os seguintes:

• V. Goldschmidt: “La théorie aristotélicienne de l’esclavage et sa méthode”, publicado inicialmente na revista *Zetesis*, Antuérpia, 1973, e depois na coletânea *Écrits*, T. 1, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984. Goldschmidt salienta que, no seu estudo da escravatura, Aristóteles afasta-se duplamente do seu método habitual. Ele estuda *o que é* o escravo (Cap. 4) antes de se perguntar *se ele existe* (Cap. 5), como se a existência daqueles que chamamos escravos não correspondesse à essência da escravatura – que aliás confirma a conclusão embaraçada do Capítulo 5. Por outro lado, a pesquisa “científica” (caps. 4-5) precede a pesquisa “dialética” (caps. 6-7), como se nenhuma das opiniões sustentadas sobre a escravatura fosse passível de ser aceita: nem aquela que ele sustenta “que ela é conforme a lei”, nem aquela segundo a qual ela é contrária à natureza, nem aquela que afirma que ela é conforme à natureza (os partidários desta tese fundamentam-se no direito do mais forte, e o naturalismo de Aristóteles se opõe a isso). Assim, ao rejeitar as críticas, mas também as defesas habituais da escravatura, Aristóteles acaba por defender uma forma de escravatura que vai na contracorrente das práticas e das instituições do seu tempo. A opinião de Goldschmidt une-se à do historiador E. Barker, que observava: “A doutrina de Aristóteles pode nos parecer uma defesa da escravatura: é muito possível que ela tenha surpreendido seus contemporâneos por ser também um ataque”.

• J. Brunschwig: “L’esclavage chez Aristote”, publicado no nº 1 (setembro de 1979) dos *Cahiers Philosophiques* (Paris, CNDP). Este artigo inscreve-se na linha do anterior e mostra a distância considerável que há entre a

escravatura tal como Aristóteles a defende e a escravatura real tal como era praticada: de fato, Aristóteles mostra que aqueles que chamamos de escravos não são necessariamente os que a natureza teria designado para sê-lo, que a maneira pela qual são adquiridos (compra, despojos de guerra) não é fundada na natureza e que as funções que os fazemos realizar (funções de produção no quadro da esfera social das necessidades) não é aquela que lhes atribui a natureza (papel da obediência no quadro da família, isto é, em um quadro doméstico e privado).

• P. Pellegrin: "La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, nº 2 (Paris, 1982)³¹. Pellegrin faz um balanço dos trabalhos existentes, tanto os dos filósofos, quanto os dos historiadores e economistas. A sua principal contribuição consiste em aproximar a forma de escravatura defendida por Aristóteles daquela que os antropólogos contemporâneos chamam escravidão de linhagem. Sem dúvida, esta forma já não era a forma dominante na época, a do "modo de produção escravagista" que recorria principalmente a "grandes concentrações de mão-de-obra servil no que podemos chamar manufaturas", mas uma forma arcaica, na qual o escravo, estranho à etnia da família (ou melhor, da "linhagem") à qual ele se liga, não constitui senão uma força reserva, e é normalmente destinado à libertação.

Mas, afinal, devemos condenar Aristóteles? Em primeiro lugar, é preciso lê-lo.

³¹ Ressaltemos também, nesse mesmo número, o artigo de R. Weil, "Deux notes sur Aristote et l'esclavage".

Em busca do justo regime

Análise do Livro III

O Livro III aparece como a parte central da *Política*. É também aqui que ela encontra o seu melhor equilíbrio, entre as pesquisas puramente especulativas e as preocupações práticas. Contrariamente ao Livro I, o Livro III não busca os *fundamentos* da vida política (por que se vive politicamente?), mas, tomando essa vida política como dada, interroga suas *formas*, isto é, como diz Aristóteles na primeira frase, "a essência e as propriedades dos diferentes regimes políticos". O objeto é, portanto, claro. O mesmo não acontece com as conclusões, que parecem afogadas nos meandros do procedimento de Aristóteles. Portanto, é necessário esclarecer, em primeiro lugar, a estrutura de conjunto do livro.

Estrutura de conjunto

À primeira vista, há quatro grandes "blocos" no livro: inicialmente (caps. 1 a 5), o esclarecimento de algumas noções de base ("cidadão", "cidade", "virtude cívica"); em seguida (caps. 6 a 8), a dedução e a classificação dos diferentes regimes políticos; em seguida (caps. 9 a 13); uma espécie de "dissertação" sobre a justa distribuição do poder; e, finalmente (caps. 14 a 17), o estudo da realeza.

Para captar a unidade do conjunto e sobretudo para compreender o encaminhamento do pensamento aristotélico, é necessário partir novamente do problema que Aristóteles pretende pôr neste livro, “a essência e as propriedades dos diferentes regimes políticos”. Este problema só é expressamente abordado no Capítulo 6, que começa retomando manifestamente um fio interrompido no início do Capítulo 1. Todas as buscas de definições dos primeiros capítulos são portanto esclarecimentos indispensáveis para a solução do problema central, *aquela da natureza dos diferentes regimes*: para encontrar a forma ou as formas legítimas da vida política, é necessário saber antes de mais nada o que é realmente uma cidade (uma cidade digna desse nome), um cidadão (um cidadão legítimo), etc. Será necessário ver por que a solução do problema central (o número, a natureza e o valor dos regimes políticos) passa por uma investigação sobre a essência da cidade e do cidadão.

Ademais, o terceiro “bloco” começa de maneira certamente abrupta e desenvolve-se em torno de um problema aparentemente marginal (o da “justiça distributiva” segundo os diferentes regimes), mas na realidade está estreitamente ligado às análises anteriores: já que cada regime é *definido* por uma certa repartição dos cargos e poderes, para saber qual é o *melhor* regime, parece natural perguntar-se qual é a *justa* distribuição do poder e portanto avaliar os argumentos apresentados pelos partidários dos diferentes regimes em favor desta ou daquela divisão. Estes capítulos são pois o resultado das pesquisas anteriores sobre a natureza dos regimes.

A estrutura de conjunto dos capítulos 1 a 13 começa a se esclarecer. Um “núcleo duro” dedicado à classificação dos diferentes regimes é precedido por uma introdução que apresenta os instrumentos conceituais que permitem estabelecê-la, e é seguido por uma discussão que tira dela as conseqüências sobre a busca do regime justo. Saber o que são esses instrumentos e essas conseqüências não é fácil. É a análise do núcleo central (caps. 6 a 8) que nos permitirá em seguida esclarecer os suportes (caps. 6 a 8) e os aportes (caps. 9 a 13).

A classificação dos regimes (caps. 6 a 8)

A célebre classificação dos regimes do Capítulo 7 não cai do céu; ela é rigorosamente deduzida de dois princípios enunciados no Capítulo 6: a definição de um “regime” e da finalidade da vida política. *Desses dois princípios deduzir-se-ão as seis formas possíveis da vida política.*

Aristóteles começa com efeito por definir o que é um “regime” (ou uma “constituição”, *politeia*)¹: é a “organização de diversas magistraturas e sobretudo daquela que é soberana entre todas... o governo da cidade” (1278 b 9-11). Um regime é portanto determinado pelas relações dos diversos órgãos políticos de decisão – os diferentes poderes – e pelas suas relações com o poder político central, o governo. Todo regime político supõe portanto um entrosa-

¹ Esta palavra grega significa, entre outras coisas, “regime” e “constituição”. Nós a traduzimos na maioria das vezes por “regime”, pois a palavra “constituição” remete antes a um conjunto de *textos* fundamentais, o que evidentemente não corresponde ao caso das *politeiai* gregas.

mento entre todos os poderes (quem faz o quê?, quem decide a respeito de quê?, quem obedece a quê?), mas é, em última instância, a resposta à pergunta “quem governa?” que parece bastar para definir um regime. É por isso que Aristóteles pode afirmar: “A constituição é o governo”. Desta definição, ele poderá tirar no capítulo seguinte um primeiro critério de classificação dos regimes de acordo com a resposta à pergunta “quem governa?”, isto é, de acordo com a extensão do soberano: “Uma vez que governo e constituição significam a mesma coisa, e um governo é aquilo que é soberano nas cidades, é necessário que seja soberano quer um só indivíduo, quer um grande número de pessoas” (1279 a 26-8).

Até aqui, Aristóteles não demonstra nenhuma originalidade. O fato de definir os regimes de acordo com a extensão do soberano remonta às origens da reflexão política grega, que chegou assim a uma divisão tripartite. Talvez ela fosse reconhecida desde o início do século V, mas é Heródoto (em *História*, III, 80-2) quem propõe a primeira distinção clara entre três tipos de regime e uma discussão sobre os méritos comparados da monarquia (poder de um só), da oligarquia (poder de alguns) e da democracia (poder da massa) – também denominada *isonomia*. O critério do *número de governantes* aparece nitidamente aqui: será a partir de então admitido no pensamento clássico². Platão, porém, questiona novamente esta

² Sobre a história da classificação dos regimes, podemos remeter ao livro de J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Les Belles Lettres, 1982.

definição tradicional. Na lista ordenada dos cinco regimes propostos no Livro VIII da *República*, o critério do número de dirigentes desaparece em proveito de um critério de valor: o regime ideal descrito nos livros precedentes, aquele no qual reina a sabedoria, é régio ou aristocrático (pouco importa se um só ou vários governem); corre o risco de degenerar em “timocracia”, e esta em oligarquia, e depois em democracia e finalmente em tirania, o mais baixo dos regimes. Na sua classificação do *Político* (291 d), Platão retorna ao critério do número, julgado entretanto insuficiente: ele distingue duas formas de “monarquia” (a realeza e a tirania) e duas formas de governo do “pequeno número” (a oligarquia e a aristocracia); acrescentando a democracia, que tem somente um nome – quer se respeite ou não as suas leis –, ele obtém cinco regimes. Vê-se pois que a única originalidade de Aristóteles, no tocante ao critério tradicional do número, consiste em deduzi-lo da definição da *politeia*, em outras palavras, em *fundá-lo*.

