

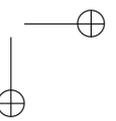
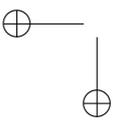
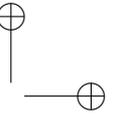
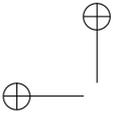
CIDADANIA E REVOLUÇÃO
NA *POLÍTICA*
DE ARISTÓTELES



António Campelo Amaral

2008

www.lusosofia.net





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Cidadania e Revolução na Política de Aristóteles*

Autor: António Campelo Amaral

Colecção: Teses LUSOSOFIA: PRESS

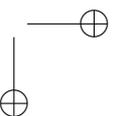
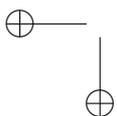
Direcção da Colecção: José M. S. Rosa & Artur Morão

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





ANTÓNIO CAMPELO AMARAL

CIDADANIA E REVOLUÇÃO
NA *POLÍTICA* DE
ARISTÓTELES



LusoSofia: PRESS

Lisboa
1998

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
Faculdade de Ciências Humanas

**CIDADANIA E REVOLUÇÃO
NA *POLÍTICA* DE
ARISTÓTELES**

Dissertação de Mestrado em Filosofia
(na variante de Filosofia Política),
apresentada à Faculdade de Ciências Humanas da
Universidade Católica Portuguesa por
José António Campelo de Sousa Amaral, sob a
orientação do Prof. Doutor Mendo Castro Henriques,
com o apoio da JNICT - Programa Praxis XXI

Lisboa
1998

INTRODUÇÃO

1. O pretexto

O porfiado e benfazejo convívio, parágrafo a parágrafo, linha a linha, quase palavra a palavra, com o texto aristotélico da *Política* teve o condão de me ter colocado de sobreaviso face a dois equívocos que ainda permanecem enraizados na auto-interpretação da cultura ocidental relativamente à aura quase sagrada, para não dizer divinizada, que envolve a figura do revolucionário moderno: por um lado, face ao pressuposto de que o acto revolucionário representa, na sua expressão prometaica, um desafio trágico à (des)ordem instituída; por outro lado, face à convicção de que a gesta revolucionária consuma, no seu gesto messiânico¹, uma expectativa escatológica em ordem à instauração de um paraíso na terra.

A solução revolucionária adquire não só um pretensu carácter de universalidade, na medida em que deve percorrer de modo transversal todas as esferas da vida social, como também um estatuto demiúrgico, na medida em que deve instaurar um novo sentido para a velha (des)ordem vigente. Grande parte - para não dizer todas - das epopeias revolucionárias modernas e contemporâneas, nada mais representam do que simulacros da mítica luta ancestral contra a fobia da desordem.² O rito sagrado e inaugural de cravar uma haste no ventre da terra, a partir do qual as sociedades arcaicas instituían o centro de gravidade da vida comunitária, perdura de certo modo na aspiração revolucionária de domínio não de um caos ontogénico, mas de um caos inscrito no abismo das pulsões sociais e políticas. Assinalar o umbigo do mundo, a partir do qual se delimitam as fronteiras dos novos areópagos e se acertam os ponteiros pelo relógio dos novos tempos, suscita na liturgia revolucionária a mesma primordial e taumatúrgica demanda das sociedades míticas pela ordem.³

¹ Cf. a propósito a sugestiva colectânea de estudos MESSIANISMES RÉVOLUTIONNAIRES DU TIERS MONDE, Wilhelm MÜHLMANN (org.), Gallimard, Paris (1968).

² A propósito da matriz mitológica que pervade o fenómeno revolucionário, cf. o interessante estudo de SARTI Sergio, *Mito e rivoluzione*, Paideia, Brescia (1969).

³ Cf. MUCCHIELLI Roger, *Le mythe de la cité idéale*, PUF, Paris (1960), sobretudo o cap. V "La révolution": pp. 147-170.

2. O texto

Ora, a lição aristotélica resiste a uma concepção *ex machina* do acto revolucionário, à maneira de um fenómeno que surge "de fora" para resolver um impasse, um dilema ou uma aporia da vida política: pelo contrário, situa-se no estofado compactado de tensões e aspirações da própria experiência humana. Essa experiência humana é estruturalmente comunitária, o que significa que todos os actos da existência social, incluindo o *fatum* e o *factum* revolucionários, se inscrevem num processo de amplificação da realidade da consciência política ou, se quisermos, da consciência da realidade política.

O mistério do fenómeno revolucionário apenas pode ser esclarecido na dimensão noética de uma filosofia política, isto é de uma reflexão que nos dê conta das constantes simbólicas, conceptuais e transcendentais da experiência humana em comunidade, se não nos quisermos enredar nos meandros gnósticos, imanentistas, e relativistas da experiência política da consciência.⁴ O sentido da presente investigação decorre precisamente da intenção de situar esse "mistério" humano numa fenomenologia da experiência concreta, focalizando-o de modo hermenêutico, já não a partir da perspectiva positivista dos modelos interpretativos e operativos da psico-sociologia (mediante uma dissecação das motivações, intenções, circunstâncias e consequências das façanhas revolucionárias), mas no escopo de uma reflexão filosófica abrangente e fundamentadora.⁵ Nesse sentido, nada melhor, outrossim, do que a *Política* de Aristóteles para nos introduzir no escopo desse intuito filosófico.

O desígnio hermenêutico de Aristóteles radica numa questão fundamental: se as cidades possuem, como entende o autor da *Política*, um carácter quase substancial, **porque se alteram os regimes políticos?** O pensamento político do Estagirita afigura-se adequado para responder a esta questão por duas razões: em primeiro lugar, porque a filosofia aristotélica se move no interior de uma hermenêutica do viver humano em comunidade, cuja expressão máxima culmina na experiência de cidadania; em segundo lugar, porque a *Política* aristotélica nos fornece uma fenomenologia integral do acto revolucionário, entendido quer ao nível da alteração orgânica dos regimes

⁴ Noções que constituem o fio condutor de *A Nova Ciência Política* de Eric Voegelin, um dos mais esclarecidos filósofos políticos da actualidade: cf. VOEGELIN Eric, *The New Science of Politics: an introduction*, The University of Chicago Press, Chicago-London (1952).

⁵ Cf. HISTOIRE DES RÉVOLUTIONS: DE CROMWELL A FRANC, Louis MANDIN et al., Gallimard (1938); JOHNSON Chalmers, *Revolutionary change*, University of London Press, London (1970); ELLUL Jacques, *Autopsia de la révolution*, Calmann-Lévy, Paris (1969); BAECHER Jean, *Les phénomènes révolutionnaires*, PUF, Paris (1970).

instituídos, quer ao nível da desarticulação nomotética dos aparatos constitucionais vigentes.

3. O contexto

Dois princípios servem, por conseguinte, de moldura crítica para enquadrar a análise aristotélica das revoluções: por um lado, o **princípio biológico**, a partir do qual a analogia com o **corpo humano** vinca o **estatuto orgânico** da *polis* e o **estado clínico** da correlativa experiência de cidadania; por outro lado, o **princípio histórico**, cuja relevância hermenêutica se espelha na abertura da consciência humana a uma realidade "a fazer-se" (*in fieri*): à falta de um conceito melhor, poderíamos designar esse carácter processual de **sinebético** (do grego *sybainein*: acontecer, ocorrer, suceder), esperando desde já que o neologismo sugerido sirva mais para esclarecer do que para confundir.

Ordem e história, eis os dois hemisférios hermenêuticos onde a presente investigação tenta fixar, por um lado, os meandros da análise do fenómeno das revoluções, e vislumbrar, por outro lado, os traços intemporais do magistério político de Aristóteles, bem patente na capacidade de interpelar e equacionar as grandes constantes da experiência humana em comunidade política, de que o acto revolucionário parece ser expressão evocativa e não propriamente fundamento instaurador.

Para concluir, apenas uma chamada de atenção de ordem metodológica: por uma questão de economia textual, apenas serão mencionadas em nota de rodapé as citações no **original grego** relativas aos **excertos do tratado da Política**, visto que a presente investigação será focalizada no pensamento político de Aristóteles. Em todo o caso, será sempre da nossa responsabilidade a tradução portuguesa dos passos citados das restantes tratados de Aristóteles, assim como de outros clássicos greco-latinos mencionados.

I .^a PARTE
A *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Capítulo 1

Identidade e espiritualidade em crise na polis grega do séc. V a.C.

Sabemos quanto a vida social grega dependeu do modelo simbólico e existencial que articulava o modo de viver na polis⁶. Na verdade, tendo emergido como vencedora da contenda das Guerras Médicas face ao potentado persa, Atenas procurou tirar dividendos cívicos da vitória militar, procurando a todo transe estender à Grécia inteira um novo viver "democrático", mesmo que, à partida, esse *modus vivendi* excluísse do pleno exercício dos direitos e deveres cívicos vastas franjas sociais da população, tais como mulheres e escravos.⁷ Contudo, o choque das Guerras Médicas provocou não apenas um rude golpe nesse proselitismo democrático, mas também fracturas no tecido da sociedade grega, que a Guerra do Peloponeso se encarregou mais tarde de expor na sua mais crua realidade.

O ano 404 a.C. determinou a derrota de Atenas e a vitória de Esparta como desfecho da Guerra do Peloponeso, conflito que colocou à prova a resistência militar, económica e cívica destas duas hegemônias helénicas. Muitos viram no desfecho vitorioso de Esparta, pouco lisonjeiro para o brio civilizacional ateniense, o triunfo de uma concepção política orientada para a disciplina, o poderio militar e o culto da autoridade, que os próprios atenienses não raro enalteciam e invejavam. Contudo, o conflito ditou algo mais do que uma cidade vencedora e uma cidade derrotada. O revés militar de Atenas acudirá, se não aos olhos de todos, pelo menos aos espíritos mais atentos e esclarecidos, como sintoma terminal de um processo, cujo desfecho há muito se anunciava: a crise da polis no seu formato histórico-existencial, cuja unidade e aparente indissolubilidade haviam sido já postas em causa meio

⁶ Cf. os interessantes estudos de **GLOTZ** Gustave, *La cité grecque. Le développement des institutions*, Paris: Edition Albin Michel, 1976; e **COULANGES** Fustel de, *La cité antique*, Hachette, Paris (s.d.).

⁷ A propósito dos "limites" da vivência democrática na Grécia, cf. *HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS. L' Orient et la Grèce Antique* (Vol. III), **AYMARD** André, **AUBOYER** Jeannine, **CROUZET** Maurice (organ.rs), Paris (1967), sobretudo os capítulos "Les limites de l' idée démocratique grecque" (pp. 317-318), e "La démocratie: apparences et réalités" (pp. 394-396). Para uma análise mais pormenorizada dos limites da estrutura democrática ateniense, cf. os sugestivos estudos de **MOSSÉ** Claude, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris (1962); **RODRÍGUEZ ADRADOS** F., *La democracia ateniense*, Madrid (1975); **ROMILLY** J. de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris (1975).

século antes, ao cair do pano sobre o conflito das Guerras Médicas. Ora, é precisamente esse modelo de articulação humana que Aristóteles tem em mente quando redige a *Política*. Quais as etapas dessa crise?

Apesar de cultivar uma relativa autarcia política e económica (com recursos limitado e dinamismos institucionais próprios), cada cidade-estado grega vivia numa unidade suprapolítica, de índole civilizacional - a Hélade. É a convicção na superioridade desta comunidade superior com uma cultura articulada numa língua comum, crenças enraizadas numa religião politeísta partilhada por todos, hábitos comunitários fortalecidos pela prática dos jogos públicos, e o brio sempre nutrido com o desdém pelos bárbaros, que atinge o paroxismo no trágico epílogo das Guerras Médicas.

O que tornou inéditas as Guerras Médicas não foi a alteração dos pressupostos simbólicos e das coordenadas institucionais em que assentava a existência grega. O que para os gregos se jogava no epicentro do litígio, transcendendo o espectro politicamente ultrajante e socialmente dramático da derrota, foi algo de mais decisivo e perturbador: o confronto do mundo helénico com o mundo persa. A maioria dos gregos acreditava que o mundo helénico era uno e único, como sistema de crenças e costumes e como comunidade de partilha linguística de símbolos e sentimentos. Aliás é para sublinhar o carácter crucial dessa partilha, que Aristóteles refere no cap. 2 do livro I da *Política*:

«a natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato: só o homem, de entre todos os animais, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, sendo também, nesse sentido, atributo dos outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar), o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros animais, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto, e é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade».⁸

Ora, o confronto de dois mundos, com distintas partilhas simbólicas e axiológicas, com teologias, antropologias e cosmologias próprias, não abala apenas a autoestima étnica do grego; introduz também a experiência perturbadora da escolha cívica e da decisão política, da

⁸ ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴους (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἄλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τούτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν (ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a 9-18).

qual só pode emergir por eleição positiva dos valores que estruturam simbolicamente a existência humana na *polis*. Nem sequer está em causa que o grego duvide do seu mundo, ou suspenda *sine die* o seu sistema de crenças e costumes: pode preferi-lo logo à partida, mas doravante terá sempre que escolhê-lo, optar e decidir por ele.

Por outro lado, o conflito militar com o sistema civilizacional persa conduziu ao refinamento político da diplomacia e ao apuramento da administração dos recursos técnicos e humanos, com inusitada intensidade e premência, a que não escapou sequer a esfera religiosa.⁹

Mas a progressiva desarticulação do modelo da cidade-estado, que Aristóteles tenta reabilitar na *Política*, não se prende apenas com o plano meramente exterior de dois sistemas civilizacionais em rota de colisão. Decorre também de uma desordem social interna, por um lado, e de uma crise de identidade interior, por outro. Em termos sociais, uma das causas que provocam a alteração da estrutura social e da organização política gregas, decorre por exemplo da criação de uma esquadra naval, proposta por Temístocles: a inclusão na armada helénica de uma tripulação numerosa e cosmopolita propiciará mais tarde a proliferação de uma massa heterogénea e turbulenta de indivíduos, até então pouco ou nada sensibilizados para o desempenho dos direitos e deveres cívicos. Em termos espirituais, a erosão do sentido individual de pertença à cidade-estado (e correspondente diminuição da estabilidade orgânica e funcional da vida cívica) deve-se também ao fenómeno político do *sinoicismo*, ou interacção das cidades¹⁰: a crescente importância dos projectos de política comum revelou, é certo, uma faceta positiva na consolidação e concertação geoestratégicas de alianças, confederações, ligas, etc.¹¹, mas revelou também, ao

⁹ Imagine-se, a título de exemplo, a panóplia litúrgica de augúrios, oráculos e prescrições míticas ou religiosas, destinadas a intervir positivamente no curso e no desfecho da contenda. É, de resto, bem ilustrativa aquela passagem das *Histórias* onde Heródoto relata o episódio em que os Espartanos têm que adiar um auxílio às tropas gregas, acantonadas em Maratona em circunstâncias adversas, devido a uma prescrição ritual que impedia a tropa de se pôr em marcha antes do surgimento da lua cheia: cf. HERÓDOTO, *Érato*, VI, 106: in *Histoire d'Herodote*, Hachette, Paris (1913).

¹⁰ Do étimo grego *synoikos*, isto é “casa comum”. Sobre a expressão **partilha da casa comum** (*synoikein*), cf. *Política*, 1278 a 39; 1303 a 29, 32. Para uma compreensão mais clara e detalhada do fenómeno político das associações de pequenas cidades ou territórios independentes em organizações de cooperação, cf. HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS..., *op. cit.*, sobretudo os capítulos “Les Confédérations” e “Les institutions fédérales” (pp. 391-394). Vide também TENEKIDES G., *La notion juridique d'indépendance et la tradition hellénique. Autonomie et fédéralisme au V et IV siècles av. J.C.*, Institut Français d'Athènes, Athènes (1954); e ainda ZIMMERN A., *The Greek Commonwealth, Politics and Economics in Fifth Century*, Oxford (1931).

¹¹ A experiência mais consistente de agregação de várias cidades em torno de uma política comum de defesa mútua e desenvolvimento recíproco, culminou em 337 a.C. com a instituição da Liga Helénica com sede em Corinto, sob a inspiração de Filipe II da Macedónia, após a vitória de Queroneia (338 a.C.). Os poderes que então lhe foram então delegados (em assembleia e por decisão multilateral) pelas várias cidades confederadas, haviam de se concentrar um pouco mais tarde nas mãos de Alexandre Magno, por decisão unânime de um congresso novamente convocado em Corinto. Foi, de resto, a **Liga de Corinto** que possibilitou e amparou politicamente a cruzada pan-helénica contra o poderio persa, que Alexandre Magno havia de levar a cabo com sucesso, numa gesta memorável. A propósito da experiência política das ligas na Grécia, cf. HATZFELD Jean, *Histoire de la Grèce Ancienne*, Paris (1926), sobretudo o

contrário do que seria de esperar, o lado oculto e tenebroso de uma progressiva diluição e volatilização dos sistemas de crenças e costumes, vigentes no interior de cada cidade-estado.¹² É neste contexto de distúrbio ético, moral, religioso e cívico da alma grega que se enquadram os estudos aristotélicos sobre a gama caleidoscópica das experiências políticas, designadamente a experiência das revoluções.

Aristóteles não é o primeiro dos clássicos a empreender um diagnóstico crítico do estado clínico da *polis* grega. Já em Aristófanes se anuncia uma impetuosa reacção à dilaceração interna da cidade-estado. Aliás, poucos são os que sobrevivem à sátira acutilante da sua pena: nas *Nuvens*, por exemplo, não é apenas Sócrates o visado, nem sequer o mais visado, mas sobretudo os sofistas, acusados na peça de subverter crenças tradicionais, costumes antigos e ideais políticos.¹³ Ao arrepio do prestígio e dos índices de popularidade da corrente sofística, Aristófanes insurgir-se-á ainda contra a pose esclarecida dos demagogos, assumindo a defesa da educação e da moral tradicionais. Se, em tempos idos, os pais do naturalismo fisiológico (Aristófanes tinha em mente as teses cosmológicas dos pensadores jónios Tales,

interessante cap. “Querelles de rois et ligues de cités” (pp. 367-376).

