

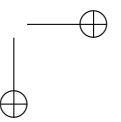
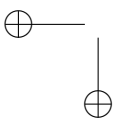
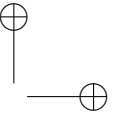
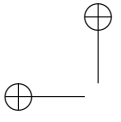
**ONTOLOGIA DA RELAÇÃO  
ÉTICO-POLÍTICA NA  
FILOSOFIA PRÁTICA DE  
ARISTÓTELES**



António Campelo Amaral

2003

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LUSOSofia:press

Covilhã, 2011

FICHA TÉCNICA

Título: *Ontologia da relação ética-política  
na filosofia prática de Aristóteles*

Autor: António Campelo Amaral

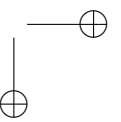
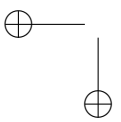
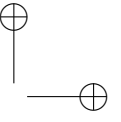
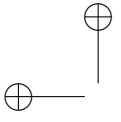
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

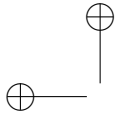
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011





# Ontologia da relação ética-política na filosofia prática de Aristóteles\*

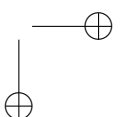
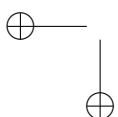
António Campelo Amaral

## Índice

Introdução . . . . .	4
O Nexó entre Ética e Política em Aristóteles . . . . .	6
Algumas ressonâncias metafísicas da relação ético-política . . . . .	14
Conclusão . . . . .	23

---

\*AMARAL António Campelo, «Ontologia da relação ética-política na filosofia prática de Aristóteles», in AAVV, *Os Longos Caminhos do Ser. Homenagem dedicada a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa: UCP Editora, 2003, pp. 35-51.





## INTRODUÇÃO

A teoria aristotélica da acção encontra o seu eminente desenlace numa "filosofia das coisas especificamente humanas" (*e peri ta anthropina philosophia*)<sup>1</sup>.

Tal perfil praxiológico recorta-se, na obra do Estagirita, em dois hemisférios congruentes:

1. como investigação das «coisas éticas» (*ta ethika*)<sup>2</sup> e
2. como cifra da «lição política» (*politike akroasis*)<sup>3</sup>.

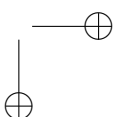
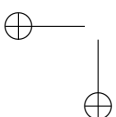
Tal desdobramento, afigura-se, contudo, evasivo àquela diurna tipificação dos saberes (*epistemai*), estabelecida por Aristóteles no contexto da *Metafísica*.<sup>4</sup> Com efeito, se o limiar epistemológico entre ética e política, em determinados passos da sua obra, surge traçado com meridiana nitidez, noutros, porém, essa dicotomia parece esbater-se numa ontologia integradora dos diferentes níveis da realidade humana, muito longe, portanto, do propósito taxinómico de tipificar e classificar aquilo que, no fim de contas, se adensa nos complexos nós de entrelaçamento da vida prática (*bios praktikos*).

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1180 b 28 - 1181 b 23. – NB: Para toda e qualquer referência aos textos de Aristóteles, utilizaram-se as seguintes edições: ARISTOTLE, *The Complete Works: the revised Oxford translation*, Jonathan BARNES (ed.), Princeton University Press Princeton, 1998; ARISTOTE, *De l'âme*, Les Belles Lettres, Paris, 1966 (ed. bilingue: grego/francês); ARISTOTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1970 (ed. trilingue: grego/latim/castelhano); ARISTOTE, *Nicomacheian Ethics*, Loeb, London, 1982 (ed. bilingue: grego/inglês); ARISTOTE, *Physique*, Les Belles Lettres, Paris, 1963-9 (ed. bilingue: grego/francês); ARISTÓTELES, *Política*, Vega, Lisboa, 1998 (ed. bilingue: grego/português). – A tradução do original grego para o português, em todas as citações e referências, é da nossa responsabilidade.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Pol.*, III, 12, 1282 b 20.

<sup>3</sup> Tal é o título que figura no elenco dos escritos aristotélicos in DIÓGENES DE LAÉRCIO, V, 24, 75.

<sup>4</sup> Cf. ARIST., *Metaph.*, VI, 1025 b 19 ss.





Tal dificuldade tende a agudizar-se na desconcertante ambivalência daqueles passos, na *Ética a Nicómaco*, onde Aristóteles sublinha a primazia do saber político, bem como daqueles, na *Política*, onde sustenta, em contramão, a excelência da moral. Com efeito, no livro I da *Ética a Nicómaco*, refere Aristóteles a propósito da ciência política:

«A política é, manifestamente, a ciência arquitectónica por excelência. É mediante ela que se decide, com efeito, quais as ciências indispensáveis à cidade, e quais as ciências que cada classe de cidadãos deve aprender. (...) Dado que a política se serve de todas as restantes ciências práticas, e dado que ela prescreve pelas suas leis aquilo que cada indivíduo deve fazer e do que se deve abster, o seu fim deve incluir os das outras ciências: tal fim é o bem especificamente humano.»<sup>5</sup>

Já no livro VII da "*Política*", sublinha Aristóteles, a propósito da morfologia moral da vida política:

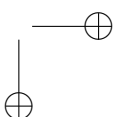
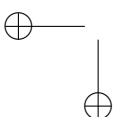
«A cidade é uma comunidade de indivíduos que, em função das suas afinidades, procuram viver o melhor possível. Ora, o que explica a multiforme diversidade de cidades e regimes políticos reside no facto de a felicidade traduzir o melhor que cada indivíduo pode atingir, mediante o exercício e o uso perfeito da virtude (...). Com efeito, ao procurar esse fim de distintos modos e por diferentes meios, as comunidades políticas expressam tantas formas de vida quantos os regimes políticos.»<sup>6</sup>

Que horizontes se abrem a partir desta suposta comutação de perspectiva ?