O mesmo não ocorre com o segundo critério, que é próprio de Aristóteles, e que ele vai deduzir dos princípios mais gerais da sua filosofia, em particular, da finalidade da comunidade política e da forma específica de poder que lhe corresponde. O Capítulo 6 relembra assim o resultado das análises do Livro I: o homem é um animal naturalmente político (1278 b 20), que alcança na e pela comunidade política a felicidade. Por outro lado, há diferentes formas de poder, que correspondem a diferentes tipos de comunidade: aquela do senhor e do escravo (comunidade despótica), que visa essencialmente o inte-

resse do senhor e acidentalmente o do escravo, opõe-se às outras comunidades familiares (pais/filhos, marido/mulher) e à comunidade política, que, por sua vez, visam o bem de todos aqueles que estão submetidos ao poder e somente acidentalmente o bem daqueles que o exercem (1278 b 30-1279 a 8). Enfim, a cidade distingue-se das comunidades familiares pelo fato de que ela é uma comunidade de cidadãos, e portanto, por definição, uma comunidade de iguais: é por isso que não há nenhuma razão para que sejam sempre os mesmos que governem ou sejam governados nela, como acontece nas comunidades familiares, nas quais o pai e o marido se distinguem naturalmente do filho e da mulher (1279 a 8-13). O que concluir dessas advertências? Se a essência da cidade é visar a felicidade dos seus membros, e se a essência do poder que se exerce entre seus membros é visar o bem dos destinatários, isto é, no caso, a de todos, pois todos buscam igualmente a felicidade comum, então ocorre que todos os regimes “que visam a vantagem comum sejam as formas retas segundo o justo no sentido absoluto, e aquelas, ao contrário, que visam apenas o interesse dos governantes sejam defeituosas” (1279 a 17-20). Tal será então o segundo critério de classificação dos regimes: ele permite traçar uma linha de demarcação entre os verdadeiros regimes, isto é, aqueles que são verdadeiramente *políticos*, aqueles que correspondem à essência do poder político, realizando a essência da cidade, e os falsos regimes políticos, aqueles que não são “políticos”, e sim “despóticos”, pois neles o poder visa em primeiro lugar o interesse daqueles que o exercem (os senhores).

Antes de ver a classificação dos regimes que resulta desses dois critérios, convém insistir em dois pontos. Em primeiro lugar, os dois critérios (o do número de governantes e o do interesse visado pelo poder) são totalmente independentes, e o único que contém uma *avaliação* é o segundo. É portanto impossível concluir dessas demonstrações de Aristóteles que o regime de um só, por exemplo, é a seu ver superior (ou inferior) ao regime de vários ou de todos. Reciprocamente, todos os regimes “anormais”, “pervertidos” ou “defeituosos” também o são, naquilo que são contrários à essência mesma do político; todos eles são uma usurpação do poder político, pois este, por natureza, nada mais é do que uma simples servidão, da qual alguns deveriam aceitar *encarregar-se* em benefício de todos (ver 1279 a 8 e ss.). Estes regimes são um confisco por parte de alguns (um, alguns ou a massa) daquilo que é naturalmente destinado a todos, coletivamente. Em segundo lugar, somente o critério de *justiça* (1279 a 19) que se depreende das análises concernentes à essência do político é o critério do interesse geral: todo regime, e somente o regime que visa o interesse geral é justo. Este ponto não deverá ser esquecido quando se tratar de encontrar o fio condutor das sinuosas investigações dos capítulos 9-13 sobre a justiça segundo os diferentes regimes: a “*justiça absoluta*” de um regime não depende do primeiro critério (da resposta à pergunta: “quem governa?”), mas do segundo (da resposta à pergunta: “com vistas a quem, ou a quê, se governa?”).

Podem-se doravante *cruzar* os dois critérios, o critério do *número* (a resposta à pergunta “quem governa?”),

deduzido da definição do conceito de “regime” (um regime é, afinal de contas, o poder soberano), e o critério de *finalidade* (a resposta à pergunta “para que, para quem se governa?”), deduzida da essência da comunidade política (a comunidade com vistas ao bem supremo comum). É o que faz Aristóteles no Capítulo 7. Dependendo de se o poder é exercido por um, alguns ou todos, e de se ele visa o interesse daquele que o exerce, ou o interesse geral, há seis regimes possíveis. Três são “normais”: o regime no qual o poder é exercido *por um só para todos* – realeza –, aquele no qual ele é exercido *por alguns para todos* – aristocracia –, e aquele no qual ele é exercido *pela massa dos cidadãos com vistas a* satisfazer o interesse geral – “governo constitucional”³. Três são “anormais” (porque despóticos) e nada mais são do que a perversão dos precedentes: à monarquia responde a tirania (governo de um só para o

³ Regime que não tem nome específico segundo Aristóteles e que ele designa pelo nome (*politeia*) comum a todas as constituições. Que não tenha dois nomes, na tradição do pensamento político grego, para distinguir dois tipos de governo popular, do que Platão dá testemunho (texto citado acima, do *Político*): sinal da sua desconfiança para com os regimes populares, ele admite esta distinção, mas estima que ela não é essencial e não justifica a criação de um nome próprio. Para a adoção de dois critérios *independentes*, Aristóteles dá a si mesmo os meios para distinguir o “mau” regime popular do “bom” (verdadeiramente conforme à essência da vida política): sinal da sua benevolência para com este último, Aristóteles opta por chamá-lo pelo nome genérico (no fundo, este regime se chama... regime); como se ele encarnasse a essência de todo regime verdadeiramente político. Teríamos uma primeira confirmação na observação que Aristóteles fez acima (1278 b 8-16), a

seu interesse pessoal), à aristocracia corresponde a oligarquia (governo de alguns para proveito próprio), ao governo “constitucional” corresponde a “democracia” (poder da massa popular que é exercido sem outra consideração que não seja seu o interesse). De onde, o quadro seguinte:

poder exercido por	um só	alguns	a massa
<i>para todos</i>	realeza	aristocracia	regime “constitucional”
<i>para si mesmo</i>	tirania	oligarquia	democracia

Resta precisar a verdadeira natureza dos regimes assim definidos, e notadamente daqueles que se definem habitualmente apenas segundo o critério do número de governantes, a oligarquia e a democracia. Esse é o objeto do Capítulo 8. Ora, do mesmo modo, acabamos de ver que o número de governantes não pode ser um critério de valor, do mesmo modo que não poderia ser um critério da essência dos regimes; a única questão que importa

propósito da essência do poder político: ele seria conforme à essência da cidade, comunidade de iguais, que todos os cidadãos governam, isto é, que sejam de fato alternadamente governante e governados (com a condição, é claro, de que seja sempre com vistas ao interesse geral). O que corresponde exatamente à definição do regime popular “constitucional”.

(e particularmente no caso destes regimes anormais, que visam o interesse dos governantes) é a questão “para quem?”, e ela remete aos interesses sociais das classes dominantes. É portanto equivocado definir a “democracia” como o poder da maioria e a “oligarquia” como o poder de uma minoria. Porque, explica Aristóteles, não se poderia chamar “democracia” (palavra que significa “poder da massa popular”) um regime no qual, por absurdo, governaria uma maioria de *possuidores*, assim como não se chamaria “oligarquia” o regime no qual governaria uma minoria *indigente*. Aqui também só conta o critério de *finalidade*; e a essência destes regimes é socialmente determinada. *Acontece* (1272 b 36 e 1280 a 3) que as classes populares são majoritárias: é acidental (diante do verdadeiro fim, político e não econômico da cidade), mesmo que isso aconteça sempre e em “toda parte” (1279 b 38). O que define – e opõe – fundamentalmente esses dois regimes é portanto ser o poder dos pobres ou dos ricos, e não ser o poder do grande ou do pequeno número. É com essas definições precisadas que ele termina a parte central do livro, dedicada à dedução dos diferentes tipos de regime. Às três perguntas iniciais que se põem a esse respeito (quantos, quais e que propriedades?), pode-se a partir de agora responder que há três regimes políticos realmente políticos e suscetíveis de alcançar a finalidade da cidade e três outros que são a perversão desses regimes e servem apenas ao interesse do senhor. Resta ver por que esta dedução é precedida pelas análises iniciais dos primeiros capítulos e como permite aquelas dos capítulos seguintes.

Precisões prévias (caps. 1-5)

Toda a dedução dos diferentes regimes políticos repousa, como acabamos de ver, sobre a combinação de dois critérios, eles próprios deduzidos, por um lado, da finalidade da cidade (tal como ela é determinada no Livro I), do outro lado, da definição de um “regime”. Em que se funda essa definição? Ela se deduz das análises dos capítulos 1 a 5, as quais, vamos mostrar, têm por objetivo essencial estabelecê-la.

Digamos então logo de início que um dos resultados principais desses capítulos será, com efeito, passar de uma definição comumente aceita de um “regime” como uma organização ou “uma ordem (*taxis*) instituída entre as pessoas que habitam a cidade” (Cap. 1, 1274 b 38) à definição propriamente aristotélica, sobre a qual se funda a dedução dos diversos regimes: “Uma certa organização (*taxis*) das diversas magistraturas⁴ de uma cidade e sobretudo daquela que é soberana em todos os assuntos” (Cap. 6, 1278 b 9). Vê-se em que condições é possível a passagem de uma à outra. Para isso, é necessário passar de *habitantes de uma cidade* a *cidadão* e definir o cidadão (*isto é, o membro de uma cidade*) como *aquele que exerce a ma-*

⁴ A palavra grega aqui é *arché*, que num contexto político significa geralmente “comando, autoridade, poder”, mas designa também, mais especificamente, toda função pública exercida por um cidadão no quadro das instituições da cidade. Em francês corrente, as palavras “*magistrat*” [magistrado] e “*magistrature*” [magistratura] têm evidentemente um sentido muito mais restrito.

gistratura. Ora, aí estão justamente o resultado desse capítulo e, ao mesmo tempo, a originalidade profunda de Aristóteles. Observemos, com efeito, o que esta mudança de definição significa não tanto para a noção de “cidadão” (como veremos mais abaixo), mas para a noção de “regime”: se dizemos que o regime político de uma cidade é o conjunto de relações (em particular, de subordinação) entre seus habitantes, *todo* regime político aparece como a relação entre certos habitantes que detêm o poder (os governantes) e aqueles que dele estão excluídos (os governados). As diferenças entre regimes reduzem-se então à pergunta “quem governa quem?” Se dizemos, ao contrário, com Aristóteles, que um regime é a organização dos diferentes poderes (exercidos pelos cidadãos) e particularmente do poder supremo (o governo), o ganho é duplo. Em primeiro lugar, o poder supremo (o governo) nada mais é do que um caso particular dos poderes ou das “magistraturas” em geral; mesmo a monarquia, por exemplo (regime no qual um só governa), se é realmente um regime *político* (e não despótico), supõe que o monarca não detenha todos os poderes da cidade, pois governa “cidadãos”, isto é, pessoas *investidas pela definição de um certo poder sobre as outras*. E esse é um segundo ganho: um regime só é político (quer dizer, só é uma *politeia*, um regime) se todos os habitantes tiverem relações de poder *uns para com os outros*. Vê-se portanto como esta nova definição de “regime” é coerente com todos os princípios da filosofia política de Aristóteles, em particular, com a sua definição da autoridade política como aquela que se exerce entre seres naturalmente iguais e visando o bem comum.