¹² Acerca dos contornos dessa perda substantiva de espiritualidade e identidade, revelam-se preciosos os esclarecimentos de Gilbert Murray, na sua obra *Five Stages of Greek Religion*: «**The Hellenistic Age seems at first sight to have entered on an inheritance such as our speculative Anarchists sometimes long for, a *tabula rasa*, on which a new and highly gifted generation of thinkers might write clean and certain the book of their discoveries about life - what Herodotus would call their *Historiê*. For, as we have seen in the last essay, it is clear that by the time of Plato the traditional religion of the Greek states was, if taken at its face value, a bankrupt concern. There was hardly one aspect in which it could bear criticism; and in the kind of test that chiefly matters, the satisfaction of men's ethical requirements and aspirations, it was if anything weaker than elsewhere. Now a religious belief that is scientifically preposterous may still have a long and comfortable life before it. Any worshipper can suspend the scientific part of his mind while worshipping. But a religious belief that is morally contemptible is in serious danger, because when the religious emotions surge up the moral emotions are not far away. And the clash cannot be hidden. This collapse of the traditional religion of Greece might not have mattered so much if the form of Greek social life had remained. If a good Greek had his *Polis*, he had an adequate substitute in most respects for any mythological gods. But the *Polis* too, as we have seen in the last essay, feel with the rise of Macedon. It feel, perhaps, not from any special spiritual fault of his own; it had few faults except its fatal narrowness; but simply because there now existed another social whole, which, whether higher or lower in civilization, was at any rate utterly superior in brut force and in money. Devotion to the *Polis* lost its reality when the *Polis*, with all that it represented of rights and laws and ideals of Life, lay at the mercy of a military despot, who might, of course, be a hero, but might equally well be a vulgar sot or a corrupt adventurer** »: MURRAY Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, London (1946) 126-127.

¹³ É ilustrativo o trecho que dá conta da ironia de Aristófanes:
«**ESTREPSÍADES - Repara. Vês a minúscula porta desta casita?**
FIDÍPIDES - Sim, vejo. O que é que isso tem de mais, meu pai?
ESTREPSÍADES - É o “pensatório” das sábias almas. Aí habitam homens que, percorrendo sobre os céus, tentam persuadir-nos de que se trata de um braseiro, que nos envolve de todos os lados, e de que nós somos os carvões. Eles ensinam-nos, mediante um montante pecuniário, a triunfar pela palavra em todas as causas em que nos envolvamos, sejam elas justas ou injustas.
FIDÍPIDES - E quem são eles, meu pai?
ESTREPSÍADES - Não sei bem ao certo como se denominam. Mas presumem-se “pensadores reflexivos”. Gente honesta...»
(ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 92-101: ed. Les Belles Lettres, Paris, 1972).

Anaximandro e Anaxímenes) tinham dissipado, pouco a pouco, a ingênua credulidade e a irreflectida superstição do vulgo, ao postularem a textura racional do cosmos, na época castigada pelos escritos de Aristófanes, vingava agora um misto de crença cega no poder manipulador da linguagem e um espírito de suspeita religiosa, cujo cultivo havia pervertido o estado cultural das elites e dos jovens, ansiosos por aceder à carreira política, conduzindo-os à defesa do cepticismo e do ateísmo. Para Aristófanes, a responsabilidade de tal estado demencial e enfermigo, que feria de morte a cultura e a alma gregas, devia ser imputada aos sofistas, para os quais “o homem é a medida de todas as coisas”, de acordo com um inciso indevidamente decepado do todo contextual da obra de Protágoras.¹⁴ Em alternativa à moral, até então fundada sobre a religião, surgia uma pragmática fundada na eficácia do discurso. Em Atenas, onde tudo parecia orbitar em torno da palavra, tanto no reduto da causa pública como na teia das relações e interesses privados, o que haveria de mais prático e útil do que a eloquência? E que eloquência? Já não a arte de persuadir pelo bom senso e a justa razão, mas a técnica de fazer triunfar qualquer posição pela força do argumento. Em termos de eficácia pública, de pouco importa o paradeiro noético das argumentações; de nada serve a lisura formal da exposição: apenas importa dar livre curso àquilo que Aristóteles designa, na *Ética a Nicómaco*, de **expediente** (*panourgia*)¹⁵ para atingir fins sem olhar a meios, ou de exaurir os meios sem visar fins, mesmo que tal expediente reverta em prejuízo da causa pública.¹⁶ Fazendo tábua rasa do património espiritual da religião e da moral, em nome do sucesso na política e nos negócios, os jovens formados na matriz sofística surgiam aos olhos de Aristófanes como liquidatários da tradição viva do passado, fundada nas instituições familiares e cívicas.

É na destrinça entre verdade e retórica que a sátira implacável de Aristófanes, na linha aliás de outros dramaturgos, fará sentir os seus efeitos catárticos¹⁷, contrapondo à educação pusilânime da geração presente, a tradicional educação viril e virtuosa do jovem ateniense,

¹⁴ Poucos testemunhos se afiguram tão autorizados quanto os de Platão, acerca da figura e sentenças de Protágoras, assim como das teses nucleares da corrente sofística: cf. *Protágoras*, 309a - 362a, ed. Les Belles Lettres, Paris (1984); e *O Sofista*, 216a - 268d, ed. Les Belles Lettres, Paris (1985).

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1144 a 27.

¹⁶ Para uma contextualização mais precisa da corrente sofística, e do seu contributo para a agudização da crise espiritual da *polis* grega, cf. GOMPERZ Théodore, *Les penseurs de la Grèce*, Paris (1928) I, 452-557; CORBATO Carlo, *Sophisti e Politica ad Atene durante la Guerra del Peloponoso*, Trieste (1958); GUTHRIE W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge (1969) vol. III, 3-319; PINTO Maria José, *A doutrina do logos na sofística*, Lisboa (1992) 15-80, 115-124, 168-175; GUTHRIE W.K.C., *Les Sophistes*, Payot, Paris (1976).

¹⁷ Essa capacidade para discernir entre “linguagem” e “língua ágil”, encontra-se imortalizada na penetrante lucidez do cego Tirésias, nas *Bacantes* de Eurípedes: « - **Se em seus discursos se ocupa um sábio de uma nobre causa, é sem esforço que surte bela a sua linguagem. Mas, se a tua língua é ágil e parece revelar um homem espirituoso, nenhuma razão preside ao teu discurso. Ora, um retórico hábil, ainda que audacioso, se falseia a razão, representa certamente um verdadeiro flagelo para a cidade** » : EURÍPIDES, *As Bacantes*, 266-270: in *Tragedies d' Euripides*, ed. Garnier, Paris (1852).

orientada ao bem comum e à exaltação dos valores cívicos; inquietação idêntica no tocante ao estado crítico da *polis*, atinge o paroxismo em Platão, quando na célebre Carta VII afirma sentir uma "imensa vertigem" pela deriva moral e espiritual da esfera pública grega.¹⁸

Quer a **ironia** de Aristófanes, quer a **vertigem** platónica, funcionaram como sismógrafos espirituais que detectaram o verdadeiro epicentro da crise que abalava a *polis* grega. Não se tratava já de perturbações na ordem da realidade factual, de transtornos da ordem exterior, mas de uma perturbante desorientação que atingiu o centro de gravidade da própria ordem cívica e política do mundo grego. Que estrutura era a desse mundo?

Exceptuando o caso de Atenas, a transição do séc. V para o séc. IV a.C. caracterizava-se por um desenvolvimento urbano incipiente; donde, em rigor, ainda não se poderia falar de *polis*. Uma coisa é certa: as condições sociais de vida na Grécia eram bastante heterogéneas. Salvo o caso especial de Atenas, a vida cívica concentrava-se em circunscrições regionais com uma organização política elementar.¹⁹ Aquilo que Aristóteles designa por exemplo de *ethnos* resiste com dificuldade a uma caracterização politológica unívoca. Segundo Aristóteles, a ideia de

¹⁸ Refere o discípulo de Sócrates, dando livre curso ao seu estado de espírito: « Desde os alvares da minha juventude que experimentei o sentimento que assalta qualquer jovem nessa idade: aspirava abraçar a vida política, logo que a idade permitisse dispôr de mim mesmo. Todavia, eis o estado com que os assuntos públicos da cidade se apresentavam a meus olhos: a forma instituída de regime, fendida por todos os lados, provocou uma revolução. Consumada a mudança, cinquenta e um cidadãos foram instituídos na chefia da cidade. Embora onze deles exercessem poder na cidadela, e outros dez no Pireu (esses dois grupos foram colocados à frente da ágora e incumbidos dos assuntos públicos que dizem respeito à administração de qualquer cidade), o certo é que o poder máximo e a autoridade suprema se concentravam nas mãos dos restantes trinta. Alguns deles eram até meus parentes. (...) Observando a sua conduta cívica, vi esses homens lamentarem repentinamente o período de ouro da antiga ordem política. (...) À vista disso, e de muito mais, (...) senti-me indignado, alheando-me então das misérias desse tempo. Ainda assim, embora menos intensamente do que antes, movia-me o desejo de me entregar à causa pública. Ocorreram então por essa altura, e dado que se vivia um período de crispação social, demasiados acontecimentos repulsivos, pois não há que nos admirarmos pelo facto de as revoluções propiciarem a proliferação de actos de vingança pessoais. (...) Vendo tudo isto, e olhando sobretudo para os homens que conduziam os assuntos da cidade, quanto mais progredia em idade e meditava nas leis e nos costumes, mais difícil me parecia a dedicação à causa pública. (...) Além do mais, a legislação e a moral encontravam-se de tal modo decaídas que eu, inicialmente instigado pelo ardor de me dedicar à vida política, olhando à minha volta e vendo que tudo flutuava à deriva, acabei mesmo por sentir uma imensa vertigem » (PLATÃO, *Carta VII*, 324b - 325e: in éd. Les Belles Lettres, trad. par J. SOUILHÉ, Paris, 1949). O passo de onde é extraído o excerto citado constitui uma unidade de sentido; não resistimos, pois, a deixar de citar o seu conteúdo remanescente: « Não deixava por isso de manter vigilância nos possíveis sinais que pudessem indiciar uma melhoria nos acontecimentos e sobretudo no regime político; todavia, aguardava sempre pacientemente o momento oportuno para agir. Finalmente compreendi que todas as cidades actuais são mal governadas, visto que a sua legislação enferma de doenças incuráveis, e sem que enérgicas medidas sejam tomadas a par de felizes circunstâncias. Senti-me então instado a abraçar a vida filosófica e a proclamar que só apenas mediante ela podemos vislumbrar a justiça, quer na vida pública, quer na privada. Então, os males não deixarão de afligir os mortais, até ao momento em que o poder seja outorgado à estirpe dos rectos e verdadeiros filósofos, ou que as elites governantes das cidades, por édito de uma graça divina, se disponham à prática da filosofia » (*Ibid.*, 325e - 326b); este excerto pode ser cotejado com o que ocorre na *República*, no passo onde Platão expõe a tese do filósofo-rei e do rei-filósofo: cf. *Idem*, *República*, V, 473d, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa (1983).

¹⁹ Cf. FRANCOTTE H., «La polis grecque. Recherches sur la formation et l'organisation des cités, des ligues et des confédérations dans la Grèce ancienne», in *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, I, fasc. 3, 4, Paderborn (1907).

ethnos, que poderíamos traduzir por povoamento, ou perifrastricamente por “congregação indivíduos de condição comum”, liga-se à ideia de *genos*, que poderíamos traduzir anacronicamente por raça, ou perifrastricamente por “reunião de indivíduos vinculados por nascimento comum”. Assim, enquanto *genos* corresponderia, na sua dimensão telúrica, sanguínea e somática, ao nicho geográfico e à herança genética de um povo, *ethnos* por seu turno equivaleria na sua dimensão simbólica, cultural, linguística e animada, a uma espécie de lar espiritual.²⁰ Um *genos* transforma-se em *oikos*, quando aos laços sanguíneos (que vinculam indivíduos por laços conjugais e paternais) se juntam os vínculos servis. Um conjunto de *genos*, por seu turno, forma uma *phratría*; um conjunto de *phratría* constitui uma *phyle*, isto é, uma tribo; um conjunto de tribos forma uma *kome*, uma aldeia. Quando várias aldeias se associam num quadro estável e coerente de crenças e costumes em vista de interesses comuns de sobrevivência, temos lançadas as bases da *polis*, ou cidade-estado.²¹

Em todo o caso, e mesmo tendo em conta a macrocefalia de Atenas (cidade que se dividia em quatro tribos, doze *frátrias* e trezentas e sessenta famílias²²), tudo aponta para que a maioria das cidades gregas assentasse numa economia de pequena escala, de forte componente agrária, sendo por isso extremamente dependentes de outros territórios devido a uma rede artesanal e comercial deficientes, quando não inexistentes.²³ Tal situação precária patenteia bem até que ponto muitas das cidades não experimentavam aquele ideal político de autarquia (*autarkeia*), de que Aristóteles faz profissão de fé na *Política*:

«a cidade é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada, a princípio, não só para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o forem, pois cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim (com efeito, sempre que o processo de génese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa). Como a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, a auto-

²⁰ A diferenciação clássica entre *genos* e *ethnos*, perdura ainda hoje, em nosso entender, no binómio que determina a diferença entre a ideia institucionalizada de Estado e a ideia espiritualizada de Pátria ou Nação.

²¹ Todas estas formas de associação humana encontram-se diferenciadas, hierarquizadas e integradas, em vários passos da *Política* de Aristóteles, de entre os quais importa destacar: *Política*, 1210 b 35; 1226 b 4; 1252 b 20; 1276 a 33; 1324 b 10, 19; 1327 b 23, 34; 1336 a 11; 1338 b 17, 20, 22; 1357 a 25; 1361 a 28; 1363 a 5; 1376 a 29; 1384 a 38; 1385 b 30, 33.

²² Cf. PLATÃO, *Leis*, 746 d; 785 a: éd. Les Belles Lettres, Paris (1956-68).

²³ Sobre a estrutura económica e social da Grécia antiga, cf. AUSTIN M. et VIDAL-NAQUET P., *Economies et Sociétés en Grèce ancienne*, A. Collin, Paris (1972); acerca das condições materiais de vida da sociedade grega, neste período, cf. *HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS...*, *op. cit.*, sobretudo o sugestivo capítulo “La vie matérielle et sociale” (pp. 321-339).

suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens». ²⁴

Mesmo as cidades mais populosas, industrializadas e mercantis, eram simultaneamente deficitárias em termos de produção alimentar e de matérias-primas para as respectivas indústrias de escala artesanal. A essa fragilidade e vulnerabilidade não serão estranhas as práticas monopolistas associadas a cada cidade: por exemplo, Atenas detinha o monopólio na produção da cerâmica, Mégara na dos tecidos, Delos, Egina e Corinto na do bronze, Esparta na das armas e armaduras.²⁵ Além disso, o crescente desenvolvimento da indústria naval associado às ligações comerciais e à “rotina” beligerante, ditaram uma procura e aplicação de matérias-primas em ritmo exponencial: metais, madeira, materiais de calafetagem, linhos para o velame, cânhamo para o cordame, etc. Por outro lado, sendo a guerra um fenómeno endémico, a posse de armamento encontrava-se amplamente disseminada pela população.²⁶ O pormenor do cidadão armado não é negligenciável: a importância social e política do porte de armas é de tal modo decisiva que Aristóteles, lançando mão das teses politológicas do urbanista e utopista Hipódamo, faz eco na *Política* da doutrina vigente, valorizando o papel da infantaria ligeira (os *hoplitai*, “portadores de armas”).²⁷

Por outro lado, os factores de vulnerabilidade social introduzidos por essa massa de gente armada são imensos. Não raro, com efeito, a instauração e manutenção de regimes ditatoriais, baseados na veleidade do arbítrio e no ditame da força, coincidia com o colapso de regimes fundados no princípio nomotético (regimes constitucionais), ou no critério da excelência e do mérito (regimes aristocráticos): tal colapso, motivado precisamente pela intervenção de milícias populares oriundas da própria cidade ou recrutadas no exterior como forças mercenárias.

²⁴ ἡ δ' ἐκ πλειόνων κοινῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἶπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωναίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἶον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἕκαστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252 b 27- 1353 a 1). Outras alusões a **auto-suficiência** (*autarkheia*) ocorrem em *Política*, 1253 a 28; 1256 b 32; 1257 a 30; 1275 a 21; 1291 a 10; 1321 b 17; 1326 b 24.

²⁵ Cf. ROSTOVITZEFF M., *The social and economic history of the Hellenistic World*, Oxford (1941) I, 100; cf. também, como complemento da mesma temática, a excelente obra de GLOTZ G., *História Económica da Grécia: desde o período homérico até à conquista romana*, Cosmos, Lisboa (1946).

²⁶ Sobre o carácter crónico dos conflitos militares, na sociedade grega dos séc.s V-VI a. C., cf. *HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS...*, *op. cit.*, sobretudo o capítulo “Les maux internes de l’hellénisme triomphant” (pp. 291-302).

²⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1267 b 22-33. Outras alusões directas aos cidadãos encarregues da defesa armada das cidades (*hoplitai*), podem ser encontradas em *Política*, 1253 a 34; 1264 a, 22, b 35; 1265 a, 10, b 29; 1268 a 19, 20, 22, 26, 33; 1270 a 30; 1279 b 4; 1285 a 26; 1289 b 32; 1291 a 30, 32; 1297 a, 29, b 2, 13, 14, 20, 22; 1305 b 33; 1311 a 12; 1315 a 38; 1321 a 7, 12, 18, 20; 1326 a 23; 1328 b 7; 1329 a 31, 37, b 36.

Tendo em conta os poucos recursos naturais, as cidades-estado gregas viveram sempre comprimidas entre a escassez de víveres e o excesso demográfico.²⁸ Tal asfixia explica em parte, não só a obsessão colonialista dos gregos, como também os estrangulamentos demográficos provocados pelos fluxos migratórios, quer da metrópole para as diásporas, quer das diásporas para a metrópole. Curiosamente, é no período da segunda metade do séc. V, logo após o termo das Guerras Médicas, que a Grécia conhecerá um período de franca expansão e prosperidade económica.²⁹ Todavia, depressa se esvanecerá esse cenário optimista com a deflagração do conflito fratricida entre atenienses e espartanos, que dilacerará a Grécia, expondo Atenas a um dos mais trágicos e nefastos confrontos bélicos da sua história, a Guerra do Peloponeso, durante o qual a sociedade ateniense mergulhará de novo numa crise de tal forma profunda que afectará a sua identidade política.³⁰

No lapso de tempo que compreende o conflito militar entre Atenas e Esparta, assiste-se quer a uma crescente proletarização das massas que saturam os centros urbanos, quer ao conseqüente disparo da densidade demográfica, facto que agudizará o já de si precário equilíbrio social. Por outro lado, a explosão da natalidade acentuará o défice de recursos alimentares, criando um ciclo de fome que, entre 331 e 324 a.C., grassará por toda a Grécia. É nesta situação de crise que emergem os graves conflitos sociais que desintegrarão ainda mais a estrutura orgânica e funcional das cidades-estado gregas, agravando a fractura entre ricos e pobres. Tal dicotomia, de raízes pragmáticas e sociológicas, constituirá para Aristóteles, ao contrário de Platão, um dos catalizadores privilegiados da sua filosofia política, e um dos instrumentos de análise mais fecundos para interpretar o fenómeno das revoluções políticas.³¹

²⁸ Sobre a estrutura demográfica de Atenas, cf. GOMME A., *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Chicago: Argonaut (1968).