---

<sup>5</sup> *Idem, EN, I, 2, 1094 b 5-7.*

<sup>6</sup> *Idem, Pol., VII, 7, 1328 a 35 - b 2.*





## I. O NEXO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA EM ARISTÓTELES

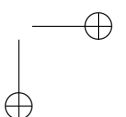
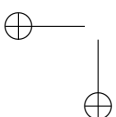
A tese segundo a qual a cidade (*polis*) - forma superior e excelente de vida comunitária (*koinonia*) - propende teleologicamente para o bem supremo, demarca a reflexão do Estagirita de todas as teorizações precedentes, que equiparavam a experiência política com qualquer forma de associação gregária. Contra esse nivelamento, Aristóteles não só subordina e atribui a cada tipo de comunidade uma configuração específica e uma razão de ser própria, bem como coloca a comunidade política no vértice de um escalonamento gradativo de experiências relacionais. Nesse sentido, sem resvalar para a justificação minimalista de que a comunidade política apenas se torna necessária para gerir conflitos de interesses e estancar ímpetos primários de destruição<sup>7</sup>, Aristóteles consigna à vida política o fim mais elevado: vive-se "na" e "pela" cidade, não por cega fatalidade ou mero acaso, mas porque o agir humano, determinado pelo bem supremo, se aperfeiçoa no superlativo exercício da cidadania. A tese dominante da *Política* pode condensar-se então, no seguimento dessa proclamação teleológica, na seguinte ideia: toda a experiência humana exercida no contexto da *polis* visa o bem supremo. Este enunciado encontra-se, na lição aristotélica, sustentado por três pressupostos:

1. « a cidade (*polis*) é uma comunidade (*koinonia*)»<sup>8</sup>;
2. « toda a comunidade é constituída (*synestekuian*) em vista de um bem (*ti agaton*)»<sup>9</sup>;

<sup>7</sup> A propósito desses impulsos de destruição, fruto de uma vontade de domínio antropológicamente desintegrada da *polis*, refere Aristóteles, citando Homero, que « aquele que por natureza [...] julga viver à margem da cidade [...] é um indivíduo induzido em erro que não anda longe daquela criatura que Homero reputou de "sem família, sem lei, sem lugar"; é evidente que um indivíduo com semelhante natureza apenas pode estar sedento de guerra » [ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253 a 4-6].

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, 1, 1252 a 1.

<sup>9</sup> *Ibid.*, I, 1, 1252 a 2.







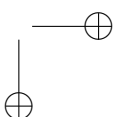
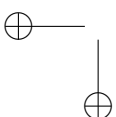
3. « de todas as comunidades, a cidade é a mais soberana (*kyriotatou*), e a que inclui todas as outras (*periekousa tas al-las*)»<sup>10</sup>.

O primeiro pressuposto, insubmisso a uma captura deducional, não roga demonstração<sup>11</sup>, nem especial acuidade analítica, mas enraíza-se no subsolo da experiência humana (*empeiria*), faz parte do que "está aí" para ser reconhecido, apenas reclamando boa fé no ser, confiança metafísica na realidade dada.

O segundo pressuposto, "toda a cidade é constituída em vista de um certo bem", conserva, passe o anacronismo, um alcance *a priori*-tico, posto que releva do horizonte pré-reflexivo e ante-predicativo da experiência humana em comunidade. Assim, "o" bem visado pela cidade constitui-se como horizonte teleológico do agir humano, de acordo com princípio segundo o qual é sempre em vista de "um" bem que todos os homens agem como agem. A diferença tonal entre o emprego do artigo definido e o do indefinido não é negligenciável. Na

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, 1, 1252 a 3-5.

<sup>11</sup> Existem, de resto, dois passos muito curiosos na *Metafísica*, onde Aristóteles denuncia a falácia da pretensão de tudo demonstrar, seja por via analítica da matemática, seja por via silogística da dedução. O primeiro passo reza: « Uns não admitem nada que não provenha de uma linguagem matemática; outros, no entanto, recusam liminarmente tudo o que não provenha de exemplificações; outros, ainda, apenas admitem o recurso testemunhal da citação de determinado poeta; outros, enfim, querem tudo rigorosamente demonstrado, ao invés daqueles que reputam de excessivo esse rigor (ou por não poderem acompanhar uma cadeia de raciocínios, ou por receio de se perderem em fútil devaneio). O rigor tem, com efeito, um pouco de todos estes procedimentos, facto que o torna desadequado, na opinião de alguns, para celebrar contratos, e manter discussões. Importa, portanto, perceber o alcance da exigência de rigor em cada ciência em particular, visto não ser de todo razoável (...) exigir rigor matemático para tudo. » [ARIST., *Metaph.*, III, 995 a 5-10]. Outro passo refere: « Há quem exija, talvez por crassa ignorância, que tudo deva ser demonstrado. Ora, revela-se profundamente ignorante quem não sabe distinguir aquilo que tem forçosamente de ser demonstrado daquilo que não tem necessidade de o ser. Com efeito, é impossível uma demonstração exaustiva de tudo: acabaríamos por regredir até ao infinito, de tal forma que anularíamos a possibilidade da própria demonstração. » [ARIST., *Metaph.*, IV, 3, 1006 a 5-10].





verdade, toda a acção humana se finaliza no intervalo crítico de uma tensão entre “o bem determinado” e “um determinado bem”, ocorra essa entreabertura no sujeito que realiza a acção (dimensão moral da *praxis*), ou no objecto em que recai a operação do agente (dimensão criativa da *poiesis*, ou empírica da *tekhne*). O bem visado pela acção política, pode, por isso mesmo, encontrar-se inscrito no horizonte da moralidade apenas porque, e na medida em que é atravessado pela bissectriz teleológica que impele qualquer acção para um determinado fim. No entanto, visto que a agenda pública tende a apoiar-se no ponto fixo onde a alavanca da adequação dos meios possíveis aos fins elegidos desloca o eixo operativo face às situações particulares e às circunstâncias concretas da *polis*, nunca a praxe política pode, em bom rigor, encerrar-se hermeticamente no reduto da moralidade. Por isso, depois de sublinhar que