Vejamos agora como Aristóteles procede e aborde-mos o texto como ele se apresenta. No início do Capítulo 1, podem-se, como num diálogo de Platão, distinguir duas questões⁵: uma *questão inicial*, aquela que se trata de resolver e que concerne às propriedades dos regimes; e uma *questão prévia* que deveria permitir resolver a anterior, e que concerne (como em Platão) a uma essência, aqui a da cidade (1274 b 34). Este desvio é logicamente necessário, pois o “regime” se define à primeira vista *pela cidade*: “Uma certa organização de seus habitantes” (1274 b 38). Isso nos remete portanto à questão “o que é a cidade?” Este questionamento difere aqui daquele do primeiro livro: já não se procura diferenciar a cidade das comunidades a fim de mostrar a especificidade da relação política; procura-se saber que tipo de ser é uma cidade, qual é a sua identidade, sua unidade; aquilo que faz com que seja *um ser*. Não é portanto uma definição por gênero e diferença que é exigida, mas uma definição por “matéria” e “forma”, que explica como as partes se mantêm juntas em um todo único; pois a cidade é um certo conjunto de cidadãos (1274 a 41). O que faz com que esse conjunto forme um todo e não um amontoado, eis a questão; e para Aristóteles ela se reduz ao problema das relações da “matéria” (os elementos constituintes, isto é, os cidadãos) e a “forma” (a estrutura unificante) em um “composto” (*uma cidade*). Para resolvê-lo, é preciso, em primeiro lugar, saber

⁵ Esta distinção deve-se a V. Goldschmidt, em *Les dialogues de Platon*. Paris, PUF., 2ª ed., 1963, p. 28.

o que é um cidadão, isto é, o que faz com que sejamos um elemento do todo da cidade. Não se pode portanto responder à *pergunta prévia* (“o que é a cidade?”), a não ser por meio de um desvio essencial (“o que é um cidadão?”).

Esta questão torna-se então a questão fundamental, e é da sua resposta que, por uma série de efeitos em cascata, dependem todas as outras que nela se acham encaixadas:

def. do cidadão → def. da cidade → def. do regime →
classificação dos regimes

É da definição do cidadão que dependem assim todas as análises políticas do Livro III. Como as respostas se encaixam? O cidadão será definido como *aquele que participa de um dos poderes da cidade* (1, 1275 a 22). Notemos que esta definição pelas funções políticas é a única que se funda na *essência mesma da cidade*: uma cidade é uma comunidade na qual existem *relações de poder* ou de autoridade (*arché*) entre seus membros, mas a autoridade propriamente política distingue-se de todas as outras em ser ela uma relação de iguais; assim, um cidadão (o membro de uma comunidade política) é aquele que dispõe, *como todos os outros*, de um poder na cidade *sobre todos os outros*. Isso não significa que todos os poderes de que todos os cidadãos dispõem na cidade sejam necessariamente iguais; mas significa que, por definição, uma relação política somente é possível entre indivíduos que dispõem *pelo menos* uns em relação aos outros de poderes iguais. Daí advêm quatro tipos de conseqüências:

• *Sobre o cidadão*: um cidadão sendo aquele que dispõe na cidade de um poder (todas as outras definições, usuais, são excluídas no Cap. 2), o conteúdo real do conceito de cidadão depende do tipo de regime (1, 1275 b 34), pois é aí justamente que eles diferem; mas, qualquer que seja o regime, *somente se é cidadão quando se está pelo menos investido de poderes deliberativo e judiciário* (1, 1275 b 18-9); são entretanto variáveis segundo os regimes as condições de acesso à cidadania (isto é, a resposta à pergunta “quem é um cidadão?”, a extensão deste conceito), notadamente para os trabalhadores manuais⁶ (Cap. 5).

• *Sobre a cidade*: a cidade sendo um conjunto de cidadãos investidos de poderes (1, 1275 b 18-20), ela é um todo (e constitui *um ser*) enquanto este conjunto perpetua-se em sua forma (*i.e.*, na estrutura de repartição dos poderes); é, em outros termos, a subsistência do regime.

⁶ A questão “o que é um cidadão?” tem, com efeito, dois aspectos, que Aristóteles distingue desde o início do Cap. 1 (1275 a 1): “quem deve ser chamado de cidadão”, por um lado, e “o que é o cidadão”, por outro; ou seja, questões que em termos modernos chamaríamos de extensão e de compreensão do conceito. Determinar “compreensivamente” o que é um cidadão é dar-lhe uma definição, isto é, enunciar as características necessárias e suficientes para a qualificação de cidadão; é a questão abordada por Aristóteles no Cap. 1, e a resposta que ele lhe dá lhe permite excluir, no Cap. 2, as definições usuais. Determinar “extensivamente” o cidadão é saber quais são os habitantes de uma cidade, que, de acordo com a idade, sexo, condição social etc., devem ser admitidos como cidadãos; é portanto solucionar o problema das condições de acesso à cidadania, questão que Aristóteles aborda no Cap. 3. Assim como Platão, Aristóteles considera com efeito que a questão da extensão é logicamente posterior à questão da compreensão.

que assegura a identidade da cidade (3, 1276 b 10-1), como já observei no capítulo precedente (p. 36).

• *Sobre a virtude cívica*: sendo um cidadão alguém que participa de um poder, sua virtude própria depende, entre outros, do tipo de poder que ele ocupa, isto é, de suas funções, e estas, por sua vez, dependem do regime da cidade (Cap. 4).

• *Sobre o regime*: sendo um cidadão alguém que participa de um poder, a definição inicial do regime político como “a ordem (*taxis*) instituída entre as pessoas que vivem na cidade” (1, 1274 b 38) é falsa (a definição do cidadão como “habitante da cidade” é com efeito explicitamente excluída em 1275 a 7) e somente é verdadeira a definição do regime como “uma certa organização (*taxis*) de diversas magistraturas [ou poderes] de uma cidade e sobretudo daquela que é soberana em todos os assuntos” (6, 1278 b 9).

Tal é pois a estrutura de conjunto desses três capítulos difíceis e a maneira pela qual fundam a classificação dos regimes no cerne do livro. Resta saber agora o que ela própria permite fundar. Resta compreender como aquela sinuosa “dissertação” dos capítulos 9-13 sobre a “justa distribuição do poder” será deduzida dela.

Em busca do regime mais justo (caps. 9-13)

Nada mais confuso e mais incoerente, aparentemente, do que esses capítulos. Essa obscuridade é ainda mais desencorajante para o leitor na medida em que Aristóteles trata de uma das questões centrais de toda a filoso-

fia política: qual é a maneira mais justa de compartilhar o poder na comunidade política? A decepção do leitor apressado está à altura de sua expectativa: pois ele terá muita dificuldade de dizer qual regime, afinal de contas, Aristóteles defende, e mesmo se há um. Passemos rapidamente em revista o conteúdo aparente desses capítulos. O Capítulo 9, que empreende um estudo da justiça segundo a democracia e a oligarquia, conclui que nenhum desses regimes tem uma concepção que corresponde ao verdadeiro fim da cidade, e que portanto seria necessário, para se conformar a este fim, distribuir o poder segundo o princípio “a cada um segundo suas virtudes” (tal é pelo menos a compreensão habitual que se tem das últimas linhas desse capítulo). Pois muito bem, nos dizem que Aristóteles defende então, como Platão, o que ele chama o regime *aristocrático*, aquele no qual o poder é reservado a alguns, os *melhores*, aqueles que, por sua “virtude”, são os mais capazes de cuidar do interesse geral. Passemos ao Capítulo 10, que parece retomar do zero o problema da justiça segundo os diferentes regimes, opor os prós e os contras, mas permanece inconclusivo: desta vez, nenhum regime parece ter pretensões legítimas. (Ah, dizem-nos, a aristocracia já não seria o regime mais justo; será que haveria algum regime justo?) Passemos então ao Capítulo 11, que busca dar o poder à massa (de acordo com os princípios do regime democrático, ou talvez mais exatamente do “regime constitucional”); pois bem, curiosamente e a despeito de diversas objeções, Aristóteles parece finalmente considerar esta solução como legítima: teria se tornado então “democrata”? Passemos ao capítulo seguinte, ver-

dadeira repetição simétrica do Capítulo 10! Analisando (uma vez mais) os títulos apresentados pelos diferentes “partidos” para postular a exclusividade do poder, Aristóteles não conclui nada além do que no Capítulo 10, mas parece desta vez admitir ao contrário o bom fundamento de todos os pretendentes. Passemos enfim ao Capítulo 13, no qual a incoerência e a confusão parecem chegar ao auge: começa por opor, como no Capítulo 9, a virtude, única titulação legítima ao poder, a todas as outras; e continua descartando, como no Capítulo 10, toda pretensão, qualquer que seja, pois, como no Capítulo 11, ao pregar favoravelmente àquela da massa popular, em seguida (era só o que faltava!) defende o valor de um monarca de virtude excepcional (eis o Aristóteles monarquista), o que leva ao exame da relação entre as exceções e as normas e ao importante problema do “ostracismo”⁷. Em resumo, teremos visto, ou acreditado ver, nesta dissertação caótica, um Aristóteles ora “aristocrata”, ora “democrata” ou “monarquista”, e ora benevolente, para com todos os regimes, ora desconfiado deles. Tratemos, na medida do possível, de introduzir ordem e coerência nesse conjunto.