²⁹ Acerca das condições económicas da Grécia, neste período, cf. HATZFELD Jean, *Histoire de la Grèce Ancienne, op. cit.*, sobretudo o cap. “Fin des Guerres Médiques. Constitution de l’ empire athénien” (pp. 162-170).

³⁰ Acerca da crise económica e cívica da Grécia, no decurso e após a Guerra do Peloponeso, cf. HATZFELD Jean, *Histoire de la Grèce Ancienne, op. cit.*, sobretudo o cap. “Changements matériels et moraux après la guerre du Péloponnèse” (pp. 267-274).

³¹ A *Política* aristotélica reflecte, com grande acuidade, a preocupação de abordar o fenómeno da pobreza, não como sintoma periférico da vida social, mas como questão relevante e transversal da própria existência humana na *polis*. Partindo do princípio de que o estudo da experiência humana na *polis* tem de dar conta da tensão entre riqueza e pobreza, Aristóteles sugere que cada sistema de governo evite, de forma prudente, um excessivo empobrecimento dos cidadãos: com efeito, a pobreza cria condições sociais propícias para precipitar a queda dos regimes políticos, ao constituir um óbice à convivência e à busca do bem comum. É nesse sentido que a filosofia política de Aristóteles consagra largas páginas ao estudo detalhado da **economia**, entendida como arte de “utilização dos bens domésticos” (*he khresomene tois kata ten oikian*): ARISTÓTELES, *Política*, 1256 a 12); outras alusões a **economia** (*oikonomia*) ocorrem em *Política*, 1253 b 27; 1255 b 19; 1256 a 4, 10, 13; 1257 b 20, 30; 1258 a 17, 39; 1259 a 37; 1278 b 38; 1285 b 31, 32). Por outro lado, dedica de igual forma uma atenção especial à **crematística**, entendida como “arte de obtenção de bens, propriedade e riqueza” (*he khremata kai ktesis kai ploutos porisasthai*): ARISTÓTELES, *Política*, 1256 a 15; outras alusões a **crematística** (*khrematistike*) podem ser encontradas em *Pol.*, 1253 b 14; 1256 a 1, 4, 11, b 41; 1257 a 18, 29, b 2, 5, 9, 18, 19, 24, 36; 1258 a

Rostovtzeff calculou o aumento populacional na Ática do séc. V a.C., mais concretamente no período compreendido entre 480-431. Segundo o autor, juntando aos metecos e escravos os cerca de 172.000 cidadãos, a Ática atingiria por essa altura um total de 315.500 habitantes; depois de um acentuado decréscimo durante a Guerra do Peloponeso, a população torna a aumentar, ficando no entanto muito abaixo dos índices demográficos anteriores: 112.000 cidadãos num total de 258.000 habitantes.³² Atendendo à linguagem dos números, é fácil perceber um decréscimo da proporção dos cidadãos em relação à massa total dos habitantes da Ática. Assim, enquanto entre os anos 480 e 431 a proporção dos cidadãos era na cidade superior a 50%, no séc. V essa proporção cifrar-se-á pouco acima dos 40%. A que se terá devido tal decréscimo? Segundo Rostovtzeff, tudo faria prever que a diminuição drástica da população helénica se deveu às causas que convencionalmente são apresentadas como provocadoras de rupturas demográficas acentuadas: guerras, cataclismos, epidemias. Todavia, segundo o autor, foi o medo instalado nos espíritos, face à incerteza e à dúvida no futuro da sociedade, que provocou uma forte restrição da natalidade, conduzindo conseqüentemente a uma atenção centrada no indivíduo, obcecado pela prosperidade pessoal no tempo presente. Quer dizer: o grego em crise, não era o estropiado de guerra, ou o faminto sem eira nem beira, mas o indivíduo transviado em relação à finalidade última da vida económica, cívica e política. Tal opção individualista acentuou-se no culto do privado acima do público, a valorização da parte sobre o todo, a exacerbação do particular em detrimento do comum, acelerando ainda mais o decaimento moral, a dissociação cívica, a desintegração económica, e a implosão política da cidades-estado gregas.³³ Para além de tudo, o aumento da massa monetária concentrada nas mãos de poucos, mas não o crescimento da massa produtiva, desequilibrou o já de si precário equilíbrio entre a oferta e a procura, provocando uma superinflação nos preços dos bens essenciais. Os mercados internos de cada cidade implodiram, fragilizados pelas lutas intestinas e pela diminuição do poder aquisitivo das cidades, empenhadas em sustentar um esforço de guerra que incluía pagamentos exorbitantes a tropas mercenárias. No que respeita aos mercados externos, as tensões políticas por um lado, e o conseqüente arrefecimento do comércio ligado às indústrias coloniais por outro, desferiram o golpe de misericórdia no estado da economia.

6, 8, 15, 28, 37; 1259 a 6; 1256 a 13 - 1258 a 14, b 20-33; 1257 a 41 - 1258 b 8; 1258 b 9 - 1259 a 36).

³² ROSTOVITZEFF M., *The social and economic history of the Hellenistic World*, op. cit., 95

³³ A pena de Rostovtzeff ilumina bem essa situação-limite: « **the general uncertainty, wich may have prevented Greek citizens from indulging in the luxury of larges families. There developed at the same time a growing individualism and selfishness, a strong tendency to concentrate effort on securing the largest possible amount of prosperity for oneself and one's limited family** » (ROSTOVITZEFF M., *The social and economic history of the Hellenistic World*, op. cit., I, 96).

Todos estes factores e variáveis de teor económico, determinados pela exiguidade dos horizontes espirituais e noéticos da sociedade, promoveram o alastramento da crise. Embora de outra forma, W. Jaeger oferece um idêntico cenário desse transtorno social generalizado: desintegração existencial, prostração social, lassidão moral, e menosprezo pelas leis consuetudinárias.³⁴

É verdade que crise sempre existiu no complexo civilizacional helénico. O próprio fenómeno da *polis* tinha correspondido já a uma ruptura com os valores da sociedade heróica e patriarcal³⁵, retirando o destino da sociedade das mãos dos deuses e das façanhas de heróis mais ou menos divinos e legendários, e colocando-o nas mãos dos homens. Nesse sentido, tal processo de imanentização do fundamento último da experiência política já transportava sementes de crise. Todavia, a crise que atravessa o séc. V a.C. possui contornos mais evidentes, que oportunamente serão melhor equacionados, a propósito da teoria aristotélica das revoluções. Por enquanto, importa apenas inventariar um levantamento sumário das principais ocorrências que marcam a história grega no período imediatamente subsequente, e lhe ditam os posteriores desenvolvimentos e desfechos: no ano 399 é executado Sócrates; por volta de 388 Platão efectua a sua primeira viagem a Siracusa, fundando no regresso a Academia em Atenas; em 371 os tebanos derrotam Esparta em Leuctra, pondo termo a uma efémera hegemonia espartana na Hélade (mais precisamente trinta e três anos...); em 338 Filipe inflige pesada derrota em Queroneia a tebanos e atenienses, com a qual se inicia o domínio imperial da Macedónia e conseqüente subserviência das cidades gregas; entre 336 e 323 perdura o império Alexandrino: por essa altura, as hostes macedónias consumam

³⁴ Werner Jaeger comenta a propósito: « En el siglo IV hacía mucho que esta vida (la vieja y auténtica vida griega) había quedado quebrantada por la preponderancia de las fuerzas e intereses comerciales en el estado y en los partidos políticos, y por el individualismo intelectual que se había hecho general durante el período. Probablemente veía con claridad toda persona inteligente que el estado no tenía salvación a menos que se superase tal individualismo, o siquiera la forma más cruda de él, el desenfrenado egoísmo de cada persona; pero era difícil desembarazar-se de él cuando hasta el estado estaba inspirado por el mismo espíritu - había hecho realmente de él el principio de sus actos -. La política predatoria de finales del siglo V había empujado gradualmente a los ciudadanos a rodar por estos nuevos caminos del pensamiento, y ahora el estado sucumbía víctima de la idea egoísta, tan impresionantemente descrita por Tucídides, que el mismo había convertido en principio. El viejo estado con sus leyes había representado para sus ciudadanos la totalidad de las normas “consuetudinarias”. Vivir de acuerdo con las leyes era la más alta ley no escrita en la antigua Grecia, como Platón lo recuerda tristemente por última vez en su *Críton* . Este diálogo presenta el trágico conflicto del siglo V agudizado hasta el absurdo consciente; el estado es ahora tal, que de acuerdo con sus leyes tiene que beber la cicuta el hombre más justo y más puro de la nación griega. La muerte de Sócrates es una *reductio ad absurdum* del estado entero, no simplemente de los dignatarios contemporáneos » : JAEGER Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México (1957) 453-454; sobre o papel nuclear das leis consuetudinárias e escritas, na cultura jurídica helénica, cf. GUARIGLIA O., «Orden social y jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles», in *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 5 (1979) 15-42; ROMILLY J. de, *La loi dans la pensée grecque*, éd. Les Belles Lettres, Paris (1971).

³⁵ Sobre o *modus vivendi* dos gregos, na sociedade heróica e patriarcal, cf. *HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS...*, *op. cit.*, sobretudo o cap. “La civilisation grecque archaïque” (pp. 256-288).

a conquista da Ásia, unindo os destinos geopolíticos da Grécia ao Oriente, sob o ceptro de Alexandre e seus epígonos.

A vida e a obra política de Aristóteles situam-se no âmago desta crise estrutural da alma grega, e no epicentro das coordenadas políticas que determinaram a marcha dos acontecimentos no Próximo e Médio Oriente nesse período.³⁶ É, com efeito, no decurso da monarquia de Alexandre que Aristóteles, entretanto estabelecido em Atenas após ausência de onze anos, funda e dirige o Liceu, supervisionando a redacção escolar daquilo que constituirá o acervo manuscrito das suas obras magnas, incluindo a *Política*.

A *Política* é por conseguinte uma obra que se reveste de características muito singulares, e das quais importa dar conta. A obra move-se num tema muito preciso e reflecte um género literário muito específico e peculiar. Que meadas hermenêuticas entretecem esse texto, destinado a tão reiterado apreço e fonte de inspiração de tantos autores na história do pensamento ocidental? Além disso, que significa pensar e redigir uma *Política* em Atenas, num período em que o descrédito e o desnorteamento das instituições cívicas denunciava ainda uma ressaca mal curada, após prolongada enfermidade espiritual? Que sentido faz trazer a lume uma obra temperada de perspicaz análise histórica e sociológica, e sobretudo de refinada síntese filosófica, que procura desdobrar na sua máxima extensão o planisfério espiritual da experiência da vida comunitária em *polis*, num ambiente de deriva moral e debilidade cívico-política da sociedade grega? Eis algumas questões que importa trazer à superfície...

³⁶ Cf. BARKER E., «The life of Aristotle and the composition and structure of the Politics», in *Classical Revue*, XLV (1931) 162-171.

Capítulo 2

O pensamento político grego

O termo política e a realidade que representa possui um paradeiro helénico, produto de um momento singular da história grega, no qual se cruzam uma nova forma de pensar surgida por volta do séc. VI a.C., que assentava na interrogação sobre os fundamentos da realidade, e também uma nova experiência existencial, emergente por volta do séc. VIII a. C. e configuradora de uma nova forma de vida em comum, a *polis*. Tal como a experiência logóica, a experiência política constitui um pilar da experiência humana na Grécia clássica. Falar, portanto, de política no período em que se circunscreve o pensamento de Aristóteles, é ter em conta que essa realidade se inscreve na encruzilhada de dois planos: o plano da experiência cívica realizada na consciência, e o plano da investigação teórica aplicada à realidade designada de *polis*. É nesse duplo pressuposto, realista e ao mesmo tempo especulativo, que a política, entendida como dimensão estruturante do humano, adquire, a partir do impulso decisivo do génio aristotélico, o estatuto de **ciência**, isto é, de um saber com um objecto e um método específicos.³⁷

Antes da consignação epistemológica da política, o homem já incorporava a sua experiência de auto-interpretação simbólica e noética na estrutura gregária dos grupos, procurando visar um fim último para as suas acções. A questão, porém, é que faltava a tais experiências políticas elementares (basicamente cosmológicas) a mais valia noética da indagação crítica e conceptual das causas, fundamentos e finalidades da vida em sociedade, que Aristóteles considera ser do domínio estrito da política.³⁸

³⁷ Acerca do estatuto do discurso científico, na filosofia aristotélica, cf. GRANGER Gilles-Gaston, *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris (1976).

³⁸ O difuso entendimento do poder e autoridade de um chefe tribal (mesmo se justificado pela investidura transcendente de um beneplácito sagrado), não basta para esgotar o sentido multifacetado da experiência política. Sublinhando esse défice experiencial nas sociedades arcaicas, refere Francis Wolff: « **de même qu' un peuple sans mémoire historique n' a pas vraiment d' histoire, puisqu' il ne peut agir sur elle, de même un peuple sans la conscience qu' il existe un domaine propre aux chose de la cité ne peut agir politiquement puisqu' il ne sait pas que la politique est ce que lui appartient. Ce que l' existence même de la polis a permis, sur le versant des pratiques (...), l' existence de la pensée rationnelle l' a permis, sur le versant de la conscience réfléchie (...). Et celle-ci fut donc l' emblée descriptive et normative: car pouvoir penser la manière dont on vit politiquement, pouvoir s' en**

Quando se lêem as obras políticas dos filósofos gregos, e a de Aristóteles não foge à regra, não se pode evitar uma impressão desconcertante: por um lado, visitamos a clara percepção de que estes escritos tocam questões decisivas do foro ontológico do humano e da sua experiência da realidade; por outro lado, somos literalmente distraídos pela minúcia da análise, a exaustividade do inventário, e a obsessão do detalhe. Chegam, com efeito, a ser exasperantes, os “palpites” em questões, tais como onde tomar a refeição em comum, quais os modos possíveis de eleição e designação dos cargos de magistratura, qual a quantidade ideal de cidadãos armados numa cidade perfeita, em quantos lotes deve ser fraccionada o terreno arável disponível, e outras precisões do género.

Por outro lado, no que respeita à *Política* de Aristóteles, a questão das fontes não é pacífica nem linear.³⁹ Todavia, como nenhuma hermenêutica, incluindo a filosófica, se exerce a partir de textos perdidos ou hipotéticos, ainda que se saiba de antemão da sua eventual relevância para o esclarecimento de problemas ulteriores, temos de nos cingir apenas aos textos possíveis. Ora, o que temos mais à mão para nos fornecer um possível enquadramento do pensamento político de Aristóteles são as derradeiras linhas da *Ética a Nicómaco* e o próprio tratado da *Política*.⁴⁰

O livro II da *Política* estreia-se com estas palavras:

distancier au point de la prendre pour objet, c' est tout uniment penser qu' on pourrait ne pas vivre ainsi (mais vivre autrement). Si la politique c' est ce qui dépend de nous, il dépend aussi qu' elle soit autre et, pourquoi pas, parfaite. La pensée politique classique se donne ainsi toujours ces trois objectifs: penser ce qu' est la vie politique, ce qu' elle pourrait être et ce qu' elle devrait être »: WOLFF Francis, *Aristote et la Politique*, PUF, Paris, (1991) 6.

³⁹ Segundo Mendo Castro Henriques, « tal como chegou até nós pela tradição manuscrita, a *Política*, mais que um tratado, é uma colecção de formulações (*logoi*), destinadas a servir de base à exposição oral. A crítica minuciosa estabeleceu indubitavelmente que os oito livros da *Política* não resultaram de um impulso criativo único, mas que acompanharam o percurso do autor. (...) Tratando-se de obra não sistemática, e sem o fulgor imaginativo das construções platónicas que tanto impressionaram autores como Cícero e Agostinho, apagou-se a repercussão imediata da *Política* no mundo antigo - até a tradição hermenêutica a reavivar »: HENRIQUES Mendo Castro, «Introdução à “Política” de Aristóteles», in ARISTÓTELES, *Política*, ed. Vega, Lisboa, 1998, 16 (obra no prelo).

⁴⁰ Refere a propósito Mendo Castro Henriques, « como é regra geral, a simples leitura dos textos originais desfaz a maior parte dos equívocos hermenêuticos. A *Política* é uma obra unitária na qual convergem oito tratados relativamente independentes cuja datação aproximada e concatenação ficaram estabelecidas na interpretação clássica de Werner Jaeger, de 1928. No essencial, a sequência dos oito livros foi determinada pelo próprio Aristóteles no parágrafo final da *Ética a Nicómaco* (X, 10, 1181 b 19 ss.): “Primeiro procuraremos rever o que foi dito pelos nossos predecessores que investigaram este assunto. Depois, com base na nossa recolha de constituições, consideraremos o que preserva e o que destrói as cidades bem como as respectivas constituições e quais são as causas de que umas sejam bem governadas e outras não. Estudadas estas questões, podemos compreender melhor qual a melhor constituição, como cada uma deve ser ordenada e de que leis e costumes carece.” Se respeitarmos esta intenção, tornam-se mais claros os arranjos sucessivos introduzidos na *Política* (...): I - A natureza da cidade e os seus elementos; II - A crítica das constituições; III - A teoria da cidadania e tipos de regime; IV - A pluralidade dos regimes constitucionais; V - A teoria das revoluções; VI - Democracias e oligarquias; VII - A felicidade e o regime melhor; VIII - A educação dos jovens»: HENRIQUES Mendo Castro, «Introdução à “Política” de Aristóteles», in *op. cit.*, 17-18.