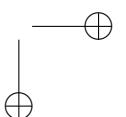
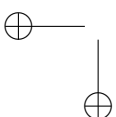
« tanto na arte como nas ciências importa dominar sempre duas coisas: o fim, e as acções a ele conducentes »<sup>12</sup>,

Aristóteles esclarece também a distância que medeia entre homem bom (*aner agathos*) e bom cidadão (*spoudaios polites*):

« A excelência de cada cidadão deve espelhar a ordem constitucional do regime político onde se integra. Se existem diferentes modalidades de constituição, então também não pode existir, a bem dizer, um único modelo de excelência cívica; com efeito, apesar de ser chamado bom o cidadão portador de uma excelência absoluta, é perfeitamente possível manter apenas o estatuto de bom cidadão sem possuir, todavia, a excelência própria do homem bom. »<sup>13</sup>

<sup>12</sup> ARIST., *Pol.*, VII, 12, 1331 b 37.

<sup>13</sup> *Ibid.*, III, 1276 b ss. Segundo Aristóteles, a distinção entre "homem bom" e "bom cidadão" pode ser abordada a partir de outra perspectiva: « discutindo a questão com por referência à melhor constituição. Sendo impossível uma polis





O discernimento aristotélico entre cidadania e moralidade não é apenas nominal ou semântico. Por trás de uma exasperante ambiguidade, ele indicia sintomas de um diagnóstico ontológico, ainda que reservado. Sendo certo que, em termos de legalidade, a adequação entre meios e fins pode não requisitar necessariamente uma moral, também parece não suscitar qualquer reticência o facto de a consciência moral dos cidadãos poder questionar-se, em termos de licitude ou legitimidade, acerca da boa ou má adequação moral “dos” meios e “dos” fins, antes mesmo de avaliar a boa ou má adequação “entre” meios e fins.<sup>14</sup> Ao empossar a política do cânone que lhe permite regular arquitectonicamente o uso (*khromenes*) de todos os saberes práticos, bem como prescrever as leis (*nomothetouses*) sobre o modo como cada indivíduo deve agir (*dei prattein*) e do que se deve abster (*dei apekhesthai*)<sup>15</sup>, compreende-se porque razão a política, segundo Aristóteles, possui o singular destino de conciliar as finalidades teóricas ou operativas do conjunto das ciências práticas.

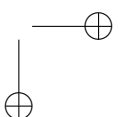
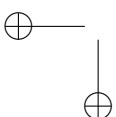
Quanto ao terceiro pressuposto, recordêmo-lo "de todas as comunidades, a cidade é a mais soberana e a que inclui todas as outras", a sua textura exhibe as aporias já diagnosticadas a propósito da de-

---

composta apenas de homens bons; devendo cada cidadão, por outro lado, cumprir bem a função que lhe compete; envolvendo uma excelência própria o bom cumprimento da sua função - então a excelência de um bom cidadão não pode ser idêntica à do homem bom, quando, para mais, não há cidadãos iguais » [ARIST., *Pol.*, 1276 b 34 ss.].

<sup>14</sup> Aristóteles consagra, na *Política*, uma passagem muito esclarecedora acerca do cruzamento da qualificação moral dos meios e dos fins com a eficácia política da adequação entre meios e fins: « O agir bem supõe sempre duas condições: a primeira é que o alvo e o fim das nossas acções estejam correctamente determinados; a segunda consiste em encontrar as acções que conduzem a esse fim. Entre as duas pode existir consonância ou discordância: pode suceder, com efeito, que o fim em vista esteja bem ordenado, mas a acção nos desvie dele e nos leve a falhar a sua concretização; pode suceder, noutras situações, que possamos realizar tudo o que nos conduz ao fim visado, mas o fim é mau em si mesmo. » [ARIST., *Pol.*, VII, 13, 1331 b 29-34].

<sup>15</sup> ARIST., *EN*, I, 1, 1094 b 6.





marcação entre ética e política. Com efeito, o enunciado da primazia da comunidade política sobre as restantes formas de associação humana, bem como a promitente escatologia de que é portadora, não disfarça um certo mal estar perante o problema radical e inalienável da filosofia prática: a partir de que fundamento ou firmamento se o "bem especificamente humano" (*ton anthropinon agathon*) ? À primeira vista, pareceria tentador configurá-lo imediatamente com o lastro moral do bem individual (*to agathon eni mono*), como, de resto, Aristóteles preconiza no livro II da *Ética a Nicómaco*. Todavia, Aristóteles, precisamente no mesmo tratado, atribui um carácter irrefragável e protocolar à busca (*zetesis*) do interesse comum (*koinonias sympheron*), em detrimento dos interesses individuais. A política endossa, com efeito, o desígnio ontológico da subordinação do bem individual ao bem comum, obedecendo ao princípio canónico segundo o qual "o todo precede necessariamente as partes que o constituem" (*to gar holon proteron anagkaion einai tou merous*)<sup>16</sup>. Refere o filósofo:

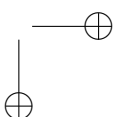
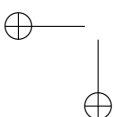
« Ainda que o bem do indivíduo coincida com o bem da cidade, não há dúvida de que é mais excelente e perfeito manter e preservar o bem da cidade. »<sup>17</sup>

Como quebrar o sisífico encantamento do infinito jogo de espelhos entre bem individual e interesse comum ?