E, em primeiro lugar, não buscando aquilo que não está lá: Aristóteles não busca o “melhor” regime, nem mesmo *o regime mais justo*. Muito simplesmente porque este problema já foi resolvido na parte central do livro, nos

⁷ Procedimento típico da democracia ateniense, pela qual a Assembléia do povo bane da cidade, por um período de dez anos, um indivíduo excepcional, que tenha constituído sozinho uma ameaça à democracia.

capítulos 6-7: todo regime (e somente um regime) que visa o interesse geral é *justo no sentido absoluto do termo*, isto é, não atribuído *justamente* a fulano ou beltrano, mas politicamente justo *para todos*, justo para a coletividade, pois corresponde à essência mesma da vida política. Portanto, deste ponto de vista, a realeza, a aristocracia e o “regime constitucional” podem ser considerados justos, pois o valor de um regime não depende do número daqueles que governam, mas *daquilo em vista de que governam*.

Que *outra* questão Aristóteles aborda nesses capítulos 9-13? Visto que um regime se define, como vimos, por uma certa *repartição* dos poderes entre os cidadãos, é natural perguntar-se qual é a maneira justa de reparti-los; desta vez, “justo” remete ao que se chama justiça “distributiva”, aquela que obedece ao princípio de *proporcionalidade* que o próprio Aristóteles apreendeu na sua *Ética a Nicômaco: a cada um segundo o seu X*, X sendo o fator individual que é legítimo levar em conta na repartição. Mas notemos que este problema (como repartir o mais justamente possível *o poder*?) não é “aristotélico”; é um problema que Aristóteles herda, e que resulta das reivindicações dos diferentes partidos quando pretendem que o regime pelo qual militam é o único justo, em nome do fato de que nele o poder é justamente atribuído. A solução do problema é, ela sim, tipicamente aristotélica. Anunciemos imediatamente, para maior clareza. Ela consiste nas três linhas de argumentação que se entremeiam em todos estes capítulos:

(a) Em um sentido, as pretensões de todos os partidos (e particularmente daqueles que defendem um poder reservado a alguns ou distribuído a todo o povo) são justificadas: cada um deles tem *certos* títulos aceitáveis que lhe possibilitam exigir que o poder seja repartido de acordo com seu princípio de justiça distributiva.

(b) Mas, em um outro sentido, nenhuma pretensão é justificada do ponto de vista político: porque o poder na cidade não é um *bem* que se devesse (ou mesmo que se pudesse) repartir de acordo com as qualidades ou os títulos das pessoas (como se devesse recompensá-las), mas um instrumento a serviço da felicidade de todos. Não é portanto *justo* (do ponto de vista da “justiça absoluta”) procurar *reparti-lo* justamente. É o princípio mesmo da justiça distributiva que é contestável quando se trata do poder político. Duas questões são assim resolvidas: qual é o regime politicamente justo? Resposta: *três* entre os seis possíveis. Qual é o regime no qual o poder é repartido justamente? *Nenhum*, visto que não é justo considerar o poder como um bem a repartir.

(c) Mas uma questão permanece, diferente das duas precedentes: que tipo de regime é o *mais* capaz de tomar as melhores decisões para a cidade? Esse regime será “justo” em um terceiro sentido do termo: não porque nele o poder é justamente repartido, nem somente porque visa o interesse geral, mas porque seu modo de governo torna mais capaz de *alcançar* este bem. E a resposta de Aristóteles a esta questão é também sem ambigüidade: é o *regime popular*, isto é, aquele no qual as deliberações são efetuadas coletivamente pelo conjunto do povo.

Munido desses fios condutores e das conclusões do início do livro – notadamente a definição do cidadão –, pode-se agora reler capítulo por capítulo o raciocínio de Aristóteles.

O Capítulo 9

O que estabelece o Capítulo 9? Os partidários dos dois tipos de regime mais comuns no século IV, a “democracia” e a “oligarquia”, defendem “seu” regime em nome da justiça. Aplicam para isto o princípio da justiça distributiva (*a cada um segundo seu X*), ao problema da repartição do poder. Concordam sobre este princípio, mas se opõem, é claro, sobre este X. O primeiro objetivo deste capítulo será pô-los lado a lado mostrando: que seus raciocínios eram válidos tanto um quanto o outro, não são nem um nem outro concludentes; e que seus raciocínios se fundam em uma falsa concepção da finalidade da cidade.

Os “democratas” dizem de fato: deve-se dar a todos os cidadãos uma parte igual de poder, pois todos os cidadãos são igualmente *livres*. A cada um segundo sua liberdade. Os “oligarcas” dizem: deve-se dar uma parte desigual de poder aos cidadãos, pois eles são desiguais em riqueza. A cada um segundo sua riqueza. Ora, nem a liberdade nem a riqueza são qualidades que devem ser levadas em conta na distribuição do poder. O argumento de uns e de outros seria aceitável se a comunidade política tivesse por objetivo unir particulares. Se, por exemplo, a cidade fosse uma associação de interesses privados, en-

tão aqueles que têm mais interesses a defender na associação estariam no direito de reclamar uma parte maior na sua defesa, na mesma proporção do seu *investimento*, como acontece nos contratos comerciais; o raciocínio dos oligarcas seria então válido e seu princípio (*a cada um segundo sua riqueza*), legítimo. Suponhamos, igualmente, que a cidade seja uma associação de defesa da liberdade individual, como querem os teóricos contratualistas: estes últimos pensam que os homens são naturais e igualmente livres e são finalmente associados sob o teto da cidade “para evitar injustiças mútuas”, como diz Protágoras⁸; suponhamos, com Rousseau, que fundar a existência do Estado (resolver “o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social”) seja “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, pela qual cada um, unindo-se a todos, obedeça apenas a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes” (*Do contrato social*, I, 6); suponhamos pois, com todos eles, que a comunidade política seja da ordem do contrato entre interesses privados. Então, a apologia da “democracia”, em nome da liberdade entre os cidadãos-contratantes – tal como podia ler Aristóteles em certos sofistas –, seria fundamentada, e seu princípio (*cada qual segundo a sua liberdade*) seria legítimo. Mas Aristóteles refuta estes dois tipos de justificação

⁸ Segundo Platão, *Protágoras*, 322 b. Aristóteles não atribui esta idéia de contrato a Protágoras, mas a um outro sofista, Licofronte (1280 b 10). É provável que outros sofistas também a tenham defendido (Hípias, Antifonte ou Crítias).

daquilo que em nossos dias chamaríamos de Estado liberal. Refuta de maneira ainda mais geral toda concepção da cidade que vê sua origem ou seu fim no indivíduo (sua pessoa ou seus bens). O Estado não deriva, para ele, da “sociedade civil”, e o poder não deve ser distribuído segundo a parte de interesse (riqueza ou liberdade) que cada um pôs no início. Eis como procede.

Depois da exposição das duas teses face a face (1280 a 7-16), Aristóteles lhes faz globalmente uma primeira crítica (1280 a 16-24): uns e outros confundem interesses próprios e aqueles da cidade como um todo, e sobretudo pretendem defender os últimos quando eles só defendem os primeiros. Suas doutrinas de justiça (*a cada um segundo seu X*) são pois o que em termos modernos chamaríamos *ideologias*: e apresentam-se como puros pensamentos teóricos, preocupados somente com a racionalidade e com a justiça universal, mas são na realidade a expressão dos interesses práticos de grupos sociais determinados. Aliás, isto está de acordo com o que constitui, recordemo-lo (Cap. 8), o verdadeiro critério de distinção entre “oligarquia” e “democracia”, o critério da classe dominante. Cada um apresenta portanto somente o “X” que se deve levar em conta em teoria e aquele que atende na realidade a seus próprios interesses de classe: os democratas, que querem que a massa dos pobres governe, erigem como absoluto o critério de liberdade, pelo qual, com efeito todos os cidadãos são iguais; os oligarcas, que querem que somente os ricos governem, erigem igualmente como absoluto o critério de riqueza, pelo qual, com efeito, os cidadãos são desiguais.

Em 1280 a 25, Aristóteles passa a uma segunda crítica, que se liga desta vez ao próprio princípio, o princípio da proporcionalidade. Começa (1280 a 25-30) atacando os oligarcas ao mostrar aquilo que seu princípio de distribuição de poder deve a uma concepção errônea da origem da cidade (a associação entre os bens das pessoas privadas) e de seu fim (a defesa de seus bens). Pois (1280 a 31-b 5), esta crítica é generalizada a toda concepção fundada sobre um pressuposto utilitarista e se aplica assim tanto aos democratas como aos oligarcas: todos aqueles que pensam que a cidade é feita para *viver* e não para *bem viver* desembocam nesse princípio segundo o qual o justo poder é aquele que é justamente distribuído. Para todos eles, a cidade é uma comunidade feita para *viver*, ela não é senão um meio, um “ardil” da sobrevida individual ou da vida privada, em resumo, um mal menor (melhor seria viver sozinho, mas isso não é possível: precisamos do poder de todos para nos proteger de cada um dos outros). Para Aristóteles, uma tal cidade não é uma verdadeira cidade, mas uma espécie de “sociedade anônima de responsabilidade limitada”, como as organizadas pelos comerciantes (1280 a 35 e 39), ou uma espécie de “associação de malfeitores”, como as alianças concluídas entre as cidades pelos pactos de não agressão (1280 a 33-5 e 38-40). Para Aristóteles, a coexistência política não é o menor dos males para os indivíduos, mas o maior dos bens para todos. *E é o que mostram os próprios fatos* (1280 b 13-29): em parte alguma é a reunião dos territórios em uma mesma confederação militar, ou as coalizões que protegem as leis do mercado, ou ainda as ligas de socorro mútuo, que consti-

tui as cidades. Elas diferem das outras comunidades por sua natureza. Em quê?

Neste fato, que conhecemos desde o Livro I, segundo o qual cidade “é a comunidade da *vida feliz*, isto é, aquela cujo fim é uma vida perfeita e autárquica para as famílias e as linhagens” (1280 b 33-5); por conseguinte, o verdadeiro cimento da comunidade política não é algum tratado de defesa (como se meu concidadão fosse meu *inimigo* em potencial sempre pronto a me agredir ou a me enganar – como o postulam finalmente os “contratualistas”), mas a *amizade* (1280 b 36-8); e o verdadeiro fim da comunidade política não é o interesse individual, mas a *felicidade de todos* (1280 b 38-40); não se pode portanto responder à pergunta “a quem atribuir justamente o poder?” como se ele fosse uma retribuição proporcional à parte de cada associado. O poder não obedece às regras de justiça distributiva que emanam do direito privado, pois ele não é feito para defender as pessoas, mas para assegurar a felicidade de todos. Essa é a conclusão do capítulo (1281 a 8-10).