«posto que nos propusemos considerar qual a melhor forma de comunidade política para os que são capazes de viver do modo mais conforme possível aos seus votos, devemos examinar, também, as outras constituições: não só aquelas que vigoram actualmente em certas cidades com reputação de bem governadas, mas também as propostas por pensadores e consideradas meritórias. O nosso propósito consiste em discernir o que é recto e útil, evitando, embora, dar a impressão de que a procura de algo de diferente é o resultado do ensejo de ser inteligente a qualquer preço. Que se pense, então, que enveredámos por este tipo de investigação porque as constituições já existentes não são de boa qualidade».⁴¹

No cap. 7 do mesmo livro refere:

«há também outros modelos de regime propostos, tanto por leigos na matéria, como por gente versada em filosofia e política.»⁴²

E, no cap. 8, afirma sobre Hipódamo de Mileto que

«mesmo não sendo político, foi o primeiro que tentou fornecer um plano para o melhor regime.»⁴³

A importância destes três parágrafos é notória, pois eles situam a questão das fontes do pensamento político aristotélico. Assim, a primeira fonte tem a ver com a própria actividade política. Na medida em que o cientista da *polis* tem consciência não só dos fins desta, mas também do melhor modo de alcançá-los, não pode deixar de articular os dados experienciados ao nível do discurso racional. De facto, a necessidade de um aparato jurídico-normativo, susceptível de garantir organização, coesão e consistência à estrutura comunitária da cidade, assim como a articulação de direitos e deveres inerentes ao exercício da cidadania, suscitou desde o séc. VII a.C. uma forma de pensamento cuja preocupação se centrava na busca da causa primeira e do fim último das constituições, assim como dos meios ao seu alcance para as realizar. As obras de legisladores como Sólon, Zaleuco, Carondas, e Pítaco, entre

⁴¹ Ἐπεὶ δὲ προαιρούμεθα θεωρῆσαι περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πολιτικῆς, τίς κρατίστη πασῶν

τοῖς δυναμένοις ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχὴν, δεῖ καὶ τὰς ἄλλας ἐπισκέψασθαι πολιτείας, αἷς τε χρώνται τινες τῶν πόλεων τῶν εὐνομεῖσθαι λεγομένων, κἂν εἴ τινες ἕτεροι τυγχάνουσιν ὑπὸ τινῶν εἰρημέναι καὶ δοκοῦσαι καλῶς ἔχειν, ἵνα τό τ' ὀρθῶς ἔχον ὀφθῆ καὶ τὸ χρήσιμον, ἔτι δὲ τὸ ζητεῖν τι παρ' αὐτάς ἕτερον μὴ δοκῆ πάντως εἶναι σοφίζεσθαι βουλομένων, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καλῶς ἔχειν ταύτας τὰς νῦν ὑπαρχούσας, διὰ τοῦτο ταύτην δοκῶμεν ἐπιβαλέσθαι τὴν μέθοδον (ARISTÓTELES, *Política*, 1260 b 27-36).

⁴² εἰσὶ δὲ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι, αἵ μὲν ἰδιωτῶν αἵ δὲ φιλοσόφων καὶ πολιτικῶν (ARISTÓTELES, *Política*, 1266 a 31-32).

⁴³ πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης (ARISTÓTELES, *Política*, 1267 b 29-30).

outros, que Aristóteles estuda no fim do livro II⁴⁴, fazem justamente eco do intento pragmático e programático de situar o problema da política ao nível da lei codificada. Embora essa perspectiva nomotética encontre acolhimento favorável no pensamento político de Aristóteles, o certo é que o filósofo não deixa de alertar para os perigos decorrentes de um endeusamento da **lei escrita** (*tous nomous graphein*), visto que

«à semelhança do que acontece com as restantes artes, é impossível codificar com precisão tudo o que concerne à organização política; com efeito, as leis codificadas são necessariamente generalistas, ao passo que as acções configuram sempre casos particulares.»⁴⁵

A análise do poder e da autoridade é outro dado político que deve ser extraído da experiência para a reflexão, e que esta tem de devolver à experiência com um enriquecimento noético. Segundo Aristóteles, a realidade da *polis* expressa uma dupla polaridade: o exercício do poder e capacidade de mando sobre os cidadãos, no domínio interno, e a hegemonia militar exercida sobre os povos vizinhos subjugados, no plano externo. A questão é que, para Aristóteles

«não existe nenhuma coincidência entre a autoridade exercida por um dono de escravos e a autoridade política, de forma que as diversas formas de autoridade não se equivalem umas às outras, como o pretendem sugerir certos autores.»⁴⁶

Autoridade representa uma capacidade para exercer **poder** (*krateia*). Por *krateia* o autor da *Política* designa a capacidade política, traduzida na força de uma efectiva coacção.⁴⁷ O poder é, por assim dizer, a face visível da autoridade. Para além disso, importa distinguir de *krateia* não só **domínio** (*kyrios*), como também **predomínio** (*arkhe*). Enquanto *kyrios*, traduzível por "senhor", expressa o elemento **dominante** de um regime, ou seja o poder traduzido em soberania ou senhorio⁴⁸, já *arkhe* designa o lado

⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1274 a 23 ss.

⁴⁵ ὥσπερ γὰρ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας, καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι· καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γράφειν, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστόν εἰσιν. (ARISTÓTELES, *Política*, 1269 a 9-12). Acerca da noção de **lei por escrito** (*nomos graphe*), ver outras ocorrências em *Política*, 1255 a 8-9; 1266 b 5; 1281 b 12, 14; 1319 b 40.

⁴⁶ φανερόν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταυτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὥσπερ τινές φασι. (ARISTÓTELES, *Política*, 1255 b 16-18).

⁴⁷ Alusões à noção de **poder** (*krateia*) podem ser encontradas em *Pol.*, 1271 b 3; 1276 a 13; 1286 a 33; 1296 b 2; 1327 a 35; 1324 b 7.

⁴⁸ Esse carácter dominante pode, em Aristóteles, assumir várias configurações: o **domínio** (*kyrios*) pode ser dos que possuem **propriedades** (*ktematon*): cf. *Política*, 1264 a 33; de um **colectivo de juizes** (*dikasterion*): cf. *Política*, 1267 b 39; de **uns poucos** (*oligoi*): cf. *Política*, 1278 b 13; da **massa popular** (*plethos*): cf. *Política*, 1279 a 23; 1290 a 31; dos **cidadãos** (*politeis*): cf. *Política*, 1279 b 33; da **justiça** (*dikaion*): cf. *Política*, 1280 a 10; dos **homens livres** (*eleutheroi*): cf. *Política*, 1281 a 40; b 23; das **leis correctamente instituídas** (*nomoi keimenoï ortho*): cf. *Política*, 1282 b 2, 4; do **governante** (*politeuma*): cf. *Política*, 1283 b 5, 26, 31; dos que **presidem aos sacrifícios** (*thysioi*): cf. *Política*, 1285 b 10; dos que

actuante da autoridade, ou seja a capacidade para se fazer respeitar devido a um estatuto primordial ou primacial.⁴⁹ Poder, domínio e autoridade não são, pelo menos na *Política* de Aristóteles, realidades homogêneas e permutáveis, mas faculdades políticas de tal forma integradas e hierarquizadas, que embora se possa afirmar que para exercer autoridade é necessário produzir domínio e deter poder, o contrário não é verdadeiro: ou seja, quem detém poder não significa que detenha domínio, ou que desse domínio emane autoridade. O poder em Aristóteles não se revê, por conseguinte, numa capacidade política, cujo sentido se esgote no exercício de si mesma, mas é requerido como condição suficiente, capaz de aceder à esfera do domínio e de se espiritualizar numa autoridade. Existe aqui, sem dúvida, um ponto de convergência da Ética e da *Política* no pensamento de Aristóteles (que adiante se equacionará): na verdade, depende da prática da virtude a capacidade de o governante traduzir o poder em domínio, e de elevar este à condição espiritual da autoridade. Nesse sentido, não há poder sem virtude. A tese encontra-se, de resto, claramente exposta por Aristóteles:

«num certo modo, a virtude, quando adquire recursos suficientes, tem grande capacidade para se impor pela força, e o vencedor leva sempre a melhor devido à superioridade em algum bem. Por conseguinte, parece que a força não existe sem virtude, e que a discussão visa apenas a questão do que é justo. Ora, alguns pensam que a justiça reside na benevolência, outros que a justiça é o poder do mais forte; se estas concepções fossem efectivamente separadas, outros argumentos perderiam toda a força de persuadir, ao pretender que o homem superior em virtude não deveria governar nem dominar»⁵⁰

se dedicam às coisas divinas (*pros tous theous*): cf. *Política*, 1285 b 23; do rei (*basileus*): cf. *Política*, 1285 b 29; dos que governam segundo a lei (*kata nomon*): cf. *Política*, 1286 a 23, 24; b 25, 31; do corpo administrativo (*διοικησεος*): cf. *Política*, 1287 a 6; ; das leis escritas (*kata ta grammata nomon*): cf. *Política*, 1287 b 6; dos costumes (*kata ta ethe*): cf. *Política*, 1287 b 6; da opinião da maioria (*ta doxa tois pleiosin*): cf. *Política*, 1291 b 37; da multidão (*polloï*): cf. *Política*, 1292 a 10, 12; da cidade (*polis*): 1293 a 10; dos três poderes constitucionais (*tria moria tas politeias*): cf. *Política*, 1297 b 37 - 1298 a 3; dos sem recursos (*aporoi*): cf. *Política*, 1317 b 8; de todos os iguais (*pantes ex isou*): cf. *Política*, 1318 a 8; do povo (*demos*): cf. *Política*, 1322 b 14; dos mais excelentes (*aristoi*): cf. *Política*, 1325 a 35; das milícias (*hoploi*): cf. *Política*, 1329 a 12; do fortuito (*tykhe*): cf. *Política*, 1332 a 30.

⁴⁹ Referências a **predomínio** (*arkhe*), no contexto político, podem ser encontradas em *Política*, 1254 a 25, 33, b 5, 20; 1255 a 24, b 8, 17, 20; 1259 a 40, b 10, 12; 1261 b 6; 1264 a 20, b 35; 1265 b 38, 39; 1266 b 24; 1268 a 23; 1269 b 32; 1271 b 33, 37; 1272 b 20; 1277 b 7, 35; 1278 b 16, 37; 1284 a 41, b 2, 14, 31; 1287 b 30, 33; 1290 a 35, b 19; 1295 a 23, b 20; 1306 a 3; 1311 a 17, 32; 1312 a 9; 1313 a 5, 8, 21, 26, 27, 36, 38; 1314 a 10, 13, 20, 34; 1315 a 34, 36, b 5, 8; 1317 b 18; 1325 a 27; 1328 b 8; 1333 a 3, b 26; 1334 a 7. Em Aristóteles a noção de “predomínio” surge também conotada com outras expressões, como por exemplo **formas depredomínio** (*eidai tes arkhes*): 1278 b 31; **predomínio exercido no interesse do governante ou do governado** (*arkhe tou arkhontos kharin, he de tou arkhomenou*): 1333 a 3-4; **predomínio despótico** (*arkhe despotike*): 1277 a 33; 1285 a 22, b 24; 1295 b 21; 1310 b 19; 1333 a 5, b 27; **predomínio dos homens livres** (*arkhe ton eleutheron*): 1288 a 11; 1333 a 6, b 28; **predomínio sobre homens livres e escravos** (*arkhe eleuteron kai doulon*): 1325 a 28; **predomínio político** (*arkhe politike*): 1288 a 12.

⁵⁰ ὅτι τρόπον τινα ἀρετὴ τυγχάνουσα χορηγίας καὶ βιάζεσθαι δύναται μάλιστα, καὶ ἔστιν αἰεὶ τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινος, ὥστε δοκεῖν μὴ ἀνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν (διὰ

A segunda fonte apontada para a formação da *Política*, encontra-se representada no urbanista e utopista Hipódamo de Mileto. Encontramos uma descrição detalhada deste personagem no cap. 8 do Livro II da *Política*, e que reza assim:

«o filho de Eurifonte de Mileto, Hipódamo, que inventou a divisão geométrica das cidades e projectou o plano urbanístico do Pireu, o mesmo que, para se distinguir dos demais, levava uma vida absolutamente excêntrica (a ponto de dar a impressão de viver de acordo com uma pose estudada, pela magnificência dos adornos e pelo cuidado posto na farta cabeleira, para não falar da indumentária feita de um tecido simples mas quente, que trajava tanto de verão como de inverno), e que presumia dever ter sempre uma palavra a dizer sobre toda a natureza, foi o primeiro que, sem estar dedicado à causa pública, sugeriu um plano do melhor regime político».⁵¹

O que representa este Hipódamo, em termos de reflexão política? Para começar, era um excêntrico milesiano estabelecido em Atenas, ao abrigo das políticas coloniais. Arquitecto urbanista de formação, desde logo atraiu as atenções de Péricles, o qual lhe confiará a remodelação urbanística do Pireu, de acordo com um plano geométrico. Recorrendo aos mesmos princípios arquitectónicos e métodos de engenharia urbana que estiveram na base da reconstrução de Mileto (480 a.C.), sua cidade natal, Hipódamo interveio com sucesso no reordenamento "científico" de algumas zonas urbanas de Atenas, nomeadamente no Pireu, onde projectou uma rede viária de ruas lineares que se cruzavam de modo perpendicular. Esta inovação urbanística foi de tal forma importante, que a partir dessa altura qualquer centro urbano construído segundo os moldes geométricos de Hipódamo era designado de "bem dividido" (*eutomos*)⁵². Terá, quase de certeza, deixado escrita uma obra sobre urbanismo, de que Aristóteles dá notícia no seguimento do passo supracitado, onde uma manifesta predilecção pela tríade, evidenciada no uso e abuso do número três, configurações triádicas e

γὰρ τοῦτο τοῖς μὲν ἀνοία δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ' αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἀρχειν)· ἐπεὶ διαστάντων γε χωρὶς τούτων τῶν λόγων οὔτε ἰσχυρὸν οὔθεν ἔχουσιν οὔτε πιθανὸν ἄτεροι λόγοι, ὡς οὐ δεῖ τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἀρχειν καὶ δεσπάζειν (ARISTÓTELES, *Política*, 1255 a 5-21).

⁵¹ Ἰππόδαμος δὲ Εὐρυφῶντος Μιλήσιος ὅς καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὗρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν, γενόμενος καὶ περὶ τὸν ἄλλον βίον περιττότερος διὰ φιλοτιμίαν οὕτως ὥστε δοκεῖν ἐνίοις ζῆν περιεργότερον τριχῶν τε πλήθει καὶ κόσμῳ πολυτελεῖ, ἔτι δὲ ἐσθῆτος εὐτελοῦς μὲν ἀλεεινῆς δέ, οὐκ ἐν τῷ χειμῶνι μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ τοὺς θερινοὺς χρόνους, λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὄλην φύσιν εἶναι βουλόμενος πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης (ARISTÓTELES, *Política*, 1267 b 22-30).

⁵² Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1330 b 30; e também PÍNDARO, *Píticas*, V, 84, éd. Hachette, Paris (1847).

ritmos ternários de escrita, faz supôr uma influência directa do pitagorismo. Segundo Newman, que consagrou algumas páginas interessantes a este personagem⁵³, Hipódamo pertencia a uma geração tecnicamente qualificada, habituada a dominar uma especialidade, e, durante as Guerras Médicas, desejava de trilhar outras áreas do saber. É precisamente essa geração que Aristóteles tem em mente, ao referir-se àqueles que

«quando a prosperidade lhes proporcionou mais tempo de lazer, sentindo-se ardentemente inclinados para a prática da virtude, tanto antes como depois das Guerras Médicas, e ansiosos por investigar, abraçaram toda a espécie de estudos».⁵⁴

Com a sua farta cabeleira (expressão, na época, de enfatuada irreverência) e o estilo persa da indumentária⁵⁵, Hipódamo representa aquela franja de gente ilustrada que, sem ser política (no sentido de exercer qualquer cargo público ou de manifestar qualquer interesse directo no exercício das magistraturas), revelava ainda uma preocupação **acerca do regime melhor** (*peri politeias tes aristes*). Na figura deste urbanista vemos traçada a actividade política de teor racionalista: o afã do saber **sobre a natureza no seu todo** (*peri ten holen physin*), aliado à especulação exercida no vazio, é típica do pensador radical que, sem se deter no limiar da própria experiência, canaliza toda a energia crítica para a exaltação pseudo-noética e irreal do óptimo. O regime ideal de Hipódamo é um artefacto mental, e não mais do que isso: nesse sentido, pode inspirar a veleidade cismundana do paraíso na terra, o desígnio puritano da perfeição terrena, ou mesmo o empolamento gnóstico da imanência.⁵⁶

Será justamente ao arrepio do racionalismo político de tipo hipodâmico, que Aristóteles empreenderá na

⁵³ Cf. NEWMAN W. L., *The Politics of Aristotle*, tome I, Oxford (1887-1902) 380-384.

⁵⁴ σχολαστικώτεροι γὰρ γινόμενοι διὰ τὰς εὐπορίας καὶ μεγαλοψυχότεροι πρὸς τὴν ἀρετὴν, ἐπι τε πρότερον [30]καὶ μετὰ τὰ Μηδικὰ φρονηματισθέντες ἐκ τῶν ἔργων, πάσης ἤπτοντο μαθήσεως, οὐδὲν διακρίνοντες ἀλλ' ἐπιζητοῦντες (ARISTÓTELES, *Política*, 1341 a 28-32).

⁵⁵ Não é com intuito anedótico que Aristóteles dedica algumas linhas a uma caracterização de Hipódamo. A excentricidade de Hipódamo reforça o adágio, muito em voga na época, segundo o qual “os Milesianos são inteligentes mas agem como se não fossem”, de que Aristóteles lança mão na *Ética a Nicómaco*, VII, 9, 1151 a 9. Partindo do princípio que a vida e o carácter de um homem expressam o valor das suas especulações (cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 2, 1172 b 15 ss.; X, 9, 1179 a 17 ss.; *Retórica*, I, 2, 1356 a 5 ss.), a intenção de Aristóteles, ao descrever a cabeleira e a indumentária do urbanista jónio, prende-se com a necessidade de realçar o lado utópico do modelo político de regime, proposto pelo referido urbanista.

⁵⁶ Numa linha bem intencionada mas utópica, Hipódamo contemplava uma cidade com 10.000 cidadãos, três facções sociais, um território dividido em três partes, um aparato legal com três espécies de leis, um processo judiciário com três espécies de processos, e uma propensão para legislar em conformidade com o ideal e não com o possível, em função do plausível não do exequível. Por isso, segundo Aristóteles, a vulnerabilidade de Hipódamo advinha do facto de este agir e pensar como se « **não implicasse qualquer risco decretar semelhantes medidas, apesar de serem muito agradáveis ao ouvido** » (ARISTÓTELES, *Política*, 1268 b 23-24).

Política a análise noética do **vivente político** (*zoon politikon*):

«aquele que, por natureza e não por mero acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, (...) sedento de guerra, e comparável à peça isolada de um jogo. (...) Além disso, a cidade é, por natureza, anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado, da mesma forma que o todo é, necessariamente, anterior à parte».⁵⁷

A consciência noética desta medular condição da experiência política, com virtualidades e vulnerabilidades, potencialidades e fragilidades, instaura o que constitui a terceira das fontes do pensamento grego sobre a política, e na qual Aristóteles se posiciona de modo radical. Só esta fonte é por essência filosófica, numa dupla ordem de sentido: primeiro, porque o ponto de partida da reflexão se inscreve no horizonte experiencial da realidade política (não está fora dela, como tomada de posição abstracta); depois, porque, operando com conceitos mas não para chegar a conceitos, a filosofia política orienta o foco de preocupações teóricas para o fundamento da realidade, elevando o conteúdo, o método e o reportório dos problemas políticos ao plano espiritual e noético da consciência.