Ao colocar a polis na esteira do fim humano mais elevado e ao elevá-la à categoria de uma totalidade diferenciada e autónoma, irreductível à mera soma dos seus elementos (cidadãos) e das suas partes

<sup>16</sup> *Ibid.*, I, 1, 1253 a 20. Saliente-se, a propósito, que o princípio do primado do todo sobre as partes que o constituem, possui equidistância teórica naquele passo da *Metafísica*, onde Aristóteles refere: « todos os componentes que são partes materiais de algo, e através dos quais se divide materialmente o todo, são posteriores ao todo, [...] dado que as partes não podem existir separadas do todo. Por exemplo, o dedo de um animal não é um dedo à toa, pois um dedo morto <mutilado>, de dedo só tem o nome. » [ARIST., *Metaf.*, VII, 1035 b 12-25].

<sup>17</sup> ARIST., *EN*, I, 1, 1094 b 8-11.





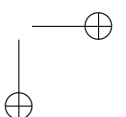
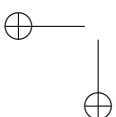
(comunidades mais restritas), o intuito da tese aristotélica é duplo. Por um lado, refutar o lugar-comum, a coberto da sofística, de acordo com o qual a comunidade política apenas existe para assegurar a sobrevivência de cada cidadão e promover o escrutínio das suas vontades. Por outro lado, inviabilizar as teses socrática e platónica, segundo as quais "governante", "chefe de família" ou "mestre de escravos", não designariam senão uma e a mesma forma de autoridade, em diferentes graus ou escalas.<sup>18</sup> No contexto da filosofia prática aristotélica, o bom político não é necessariamente um bom condutor de homens em geral, seja qual for a grandeza de escala em que se encontra, mas sim o que revela aptência para governar comunidades que têm por fim o bem supremo, isto é a vida boa em comunidade. Semelhante perspectiva coloca a tónica do exercício da autoridade política nos antípodas desse ingénuo bom senso, que consiste, como ironiza Pellegrin, « em presumir que alguém, pelo facto de gerir bem o seu pronto-a-vestir dará também um bom governante... ».<sup>19</sup>

No pensamento de Aristóteles, ética e política expressam-se, por conseguinte, em duas pautas diferenciadas, autónomas e não permutáveis.<sup>20</sup> Em relação à problemática que nos ocupa, interessa inda-

<sup>18</sup> Sócrates, no dizer de Xenofonte, defendia o princípio segundo o qual « a prossecução dos assuntos privados em nada diferia dos assuntos públicos, a não ser pelo número de destinatários a quem se dirigia: aqueles que soubessem dirigir homens, saberiam com certeza administrar bem quer os assuntos privados, quer mesmo os públicos » [XENOPH., *Mem.*, III, 4, 12; vide também III, 6, 14]. Platão subscreve a mesma tese: político deve ser considerado tanto o "soberano", como o "chefe de família", ou o "mestre de escravos", na convicção de que o exercício da autoridade política se funda sobre um único saber e uma única competência [cf. PLAT., *Pol.*, 258 e].

<sup>19</sup> PELLEGRIN P., *La Politique*, Livre I, Nathan, Paris (1985), n. 4, pg. 50.

<sup>20</sup> Assim, pelo menos, o entendeu Buhle, quando em 1820 referia: « Dado que Aristóteles considerava o agir moral como vivência incarnada na polis, ou seja, como cidadania, a filosofia prática no seu todo é designada por ele de política; contudo, a natureza diversa dos seus objectos constrangem-no a separar a doutrina moral da ciência política propriamente dita » [BUHLE J. G., in Ersch-Gruber, *Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Kunst*, V, 284; cit. por BIEN Günther, *La filosofia pratica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna (1985) pp. 189-190].





gar, a um nível ôntico-antropológico, os limites até onde pode ser mantida a tensão entre "moralidade-cidadania". Tal tensão encontra-se bem patente em alguns passos significativos da obra do Estagirita. Dois exemplos apenas.

A páginas tantas da *Política*, colhe-se a seguinte argumentação:

« É evidente que a cidade é uma natureza, e nesse sentido o homem é, por natureza, um vivente político, (...) posto que sem cidade o indivíduo (...) é semelhante à peça deslocada de um tabuleiro de jogo. (...) E a razão pela qual o homem é um animal político, num grau superior ao da abelha ou de qualquer outro animal gregário, também é evidente: com efeito, (...) o homem é o único vivente que expressa o pensamento, sendo a partilha de tal racionalidade discursiva o que precisamente constitui as comunidades familiar e política. Assim, pois, a cidade é por natureza anterior à organização familiar e a cada um em particular. »<sup>21</sup>

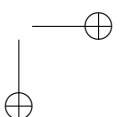
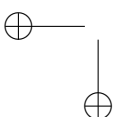
Nas linhas preliminares da *Ética a Nicómaco*, lê-se ainda:

« O bem de um indivíduo é, na verdade, deveras estimável, mas quanto mais belo e divino não é o bem visado por um povo ou por toda uma cidade!... »<sup>22</sup>

Em vista dos trechos supracitados, como resgatar e reorientar o binómio ética-política, sem incorrer no entediante círculo vicioso entre o plano individual da acção moral e o plano comunitário do exercício da cidadania? Autorizará o texto aristotélico uma reconciliação teleológica da felicidade do indivíduo com a excelência do bem comum?

<sup>21</sup> ARIST., *Pol.*, I, 1, 1253 a 3-20.

<sup>22</sup> *Idem*, *EN*, I, 1, 1094 b 7-12.