Ela segue imediatamente uma outra observação que é geralmente mal compreendida: “É por isso que aqueles que contribuem com a parte maior para uma tal comunidade recebem mais da cidade que aqueles que, sendo iguais ou superiores a eles pela liberdade ou pelo nascimento, lhes são inferiores do ponto de vista da excelência política, ou que aqueles que os superam pela riqueza mas que são superados em virtude” (1281 a 4-8). Compreende-se geralmente nesta frase o significado “a cada um segundo sua virtude”, e a implicação de que Aristóteles queira subs-

tituir as normas de distribuição do poder que ele recusa (a dos democratas e dos oligarcas) por uma outra norma (a de um poder proporcional às qualidades morais dos indivíduos): em outros termos, o princípio mesmo da aristocracia (o poder aos melhores). Mas esta estranha distribuição estaria em contradição com todo o procedimento de Aristóteles. Em realidade, Aristóteles quer simplesmente dizer isto: nas comunidades não políticas (como as associações de defesa de que acabamos de tratar) o fim é a simples coexistência, e, por conseguinte, ninguém se preocupa em saber se aqueles que dispõem de autoridade são os que dispõem de uma virtude própria a esta comunidade, que lhes permita ser os melhores possíveis; em contrapartida, na comunidade política, a finalidade é *bem viver*; é por conseguinte conforme a esta finalidade que se preocupa em saber se aqueles que dispõem da autoridade são os que dispõem da virtude própria para a vida em comum, e não aqueles que dispõem de algum bem (riqueza, liberdade), não tendo nenhuma relação com o interesse geral. E é precisamente esta preocupação que anima todos os regimes, pelo menos os regimes “normais” (e não os pervertidos, nos quais se exerce uma autoridade não política). Em cada um desses regimes, aqueles que governam são considerados possuidores de maior aptidão para velar pelo bem de todos do que os outros. Em um governo “popular”, por exemplo, no qual todos os cidadãos participam igualmente das decisões, cuida-se de excluir da cidadania aqueles habitantes do território que não devem ter acesso à *virtude política* (escravos, mulheres, crianças, etc.). Este tipo de preocupação é *a fortiori* a dos regimes régio

ou aristocrático, nos quais se considera que a virtude política (a aptidão para velar pela boa vida da comunidade) é reservada a um indivíduo de exceção ou a uma elite. E é isso que distingue a cidade de todas as outras comunidades: entre o homem e a mulher, entre o pai e o filho, entre o senhor e o escravo e mesmo entre as cidades que concluíram um acordo comercial, ninguém se preocupa em saber quem comanda *bem*, isto é, com vista à felicidade de todos. 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 a “virtude política”, a capacidade de comandar pelo bem de todos. Tudo isto não tem portanto nada a ver nem com um princípio de justiça distributiva, nem com a virtude pura e simples, nem com um princípio “aristocrático”.

A intenção dos capítulos 10-11

Dos postulantes, apesar do caráter aparentemente legítimo de suas pretensões, nenhum tem direito de reivindicar o poder em nome de um princípio de justiça distributiva: reencontramos no capítulo precedente o que chamamos atrás de linhas a) e b) de argumentação. Restaria a linha c), isto é, a questão: a quem o poder soberano deve ser atribuído em toda justiça, não porque será mais justamente repartido, mas porque seria o mais justamente exercido em benefício de todos? É a esta questão que os capítulos 10 e 11 são reservados. O Capítulo 10 vai eliminar todos os candidatos possíveis em nome de um

argumento geral, e o Capítulo 11 vai retomar e resolver o problema atribuindo a soberania à massa popular.

A priori, cinco postulantes ao posto supremo são possíveis: a massa popular, a classe dos “possuidores”, “os homens de valor”, um só homem (o melhor de todos), ou um tirano. Todos os candidatos são descartados como o tirano, o intruso da lista, aquele que é considerado por todos como ilegítimo, porque seu poder é fundado apenas na força (1281 a 22-4). A eliminação dos outros candidatos se faz da mesma maneira: pois o que eles têm mais do que o tirano para se dar importância? A massa (dos pobres)? Mas seus atos se tornariam justos (por exemplo, se eles decidem espoliar todos os outros) apenas pela virtude de seu nome? Não seria, aqui também, o princípio do direito do mais forte (1281 a 14-22)? Inversamente, uma minoria não correria o risco de governar sempre, ela também, em função de seus interesses próprios impondo pela força suas decisões a todos os outros (1281 a 24-8)? E seria justo que uma minoria, até mesmo um homem, por mais virtuosos que se suponham que sejam, exclua todos os outros dos mecanismos da decisão (1281 a 28-39)? O Capítulo 10 parece assim concluir tão negativamente quanto o precedente. Este excluiria os pretendentes à soberania refutando o princípio de justiça distributiva: ninguém pode reivindicar o poder como algo que lhe seja *devido*. Ele exclui todos os pretendentes de uma outra maneira: ninguém pode apresentar títulos que *justificariam a priori* suas decisões.

De onde o Capítulo 11: a concepção segundo a qual se deve atribuir o poder *a todos os cidadãos* de preferência

a este ou aquele grupo resolveria todas as dificuldades anteriores? pergunta-se Aristóteles (1281 a 40-2). *Sim*, responde ele sem ambigüidade, mas com algumas restrições. Aristóteles seria então um defensor da “democracia”?

Aristóteles e a democracia

Para responder à questão anterior, é necessário abrir um parêntese sobre a natureza da “democracia”. Hoje se entende por “democracia” um regime no qual a “soberania última” cabe ao “povo” (na realidade, ao conjunto dos cidadãos dotados de seus “direitos cívicos”), cujo papel consiste essencialmente em *eleger* periodicamente aqueles de seus representantes que tomarão em seu lugar algumas das decisões mais gerais que concernem à coletividade. Para os antigos, o termo tem uma significação diferente. Por um lado, porque a noção de “povo” é mais restritiva que para nós (os escravos, mas também as mulheres, são excluídos); por outro lado, porque o povo se beneficia de funções mais extensas: é ele quem delibera em assembleia, e não seus representantes, é dele que procedem diretamente os “magistrados”, por vezes eleitos, *na maioria das vezes* sorteados. Este regime radicalmente novo surgiu no início do século V em Atenas. Aliás, é provável que originalmente, democracia não se chamasse democracia, mas “isonomia”. Assim sendo, a novidade do regime manifestava-se claramente: ele definia-se pela igualdade de todos (*iso-*), e não pelo poder deste ou daquele (*archia* ou *cracia*). A palavra “democracia”, nesta hipótese, teria sido forjada pelos oponentes do regime – os “oligarcas”, aqueles que

se autodenominavam “aristocratas” – com a seguinte intenção depreciativa: este regime que se quer regime dos iguais é também, na realidade, um poder, uma dominação, uma “cracia”; mas, em lugar de ser o poder natural dos melhores (*aristo-cracia*), é o poder do *demos* (*democracia*), isto é, do “populacho” sobre a elite. (A palavra comporta com efeito, em grego, mais ainda que a palavra povo em francês, uma ambigüidade: designa quer a coletividade dos membros de uma sociedade, quer a classe dos desfavorecidos.)

O uso que Aristóteles faz da palavra “democracia” na *Política* traz a marca desta história e desta ambigüidade. Às vezes Aristóteles a emprega no sentido geral, para designar todo regime no qual “o povo é soberano”; ele a opõe então simplesmente à “oligarquia”: esta divisão dicotômica é notadamente freqüente nos livros chamados “realistas” (IV a VI). Mas já observamos o emprego propriamente aristotélico de “democracia” para designar uma das duas espécies de regime popular, a espécie pervertida, por oposição à espécie “normal”, o “regime constitucional”. A “democracia” é então um regime no qual, de fato, “uma maioria de pessoas livres mas pobres são os donos do poder” (IV, 4, 1291 b 30). A extensão *restritiva* do conceito acompanha a nuance *pejorativa* da palavra: o poder se exerce em benefício de apenas uma parte da cidade.

A depreciação tem, porém, outras fontes; por exemplo, a idéia, da qual a democracia se orgulha, de que ela é o regime dos homens livres – de uma parte, por oposição a todos aqueles que vivem em regimes despóticos, de ou-

tra parte, por oposição a todos aqueles que, na cidade mesma, não sendo livres, os escravos, não acedem à vida política; ninguém sendo o senhor de quem quer que seja, todo o mundo é igualmente livre. Ora, esta idéia de liberdade está longe de ser, para Aristóteles, um valor político indiscutível, como ela é para nós. Se entendermos por liberdade a latitude deixada a cada um “para viver como bem entender”, esta licença é para ele exorbitante⁹, por duas razões. De um lado, porque isso significa “viver acima das leis”. (Ser submisso às leis, ou à constituição, não é uma escravidão, mas a salvação: V, 9, 1310 a 34.) É então que a “democracia” vira tirania (IV, 4, 1292 a 4-18): a ação do *demos* já não é limitada por nada, a Assembléia do povo decide a respeito de tudo como se nada fosse impossível ou proibido. Na cidade como no mundo, os seres verdadeiramente livres não são, para Aristóteles, aqueles que se deixam guiar ao acaso de seu capricho, reduzidos à errância de sua singularidade, mas aqueles cuja ação é regulada pela ordem da totalidade: são os *astros*, mais que os viventes terrestres¹⁰. Do mesmo modo, na cidade, os homens livres são os membros da *politeia*, submissos à ordem desta totalidade que organiza suas relações e por isso mesmo não obedecem a ninguém, ao passo que os escravos, que vivem somente para um outro, vivem aquém da lei e são submissos à arbitrariedade e à desordem. Mas a palavra de ordem democrática “viver como se quiser”

⁹ Cf. os textos de V, 9, 1310 a 25-32; e de VI, 2, 1317 b 11-7.