É na carta VII de Platão que esta terceira fonte do pensamento grego político surge com caracteres mais vigorosos e inequívocos. Nesse admirável documento epistolar de Platão, exprime-se o desalento face ao carácter **incurável** (*aniatros*) da situação política ateniense, após a destituição política dos Trinta Tiranos, e o conseqüente restabelecimento da democracia. O problema é que, não obstante as expectativas geradas pelos partidários da democracia, a sociedade continuava divorciada da sua dimensão cívica, desleixada nos usos e costumes tradicionais, e refractária aos valores humanos. Esse défice cívico, étnico e axiológico, projecta a vida política para uma deriva irreversível. Para erguer o cidadão desta prostração vertiginosa e doentia⁵⁸, apenas resta uma terapêutica: discernir o justo do injusto, na esfera da vida cívica e política; saber o que são as coisas e o que fazer com elas, no reduto da consciência noética. Ora, é no reduto da consciência noética que opera a virtude paradigmática e programática da filosofia, não de uma filosofia de conceitos, ou para chegar a conceitos, mas de uma filosofia que, com conceitos e mediante conceitos, parte da realidade experienciada para a verdade noética, e desta para aquela, numa circularidade remissiva. De resto, é isto o que pretende dizer Platão, quando defende que o

⁵⁷ ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος (...) καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὦν ὡσπερ ἐν πεττοῖς. (...) καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὄλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253 a 2-20).

⁵⁸ Cf. PLATÃO, *Carta VII*, 326 a - b

poder na cidade deveria ser assegurado por uma linhagem filosófica, ou, pelo menos, que os governantes da cidade deveriam, por divina fortuna, filosofar de modo verdadeiro.⁵⁹

Numa sociedade com saúde, os homens sabem o que fazer, porque a vida social se encontra enquadrada por um sistema de crenças, usos e costumes. Esse sistema impõe-se perante a consciência ou como força nomotética ou como imperativo razoável, sendo exercido livremente por ponderação, eleição, e sentido de pertença. Em épocas de enfermidade social, crise cívica e desnorteamento político, o homem ainda pode viver sem crispações, se souber averiguar o que as coisas são (o que implica uma abertura ontológica da consciência) e o que deve ser feito (o que implica uma disponibilidade ética da razão). À filosofia fica incumbida a tarefa ontológica e ética de resgatar a verdade noética (deformada pela alucinação racionalista), bem como a vida espiritual (fragmentada pelo escrutínio positivista), para o reduto da consciência, da sociedade e da história. É no trânsito **ascendente** (*anabasis*) do subterrâneo da **falsidade** (*pseudos*) para o firmamento da **verdade** (*aletheia*), e no percurso **descendente** (*katabasis*) do pedestal da **ilusão** (*skia*) para o fundo da **realidade** (*to einai*), que a alma humana recupera o centro gravítico da **vida política** (*zoe politike*). A concepção platónica da vida política opera no âmago de uma aposta existencial na filosofia.⁶⁰ Isto explica a razão pela qual a *República* de Platão apresenta, para além dos evidentes contornos políticos, um cunho ético marcadamente metafísico.⁶¹

⁵⁹ Cf. *Idem*, *República*, V, 473d

⁶⁰ Este paralelo inverso suscita a Julian Marías o seguinte comentário: « **en rigor, Platón deriva su filosofía de la situación en que Atenas se encontraba. Su no poder hacer política se traduce en su tener que hacer filosofía** . La crisis de su tiempo, como crisis de los usos e costumbres, como desorientación vertiginosa, es el motor efectivo de su filosofía, que lo obliga a ponerla en marcha. La filosofía aparece, pois, para Platón - contra lo que una imagen habitual nos podría hacer creer - como un menester de urgencia, como algo que hay que hacer porque no se sabe a qué atenerse respecto a las cosas y los asuntos de la vida »: MARIAS Julian, *Introducción al Fedro*, Madrid (1948) 80 ss.

⁶¹ Apesar de extenso, vale a pena transcrever o passo onde Xenofonte dá conta dessa reciprocidade sapiencial entre vida e filosofia: « **Ninguém até hoje viu ou ouviu Sócrates fazer ou dizer o que quer que fosse de sacrilego ou de ímpio. Também não discutia, como a maioria, acerca da natureza do universo, nem indagava como nasceu aquilo que os filósofos chamam de mundo, ou que leis necessárias produzem cada um dos corpos celestes; aliás, chegava mesmo a afirmar que era loucura ocupar-se desses problemas. Preferia indagar, isso sim, se esses pensadores acreditavam ter aprofundado suficientemente os conhecimentos humanos para se entregarem a tais pesquisas, ou se, marginalizando as coisas humanas para estudarem as divinas, julgavam estar a proceder bem. Admirava-se, por outro lado, que não se dessem conta de que é humanamente impossível penetrar nesses segredos, pois todos aqueles que logram falar disso o mais sabiamente possível nunca chegam a acordo, mais parecendo um acesso de loucura o modo como se relacionam ao tratarem dessas questões. São loucos, com efeito, os que não receiam o que deve ser temível, tal como os que temem aquilo do qual não há razão para recear. (...) Mesmo entre aqueles que se preocupam com a natureza do universo, uns acreditam que o ser é uno, outros que é infinito em número, estes que tudo se encontra em incessante movimento, aqueles que nada se altera, outros ainda que tudo nasce e perece, outros tantos que nada surge ou desaparece. Sócrates fazia ainda muitos outros considerandos a esse respeito. Tomando como exemplo aqueles que se aplicavam a conhecer as coisas humanas e que pensavam dispôr do que aprendiam em proveito próprio e do semelhante, perguntava se também aqueles que logravam conhecer as coisas divinas acreditavam poderem,**

São três, em suma, as raízes do pensamento político grego, a saber, 1. o escopo pragmático da actividade política na sua expressão jurídica e constitucional, na qual se filiam os contributos dos "legisladores" Sólon, Drácon, Pítaco, etc., 2. o lastro utópico do regime ideal, bem patente no geometrismo visionário do urbanista Hipódamo, e 3. a noese platónica da *polis* entendida como alma em ponto grande, e da alma entendida como *polis* em escala reduzida. São, por conseguinte, estes os três sedimentos da tradição cultural que alicerçam a reflexão política de Aristóteles.

O tratado da *Política*, revela de modo eminente como a filosofia não pode deixar de integrar o fenómeno político no horizonte das suas preocupações conceptuais, metodológicas e críticas, da mesma forma que o estudo da política não pode deixar de enriquecer o desenvolvimento ulterior da própria reflexão filosófica. A preocupação de Aristóteles com a política efectiva e real encontra-se aí bem patente, tanto ao nível casuístico da recolha e análise exaustivas das constituições históricas existentes, como ao nível hermenêutico da compreensão das circunstâncias que possibilitam, nesta ou naquela cidade, a instauração desta ou daquela experiência constitucional. Essa preocupação em situar o fenómeno político na dimensão temporal da História realça a importância da noção do "melhor possível" na sua filosofia política. Apesar de tudo, Aristóteles nunca ignorará em absoluto as propostas utópicas dos defensores, seja dos modelos constitucionais fundados no princípio da "tábua rasa" de que Hipódamo é ilustre representante, seja dos paradigmas imperiais fundados no princípio da ecúmena global que começava a emergir e a frutificar à sombra do ceptro alexandrino. Nesse sentido, também a *Política* de Aristóteles procura responder ao apelo do "regime melhor" (ariste *politeia*), ainda que sem a petulante extravagância teórica de Hipódamo, e com muito mais reticências do que Platão.

A busca aristotélica do "regime melhor" supera o ajustamento noético da cidade à medida da alma humana, visto que o "melhor regime" há-de ser sempre o "melhor regime possível", e não o "tal regime", ou o "regime definitivo"; por outro lado, fica muito aquém da tentação em conceber uma cidade com régua e esquadro, posto que o

sempre que quisessem, produzir chuva, vento, estações, e coisas semelhantes, pelo facto de conhecerem as leis que regulam o nascimento de cada coisa, ou se, sem esperar nada de semelhante, se contentavam apenas em conhecer como é que cada um dos fenómenos se produzia. Eis, pois, o que ele afirmava dos que se emiscuem neste género de especulações. Ele, pelo contrário, apenas se ocupava das coisas humanas. Examinava o que pode ser considerado piedoso ou ímpio, belo ou vergonhoso, justo ou injusto; o que é a prudência ou a loucura, a coragem ou a indolência, a Cidade em si e o homem da causa pública, o acto de governar e o homem que governa, e tudo o mais que, segundo ele, fazia os homens bons e belos, merecendo o nome de escravos todos os que vivessem na ignorância disso. Ao pronunciar-se sobre opiniões que Sócrates nunca sustivera, não é de estranhar que o tribunal se tenha equivocado na sua sentença; contudo, por tudo o que era conhecido de todos, não é surpreendente que ninguém tenha prestado atenção ao equívoco? » (XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates <Memorabilia Socratis dictorum et factorum >*, I, 1, 11-17).

exercício da cidadania, apesar de não sobreviver fora do espaço físico das instituições, transcende os estritos critérios de ordenamento territorial. Por conseguinte, mais do que urbana, a concepção aristotélica de política é cívica. De acordo com esse formato cívico, a pessoa há-de agir como indivíduo segundo uma ética da cidadania; há-de realizar-se com o(s) outro(s) em função de um corpo cívico; e há-de consumir-se como cidadão na temporalidade do processo histórico. É verdade que o conceito platónico de "cidade ou regime melhor" acolhe o carácter noético da dimensão individual e comunitária da existência humana, mas esquece o filão histórico, e por isso é utópica (não no sentido anatópico do lugar "inatingível", mas no sentido diagógico do nível "ainda não atingido"); a utopia hipodâmica, por seu turno, pretende enxertar a "a cidade ou regime melhor" na realidade histórica, mas fá-lo partindo do pressuposto erróneo de uma realidade pura, geometricamente manipulada, e por isso é gnóstica.

Indivíduo, sociedade e história: eis os três vectores que projectam a filosofia civil aristotélica, impedindo-a de se anular, tanto no utopismo an-histórico da alma humana (Platão), como na divinização gnóstica do geometrismo urbano (Hipódamo).

Capítulo 3

Genealogia da *Política* aristotélica

Aristóteles deve às suas origens o modo de se relacionar com o estudo do fenómeno político.⁶² O facto de ter nascido em Estagira (384/3 a.C.) ajuda a entender muitas das referências históricas e opções hermenêuticas na sua reflexão política. Estagira era uma antiga colónia jónica, situada na parte nordeste da península Calcídica da Trácia, à vista portanto dessa Macedónia, vizinha do mundo bárbaro, que sempre suspeitou da experiência humana na *polis*. Sua mãe era oriunda da Cálcis de Eubeia, e seu pai Nicómaco, da Messénia, médico e confidente do rei Amintas II. A ascendência dos progenitores, e facto de ter nascido na Macedónia, marcam decisivamente a formação ulterior de Aristóteles.

Dos ilustres fisiólogos jónios (Tales, Anaximandro e Anaxímenes) que se dedicaram à investigação da natureza, Aristóteles herdará o gosto pela abordagem indutiva e pela recolha, selecção e classificação de todos os fenómenos físicos e factos históricos. Essa herança da Física e da História configurará, de resto, o grau de abertura das questões e das respostas, relativamente aos problemas abordados na *Política*, como sucede por exemplo nos livros IV, V, e VI, onde a profusão de detalhes precisos e factos concretos constituem a matéria prima da sua indagação filosófica: aliás, a forma verbal "vemos que..." (*horomen*), aplicada à observação empírica dos fenómenos naturais, e a forma verbal "assim sucedeu..." (*synebe*), referida à percepção dos factos históricos, surgem entre as formas verbais com maior volume estatístico de ocorrências, o que traduz bem a raiz experiencial da *Política* aristotélica. Tal como nos escritos biológicos, o filósofo da natureza procura atingir uma teoria geral que entrelace todos os dados da evidência empírica e permita reconduzi-los a uma matriz evolutiva.⁶³ Ora, também nos escritos políticos, o filósofo procura, desde o Livro I, aplicar o método genético ao estudo do desenvolvimento da cidade e dos fenómenos que nela ocorrem:

⁶² Cf. BARKER E., *The Politics of Aristotle*, Introd., XI, Oxford, 1948(3).

⁶³ Cf. ARISTÓTELES, *Sobre as partes dos animais*, I, 1, 640 a 14

«neste, como noutros domínios, obteremos a melhor apreciação das coisas, se olharmos para o seu processo natural, desde o princípio».⁶⁴

É precisamente no cerne da teoria genética da cidade que se filia a análise aristotélica do fenómeno político das revoluções, entendida como investigação dos motivos pelos quais os regimes se alteram nas cidades, provocando uma mutação de regime. Na esteira da tradição anatomista da casa dos Asclépidas, cujas famílias faziam os filhos aprender as técnicas de dissecação do corpo humano⁶⁵, também o pai de Aristóteles não terá deixado de iniciar o filho nos segredos da sua arte, fazendo-o entregar-se com afinco ao estudo das obras de Hipócrates. Ora, uma das características mais marcantes do *Corpus hipocraticum* consiste no estudo dos sintomas e na formulação de uma tipologia das doenças, em vista do tratamento mais adequado. Esta concepção terapêutica é transposta por Aristóteles para o estudo dos fenómenos políticos, permitindo uma interpretação suficientemente universal e rigorosa das revoluções nos diversos regimes políticos. Ao contrário, todavia, do que se possa esperar, o domínio da medicina não restringiu o horizonte hermenêutico da filosofia aristotélica: a prática clínica ensinada pelo pai, um pouco antes de morrer, terá sido temperada não só com o respeito pela tradição da arte médica, mas também com o sentido realista do **possível** (*dynate*).⁶⁶ É esse sentido do possível que fará submeter o cômputo das suas especulações aos dados experienciados numa realidade em **processo**.⁶⁷ O sentido histórico do respeito pela tradição por um lado, e do sentido do possível por outro, constitui uma das exigências paradigmáticas do pensamento aristotélico: tal imperativo determina que se empreenda uma análise tão exaustiva quanto possível dos legados do passado e dos dados da experiência, antes de formular e cimentar um veredicto pessoal.

A iniciação e o gosto de Aristóteles pela medicina, registado pela pena de Plutarco⁶⁸, imprimiram nas suas obras uma tendência particular, que atingirá a expressão mais incisiva na *Política*: aí a cidade é comparada, na sua dimensão orgânica, a um **corpo** (*soma*), enquanto o **homem político** (*aner politikos*) é elevado ao nível de um **médico** (*iatros*)⁶⁹. Não é de estranhar, portanto, que o estudo das revoluções políticas releve desse paralelismo, visto que,

⁶⁴ Εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φύμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τοῦτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν (ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252 a 24).

⁶⁵ Registe-se, contudo, que na Grécia era proibida, por motivos religiosos, toda e qualquer prática de dissecação de cadáveres humanos; apesar disso, todos os médicos em Alexandria se entregavam com verdadeiro intuito científico a tal procedimento, à semelhança dos embalsamadores egípcios: cf. a propósito BRUNET P. - MIÉLI A., *Histoire des Sciences. Antiquité*, Paris (1935) 552-553; e MORAUX P., *Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote*, Éd.s Universitaires de Louvain, Louvain (1951) 266.

⁶⁶ Sobre o conceito de **possível** (*dynate*), cf. *Política*, IV, 1, 1288 b 38.

⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1, 1288 b 26

⁶⁸ Cf. PLUTARCO, «Alexandre», 8: in *Plutharc's Lives: in five volumes*, Jacob Tonson, London (1716).

ao examinar o fenómeno político das revoluções, o bom legislador e o estudioso da *Política* não fazem mais do que empreender o diagnóstico clínico de uma patologia: em primeiro lugar, há que perceber as causas que provocaram o seu estado de enfermidade; depois, encontrar não só o remédio mais adequado, mas também a justa prevenção que garanta a saúde de um regime, ou seja, a sua estabilidade e equilíbrio orgânicos.

A saúde de um regime depende do **equilíbrio** (*isonomia*)⁷⁰ proporcional das partes que constituem o corpo cívico da cidade. A doutrina do "justo meio", assumida da esfera moral da *Ética a Nicómaco*, aliada ao princípio clínico de salubridade, já exposto por Platão no *Timeu*⁷¹, traduzem em toda a linha a apetência aristotélica pela **mediação** ou **moderação** (*mesotes*), de acordo aliás com o preceito de Delfos "nada em excesso" (*meden agan*).

São três os escritos protopolíticos que podem fornecer as coordenadas que situam as grandes intuições da *Política*.

O **Protréptico**⁷², ou **Exortação à Filosofia**, o mais conhecido dos primeiros escritos de Aristóteles, interessa desde logo pelo seu carácter propedêutico e inaugural, não só em relação a algumas questões que serão tratadas na *Política*, mas em relação ao todo unitário da filosofia aristotélica. Não se trata de um diálogo, mas de um solícito convite, sob forma epistolar, composto por volta do ano 353 a.C., e dirigido ao rei cipriota Temisos, **exortando-o** (*protrepesthai*) ao cultivo da filosofia. O intuito da carta não é, de resto, original: filia-se numa vasta linhagem de escritos similares, normalmente destinados a captar a benevolência dos déspotas esclarecidos do séc. IV por parte dos mestres das diferentes escolas, como foi o caso da exortação de Isócrates a Nicocles, rei de Salamina e filho de Evágoras, que sugeria ao monarca princípios de recto e esclarecido desempenho do poder.⁷³ Além do mais, tanto Eurípides como Platão podem ser vistos como os grandes preconizadores da literatura exortativa: aquele na medida em que exalta a

⁶⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 11, 1281 b 38 ss.; VI, 2, 1324 b 30. A metáfora é retomada, embora num outro contexto, em *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102 a 18-23. A propósito desta afinidade analógica, será interessante cotejar o tratado hipocrático *O Ar e as Águas* (CF. HIPPOCRATES, ed. Loeb, Harvard University Press, London, 1972-79) com a passo da *Política*, VII, 7, 1327 b 23 ss., onde Aristóteles se refere à qualidade do ar e à salubridade das águas como condições físicas indispensáveis para a organização de uma boa cidade.

⁷⁰ Segundo Alcmeón de Crotona, a saúde consiste justamente no **equilíbrio** (*isonomia*) das partes que compõem um todo, ao passo que a doença resulta do desajustamento orgânico desse equilíbrio, pelo **domínio unilateral** (*monarkhia*) de uma dessas partes: cf. KIRK G.S. - RAVEN J.E., *Os Filósofos Pré-socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa (1982) frg. 286, pg 237; também DIELS - KRANZ (a cura di), *I presocratici: testimonianze et frammenti*, Laterza, Roma (1990).

⁷¹ Na verdade, para o discípulo de Sócrates, as perturbações e as doenças relevam ou do **excesso** (*pleonexia*) ou do **defeito** (*endeia*) de um dos quatro elementos que asseguram a estabilidade do universo (água, ar, fogo, terra): cf. PLATÃO, *Timeu*, 81e - 82a, éd. Les Belles Lettres, Paris (1963).