A pendularidade entre o plano individual e singular da acção moral e o plano comunitário e interpessoal da acção política, surge, a nosso ver, como desenlace problemático de um postulado que Aristóteles lança mão para reintroduzir, *via Platonis*, a reflexão sobre a essência do regime excelente. Refere o autor:

« quem pretender abalançar-se, de modo adequado, a uma indagação sobre o melhor dos regimes, deve começar por determinar qual a vida mais preferível de entre todas, e se esse ela pode, ou não, ser assumida da mesma forma pela comunidade e pelo indivíduo. »<sup>23</sup>

Para responder ao primeiro problema, não podemos passar à margem da tipificação aristotélica dos diferentes bens, ou formas de bem. Estes podem ser classificados em exteriores (*ektos*), do corpo (*somatos*), e da alma (*psykhes*). Tal escalonamento responde a um repto inadiável da sabedoria prática: determinar de que forma se edifica o domicílio (*ethos*) de uma vida feliz (*to zen eudaimonos*). Ora, para Aristóteles, a felicidade depende mais da natureza interior e animada do homem, e não do cômputo favorável ou adverso de ocorrências exteriores, nem do usufruto lucrativo ou perdulário de bens físicos, dado que, nas palavras do autor,

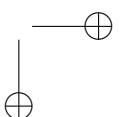
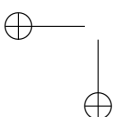
« enquanto os bens exteriores dependem da sorte e do acaso, aquilo que se torna justo não é por acaso, ou graças a ele, que se torna justo. »<sup>24</sup>

No que concerne ao segundo problema, Aristóteles, depois de afirmar que a cidade melhor é necessariamente a mais feliz, aponta como "premissa" [*pephroimiasmena to logo*] que

« a vida excelente faz-se acompanhar de uma virtude tão dotada de recursos, que permite, tanto a cada indivíduo,

<sup>23</sup> *Idem.*, *Pol.*, VII, 1, 1323 a 14-20.

<sup>24</sup> *Ibid.*, IV, 1, 1323 b 27-29.





tomado separadamente, como à cidade, tomada em comum, participar em acções virtuosas. »<sup>25</sup>

O enxerto supramencionado é nodular: de um ponto de vista teórico, fornece não uma trajectória de colisão, mas o ponto de intersecção entre as esferas da realidade moral e política. Não há incompatibilidade entre conduta individual e exercício da cidadania: qualquer um desses planos comunga da mesma tensão eudemónica para a vida melhor (*bios aristos*) e para a prática da virtude (*praxis aretes*).

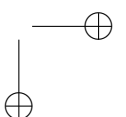
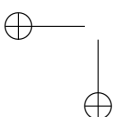
Ora, mesmo admitindo que exercício da cidadania e da conduta moral se afigurem distintas no plano formal e subordinadas no plano ôntico, em que nível nos teremos de colocar para surpreender aí uma afinidade analógica ? Em que horizonte poderá ser assegurada a coexistência de uma *eudemonia* individual e comunitária ?

## II. ALGUMAS RESSONÂNCIAS METAFÍSICAS DA RELAÇÃO ÉTICA-POLÍTICA

Na obra aristotélica, tal como na platónica, o fenómeno político equaciona-se como problema da acção humana. Para os dois autores clássicos, a experiência política atesta a sua expressão mais exuberante e inelutável no contexto de uma ontologia gradativa do real, ou de uma metafísica da ordem do ser.

A restituição do problema político à sua destinação teleológica, bem como a proclamação da sua primazia no quadro das restantes disciplinas praxiológicas, comporta o imediato e prévio esclarecimento do alcance metafísico da acção (*praxis*), no contexto da filosofia primeira. Para o Estagirita, a filosofia primeira, sabêmo-lo bem, configurava o almejado desenlace da "ciência perseguid(or)a" (*zetoumene episteme*) do ser, em três vertentes:

<sup>25</sup> *Ibid.*, V, 1323 b 40 -1324 a 1.







1. como "ciência acerca do ente enquanto tal" (*episteme peri tou ontos he on*);
2. como "ciência acerca da substância" (*episteme peri tes ousias*);  
e
3. como "ciência teológica" (*episteme theologike*).

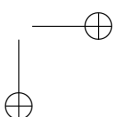
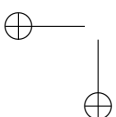
Estas três direcções consubstanciam, por assim dizer, os três níveis a que se chega depois de empreender o caminho da "busca" metafísica. Sujeitar a metafísica a uma das suas expressões regionais, procedendo à sua "politização", "psicologização", "moralização", "antropologização", "teologização", etc., equivaleria a sujeitá-la a uma "*reductio ad partem*", algo que, como já se viu, a reflexão aristotélica não autoriza. A metafísica não é uma manifestação ôntica; as manifestações ônticas é que se apresentam metafisicamente ordenadas.

Conhecer consiste, portanto, em reconhecer o "texto" metafísico da ontologia. O ditame programático parece simples. Todavia, esse escrutínio metafísico encontra-se, na casa aristotélica, liminarmente embaraçado pelo problema do movimento. O eco do melancólico inciso heraclítico « tudo flui » (*panta rei*) parece repercutir-se, na Física de Aristóteles, na versão mais sofisticada « tudo se encontra em movimento (*panta kinoumena einai*) » ...<sup>26</sup> O desenlace desse desafio esfíngico, colocado à filosofia grega em toda a sua amplitude, afigura-se complexo e flutuante, mesmo na casa aristotélica.

Para Aristóteles o movimento pode ocorrer numa quádrupla acepção:

1. ser agora e depois não ser [movimento genético: nascimento (*gênesis*) e corrupção (*phthora*)];
2. ser uma coisa e logo outra [movimento metabólico (*metabole*): crescimento (*auxesis*) e degenerescência (*phthisis*)];

<sup>26</sup> *Idem, Ph., I, 2, 185 b 12.*





3. ser diferente daquele [movimento alterno (*alloiosis*): alteridade / multiplicidade]; e
4. estar aqui e depois ali [movimento cinético (*kinesis*): deslocação (*phora*)].