¹⁰ Cf. *Met.*, Λ, 10, 1075 a 19-22.

não implica somente o risco de viver sem lei, mas também aquele de não viver verdadeiramente, *politicamente*, isto é, em vista da felicidade. Viver como se queira é viver *para si*, não é portanto visar um bem à medida do homem, mas de um animal ou de um deus. Vê-se portanto que essas críticas não visam a “democracia” como regime da soberania popular, mas sua perversão *individualista*, na qual pode cair todo regime¹¹.

Agora, se tomarmos “democracia” em sentido lato, levando em conta apenas a extensão do soberano, e se perguntarmos qual é a posição de Aristóteles sobre *a própria soberania popular* (isto é, sobre aquilo que nós entendemos corrente e largamente por “democracia”), constatamos que sua apreciação é totalmente positiva. Em seu favor, há de início argumentos inteiramente práticos: a democracia é talvez o mais estável dos regimes (ver, por exemplo, V, 1, 1302 a 9), o mais socialmente equilibrado (ver IV, 11, 1296 a 13 e V, 7, 1307 a 17), ou seja, o menos arriscado, porque é difícil corromper ou seduzir o povo inteiro (ver III, 15, 1286 a 31-5). Mas, mais profundamente, é o único a permitir a alternância real dos cargos entre cidadãos. Ora, esta prática corresponde para Aristóteles às exigências mais fortes da vida política. Na comunidade política que liga iguais, a regra ideal seria que todos governassem todos, sempre e simultaneamente. É

¹¹ Este pode também ser o destino dos oligarcas: cf. V, 7, 1307 a 36-7; V, 9, 1310 a 30-2. O que nada tem de espantoso, se pensarmos que o defeito essencial dos ricos está em pensarem que tudo lhes é permitido: cf. IV, 11, 1295 b 13-21; V, 7, 1307 a 34-40.

por ser impossível que a regra da alternância é a mais justa possível¹². A regra de funcionamento necessário apenas à “democracia” é assim a mais conforme ao modo da autoridade propriamente política.

Mas não é somente nesta coleção de argumentos que se deve ver a defesa aristotélica da democracia. É sobretudo no Capítulo 11 do Livro III, ao qual se pode agora retornar.

A defesa da soberania popular no Capítulo 11

Estrutura do capítulo – Todos os pretendentes à soberania acabam de ser descartados no decorrer do capítulo precedente. A soberania popular seria a solução? *Sim*, responde Aristóteles, adiantando aqui o que chamaremos mais tarde argumento fundamental (1281 a 42-b 15): *a massa, tomada como um corpo, é superior aos indivíduos, mesmo os melhores.*

Aristóteles faz contudo uma restrição (1281 b 15-21): a argumentação precedente não é talvez aplicável a todo “povo”. Mas a sua validade geral permite resolver duas dificuldades (1281 b 21-38): a quem confiar o poder soberano? (É o problema que permanece pendente desde o capítulo precedente.) E qual deve ser a extensão da soberania popular? É com efeito do argumento fundamental que se pode deduzir que é preciso atribuir ao povo a soberania nas matérias que concernem aos poderes *delibe-*

¹² Cf. II, 2, 1261 a 31-b 6; VII, 14, 1332 b 20 e ss.

rativo e judiciário. Assim se encerra a parte demonstrativa do capítulo. Resta responder a duas objeções.

Primeira objeção (1281 b 38-1282 a 14), a objeção do “tecnocrata”, aliás, aquela que Platão não cessava de invocar contra a democracia: é ao homem competente, àquele que conhece, que cabe decidir. Quem quer ser medicado, por exemplo, se dirige ao especialista e não a uma assembléia de profanos. *Resposta* (1282 a 14-23): há artes (e a política faz parte delas), que devem ser julgadas pelo usuário, e não pelo produtor.

Segunda objeção (1282 a 23-32), a objeção do “aristocrata”: corre-se o risco de criar uma “mediocracia” atribuindo ao povo a soberania em órgãos fundamentais (deliberativo e judiciário). *Resposta* (1282 a 32-41): esta objeção confunde, no argumento fundamental, o valor de um *corpo* deliberativo ou judiciário e o valor dos indivíduos que o compõem.

Aqui termina a parte do capítulo destinada a provar que o governo do povo (limitado aos órgãos deliberativo e judiciário) resolve o problema da soberania. Falta mostrar que, contrariamente aos receios anteriormente expressos, esta solução não acarreta necessariamente injustiças de uma parte da cidade contra uma outra (1282 a 41-b 13): é possível, se as leis conservarem sempre sua soberania na esfera que é a sua (a das regras universais), pois elas são justas quando são estabelecidas no quadro de uma constituição “normal”.

Tal é portanto a “democracia” preconizada por Aristóteles. O regime da soberania popular é geralmente (é necessário levar em conta o “caráter nacional”) o melhor

para os interesses da cidade, pois uma assembléia popular delibera e julga melhor que qualquer outra; esta soberania total é limitada somente por dois termos: ela não deve se estender além dos órgãos de deliberação e de julgamento (que têm competência, como veremos, sobre tudo o que concerne ao *singular*), e deve sempre se fazer de acordo com as leis (que têm competência na esfera do universal). Resta ver por quê.

O argumento fundamental - Que poderes conceder ao povo?, pergunta-se Aristóteles. Resposta: aqueles que podem e devem se exercer coletivamente, os poderes de *deliberar* e de *julgar* - isto é, não aqueles que exigem uma competência técnica particular, administrar tal domínio ou conduzir tal ação -, mas aqueles que concernem por definição à competência de *uma comunidade*. Para deliberar e julgar *da melhor maneira*, a *multiplicidade* dos pontos de vista é requerida, compensada pela *unidade* do corpo da assembléia. A assembléia do povo é justamente esta unidade de uma multiplicidade. A pluralidade de opiniões pode realmente paralisar a ação ou tornar a administração incoerente, mas enriquece a deliberação e o julgamento. Porque o conjunto do povo tem superioridade sobre cada um dos indivíduos que o compõem, se considerado “*coletivamente*”, como o repete Aristóteles (1281 b 1, b 35, 1282 a 17 e 1282 a 34-6). Em que as deliberações coletivas são melhores que aquelas dos indivíduos, mesmo os mais sábios? Esta tese funda-se sobre o conceito implícito de totalidade orgânica. O povo reunido em assembléia deixa de ter as propriedades de seus elementos

para adquirir novas. Lembremos que a própria cidade é “uma comunidade que forma uma unidade genérica” (VII, 8, 1328 a 25). Uma assembléia do povo, como a cidade, tem qualidades próprias: é um todo e não um amontoado; mesclando nela qualidades e defeitos individuais obtém-se uma unidade de uma outra ordem. Mas se põe a questão de saber por que esta outra ordem é geralmente superior, e não inferior àquelas dos homens individuais: realmente nada impede que os homens reunidos sejam piores e não melhores pelo fato mesmo de se reunirem. Aristóteles não nos dá aqui nenhuma resposta a esta questão. Tudo se passa como se uma alquimia secreta fizesse com que a totalidade dos cidadãos tivesse por sua unidade acesso a um nível sobre-humano de virtude – e não de vício. Podemos, apoiando-nos em outros textos, encontrar as razões para isso.

Pode-se em primeiro lugar ver o efeito da *amizade* que liga entre eles os cidadãos em uma cidade digna desse nome, por oposição ao que acontece nas simples associações (9, 1280 b 35 e ss.): no fundo, não é de estranhar que a reunião de inimigos corra o risco de torná-los piores, nem que uma autoridade pública que nada mais é senão a garantia da coalizão de interesses privados seja dilacerada e enfraquecida pelas lutas de interesses. Mas, por oposição a estas visões individualistas, para Aristóteles a relação entre concidadãos é “afetiva”, e este vínculo garante a unidade da comunidade (II, 4, 1262 b 7). Em uma cidade assim definida, a soberania do povo reunido em assembléia pode exercer-se em benefício do interesse geral. Ao contrário, uma “cidade” sem amizade é boa para o

despotismo; o povo pode então ser comparado a esta multidão bestial e desnaturada, pior que cada um de seus membros, evocada na restrição de 1281 b 15-21.

Pode-se ver aí também um princípio *antropológico*. Somente a deliberação coletiva permite ao homem tal como ele é inserir sua ação no mundo tal como ele vai. Um texto do Capítulo 15 (1286 a 16 e ss.) ilustra esta idéia. Nele, Aristóteles opõe o governo da lei e o governo do rei (o indivíduo de exceção). No ativo deste último, o argumento segundo o qual a lei mais bem feita pecará sempre por excesso de generalidade. (A política está ligada à contingência do mundo sublunar; nele não se pode, contrariamente àquilo que pode fazer o astrônomo, abranger em uma fórmula universal o conjunto dos casos particulares; a história dispõe deles.) No ativo da lei, em contrapartida, a qualidade deste defeito: insensível ao particular, ela tem o rigor, a frieza, se poderia dizer, de que nenhuma alma humana será capaz, levada que será sempre pelo humor ou pela paixão. A *deliberação coletiva* permite resolver a antinomia. Insensível à singularidade das paixões individuais, ela está adaptada aos domínios “onde a lei absolutamente não é capaz de decidir ou de decidir bem” (1286 a 24). É necessário deliberar sobre aquilo que nenhuma lei pôde ou possa prever, isto é, casos particulares: “Os cidadãos reunidos fazem justiça, deliberam, decidem, e todas essas decisões concernem a casos particulares” (1286 a 26-8). Vê-se portanto aquilo que tornaria a deliberação coletiva inoperante ou supérflua: seria uma lei perfeita ou um monarca sem paixão. É a quimera. Uma lei não é perfeita senão no mundo da necessidade, isto é,

no céu; um monarca sem paixão seria um deus, e sabe-se que os deuses no céu dispensam a política. A deliberação coletiva realiza de alguma maneira a essência da condição humana, que é política.

Pode-se por fim ver no princípio da deliberação popular o vínculo necessário entre a cidade e a ordem do mundo. A política se opõe não somente à generalidade das leis, mas também à ciência do especialista e é por isso que ela é um caso de “deliberação”: esta última exige não um saber, mas *experiência e prudência*¹³. O objeto sobre o qual se delibera em política não é de fato cognoscível mas somente “opinável”, já que não existe necessariamente, mas pode ser diferente (caso contrário, não se discutiria a respeito dele.) – e depende justamente da decisão dos homens que seja de um ou de outro modo. A Assembléia do povo, mosaico de opiniões contraditórias do qual deve emanar *uma* só decisão, é o espaço mais bem adaptado à deliberação, que supõe a palavra pública e a contradição, e visa um futuro que também não passa de um conjunto de possíveis inconsistentes dos quais um só poderá se atualizar. É por outra parte o lugar em que se somam as experiências individuais, e nenhuma experiência é transmissível ou repetível. A experiência¹⁴ é de fato uma vir-

¹³ A respeito da virtude da “prudência” – *phronesis* – (isto é, a sabedoria prática), e sua relação com a democracia, é preciso consultar o livro de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 111 e ss.