⁷² Cf. DUMOLIN Bertrand, *Recherches sur le premier Aristote: "Eudème"; "De la philosophie"; "Protrepétique"*, Vrin, Paris (1981) 113-158.

⁷³ Cf. ISÓCRATES, *A Nicocles*, II: in *Opera Omnia*, Didôt d'Ainé, Paris (1782).

felicidade "de quem possui a ciência da busca"⁷⁴, este porque defendia como ideal de vida supremo a união das vias contemplativa e política, em vista do fim último da cidade, que é a sua **salvaguarda** (*soteria*), tendo o sábio o dever de regressar à caverna e de governar, à imagem do filósofo-rei da *República* e da *Carta VII*, ou do "Conselho nocturno" nas *Leis* (Livro XII). Por seu turno, Aristóteles, jovem provinciano sem qualquer estatuto de cidadania digno de realce tanto em Estagira (cidade irrelevante) como em Atenas (onde era considerado estrangeiro), assume no *Protréptico* o elogio da vida contemplativa como a única forma de vida digna de ser vivida. Nesse escrito, Aristóteles tenta convencer Temistos, chefe político, da utilidade da filosofia para conduzir rectamente a vida prática e política, mesmo que essa entrega contemplativa não constitua a sua única ocupação.⁷⁵ As afinidades com as teses platónicas são evidentes: com efeito, segundo Platão, apenas os filósofos que se tornem detentores do poder podem assegurar o verdadeiro bem da cidade e a felicidade dos seus indivíduos, ou então governantes que, por graça divina, se entreguem à prática da reflexão filosófica, visto que só à luz da filosofia pode o político discernir os critérios de justiça, tanto na vida pública como na privada.⁷⁶ É a partir desta posição que deve ser equacionada a dupla função que a **decisão prudencial** (*phronesis*) adquire no pensamento político de Aristóteles:

1. **contemplativa** (*theoretike*), enquanto tiver por objecto o mundo eidético dos princípios e fruir dessa posse da verdade;
2. **imperativa** (*epitaktike*), enquanto conformar a acção humana às normas extraídas dessa contemplação.

Transpondo este binómio para o terreno ético da cidadania, e tomando como chave hermenêutica o Livro I da *Ética a Nicómaco*, podemos dizer que enquanto a função contemplativa corresponde à afirmação teleológica de uma ética dos fins últimos e supremos, a função imperativa equivale à posição deontológica de uma ética do dever. Teleologia e deontologia não só constituem os dois pólos da tensão entre apropriação política da contemplação filosófica e apropriação filosófica da ciência política, como instauram a relação entre Ética e Política, problema de difícil discernimento que adiante se analisará com mais detalhe. Esta noção de político filósofo ou de filósofo político que, à imagem do médico ou do ginasta, alicerça a sua acção num saber teórico, caracterizado pelo rigor quase matemático com que conhece as normas supremas de conduta (deontologia) e as adequa aos fins últimos da acção (teleologia), corresponde ainda aos ideais platónicos de

⁷⁴ Cf. EURÍPIDES, frgm. 910 Nauck: in *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Georg Olms Verlag, New-York (1983).

⁷⁵ Cf. DUMOLIN Bertrand, *Recherches sur le premier Aristote: "Eudème"; "De la philosophie"; "Protreptique"*, *op. cit.*, 119-121.

⁷⁶ Cf. PLATÃO, *Carta VII*, 326 a; *República*, V, 473 d.

ciência, vertidos no diálogo *Filebo*.⁷⁷ Aristóteles repensará e distanciar-se-á, com efeito, dessa posição não só na *Ética a Nicómaco*, como também nos nos livros que constituem o denominado "bloco realista" da *Política*, onde critica os erros dos teóricos das cidades perfeitas, edificadas em construções ideais e, por conseguinte, sem qualquer contrapartida noética ao nível da representação elementar, existencial ou transcendente na esfera política.⁷⁸ No entender de Aristóteles, a experiência prática deve referenciar e dilatar o âmbito do saber teórico para aqueles que se dedicam, ou pretendem dedicar, aos assuntos públicos da cidade.⁷⁹

Um outro escrito que de certa forma antecipa, em relação à *Política*, muitas das problemáticas e respostas relativas ao exame filosófico da cidadania é o **Político**, obra compreendida em dois livros redigidos em forma de diálogo, dos quais apenas chegaram até nós fragmentos muito esparsos e difusos: deles não se pode esperar, portanto, uma delimitação temática muito precisa e incisiva. Um dado é certo: no respeitante ao que resta do primeiro livro, Aristóteles, movendo-se ainda na vizinhança do pensamento platónico (teoria das ideias), enfatiza a prática política e a arte da eloquência, posto que qualquer uma das duas, desde que manejadas com tacto, permitem a conquista da **amizade** (*philia*), tão necessária à coesão política do corpo cívico.⁸⁰ Além disso, e não obstante o evidente menosprezo por alguns regimes do seu tempo, Aristóteles põe a claro nessa obra a relação entre a filosofia e a política, mostrando através de um argumento circular, como a potenciação do exercício de cidadania pelo lastro fundamentador do saber filosófico varia na proporção directa da potenciação do saber filosófico pelo lastro experiencial do exercício da cidadania.⁸¹ Para além destes dois aspectos, o *Político* retoma, tal como Platão nas *Leis*⁸² e com a mesma premência do *Protréptico*, a relação tensional entre o "bom cidadão" e o "homem bom" na cidade ideal, questão que prepara um dos nós cruciais do livro III da *Política*, a saber, a relação entre moral individual e ética cívica. Quanto ao segundo livro do *Político*, apenas se conserva um fragmento com o inciso "o bem é a medida mais exacta..." - pressupõe-se que "... de todas as coisas"⁸³-, fazendo eco de um passo das *Leis* onde Platão refere que "Deus é a medida de todas as coisas"⁸⁴, e muito

⁷⁷ Cf. *Idem*, *Filebo*, 55d - 59d, éd. Les Belles Lettres, Paris (1966).

⁷⁸ Sobre o carácter elementar, existencial e transcendente da representação, cf. VOEGELIN Eric, *The New Science of Politics*, op. cit., 27-75.

⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 b 11-27; 1095 a 5 ss; X, 10, 1181 a 1, 10; *Política*, IV, 1, 1288 b 21 - 1289 a 7.

⁸⁰ Sobre o conceito de amizade, no pensamento antigo, cf. FRAISSE J.C., *Philia: da notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris (1974).

⁸¹ Cf. BARKER E., *The Politics of Aristotle*, op. cit., 385; MORAUX P., *Listes*, op. cit., 31, 204, 337-338.

⁸² Cf. PLATÃO, *Leis*, I, 626

⁸³ Vide Rose, fragm. 79

⁸⁴ Cf. PLATÃO, *Leis*, IV, 716.

longe ainda, portanto, das teorias que desenvolverá mais tarde na *Ética a Nicómaco* e nos livros "realistas" da *Política*, segundo as quais a *Ética* e a *Política* estão muito mais próximas da retórica, do que do escopo normativo ou prescritivo da matemática.⁸⁵

Da época da Academia data o terceiro escrito que nos parece adequado para fornecer o quadro genealógico do pensamento político de Aristóteles: o tratado **Sobre a Amizade** (*Peri philias*). Este tratado não deve ser confundido com os capítulos da *Ética a Nicómaco* e da *Ética a Eudemo*, dedicados à mesma temática. A **amizade** (*philia*), que no Banquete e no Fedro platônicos é subsumida no **amor** (*eros*), joga um papel preponderante tanto na *Ética* como na *Política*, onde é vista como virtude cívica. Nesse sentido, a amizade representa para Aristóteles o traço privilegiado da coesão dos membros de uma comunidade política.⁸⁶

Não obstante a marca do intransigente idealismo moral platónico, os três escritos atrás apresentados, definem o núcleo duro de problemáticas que Aristóteles terá colhido, inspirado evidentemente no melhor que havia na Antiguidade, em diálogos, listagens, epístolas, cursos e tratados escolares, para fertilizar grande parte da sua teorização política. No primeiro capítulo, aflorou-se já o contexto histórico em que surge a figura de Aristóteles. Detenhamo-nos um pouco nos traços mais marcantes desse contexto, uma vez que o período em que ocorre coincide com um marco decisivo e incontornável da vivência intelectual de Aristóteles: a fundação do Liceu.

Consumado o assassinato de Filipe da Macedónia, no Verão de 336 a.C., facto que leva Aristóteles a uma retirada voluntária da actividade política, toda a Grécia fica transformada num epicentro de revoltas e sublevações, prontamente neutralizadas por Alexandre, filho de Filipe, logo que assume o trono da Macedónia. Para atingir um efeito dissuasor nas restantes cidades da Grécia, onde ainda não se tinham extinguido alguns focos de insurreição, Alexandre arrasa Tebas em 335 a.C.. Na sequência do ocorrido, Atenas envia uma embaixada ao jovem rei e futuro imperador, reconhecendo e sujeitando-se oficialmente ao seu senhorio. É neste quadro de apaziguamento e arrefecimento das tensões sociais, provocadas pela transição dinástica na Macedónia, que Aristóteles, já com cinquenta anos e muito cioso dos laços que o ligam ao monarca mais poderoso de então, regressa a Atenas, após ausência de treze anos. Instalando-se a nordeste da cidade, entre o monte Licabete

⁸⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 b 11-27; I, 13, 1102 a 23.

⁸⁶ Refere Aristóteles, a propósito, no tratado moral da *Ética a Eudemo*, « a amizade mantém intacta a coesão das cidades; os legisladores têm mais apreço por ela do que pela própria justiça. Na verdade, a concórdia revela com toda a evidência uma certa semelhança com a amizade, de tal forma que todos a procuram, mesmo quando se esforçam por banir a discórdia, sua inimiga. (...) Ora, a mais elevada realização da justiça mais não é do que a superior manifestação da amizade »: cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VII, 1, 1234 b 23 ss.; cf. também *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155 a 22 ss; e *Política*, III, 9, 1280 b 36 ss.; IV, 11, 1295 b 23. Sobre a noção de **amizade** (*philia*), cf. *Política*, 1255 b 13; 1259 b 11; 1262 b 1; 1263 b 1, 17; 1295 b 23; 1309 a 34; b 9.

e Ilissos (lugar muito caro a Sócrates, segundo Platão⁸⁷), aí fundará o Liceu. Por essa altura, é reprimida uma rebelião antimacedónia, fomentada por Demóstenes e seus partidários "em nome da liberdade e autonomia"⁸⁸, e a cidade readquire um pouco de calma. Apesar de tudo, Atenas já não era a mesma cidade livre que Aristóteles conhecera antes de deixar a Ática, em 347 a.C., e se dirigir para a Lísia, em companhia do seu amigo Xenócrates. Depois da derrota de Queroneia, em 338 a.C., a Grécia torna-se com efeito uma espécie de protectorado macedónio. Sob os auspícios dos desígnios federativos da Liga de Corinto, diversas cidades associadas apenas conservavam uma liberdade e uma autonomia de contornos muito difusos (algumas poucas conseguiriam ainda assim isenção tributária), não obstante competir ao Conselho da Liga (designado de *Sinédrion*) a condução e regulamentação de toda a vida financeira, jurídica, diplomática e militar, reservando-se o rei da Macedónia o direito não só de convocar e presidir a essa assembleia deliberativa, como de assumir o "comando supremo" (*strategos autokrator*) da força militar federada. Enquanto no seguimento da investida sofisticada e do imperialismo persa, ultrajante para toda a Ática, a crise dos finais do séc. V a.C. feriu de morte a "velha cidade" socrática (onde a lei constituía o centro de gravidade de toda a vida pública e das aspirações dos cidadãos), agora a crise que emerge na segunda metade do séc. IV a.C., acentuada pela ameaça que representava para o equilíbrio cívico das várias cidades a ascensão meteórica do Império macedónio, sob o ceptro de Alexandre, apresenta contornos bem mais graves. Desesperados de recuperar o sentido da "vida em cidade" (*bios politikos*), tal como a entendia o cidadão de Atenas, e alheios ao trágico destino de uma estrutura cívica dilacerada pelo apetite da riqueza e do poder, muitos foram os que, como Aristóteles, se escudaram no recesso da vida teórica, a única que poderia ainda compensar a perda da liberdade exterior pela liberdade interior da contemplação.

Por outro lado, e como resultado das sucessivas derrotas militares (em evidente contraste com a rotina vitoriosa dos exércitos macedónios), a instabilidade política e vulnerabilidade económica de que uma pequena facção de privilegiados ainda conseguia tirar algum partido e proveito, atearam o rastilho de conflitos sociais e querelas civis: com efeito, a luta entre ricos e pobres, factor onde reside a causa de ruína da cidade⁸⁹, adquiria uma amplitude e uma violência incontáveis. À insultuosa opulência dos ricos, detentores imediatos da exígua massa monetária e dos meios técnicos para a conseguir, opõe-se uma massa de pobres, debilitada pela extrema escassez da massa produtiva. A esta fractura não será alheia a

⁸⁷ Cf. PLATÃO, *Eutidemo*, 271a; e também *Banquete*, 223d.

⁸⁸ ARRIANO, *Anabasis*, I, 7, 2: in *Histoire des expéditions d' Alexandre*, Genets, Paris (1802).

⁸⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, IV, 12, 1296 b 38 - 1297 a 13.

emergência da luta de classes sociais, que caracterizará este conturbado período helenístico. Ora, é neste contexto que se encontrará a razão que terá movido Aristóteles a conceber uma teoria filosófica da cidadania, procurando não só recuperar o lastro da velha concepção de *polis* e a interrogação sobre o género de vida humanamente preferível⁹⁰ (como, de resto, já o tinha preanunciado no *Protréptico*), mas também a empreender uma endoscopia dos fenómenos revolucionários, como de facto virá a suceder na *Política*, nomeadamente no livro V.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, VII, 1, 1323 a 19; 3, 1325 b 32.

Capítulo 4

A emergência da *Política* de Aristóteles

1. A gênese da *Política*

Não se pode considerar a *Política* como uma peça literária monolítica, escrita de uma só penada, e com uma coerência interna linear. Ela resulta, ao invés, de um trabalho de equipa, como era apanágio aliás da metodologia de trabalho do Liceu, a qual, tendo dado preciosos frutos no curso de *Biologia*, se revelou igualmente fecunda noutros domínios disciplinares. Retomando e aprofundando um trabalho de investigação introduzido já nas páginas finais da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles acaba na *Política* por tratar de maneira diferente os mesmos temas, dando livre curso aos exemplos históricos e aos fenómenos biológicos, que lhe chegam cada vez mais e com maior abundância dos diversos grupos de trabalho que dirige, um pouco como sucedeu com a composição literária da *Metafísica*.⁹¹ Tal profusão de fontes não facilitou um arranjo sistémico da obra, a ponto de um mesmo livro da *Política* (o V, por exemplo) poder reunir no seu seio um acervo documental de múltiplas proveniências, de diversos cursos, e de diferentes períodos lectivos. Em todo o caso, mesmo tendo em conta essa aparente heterogeneidade de fontes e sedimentos textuais, a *Política* aristotélica posiciona-se em três níveis diferenciados mas complementares:

1. primeiro, ao nível do melhor regime em **termos absolutos** (*aplos*);
2. segundo, ao nível do melhor regime **sob determinadas condições** (*ek ton hypokeimenon*); e
3. finalmente, ao nível do regime **preferível** (*ariste*).

Refere Aristóteles a propósito:

«é evidente que, quando se trata do estudo dos regimes políticos, é a uma ciência que compete examinar o que constitui a melhor forma de regime e que qualidades deveria possuir, no caso de não existirem constrangimentos exteriores (...). Para além de tudo, caberá a essa ciência o conhecimento da forma de regime que melhor convém ao conjunto de todas as cidades, dado que a maioria daqueles que aplicam os seus pontos de vista a um regime, por mais belos que sejam

⁹¹ Para uma ideia mais pormenorizado do método de investigação em grupo no Liceu ateniense, cf. o interessante estudo e comentário de DONINI Pierluigi, *Metafísica: introduzione alla lettura*, Nuova Italia Scientifica, Roma (1995) 18-22.

os seus argumentos, fracassam em termos de utilidade prática. Significa isto que não devemos contemplar apenas o melhor regime mas também aquele que é simplesmente possível, e ainda aquele que é de mais fácil aplicação e mais comum a todas as cidades».⁹²

Longe dos tempos em que o *Protréptico*, na esteira da teoria política platónica, lhe fornecia o quadro estável e normativo das coordenadas que deviam nortear a vida política, Aristóteles empenha-se em interpretar o fenómeno político a partir das realidades que tem à mão. Com efeito, essa reconversão experiencial encontra-se bem patente, por exemplo e para não fugir do nosso escopo hermenêutico, no Livro V da *Política*, onde Aristóteles empreende o exame detalhado do fenómeno das revoluções políticas. Desse carácter **sinebético**, escorado nos dados concretos de um apreciável caudal de informação histórica e social e que atende ao carácter histórico e processual da consciência da realidade política e da realidade política da consciência, resulta um tratado cujo núcleo hermenêutico é constituído por uma camada mais antiga e estável de livros, a saber, II, III e VII, à qual se junta uma camada mais recente, de teor mais factual, de que fazem parte os livros IV, V e VI.⁹³ A novidade do ponto de vista **sinebético**, assumido doravante por Aristóteles na *Política*, e bem cimentado no estudo que o Livro V dedica à revoluções políticas, traduz-se portanto numa clara valorização filosófica tanto da referência histórica, como da análise social. Daí que os designados livros do bloco "realista" da *Política* possam ser vistos como componentes diferenciadas de uma autêntica "biologia" da política.

Ao projectar a *Política*, o intuito de Aristóteles concentra-se, portanto, na tentativa de aceder a um saber capaz de descrever e classificar o espectro constitucional dos regimes em todas as suas variáveis. Esse saber, de raiz filosófica, aproxima analogicamente o teórico da *Política* do teórico naturalista que, partindo de um quadro epistemológico estável, procura determinar as partes constituintes do ser vivo e classificá-las de acordo com a estrutura e as disposições dos seus órgãos essenciais, desde as formas mais elementares da autarcia até às formas mais complexas e elaboradas de sistemas federados,

⁹² δῆλον ὅτι καὶ πολιτεῖαν τῆς ἀντὴς ἔστιν ἐπιστήμης τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἔστι καὶ ποία τις ἂν οὖσα μάλιστα εἴη κατ' εὐχὴν μηδενὸς ἐμποδίζοντος τῶν ἐκτός, καὶ τίς τίσιν ἀρμόττουσα (...) παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἀρμόττουσαν δεῖ γνωρίζειν, ὥσθ' οἱ πλείστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, καὶ εἰ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσιν. οὐ γὰρ μόνον τὴν ἀρίστην δεῖ θεωρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν δυνατὴν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν βῶν καὶ κοινοτέρων ἀπάσαις (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1, 1288 b 25-39).