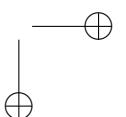
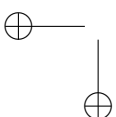
Sabemos como parte apreciável da tradição filosófica grega procurou visar a estrutura cósmica, humana, e divina, "como se" o movimento não existisse, quando não tentou camuflá-lo ou descartá-lo. Platão considerava, nessa linha, que a consistência (*asphaleia*) e a verdade (*aletheia*) dos seres habitavam numa mundaneidade própria, outra que não a do simulacro difuso e crepuscular dos seres sombrios, com quem mantinham apenas uma indissolúvel relação de participação. Como bom grego, Platão optava, pois, pela identidade, dando seguimento às intuições de certa tradição pré-socrática que encarava o movimento como variável indesejada, quando muito tolerada, da equação. É claro que teve dificuldade em cartografar com a mesma desenvoltura dialéctica o caminho de volta, o retorno descendente à caverna, isto é, da explicação das coisas a partir das ideias, sendo certo que, apesar de o ter metaforicamente acenado (no trágico regresso do retornado à vespertina e pardacenta oclusão, agora sob o arbítrio do riso e da morte), este novo caminho não o rasgou com o mesmo ímpeto alegórico do percurso ascendente. Tal suspeita assaltara já Aristóteles, quando faz notar que Platão e Leucipo,

« mesmo tendo recorrido ao movimento, para justificar a existência de um acto eterno, (...) nada esclareceram acerca da sua razão de ser, natureza, sentido, e causa ».<sup>27</sup>

Para o fundador do Liceu, as ideias encontram-se configuradas na individualidade das coisas mesmas.<sup>28</sup> A "ideia" platónica converte-

<sup>27</sup> *Idem, Metaph.*, XII, 6, 1071 b 32-34.

<sup>28</sup> A objecção de Aristóteles é inequívoca: « Os universais não existem, dado que o princípio das coisas individuais é o individual. Um homem universal, com efeito, só poderia proceder de um homem universal, e, como se sabe, não existe nenhum "homem universal". » [ARIST., *Metaph.*, XII, 5, 1071 a 20-23].





se, na casa aristotélica, em forma (*morphe*) actualizadora da matéria (*hyle*) dos entes compósitos (*synoloi*), ou então em espécie (*eidos*) ou género (*genos*), organizadores e sintetizadores da identidade dos seres individuais, em escalas cada vez mais refinadas de universalidade (*katholon*). É justamente no interior das sínteses hilemórfica, específica e genérica, que a noção de natureza recupera a prerrogativa pré-socrática de princípio (*arkhe*), agora transfigurada em princípio de movimento (*arkhe kineseos*)<sup>29</sup>, e ao qual se associará a chave de interpretação de toda a realidade, a saber, a noção de substância (*ousia*). De facto, refere Aristóteles:

« Natureza não pode ser considerada apenas a matéria primeira (...), mas também a forma e a substância (sendo esta última, de resto, o fim para que tende a geração). Por analogia, toda a substância toma o nome de natureza, uma vez que a natureza de uma coisa é, a bem dizer, uma espécie de substância. Assim, pois, de acordo com o que acabámos de expor, resulta que a natureza, tomada em sentido próprio e como realidade primeira, afigura-se como substância das coisas que têm o princípio do movimento em si mesmas enquanto tais. »<sup>30</sup>

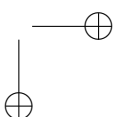
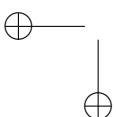
Por outro lado, o enunciado típico da *Física*, “o movimento é a actualização da potência” (*he tou dynamei entelekheia kynesis esti*)<sup>31</sup>, não tem qualquer validade interna, se não for confrontado com a contrapartida teórica da *Metafísica*, segundo a qual

« sempre que todo o ser dotado de potência racional deseje aquilo para o qual tem potência e na medida em que

<sup>29</sup> Com efeito, segundo Aristóteles, « de nada serve defender a existência de substâncias eternas, à semelhança dos partidários das Ideias, se não houver nenhum princípio de movimento. » [ARIST., *Metaph.*, XII, 6, 1071 b 15-16].

<sup>30</sup> ARIST., *Metaph.*, IV, 1015 a 7-15.

<sup>31</sup> *Idem*, *Ph.*, II, 1, 201 a 10-11.





a tiver, fá-lo-á. E tem-na sempre que o ente que sofre a acção esteja não só presente, mas também disposto de um modo determinado; caso contrário, a acção será impossível. (...) Ora, um ente tem potência, enquanto esta é activa. Todavia, essa potência não é actualizada de toda e qualquer forma, mas consuma-se sob certas condições.  
»<sup>32</sup>

Este trecho reveste-se de uma importância crucial, no contexto da ontologia aristotélica. Com efeito, ele abre as portas àquilo que, glosando abusivamente a filosofia transcendental kantiana, poderíamos designar de condições de possibilidade da actualização da potência. Quer dizer, segundo Aristóteles, não basta, no vivente humano, estar mecanicamente assegurada a simétrica presença de uma faculdade activa, ou espontânea, e de uma faculdade passiva, ou receptiva, para se consumir no ser vivo racional a passagem da potência ao acto, mas

« há que contar necessariamente com um outro factor, o da decisão, ao nível do desejo e da prévia eleição dos fins  
»<sup>33</sup>.

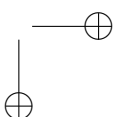
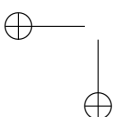
De acordo com a lição aristotélica, dois princípios metafísicos podem, pois, ser extraídos da tutela racional do desejo ordenado (*orexis*) e da escolha deliberada (*proairesis*):

1. a actualização da potência não ocorre de modo fortuito (*tykhe*)<sup>34</sup>;

<sup>32</sup> *Idem, Metaph.*, IX, 6, 1048 a 13-18.

<sup>33</sup> *Ibid.*, IX, 5, 1048 a 10-11.