¹⁴ A respeito da experiência, por oposição a “ciência” e a “arte”, cf. *Met.*, A, 1, 980 b 29-981 a 24; sobre a experiência em política, cf. *Ét. Nic.*, X, 10, 1181 a 1-13.

tude cumulativa; é a qualidade própria do idoso por oposição ao moço; é, pelas mesmas razões, antes a virtude de uma coletividade que de um indivíduo. No singular talvez se tenha mais competência, no plural se tem mais experiência(s).

Mas não se trata somente para o povo de *deliberar* (em assembléia), mas também de *julgar* (no tribunal), isto é, decidir, por meio de um julgamento singular, em uma circunstância particular, conforme uma lei demasiadamente geral, um caso único que não se assemelha a nenhum outro. Aristóteles toma para explicá-lo o modelo da obra de arte. “É também por essa razão que a multidão é melhor juiz no que concerne às artes e aos artistas: de fato, uns julgam uma parte, outros uma outra, e todos julgam o todo...” (1281 b 7-10). A analogia é a seguinte: aquilo que o julgamento coletivo é para a totalidade da obra, o julgamento popular é para a situação política, ou judiciária¹⁵. Tudo acontece como se os julgamentos coletivos fossem de certa forma mais completos e focalizassem as coisas de um maior número de pontos de vista; como se, ao inverso da ciência, cujo ponto de vista “teórico” sobre seu objeto é acabado, a mais elevada ciência não pudesse jamais acabar de “discernir” (é um dos sentidos da palavra grega *krinein*, julgar) o objeto político e estético. Em outros termos, e como em Kant, aquilo que não pode ser sabido e somente pode ser julgado é sempre incompletamente conhecido do lado do objeto, muito embora jul-

¹⁵ Lembremos que era o povo, e não um “júri de especialistas”, que atribuía, na Grécia, os prêmios dramáticos ou musicais.

gado com satisfação do lado do sujeito. É no silêncio inevitável da lei, lá onde o particular não pode jamais simplesmente se deduzir do geral, que se deve aplicar o julgamento, isto é, como diz Kant, “pensar o particular”. As observações de H. Arendt a propósito da relação entre o julgamento estético e o julgamento político na obra de Kant bem poderiam ser aplicadas ao que Aristóteles diz aqui: “O domínio público é povoado de críticos, de espectadores, não de atores, de criadores...; ao passo que se pode falar do gênio do ator no singular, por causa da sua originalidade, não se pode jamais falar da mesma maneira do espectador: os espectadores existem somente no plural. O espectador não é tomado na ação, *mas está sempre em relação com os outros espectadores...*; [a faculdade] que eles têm em comum é a faculdade de julgamento”¹⁶. Ao contrário do conhecimento ou da ação, que exigem a competência do “perito”, o julgamento exige a totalidade dos pontos de vista possíveis e depende apenas do recurso a todas as incompetências reunidas.

De onde a resposta a uma objeção dos “tecnocratas” (1282 a 14-23). A política não é uma arte como a medicina, onde reina a competência; é antes uma arte como a arquitetura ou a culinária, na qual é o ponto de vista do usuário (do “destinatário”) que deve prevalecer sobre aquele do produtor (do “destinador”): julgar “uma casa, por

¹⁶ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, Vol. 2: *Le vouloir* (Apêndice: *Le juger*, p. 257). Ver também C. Castoriadis, “*La polis grecque et la création de la démocratie*”. In: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris, Seuil, 1986, p. 261-306.

exemplo, não cabe somente àquele que a construiu; aquele que dela se serve a julga melhor do que o primeiro” (1282 a 20-2). Encontramos aí um dos fundamentos de todo o procedimento de Aristóteles no Livro III. A questão do *valor* em política é sempre uma questão de destinação e mesmo de destinatário. Vimos, por exemplo, que não convém classificar os regimes do ponto de vista do “ator”, do “destinador”, ou do “produtor”, em resumo, “do lado do mais forte ou de seus interesses” – mas segundo a resposta à questão “*em vista de quem se governa?*” (ponto de vista do “espectador”, do “destinatário” ou do “usuário”). A política é uma arte que deve ser julgada por aqueles a quem ela é destinada, isto é, por todos *unidos*, pois todo regime político legítimo é destinado à *unidade de todos*. É o que confirma o final do Livro III.

Os capítulos 12-13

Em perfeita conformidade com o Capítulo 1, que definia o cidadão como aquele que exerce os poderes deliberativo e judiciário, o Capítulo 11 acaba de atribuir esses mesmos poderes ao conjunto do povo. Mas restam todas as outras funções públicas, as “magistraturas” em sentido estrito. Como é *justo* reparti-los? Tentemos novamente aplicar o princípio de justiça distributiva a cada um segundo seu X, isto é, deve-se dar partes iguais às pessoas iguais (1282 b 17-22). Iguais em quê?, tudo está aí. É necessário pôr-se de acordo sobre esse X.

Não pode ser uma qualidade qualquer, por mais admirável que seja, mas “é necessário formular sua rei-

vindicação a partir daquilo de que a cidade é composta” (1283 a 16-7). De fato, de acordo com as conclusões do Capítulo 9, um poder justamente atribuído não é a “recompensa” do que quer que seja, mas o poder que visa o interesse geral: “O justo é o bem político, a saber, a vantagem comum” (1282 b 17-8). Deve-se pois levar em conta somente as qualidades individuais úteis à comunidade. (É justo, por exemplo, dar as melhores flautas aos melhores flautistas, e não aos mais belos, mesmo se se supusesse que a beleza fosse em si uma qualidade mais admirável que a arte da flauta, 1282 b 35-1283 a 3.) Três qualidades “privadas” podem assim pretender contribuir para o bem público: a riqueza, a nobreza, a liberdade. Estas três candidaturas são legítimas, já que são necessárias à existência mesma da comunidade política (1282 b 9-19). Podem-se acrescentar duas virtudes propriamente comunitárias (1282 b 19-23), portanto políticas por definição: a virtude guerreira e a virtude de justiça, necessárias à existência boa da cidade. Eis-nos diante de cinco candidatos.

Qual deles escolher? É a questão respondida na primeira parte do Capítulo 13. Cada um tem uma pretensão à sua legitimidade: o rico contribui de fato à vida comunitária (pois a terra é coisa *comum*; 1283 a 32), as reivindicações da “liberdade” e do “nascimento” provêm ambas de uma mesma legitimidade, aquela da cidadania. Resta então a virtude de justiça¹⁷, cuja pretensão é ela tam-

¹⁷ A virtude guerreira não aparece mais, mas, como pertence ao povo tomado coletivamente, pode-se considerá-la como incluída no que se segue.

bém legítima, já que é justamente a virtude *comunitária*. Nossos quatro candidatos vêm-se a partir de agora opostos globalmente a um quinto, de natureza diferente (1283 a 40-2): a *maioria* “pode ela também reivindicar o poder diante da minoria, pois ela é mais forte, mais rica e melhor que esta”¹⁸.

Qual deles escolher? É necessário distinguir a questão de fato (1283 b 1-9) e a questão de direito (1283 b 9-27). *De fato*, o problema é resolvido por cada regime (legítimo) – é assim mesmo que eles se diferenciam uns dos outros. *De direito*, todas as pretensões dos candidatos são refutáveis pelo argumento seguinte: seja qual for o critério, X, escolhido, o princípio *a cada um segundo seu X* tem como consequência que, se um candidato C, seja ele qual for, possui, sozinho, mais X que o resto da comunidade tomada em bloco, o poder soberano deve lhe ser entregue. De onde dois casos são possíveis, correspondendo às duas partes seguintes do capítulo.

Em primeiro lugar, o caso geral (1283 b 27-1284 a 2): C representa a massa dos cidadãos. É de fato aquilo que acontece habitualmente, mesmo se X = virtude (política); é de fato aquilo que o argumento fundamental do Capítulo 11 nos mostrou (o povo é geralmente mais virtuoso politicamente, isto é, delibera e julga melhor *coleti-*

¹⁸ Não confundir este princípio com o do “partido da liberdade”, que leva a uma “democracia”: reivindicando o poder segundo o princípio do “cada qual com sua liberdade”, este partido aplica um princípio ilegítimo de justiça distributiva. Aqui, a “maioria” não é a expressão de uma “classe”.

vamente que os melhores). É por essa razão que Aristóteles relembra aqui (1283 b 30-5) este argumento: "Pois mesmo àqueles que se consideram dignos de ser soberanos sobre o governo em nome de sua virtude, exatamente como aqueles que invocam sua riqueza, as massas poderiam opor um argumento justo: nada impede em um certo momento que a massa seja melhor que o pequeno número, nem que seja mais rica que ele, não cada indivíduo, mas o conjunto das pessoas". Pois, seja qual for X, o povo pode sempre reivindicar legitimamente o poder, porque possui *globalmente* essa qualidade mais do que qualquer uma das suas próprias "partes" que a possuísse mesmo de forma eminente. Em *qualquer* hipótese, a soberania popular é então fundada.

Segue-se o caso particular (estudado a partir de 1284 a 3) em que C é um indivíduo único e excepcional. Logicamente a conclusão é a mesma que anteriormente. Se os partidos em presença fossem verdadeiramente fiéis ao princípio por detrás do qual abrigam suas reivindicações, *deveriam ceder o poder a este homem único* que possuiria sozinho mais X do que eles próprios possuem, todos reunidos. Aristóteles já havia evocado esta hipótese puramente teórica mais acima (1283 b 16-27) para mostrar que os quatro partidos em presença não podem defender seu próprio princípio até suas últimas conseqüências: se devemos atribuir o poder a cada um segundo sua parte de X, e se X = riqueza (ou nobreza ou virtude ou força) e se um indivíduo X é mais rico (ou nobre ou virtuoso ou forte) que todos os outros juntos, então ele deveria governar a cidade sozinho (o que ninguém aceita-

ria). Aristóteles retoma desta vez (1284 a 3 e ss.) esta hipótese, mas em termos muito práticos, para estudar a legitimidade da estranha instituição grega do ostracismo (1284 a 17 e ss.).