⁹³ Para inserir essas partes mais recentes no estrato mais antigo do tratado, Aristóteles acrescenta o livro I (até então tido como estudo autónomo e independente), para servir de introdução ao novo mosaico textual da *Política*, na forma que chegou até nós.

cosmopolitas ou imperiais, que começavam a ganhar forma sob o império de Alexandre da Macedónia.⁹⁴

O moralista político que, na sequência de Platão e de acordo com o Protréptico, afirma no livro III que "uma constituição deve ser estabelecida no **interesse comum** (*koinon sympheron*) e **segundo a virtude** (*kath' arete*)⁹⁵, dá lugar, no bloco "positivo" dos livros IV-V-VI, a ao intérprete rigoroso de factos e eventos históricos e ao observador científico de fenómenos e ocorrências sociais, percorrendo todo o manancial de manifestações da "vida política" (*bios politikos*) que a história tem para oferecer, desde as formas mais dignas e excelentes de "regime constitucional" (*politeia*) até à forma mais perversa de **tirania** (*tyrania*). Ao procurar dar conta de todas as experiências constitucionais possíveis e da sua evolução, Aristóteles apenas quis fornecer o quadro teórico de uma filosofia cívica, onde os diversos tipos de experiências constitucionais surgissem numa unidade diferenciada ou, se quisermos, numa diferenciação unitária, respeitando as matizes possíveis da experiência política, sem deixar nada de fora. É nessa linha que temos de situar o carácter relevante e crucial do livro V, na justa medida em que a análise filosófica das revoluções ajuda, por antítese, a determinar o ponto de equilíbrio e a estabilidade constitucional de cada tipo de regime, e nesse sentido a situar cada experiência cívica e política no todo unitário e diferenciado da experiência noética da realidade. Por isso, e de acordo com a filosofia política de Aristóteles, todos os regimes têm de sintonizar as mesmas aspirações cívicas, as mesmas estruturas sociais, e o mesmo ideal de *politeia* da classe média, se quiserem permanecer estáveis sem cair numa espiral patológica de desintegração orgânica das diversas componentes cívicas.

O estudo não só das diversas constituições (de modo particular as dos Arcádios e Estólios), como também dos vários acontecimentos que marcaram a época de Aristóteles, revelando ligas e alianças feitas, desfeitas e refeitas, sociedades congregadas ou pulverizadas nos seus factores de coesão, cidades em formação ou em declínio, conduzem o estagirita em direcção a uma solução de carácter ecuménico: tal solução passava pela unificação de vários povos num só corpo cívico e obedecendo a uma só voz política (a de Alexandre Magno?), intuito que parece contrariar o princípio demasiado optimista da autarcia política das cidades-estado.

Ora, é no horizonte ecuménico da construção de uma comunidade de povos e cidades, que Aristóteles vai dando ouvidos e cedendo progressivamente à sedução totalitária do imperialismo. Daí que a *Política* se encontre marcada pela tensão hermenêutica entre uma concepção de cidadania, exercida no quadro restrito da cidade auto-suficiente, tal

⁹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, IV, 4, 1290 b 21-39

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, III, 7, 1279 a 28 ss. Cf. também III, 9, 1280 b 11, 40 ss.

como surge vertida no livro III, e uma concepção amplificada de cidadania, exercida no espaço poliárquico e cosmopolita de um império, que começava a ganhar forma e consistência sob os auspícios de Alexandre da Macedónia.⁹⁶

Para alicerçar as teses expostas a partir de bases factuais sólidas, Aristóteles foi alargando o inventário das diferentes constituições e dos múltiplos aparatos legais em vigor. Já na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles referia-se à necessidade e importância desse trabalho de campo, iniciado e cultivado desde a estadia em Assos. Tal investigação aturada desdobrar-se-á, em fase posterior, em múltiplas pesquisas documentais de arquivos, não apenas da Hélade, mas também de cidades bárbaras. O intuito obsessivo, exasperante por vezes, de coleccionar constituições e corpos legislativos, revelou-se decisivo para a composição da *Política*. Graças à recolha meticulosa e metódica de costumes, decretos, leis, e constituições de 158 cidades e regimes, é que Aristóteles consegue, pelo estudo comparativo do acervo documental, e tanto quanto lho permitiam o estado da ciência e a idoneidade dos testemunhos da época, dar forma filosófica às grandes constantes da vida política. Todo esse hercúleo esforço de compilação, de que o estagirita lançou mão para ilustrar com exemplos concretos as teses nucleares da sua filosofia política, começou após o exílio de Atenas e culminou na segunda estadia em Atenas altura em que funda o Liceu. O resultado dessa recollecção foi vertido e consignado, se não por Aristóteles, pelo menos por grande parte dos seus discípulos sob a sua orientação, num determinado número de escritos, dos quais apenas nos chegaram até hoje, por notícia indirecta, os respectivos títulos, ou fragmentos mais ou menos relevantes. Desses escritos em forma de Catálogo importa destacar os seguintes:

1. **Listagem dos Vencedores dos Jogos Olímpicos**⁹⁷: cronologias olímpicas feitas a partir da recolha de tradições orais, de grande importância para a datação paralela de factos notáveis da história grega;

2. **Listas didascálicas** (*Didaskaliai*)⁹⁸: utilizadas não só por Aristóteles, mas também pelos investigadores actuais para a fixação da cronologia das obras dramáticas gregas, dado que contêm curtas notícias da época, assim como inúmeras referências aos traços literários dos diversos dramaturgos;

3. **Acerca das Tábuas das Leis de Sólon** (*Peri ton Solonos axonon*)⁹⁹: catálogo que deve ter dado suporte documental a alguns comentários de Aristóteles sobre o corpo legislativo de Sólon, em alguns passos da *Política*¹⁰⁰;

⁹⁶ Não deixa de ser sibilino o passo do livro VII onde Aristóteles considera o povo helénico “capaz de governar o mundo inteiro no caso de atingir uma unidade política” (*dynamenon arkhein panton, mias tygkhanon politeias*): cf. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 7, 1327 b 32-33.

⁹⁷ Cf. DIOGENES, nº 130: apud MOREAUX Paul, *Listes...*, *op. cit.*, 123-124.

⁹⁸ Cf. *Idem*, nº 137: apud *Ibid.*, *loc. cit.*

⁹⁹ Cf. ANÓNIMO, nº 140: apud *Ibid.*, *loc. cit.*

¹⁰⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, II, 12, 1273 b 35 ss.; III, 11, 1281 b 32.

4. **Curso de Política** (*Politika*)¹⁰¹: escrito difícil de determinar (a menos que, pela íntima relação temática e metodológica, se trate dos Livros VI e VII da futura e nossa conhecida *Política*), e que constituiria um estudo autónomo sobre o melhor regime e a educação mais apropriada para a vida cívica¹⁰²;

5. **Sobre o Poder Judicial** (*Peri dikaion*)¹⁰³: escrito onde com toda a certeza Aristóteles se terá inspirado para definir a natureza do exercício judicial;

6. **Cerimonial dos Banquetes** (*Nomos syssitikos*)¹⁰⁴: os banquetes mensais, cujo cerimonial terá sido codificado por Aristóteles para o Liceu, tinham um lugar de destaque na vida das comunidades que formavam as escolas filosóficas, de tal forma que Aristóteles, servindo-se dos dados recolhidos nesse Cerimonial, chega mesmo a alertar, no livro II da *Política*, e na esteira da *Leis* de Platão, para a importância dessas refeições para a vida de uma comunidade política¹⁰⁵;

7. **Leis** (*Nomoi*)¹⁰⁶: escrito onde Aristóteles (em conjunto com Teofrasto? - questão discutida¹⁰⁷) terá reunido e classificado parte da documentação coligida sobre matérias legislativas;

8. **Constituição de Atenas**¹⁰⁸: representa o exemplo mais acabado e perfeito da série de pesquisas levadas a cabo por Aristóteles nas **Constituições** (*Politeiai*), onde, em íntima colaboração com numerosos discípulos, submete a um exame aturado formas constitucionais de 158 cidades gregas e bárbaras, disseminadas pelos três continentes - Europa, Ásia e África - desde Sínope (no Mar Negro) até Cirene (na África do Norte), passando pelas colónias gregas de Marselha e Chipre (na orla mediterrânica da Europa), dividindo-as em quatro espécies - democráticas, oligárquicas, tirânicas e aristocráticas -, e segundo duas perspectivas - de alcance comunitário (*politeiai koinai*: ideais para a formação de ligas ou federações) ou de alcance particular (*politeiai idiai*: propícias para as cidades estruturadas segundo um modelo de autarcia).

A fonte legislativa que maior influência exerceu na elaboração da *Política* terá sido a *Constituição de Atenas*. Redigida durante dez anos pelo punho do próprio Aristóteles, nela se dá conta das instituições atenienses como modelo para outros trabalhos constitucionais em curso no Liceu. Nesse sentido, este escrito, além de surgir como exemplo cabal do método positivo-realista, que Aristóteles

¹⁰¹ Cf. DIÓGENES, nº 74: apud MOREAUX Paul, *Listes...*, *op. cit.*

¹⁰² Cf. NEWMAN W.L., *The Politics of Aristotle*, tome I, *op. cit.*, 295 ss.

¹⁰³ Cf. DIÓGENES, nº 76: apud MOREAUX Paul, *Listes...*, *op. cit.*

¹⁰⁴ Cf. *Idem*, nº 139: apud *Ibid.*, 129.

¹⁰⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, II, 6, 1265 a 8 ss.; 9, 1271 a 26 ss.; 10, 1272 a 12 ss.

¹⁰⁶ Cf. DIÓGENES, nº 140: apud MOREAUX Paul, *Listes...*, *op. cit.*

¹⁰⁷ Cf. G. GLOTZ, *La Cité grecque*, *op. cit.*, 389.

¹⁰⁸ Sobre a metodologia, o conteúdo e as etapas da formação deste escrito, cf. o interessante estudo de MATHIEU G., *Aristote. Constitution d' Athènes. Essai sur la méthode suivie par Aristote dans la discussion des textes*, Paris (1915) 127 ss.

adoptará para grande parte dos livros que compõem a *Política*, também dá uma ideia de como o Estagirita - primeiro idealizador do direito constitucional comparado - conduzia com os seus discípulos as investigações históricas que terão auxiliado na composição de outros trabalhos. A *Constituição de Atenas* apresenta-se articulada em duas partes distintas. A primeira surge com cariz histórico: o autor estuda a origem e evolução temporal das instituições e dos regimes políticos atenienses; utiliza várias fontes cotejando-as com sentido crítico; e utiliza vários documentos de autenticidade inquestionável, como a **Lei contra os Tiranos** e as **Poesias de Sólon**. A segunda parte adquire um matiz mais politológico: Aristóteles passa em revista todas as instituições do direito positivo ateniense no séc. IV a.C.; analisa os respectivos órgãos políticos; e aborda sobretudo a estrutura das magistraturas e dos tribunais, destacando o comportamento das autoridades administrativas e judiciárias, visto que a cidadania se caracteriza "pelo exercício das magistraturas e pelo poder de julgar" (*to arkhein kai to krinein*)¹⁰⁹. Importa realçar também o facto de a segunda parte da *Constituição de Atenas* corresponder de modo quase simétrico à parte final do livro IV da *Política*¹¹⁰: em ambos os passos, com efeito, Aristóteles faz notar que em qualquer constituição há três elementos constantes, dispostos pela seguinte ordem, 1. "uma assembleia que delibera sobre os assuntos públicos da cidade" (*to bouleuomenon*); 2. uma parte onde se concentra tudo "o que respeita ao exercício das magistraturas" (*peritaskhas*); 3. e finalmente o elemento que consagra o poder de "exercer juízo" (*to dikazon*). Outro aspecto que espelha bem a afinidade entre a *Constituição de Atenas* e a *Política* diz respeito à teoria das revoluções políticas: abordada no livro V da *Política*, no seguimento da análise dos três elementos constitucionais no livro IV, o tema das revoluções surge como objecto de um tratamento cuidadoso na primeira parte histórica da *Constituição de Atenas*, mediante uma aturada investigação arquivística e utilização de **escritos de analistas** (*atthidographai*).

Toda a massa documental atrás referida revela traços que se afiguram decisivos para a feitura e a compreensão da *Política*, nomeadamente na parte dedicada ao exame do fenómeno revolucionário. Assim, a *Constituição de Atenas*, bem como quase todos os restantes escritos que precedem e preparam a composição da *Política*, revelam um intuito bem definido por parte do Estagirita: traçar uma história natural da vida política. Tal intuito não só denota um imenso esforço de pesquisa histórica, social, politológica e étnica, de inspiração naturalista e biológica, como define também os requisitos fundamentais de toda a pesquisa científica, a saber, observação, classificação e interpretação de fenómenos e factos.

¹⁰⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 a 22 ss.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, IV, 14, 1297 b 37 ss.

Os derradeiros anos da estadia de Aristóteles em Atenas revelaram-se particularmente adversos e conturbados. Enquanto Alexandre se embrenhava em conquistas sucessivas pela Ásia, até às portas da Índia, à medida que se afastava cada vez mais do centro nevrálgico helénico, a sua figura ia adquirindo matizes autocráticas, e a sua acção contornos mais cosmopolitas, apostado que estava numa política demográfica que possibilitasse a miscigenação racial mediante a mobilidade de povos e raças: com isso pretendia Alexandre implementar uma espécie de **concordia** (*homonoia*) que fosse capaz de criar laços duradouros de cooperação entre os diversos povos abrangidos por um império cada vez mais amplo. Ora, perante tal monarca, que trajava à maneira persa e cuja nova orientação multirracial feria o orgulho das já moribundas *polis* helénicas, a oposição antimacedónia foi adquirindo alento, até que um movimento subversivo eclodiu inesperadamente no Outono de 330 a.C., protagonizado por Filotas, general próximo dos círculos mais íntimos de Alexandre. A revolta foi prontamente abafada num banho de sangue, levado a cabo por hostes mercenárias, a soldo de Alexandre.

O acontecimento, porém, não caiu no esquecimento. O sentimento de repulsa contra o domínio macedónio depressa recrudescceu, quando o jovem imperador decidiu contrair núpcias com Roxana, princesa bárbara, fazendo questão de enfatizar o significado ecuménico desse enlace, e criando condições de incentivo a uma política de casamentos com mulheres persas. Recusando-se prostrar diante de Alexandre, por vislumbrar na sua política imperialista um diluimento da identidade e da autonomia das cidades gregas, Calístenes - historiógrafo oficial da corte macedónia, favorito do monarca, e, note-se bem, sobrinho de Aristóteles - paga a ousadia com um estranho desaparecimento e uma morte ainda mais misteriosa.¹¹¹ Incidentes como este criaram nas cidades gregas, submetidas ao potentado alexandrino, um sentimento de repulsa cada vez mais feroz e difícil de reprimir. É por esta altura que Aristóteles enfrenta um dramático dilema: por um lado, adquire em Atenas um estatuto de *persona non grata*, rotulado como cúmplice do expansionismo macedónio; por outro lado, é olhado de soslaio pelo próprio poder macedónio, como o demonstra, segundo Plutarco, a atitude de Alexandre, ao anunciar que puniria o "charlatão" (*ton sophisten*) Clístenes e "todos aqueles que o enviaram a conspirar", talvez referindo-se a Aristóteles, uma vez que era tio daquele. As notas dissonantes em relação à conduta ambígua de Aristóteles não se fizeram esperar: enquanto Teofrasto transforma Calístenes numa espécie de "herói" da reacção antimacedónica e "mártir da liberdade" imolado por um tirano¹¹², Plutarco por seu turno, alguns séculos mais tarde, moverá um libelo violento contra o suposto

¹¹¹ Cf. GLOTZ G, *Histoire Grecque: histoire ancienne*, PUF, Paris (1938-41): IV, 1, p. 136.

¹¹² Cf. TEOFRASTO, *Calístenes* (apud Diógenes, IV, 44), in *Caractères*, éd. Les Belles Lettres, Paris (1964); e também CÍCERO, *Tusculanas*, III, 10, 21; V, 9, 25, in éd. Les Belles Lettres, Paris (1968-70).

“colaboracionismo” da escola peripatética, no tocante ao silêncio e aparente aprovação da hegemonia macedônia. Nessa denúncia, é bem possível que Plutarco tivesse em mente, com efeito, o escrito redigido pela mão de Aristóteles (ou se não por ele, com toda a certeza por um grupo de trabalho sob a sua alçada) intitulado **Alexandre ou as Colônias** (*Alexandros e hyper apoikon*)¹¹³, e do qual nos restam apenas exíguos fragmentos de duvidosa e labiríntica interpretação. Não resta qualquer dúvida de que o acesso à totalidade desse documento poderia lançar um pouco mais de luz sobre a posição aristotélica em face da política externa da Macedônia, visto que Aristóteles, pelo menos no que toca à *Política*, passa em silêncio sobre as consequências cívicas e sociais da política alexandrina de miscigenação, numa clara afronta à presumida superioridade cívica e moral das cidades helénicas. Para quê consignar, então, na *Política* o velho modelo da *polis*, entendida como unidade comunitária elementar, com identidade própria, estruturas cívicas autónomas e economia auto-suficiente?

Este aparente contra-senso, adquire porém segundo W. Jaeger um significado decisivo. Com efeito, segundo este comentador do pensamento aristotélico, Aristóteles terá redigido o diálogo *Alexandre ou as Colônias* despido de qualquer intuito apologético ou laudatório: tal impunha-se não só para contrabalançar o eloquente significado do silêncio *Política* acerca das práticas tiranizantes de Alexandre, mas sobretudo para vincar de forma implícita a discordância e reprovação face à estratégia de conquista e anexação desmedidas, praticada pelo jovem imperador.¹¹⁴ Este esclarecimento de W. Jaeger tem razão de ser. Com efeito, ao tratar da questão das relações entre Gregos e Bárbaros, amplamente abordada e debatida em alguns passos da *Política*¹¹⁵, e por entender que a política de fusão racial feria os interesses das cidades helénicas no reduto mais íntimo da sua identidade, o Estagirita não só toma posição contra os expedientes políticos de Alexandre, imortalizada no célebre inciso do livro I da *Política*, onde se refere, à boleia de um verso de Eurípides, que “compete ao Grego exercer domínio sobre o Bárbaro” (*barbaron d’ hellenas arkhein eikos*)¹¹⁶, mas também acolhe aquela intuição tão grega do risco trágico de «ir para além dos limites». Seja como for, seguindo de perto uma opinião muito difundida na Grécia de então, consta que Aristóteles aconselhava Alexandre, enquanto preceptor deste, a “tratar os gregos como chefe militar e os Bárbaros como senhor de escravos, tomando os primeiros como amigos e fazendo uso dos outros como se faz em relação aos animais e vegetais”.¹¹⁷ O conselho é porventura desconcertante, para não dizer

¹¹³ Cf. DIÓGENES, nº 17: apud MOREAUX Paul, *Listes...*, *op. cit.*, 37 e 345.