<sup>34</sup> Refere Aristóteles, a propósito: « O acaso é inacessível à razão humana, pois advém de uma causa accidental; por isso, em bom rigor, o acaso não pode ser absolutamente causa de nada, [...] uma vez que o accidental não pode ser anterior àquilo que é por si mesmo. [...] Mais do que o acaso ou a sorte, são o entendimento e a natureza que têm de ser considerados como causas. » [ARIST., *Metaph.*, XI, 8, 1065 a 34 - 9, 1065 b 4].





2. não há eleição prévia sem o concurso da razão discursiva (*lógica*)<sup>35</sup>.

Assim, ao assumir a tese de que, no ser animado dotado de razão discursiva (*zoon ekhein logos*),

« a definição da passagem da potência ao acto, é obra do intelecto, e ocorre quando, pelo concurso da vontade, algo se forma, sem quaisquer constrangimentos externos »<sup>36</sup>,

Aristóteles opera numa base hermenêutica, que consiste em cruzar a doutrina da causalidade como uma antropologia onticamente ordenada e diferenciada, de tal forma que

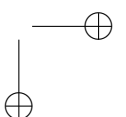
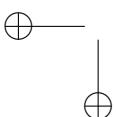
« podemos considerar que as causas de tudo o que de humano se origina (...) serão, provavelmente, alma e corpo, ou, melhor dito ainda, entendimento, desejo e corpo »<sup>37</sup>.

É precisamente neste cruzamento metafísico da antropologia e da ontologia que podemos alcançar teoricamente o vislumbre da raiz metafísica do nexa entre ética e política. Com efeito, as potências racionais só se actualizam mediante o desejo (*orexis*) e a eleição dos fins (*tes proairesis ton telon*), porque o ser humano, além de possuir uma *zoe*, uma vida entendida como actualização fisiológica das suas potências animadas, possui também uma *bios*, uma vida dotada de um sentido que livremente se vai determinando na acção (*praxis*), mediante escolha racional, facto que explica,

<sup>35</sup> ARIST., *Metaph.*, XII, 8, 1065 a 33.

<sup>36</sup> *Ibid.*, IX, 7, 1049 a 5-7. Este trecho pode ser aproximado do passo de *De Anima*, II, 5, onde Aristóteles refere: « Um sábio encontra-se em potência no sentido em que é capaz de exercer o saber por vontade própria e sem qualquer constrangimento do exterior. » [ARIST., *Acerca da Alma*, II, 5, 417 a].

<sup>37</sup> *Idem*, *Metaf.*, XII, 5, 1071 a 1-4.





aliás, a razão pela qual “as vidas dos homens diferem muito umas das outras” (*poly diapherousin oi ton anthropon bioi*)<sup>38</sup>.

Ora, o único critério capaz de julgar da excelência da vida que cada homem livremente escolheu é o teleológico. O indivíduo não tem de optar, por exclusão, entre moralidade e cidadania. Nesse sentido, deixa de surtir efeito qualquer aceno a uma suposta ruptura entre “o” bem determinado, e “um” determinado bem, quando se trata de decidir em consequência com os fins elegidos. A teleologia assegura ontologicamente o entrelaçamento e hierarquização das duas dimensões no campo humano da decisão, seja ela moral ou política. Segundo Aristóteles, para que o Bem (*tagathon*) se constitua como causa final (*teleie aitia*) de tudo o que existe, deve necessariamente domiciliar-se como universalidade concreta,

« tanto no domínio do agir prático, como no do movimento substancial; nesse sentido, o Bem só se torna primeiro movente, na medida em que tal o exige a índole própria de cada fim. »<sup>39</sup>

Tanto a política como a ética têm legitimidade para assumir o bem como objecto disciplinar das suas preocupações teleológicas. A questão reside, todavia, na tonalidade ontológica desse estudo. Enquanto a moral acolhe o bem na sua perspectiva individual, a política equaciona-o numa perspectiva comunitária.

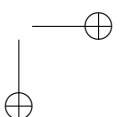
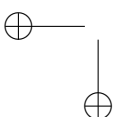
Partindo dos princípios segundo os quais

1. toda a acção humana possui um fim desejável por si mesmo (*ti telos ho di' auto boulometha*), isto é, o bem na sua máxima excelência (*ton ariston tagathon*)<sup>40</sup>,

<sup>38</sup> *Idem, EN, I, 4, 1215 a 25.*

<sup>39</sup> *Idem, Metaph., XI, 1, 1059 a 36-37.*

<sup>40</sup> Cf. *Idem, EN, I, 4, 1395 a 1-5.*





2. o bem especificamente humano (*tanthropinon agathon*) constitui o fim de todas as ciências práticas (*ho telos ton panton ton praktikon epistemon*)<sup>41</sup>,
3. o bem da comunidade (*ton agathon tes koinonias*) é, por natureza (*physei*), anterior (*proteron*) ao bem de cada um de nós (*to agatho ekastos emin*)<sup>42</sup>,

não só se torna evidente em que medida

« o estudo do bem relevará da Política, que é, arquitecnicamente, a mais soberana e elevada das ciências.  
»<sup>43</sup>,

como se percebe também, de acordo ainda com as palavras do próprio Aristóteles,

« porque é que o estudo da ética possui intrinsecamente um determinado cariz político. »<sup>44</sup>

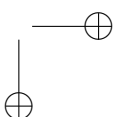
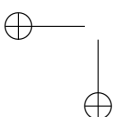
Ora, aquilo que a acção humana visa teleologicamente não é um fim alheio à própria actividade, mas é um fim intrínseco ao próprio viver: a felicidade (*eudemonia*). A *Ética a Nicómaco* realça com ênfase particular tal corolário eudemónico:

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, I, 2, 1094 b 6.

<sup>42</sup> Cf. *Idem, Pol.*, I, 1, 1253 a 3-20.