Todo esse raciocínio é conforme ao andamento do livro tal como tentamos reconstituí-lo. *Se um dos quatro partidos tem razão* (isto é, se seu pretense princípio de justiça – na realidade seus interesses de classe – é justo), *então ele estará errado* (em reivindicar o poder), pois este mesmo princípio somente pode ter duas conseqüências: geralmente, o governo do povo; excepcionalmente, o governo de um monarca de exceção. A soberania popular é desta vez *justificada* negativamente, e Aristóteles pode escrever: "*Nenhum critério em nome do qual certas pessoas estimam conveniente que sejam elas que governem e que todos os outros lhes sejam submetidos é correto*" (1283 b 28-30). Não há *distribuição* justa do poder; há somente poderes justos, aqueles que governam justamente, pelo bem de todos; e isso é *possível*, seja qual for a extensão do soberano (um só homem, vários, todos os cidadãos); acontece, porém, que, *em geral*, o povo, enquanto seus poderes não excedam limites determináveis pelas leis, delibera e julga melhor que um pequeno grupo, qualquer que seja ele. O final do Capítulo 13 confirma, ou subentende, estas três linhas de argumentação que seguimos ao longo destes capítulos. No estudo do caso geral, em favor do governo popular sucede de fato aquele do caso excepcional do ser excepcional. Em teoria, seria bom seguir a lei desse ser acima das leis, desse deus entre os homens; mas compreende-se que na prática e habitualmente se siga a lei do

número e das deliberações populares e que se “ostracize” assim aquele cujo valor esmaga o valor do comum dos mortais. Todavia, o problema do governo monárquico é posto, e o final do livro (caps. 14-7)¹⁹ é consagrado à sua forma “normal”: a realeza.

A realeza (caps. 14-17)

A análise desses capítulos nos deterá por pouco tempo. Contentemo-nos em indicar o procedimento geral. O Capítulo 14 (1284 b 37-40) destaca duas questões. A realeza é ou não vantajosa para uma cidade (esse será o objeto dos caps. 15-16)? A qual povo ela convém (esse será o objeto do Cap. 17)? Mas antes Aristóteles determina (Cap. 14) os tipos de realeza: ele distingue cinco, apoiando-se em exemplos históricos precisos. A discussão das vantagens e inconvenientes da realeza (Cap. 15), e em particular da realeza absoluta (Cap. 16), obedece à dialética do rei (o homem excepcional) e da lei (a regra geral): supondo que sejam perfeitos em seu gênero, qual deles deve reinar? Já fizemos alusão às forças e às fraquezas de ambos: ele se adapta ao caso particular, mas, como todo homem, é sujeito às paixões; ela é puramente racional (geral e inflexível), mas não pode se adaptar às particularidades de cada situação. Como decidir? Distinguindo uma vez mais (como no final do Cap. 11) o domínio de compe-

¹⁹ A recapitulação inacabada do curtíssimo Capítulo 18 nem sempre corresponde ao conteúdo real do livro. É possível que este capítulo seja apócrifo.

tência da lei e, nos seus inevitáveis “buracos”, a esfera própria para a “deliberação” e o “julgamento”; e concluindo, uma vez mais, que, para deliberar e julgar, o povo se confirma como globalmente superior a qualquer indivíduo (1286 a 26-1286 b 7), contanto que haja no povo um número suficiente de homens de bem para enriquecer as decisões coletivas. É quando faltam esses batedores que uma realeza se mostra necessária, como o mostra a história (1286 b 8-22). O exame (no Cap. 16) da realeza absoluta (*i.e.*, acima das leis) não faz senão confirmar os riscos de todo absolutismo, mesmo esclarecido, e as vantagens do reino da lei, que é “uma razão sem desejo” (1287 a 32). Entretanto, a idiosincrasia de certos povos os predispõe a este ou aquele regime e, a considerar as coisas sob este ângulo “etnológico”, há casos nos quais a monarquia se impõe (Cap. 17).

No término desse Livro III o método de Aristóteles manifesta-se em filigrana. Consiste em resolver todo problema político de *valor* (valor da cidade, ou do cidadão – sua “virtude” –, ou dos regimes, ou da soberania deste ou daquele) por um desvio prévio pela sua *essência* (o que é uma cidade, um cidadão, um regime, etc.) que leva a destacar sua *finalidade* (a existência da cidade em vista da felicidade, a existência do cidadão com vistas a participar dos poderes da comunidade, a do poder soberano com vistas ao interesse geral). A finalidade é pois o verdadeiro *motor* do livro. É ela, em particular, que leva Aristóteles às suas soluções originais diante dos problemas políticos tradicionais: assim, contrariamente à opi-

nião dominante, a *cidadania* depende menos da maneira pela qual se acede a ela do que daquilo a que ela permite aceder (aos poderes, notadamente deliberativo e judiciário); assim, a “*virtude política*” depende essencialmente de sua “*função*” (o exercício do poder entre os homens igualmente livres); sendo assim, a *classificação* dos regimes depende menos da extensão do poder soberano do que da extensão daqueles aos quais é destinado; assim é que a natureza da “*oligarquia*” e da “*democracia*” depende das classes sociais em cujo benefício esses regimes se exercem (a dos possuidores ou a dos “despossuídos”); assim, a *justiça* dos diferentes regimes depende menos da maneira pela qual o poder é distribuído nele que do fim com vistas ao qual ele é exercido (o interesse geral). É também o princípio de finalidade que explica a defesa muito insólita da soberania popular que se desenha ao longo dessas páginas. Tudo acontece de fato como se, ao arrepio das argumentações “*aristocrata*” e “*democrata*”, Aristóteles esboçasse uma apologia “*aristocrática*” da “*democracia*”: em vez de pretender (como os democratas) que é melhor que o povo governe, ele mostra que o povo governa melhor.

Porque a filosofia de Aristóteles, mais ainda que o próprio conteúdo da sua *Política* o mostra, o levava à democracia, na medida em que essa filosofia converge, em muitos aspectos, para aquilo que se poderia chamar a “*filosofia espontânea da democracia*”: na medida em que elas se opõem uma e outra a uma concepção (platônica) da “*virtude-saber*” e do político-perito, na medida em que elas se fundam uma e outra em uma especificidade da esfera política (seja em relação às ciências ou à “*moral*”), na

medida em que elas se enraízam uma e outra em uma “*antropologia da finitude*” pela qual a contingência é inscrita na natureza mesma das coisas humanas e as paixões na própria natureza do homem. Nesta medida, a política aristotélica é “*democrata*”, bem como o pensamento da democracia aristotélica, independentemente daquilo que o próprio Aristóteles (o aluno de Platão e o mestre de Alexandre) pudesse pensar a respeito.

Referências bibliográficas

Existem atualmente três boas traduções em francês da *Política* de Aristóteles: a de J. Tricot (Paris, Vrin, 1ª ed., 1962), que continua a ser muito útil; a importante edição bilíngüe dirigida por J. Aubonnet (4 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989), com preciosas notas; e a bem-sucedida edição de P. Pellegrin (Les Politiques, Col. GF, Paris, Flammarion, 1990), dotada de uma tradução precisa e uma valiosa introdução. É desta que tiramos nossas citações. No entanto, é preciso observar que *todas* as edições contemporâneas são devedoras do trabalho inestimável de W.L. Newman (*The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford, 1887-1902).

São poucos os livros em francês consagrados à *Política* de Aristóteles. Ressaltemos o mais recente, o de R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote* (Paris, Les Belles Lettres, 1982). Mas o trabalho mais estimulante sobre a política aristotélica não gira propriamente em torno dela: trata-se de *La prudence chez Aristote*, de P. Aubenque (Paris, PUF, 1963), que dirigiu também *Aristote politique – Études sur la Politique d'Aristote* (PUF, 1993). Finalmente, é preciso observar que já expusemos o conteúdo de nosso Capítulo 3 sob uma forma diferente em “Aristote démocrate” (*Philosophie*, 18, 1988), e “Justice et pouvoir, Aristote, *Politique*, III, 9-13” (*Phronesis*, vol. 33, nº 3, 1988).

A *Política* de Aristóteles poderia levar seja à leitura do restante de sua obra, seja ao estudo da *polis* grega, seja à história da filosofia política.

A *Ética a Nicômaco* (Paris, Vrin, ou na monumental edição crítica de R.-A. Gauthier e Y. Jolif, em 2 vols., Louvain, Publications Universitaires, 1ª ed., 1958-1959, ou, na falta desta, a Coleção GF, da Flammarion, Paris) é o complemento indispensável da *Política*. Mas vimos que a *Política* leva a tudo, à *Física* (*Physique*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres), à *Metafísica* (*Métaphysique*, 2 vols., Vrin), e até ao estudo *Da alma* (*De l'âme*, Vrin).

O conhecimento da história e das instituições políticas gregas evidentemente é necessário para a boa compreensão dos problemas abordados por Aristóteles na *Política*. Podemos, é claro, nos referir à *Constituição de Atenas* (*Constitution des athéniens*, Les Belles Lettres), a única das constituições reunidas por Aristóteles que nos foi recuperada. Mas, diante da leitura desse documento bruto, poderemos preferir as sínteses modernas. Dentro de um conjunto rico e variado, podemos guardar, algo arbitrariamente, o livro de P. Lévêque, *L'aventure grecque* (Paris, Armand Colin, 1964), ou o de Claude Mossé, *La démocratie grecque*, um léxico muito útil (Paris, Éditions M.A., 1986). No que diz respeito à economia, e particularmente ao problema da escravidão, leiam-se os livros de M. Finley, *L'économie antique* (1975) e *Esclavage antique et idéologie moderne*, nas Éd. de Minuit (1981).

É impossível indicarmos todos os filósofos cujo pensamento político deve alguma coisa ao de Aristóteles. Retenhamos assim mesmo dois nomes contemporâneos: os de Leo Strauss, *La cité et l'homme* (1987), e de H. Arendt, *La condition de l'homme moderne* (1983), ambos na Coleção Ágora, Calmann-Lévy, Paris.