<sup>43</sup> *Idem, EN*, I, 2, 1094 b 5. Aristóteles explica a razão pela qual a Política detém, em relação às restantes ciências, esse estatuto arquitectónico: « Visto que ela se serve de todas as restantes ciências práticas, e dado que prescreve, pelas suas leis, aquilo que cada um deve fazer e do que se deve abster, o seu fim deve abarcar os das outras ciências: esse fim é o bem especificamente humano. » [ARIST., *EN*, I, 2, 1094 b 6-7].

<sup>44</sup> ARIST., *EN*, I, 2, 1094 b 8.





« Posto que todo o conhecimento e toda e toda a eleição desejam algum bem, importa determinar não só que espécie de bem aspira a política, como também determinar o bem supremo, de entre todos aqueles que podem ser realizados. Ora, quase todos estão de acordo no nome a atribuir-lhe, pois tanto o vulgo como os mais afortunados chamam-lhe *felicidade*; e mesmo quando a turba e os sábios não dão as mesmas respostas acerca do que seja a felicidade, o certo é que todos admitem que viver bem e agir bem é o mesmo que ser feliz. »<sup>45</sup>

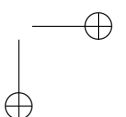
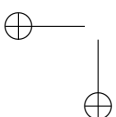
Sendo certo que Ética e Política mantêm uma relação tensional hierarquicamente diferenciada, é numa perspectiva eudemónica, segundo Aristóteles, que estes dois domínios praxiológicos encontram um verdadeiro ponto de convergência. Com efeito, aberta à realidade humana a teleológica possibilidade de escolha do modo de vida, tanto o centro individual, e por isso mesmo inalienável, do agir ético, como o carácter comunitário, e por isso relacional, do exercício da cidadania, podem ser vistos como duas expressões da humana orientação fundamental para a felicidade. Quando Aristóteles, na derradeira página da *Ética a Nicómaco*, enuncia os problemas que constituirão o núcleo "programático" da *Política*, pensamos que é justamente para realçar essa convergência eudemónica, procedendo à "reciclagem" de um velho tema da investigação socrática, imortalizado pela pena de Xenofonte<sup>46</sup>, onde se exorta a «elevar tanto quanto possível a filosofia das coisas humanas à perfeição» (*eis dynamin he peri ta anthropina philosophia teleiothe*)».<sup>47</sup>

A ideia de que ética e política correspondem a dois domínios

<sup>45</sup> *Ibid.*, I, 4, 1095 a 14-22.

<sup>46</sup> O passo de Xenofonte, que Aristóteles tem, com certeza, em mente, será o seguinte: « procuremos indagar sempre acerca das coisas que se referem à natureza humana » [cf. XENOPH., *Mem.*, I, 1, 16].

<sup>47</sup> ARIST., *EN*, X, 9, 1181 b 14-15.







não permutáveis e radicalmente inconciliáveis, é filha de uma mundividência tipicamente gnóstica, iluminista, e secularista, e, nesse sentido, corresponde já a uma rescisão serôdia do clássico modelo ontológico, configurado claramente, por Aristóteles, numa *philosophia practica universalis*, na expressão feliz de Günther Bien.<sup>48</sup>

## CONCLUSÃO

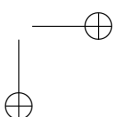
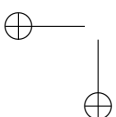
Talvez fosse melhor falar de uma hierarquização diferenciada entre ética e política, em vez de resvalar para os meandros de uma falaciosa antítese. De facto, a sobredeterminação ontológica da ética pela política enquadra-se, no contexto da praxiologia aristotélica, no horizonte mais amplo de uma doutrina metafísica da causa final, bem como de uma antropologia diferenciada das faculdades da alma (com particular relevo, no quadro da decisão, para as faculdades volitiva, desiderativa e electiva).

Só a partir de uma perspectiva ontologicamente integrada, nos parece possível evitar o risco de reduzir a subordinação da ética à política a um emprego restrito e minimalista, que consiste, por um lado, em desenraizar metodologicamente a realidade da *polis* do subsolo mais profundo de uma *philosophia practica universalis*, e, por outro, em isolar a ética do contexto amplo de uma *filosofia das coisas humanas*.

Tudo parece apontar para, entre outras causas, ter sido no cerne da fractura entre moralidade e cidadania que se acabou por interiorizar o que hoje se toma pela subliminar irredutibilidade das dicotomias público-privado, estado-indivíduo, comum-particular, etc. Além do mais, ao erigir a artimanha e a astúcia - a que Aristóteles também alude, quando, na *Ética a Nicómaco* (1144 a 27), se refere à nefasta

---

<sup>48</sup> Acerca do sentido clássico e aristotélico da *philosophia practica universalis*, e da reversão moderna desse modelo integrador, cf. BIEN Günther, "Delimitazione della distinzione aristotelica rispetto alle categorie moderne", in *op. cit.*, 201-217.





sedução política dos estratagemas (*panourgiai*) - como “virtudes” políticas por excelência, e ao destituir a visão clássica das “virtudes” de qualquer conteúdo ético, investindo-as como “virtualidades” de carga “virtualmente” neutra, as doutrinas morais e políticas, emergidas da modernidade (salvo raras exceções), mais não fizeram do que desfigurar o sentido eticamente positivo, e positivamente político, do princípio prudencial (*phronesis*) aristotélico. Tal desfiguração, associada à mutação de critérios ontológicos de ordenação e integração da experiência humana por critérios pragmáticos de pura eficácia operativa e discursiva, imputou à política o prosaico significado de uma *astutia simulandi et ars fallendi*, conotação tão sedimentada nas profundezas do nosso imaginário colectivo. Talvez um retorno criterioso aos clássicos ajude a restaurar esse elo deteriorado, quase perdido, que em tempos o modelo metafísico aristotélico ajudou a forjar, no contexto de uma ontologia gradativa e diferenciada, que integra e hierarquiza a busca da felicidade do indivíduo e a busca do bem comum, no mesmo fluxo da acção humana finalizada.