¹¹⁴ Cf. JAEGER, *Aristoteles...*, *op. cit.*, 24 e 259.

¹¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 14, 1285 a 20.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, I, 2, 1252 b 8.

¹¹⁷ Cf. PLUTARCO, *De fort. Alex.*, I, 6: in *Plutharc's Lives*, *op. cit.*.

sinistro, e deve ser tomado com a devida precaução hermenêutica, tanto mais que brota da pena de Plutarco, marcado talvez por uma visão *pro domo sua* da política macedónia, fazendo dizer a Aristóteles o que, de certo, ele Plutarco pensaria com os seus botões. Contudo, ele traduz uma tese que Aristóteles assumirá reiteradamente na *Política*, segundo a qual qualquer Bárbaro deveria ser tratado como escravo nas mãos de um senhor.¹¹⁸

Não obstante a situação privilegiada de Aristóteles na corte de Alexandre, a situação daquele em Atenas, por volta de 326 a.C., afigurava-se cada vez mais precária, dependente como estava do prestígio do monarca macedónio. Ao rastilho definitivamente ateadado por uma revolta generalizada contra o domínio alexandrino, juntava-se entretanto, como factor agravante, uma derrapagem incontrollável da economia.¹¹⁹ Por isso, quando no Verão de 323 a.C. chegou à cidade de Atenas a notícia da morte de Alexandre, a Assembleia deliberativa declarou guerra à Macedónia, decretando simultaneamente a expulsão do território de todas as guarnições militares macedónias. Aristóteles, amigo e preceptor de Alexandre, depressa percebeu o preço a pagar pela ambiguidade mantida durante o período expansionista do jovem imperador: vítima da suspeita de colaboracionista macedónio, é-lhe movida por um certo Eurimedon uma infame acusação de impiedade, a pretexto de ter prestado culto privado aos senhores da Macedónia, como outrora acontecera já com Anaxágoras.¹²⁰ Para evitar que os atenienses "pecassem uma vez mais contra a filosofia"¹²¹ (alusão sem dúvida irónica ao iníquo processo judicial movido pela magistratura judicial ateniense contra Sócrates), Aristóteles decide refugiar-se com a mulher e filhos em Cálcis, pátria da sua mãe, deixando ao seu discípulo Teofrasto a responsabilidade da condução do Liceu, assim como um inestimável acervo documental constituído pelas notas e cadernos pessoais de grande parte das lições proferidas e dos trabalhos de investigação realizados, excepto o conjunto das notas e apontamentos respeitantes ao estudo da *Política*, facto que se revelará decisivo para a tarefa de reescrever e compilar os manuscritos em vista de um acompanhamento pessoal da composição da obra com o mesmo nome.

Grandes adversidades estavam ainda reservadas a Aristóteles, alguns meses antes da sua morte. Por decisão da Assembleia de Delfos, é destituído do seu estatuto de cidadania (estatuto que de resto nunca conseguira obter em Atenas), e privado das honras sociais e prerrogativas cívicas a que tinha direito, encarando a afronta com uma serenidade e um sentido de dignidade inexcedíveis, como o

¹¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 4, 1253 b 23 - 1254 a 17; 6, 1255 a 29; III, 14, 1285 a 20.

¹¹⁹ Cf. G. GLOTZ, *Histoire Grecque*, *op. cit.*, IV, 1, p. 211.

¹²⁰ Cf. DERENNE E., «Les procès d' impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V.e et IV.e siècles av. J.-C.», in *Bib. Fac. Philos. et Lettres de Liège*, fasc. XLV, Liège-Paris, 1930, 190 ss.

¹²¹ Cf. Rose, frg. 667.

prova o fragmento de uma carta dirigida a Antípatro¹²², seu amigo, e entretanto aclamado novo monarca da Macedónia. Por essa altura, a resistência antimacedónia oferecia ainda aos atenienses rédea solta para acicatar o revanchismo popular contra os colaboracionistas do Império. Ainda assim, Aristóteles, já sexagenário e vitimado por uma doença fatal, vive ainda o suficiente para receber notícia do esmagamento da revolta ateniense pelo seu amigo e correspondente Antípatro.

O testamento de Aristóteles, vale muito mais pelo seu teor humanista e espiritual, do que propriamente pelo destino dado aos seus bens. Ao ditar no leito de morte as últimas disposições relativamente à herança da sua esposa e filhos, não esquece os seus escravos, possibilitando a alguns as indispensáveis condições legais para a sua libertação e emancipação. Com semelhante gesto, Aristóteles não só lega à posteridade um vivo comentário das suas ideias sobre o tema polémico melindroso da escravatura, como destina uma missão verdadeiramente humana ao tratado da *Política*, verdadeira obra prima filosófica e literária, que o seu génio não tem tempo de concluir e harmonizar.

2. A estrutura interna da *Política*

O lugar ocupado pelo estudo dos problemas relativos ao governo da cidade, na obra aristotélica, faz pressentir que a *Política*, síntese de reflexões de toda uma vida, resulta de uma lenta elaboração que incorpora elementos de diferentes épocas, à maneira de um pensamento que evolui por sucessivas etapas de enriquecimento incessante. Com efeito, a *Política*, surge no seu estado actual não propriamente como um tratado homogéneo, linear, redondo, sem descontinuidades, mas como resultado de uma sedimentação lenta e sucessiva de lições independentes.¹²³ Tais lições reflectem o itinerário escolar de cursos proferidos vezes sem conta e sintetizados numa espécie de **ensaios** (*methodoi*) que procuravam coligir assuntos com temáticas afins.

Qualquer que seja o ponto de vista hermenêutico adoptado para arrumar os livros da *Política*, essa colectânea de **Questões de *Política*** (*Politika*), que à primeira vista parece configurar um impulso monográfico, foi na verdade reunido e organizado por Aristóteles (ou por algum grupo de trabalho por ele supervisionado, ou por critério póstumo de um editor próximo da Escola

¹²² Cf. Rose, frag. 666: *Carta a Antípatro*

¹²³ A questão encontra hoje fértil terreno de debate, continuando a suscitar paixões e a acicatar querelas. Acerca do estado actual do problema, cf. WOLFF Francis, *Aristote et la politique*, op. cit., 20; ROSS David, *Aristote*, Payot, Paris (1930) 327; BARKER E., *Introduction*, in *The Politics of Aristotle*, op. cit., XXXVII ss.

peripatética) sob um único título, mas nunca chegou propriamente a ser fundido no todo de uma obra definida ou definitiva.

Ao contrário, portanto, dos designados escritos exotéricos, editados ainda em vida pelo próprio Aristóteles e destinados a circular livremente fora da escola para ilustração dos círculos eruditos, a *Política* insere-se no grupo dos escritos esotéricos, também designados acroamáticos (de *acroasis*, audição), derivando por isso do magistério oral de Aristóteles e destinando-se para uso exclusivo do Liceu.¹²⁴ Em que consistiam, pois, esse tipo de escritos?

Normalmente, após as **exposições orais** (*logoi*), o Estagirita precisava e esclarecia os conteúdos do curso em sessões de trabalho de grupo, enriquecendo-as posteriormente com os resultados obtidos no debate e discussão que se seguia à exposição teórica. Tal metodologia permitia aos ouvintes, ou grupos de trabalho, não só corrigirem as notas tomadas durante o curso, como elaborar uma reflexão mais profunda e articulada. De facto, segundo o parecer de A. Rivaud, Aristóteles distribuiria pelo auditório, antes de cada **lição** (*pragmateia*) ou de **propostas de investigação** (*methodoi*), uma espécie de sumário onde eram indicados os principais tópicos a desenvolver.¹²⁵

Quando os assuntos tratados abarcavam temas afins, os manuscritos resultantes tanto das exposições orais como das lições, eram então agrupados em conjuntos textuais mais vastos de carácter monográfico, até à revisão final do próprio Aristóteles. Quanto às notas que serviam de "memorandos" das aulas expostas por Aristóteles, eram desenvolvidas e explicadas antes de serem enriquecidas com novos contributos dos grupos de trabalho. Se a este carácter sinuoso e cumulativo da composição da *Política* juntarmos o facto de editores e copistas nem sempre terem, ao longo do tempo, respeitado o texto aristotélico na sua literalidade (no plano da ortografia), literariedade (no plano da ortodoxia) e literacidade (no plano da ortomorfia), compreende-se em que medida a *Política* surge hoje como um texto fortemente retocado, sem o óbvio aparato sistémico de outros escritos, semeado aqui e acolá de teses não desenvolvidas ou deficientemente concluídas, de passagens aparentemente desajustadas ao contexto em que surgem circunscritas, de divergências contraditórias entre planos teóricos, e de incisos muito suspeitos quanto à autoria dos mesmos.¹²⁶

¹²⁴ Cf. a propósito o magnífico artigo de SILVA Carlos, «Aristóteles», in *LOGOS: ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE FILOSOFIA*, Verbo, Lisboa (1989) 354-408.

¹²⁵ Cf. RIVAUD A., *Histoire de la Philosophie*, PUF, Paris (1962) 239.

¹²⁶ Nesse sentido, e de acordo com A. Mansion, « **les traités systématiques d'Aristote ont vu le jour à l'intérieur de l'École (...). Leur genèse s'y rattache intimement à l'enseignement du maître (...). En réalité, on n'a pas affaire à des traités proprement dits, mais à des cours, ou mieux à des ensembles de cours plus ou moins connexes. L'unité "littéraire" n'est pas en espèce de traité ou le cours, mais le logos ou la méthodos au sens restreint du terme, - étude ou exposé de dimensions assez réduites,**

Não obstante as divergências textuais, as cesuras, as deslocções, as duplicações, um dado é certo, salvo raras excepções, os materiais retalhados que formam o sedimento da obra são da autoria aristotélica até ao mínimo detalhe. Com efeito, apenas por prurido hermenêutico ou preciosismo interpretativo poderia a *Política* ser destituída da sua unidade filosófica intrínseca, mesmo dando demasiado ênfase ao seu carácter inacabado, suspeitando do critério de ordenação sequencial dos livros que a compõem, ou denunciando a ausência de um fio condutor para as diversas partes que a constituem. Tal unidade filosófica encontra-se, de resto, bem patenteada na geminação da última parte da conclusão da *Ética a Nicómaco* com o desígnio noético e o gesto metafísico que se encontram na base da composição da *Política*; aí Aristóteles traça as linhas de força que veiculam o projecto da sua filosofia política e um possível roteiro da lógica interna da obra em cada uma das suas partes ou subdivisões temáticas¹²⁷, que se projectarão nas linhas de força do livro III e do livro V da *Política*, ou seja precisamente os livros onde se joga o intuito hermenêutico da presente investigação: estabelecer um nexó relacional entre **cidadania** (*politeia*) e **revolução** (*metabole*).

O livro III da *Política* representa a espinha dorsal do tratado. Aristóteles parte da análise dos diversos conceitos de **cidade** (*polis*) e de **cidadão** (*polites*), isto é, daquele que possui a **virtude política** (*arete politike*), para chegar depois a uma definição estável de **cidadania** (*politeia*). Em termos orgânicos a cidadania pode ser

ne comprenant qu'un ou deux ou tout au plus trois de nos divisions actuelles. Plusieurs logoi portant sur des objets connexes peuvent former un cours; si toutefois les liens qu'ils ont entre eux sont assez lâches, ils prennent l'apparence de petits traités consécutifs presque indépendants ou simplement réunis en série. Dans les cas ordinaires, les logoi connexes portent tous sur un même branche de la philosophie: mis à la suite les uns des autres, ils paraissent former un traité doué d'une certaine unité: cette unité est commandée par l'unité d'objet des études particulières réunies de cette façon. Aristote l'appelle une *pragmateia* ou une *methodos* au sens large. Au sein de celle-ci on distingue des parties bien tranchées, car elles sont en réalité antérieures au tout. Chacune d'elles constitue un exposé indépendant, dont le thème est limité à certains points bien déterminés rentrant dans l'objet général de la branche philosophique auquel il se rattaché. De cette façon, dans le même traité, un logos doit avoir des relations logiques avec les autres, mais non pas nécessairement des relations directes d'ordre littéraire »: in MANSION A., «La genèse de l'oeuvre d'Aristote», in *Révue Néoscholastique*, XXIX (1927) 308-309. São múltiplos os passos onde se espelha bem a sinuosidade textual da *Política*, como são o caso de

1. Acrescentos: cf. I, 11; II, 12; VI, 2, 1318 a 3 - b 5
2. Lugar incerto: cf. V, 12, 1316 b 10-14
3. Confusão de planos: cf. IV, 1, 1288 b 21 ss.; IV, 2, 1289 b 12 ss.; VI, 1316 b 36 ss.; VI, 1317 a 16
4. Lacunas: cf. V, 7, 1307 a 31; V, 12, 1316 b 23
5. Digressões: VI, 10, 1329 a 39 - b 40
6. Ruptura de construção: cf. V, 6, 1306 b 9
7. Transições abruptas: cf. começo dos livros III e IV; final dos livros V e VI
8. Parêntises longos: cf. II, 12, 1274 b 9-15; III, 9, 1280 a 36 - 1281 a 4; VII, 3, 1325 a 18-23
9. Notas dispersas: cf. II, 12, 1273 b 27 - 1274 b 26 (ou 1274 b 15-26)
10. Pasagens suspeitas: cf. III, 17, 1288 a 6-15; VII, 9, 1329 a 34-10; 1329 b 35
11. Interpolações: cf. VIII, 7, 1342 b 17-34 (talvez I, 11, 1258 b 9 - 1259 a 36)
12. Corruptela: cf. IV, 15, 1300 a 15 - 1300 b 5
13. Notas marginais: III, 13, 1284 b 13-15; V, 6, 1306 a 9-31; VII, 8, 1328 a 27-29; VIII, 4, 1338, b 36-38

¹²⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1181 b 16 ss.

experienciada em regimes de acordo com seis formas constitucionais que resultam do cruzamento de duas perspectivas: a qualitativa (regimes rectos ou desviados) e a quantitativa (regimes de um só, de poucos, e de muitos). Cruzando estes dois eixos, obtêm-se o seguinte reticulado:

QUANTIDADE	UM <i>monos</i>	POUCOS <i>oligoi</i>	MUITOS <i>poloi</i>
QUALIDADE RECTOS = <i>orthoi</i> (interesse comum = = <i>sympheron koinonias</i>) TIPO REGIME..... CRITÉRIO..... MEIO..... FINALIDADE.....	REALEZA BOM NASCIMENTO = <i>eugeneia</i> CONSENTIMENTO= <i>synnaisis</i> ORDEM = <i>taxis</i>	ARISTOCRACIA VIRTUDE = <i>arete</i> MÉRITO = <i>axia</i> EXCELÊNCIA = <i>ariston</i>	POLITEIA = REG. CONSTITUCIONAL/ MESOCRACIA PRIMADO LEI= <i>kyrios nomou</i> MEIO TERMO = <i>meson</i> ESTABILIDADE = <i>asphaleia</i>
DESVIO = <i>parekbasis</i> (interesse particular= = <i>sympheron idias</i>) TIPO REGIME..... CRITÉRIO..... MEIO..... FINALIDADE.....	TIRANIA LUDÍBRIO = <i>apate</i> VIOLÊNCIA= <i>bia</i> /MEDO= <i>phobia</i> ARBITRIO = <i>thelesis</i>	OLIGARQUIA MINORIA RICA = <i>euporoi</i> PROPRIEDADE = <i>ousia</i> DESIGUALDADE = <i>anisotes</i>	DEMOCRACIA / DEMAGOGIA MAIORIA POBRE = <i>aporoi</i> LIBERDADE = <i>eleutheria</i> IGUALDADE = <i>isotes</i>

Estabelecida a tipologia das experiências possíveis de regime, Aristóteles arranca para os princípios essenciais, definidores e fundamentais de toda a experiência cívica, para em seguida submeter a uma análise crítica não só o grau de consistência da justiça distributiva, como o elemento soberano de cada regime político, em particular da oligarquia e da democracia (à data, as experiências políticas de governo mais adoptadas pelas cidades). Por fim, e talvez como contraponto às experiências constitucionais mais em voga no tempo, o objecto do seu estudo incide sobre a realeza, anunciando uma discussão sobre a aristocracia.

Na sua estrutura interna, o livro III apresenta por conseguinte a articulação temática que se segue:

- Questões prévias ao exame dos regimes (cap. 1-5)
 - * O que é um cidadão? (cap. 1-2)
 - * O que é uma cidade? (cap. 3)
 - * Em que consiste a virtude política? (cap. 4)
 - * Quais os limites da cidadania? (cap. 5)
- Os diferentes tipos de regime (cap. 6-8)
 - * Critério de classificação dos regimes (cap. 6)
 - * Classificação dos regimes (cap. 7)
 - * Definição de oligarquia e democracia (cap. 8)
- A natureza e limites da justiça política (cap. 9-13)
 - * O fim da cidade (cap. 9)
 - * Diferentes tipos de pretendentes ao governo (cap. 10)
 - * O grau de justiça do governo popular (cap. 11)
 - * Sobre a justiça política (cap. 12-13)
- A questão da realeza (cap. 14-17)
- Recapitulação dos pontos analisados (cap. 18)

À boa maneira de um discípulo de Hipócrates, Aristóteles trata, no Livro V, das questões referentes à patologia política, isto é procede a um diagnóstico clínico dos regimes em estado doentio. Reatando o último ponto deixado em aberto no cap. 2 do Livro IV sobre os modos de corrupção e salvaguarda dos regimes, e com o recurso positivo aos eventos históricos concretos, Aristóteles expõe aí as causas que provocam revoltas e revoluções quer em termos gerais, quer reportando-se a cada regime em particular, desde a democracia à tirania, passando pela oligarquia, aristocracia e realeza. A urdidura teórica do livro fica completa com uma alusão à profilaxia política, ou seja, aos métodos preventivos que possibilitam manter os regimes em estado saudável, posto que os métodos preventivos são mais eficazes do que os curativos para salvaguardar a estabilidade dos regimes.

Adoptando uma liberdade de pensamento, uma segurança de juízo liberta de todos os preconceitos, um amoralismo tranquilo, digno do melhor estóico, Aristóteles projecta neste livro V uma espécie de manual político do homem de Estado, no qual se inspirarão muitos dos espíritos mais esclarecidos da história do pensamento político, desde Tito Lívio a Maquiavel. Parecendo indiferente às virtualidades boas ou más de cada regime em particular, Aristóteles multiplica, à maneira de um médico, conselhos destinados aos governantes para manterem íntegros e saudáveis os regimes em que exercem o seu poder e autoridade, precavendo-se assim das sublevações e revoluções que ameacem a estabilidade política das comunidades.¹²⁸ O escalonamento teórico dos diversos pontos do Livro V encontra-se por seu turno estruturado da seguinte forma:

- Causas gerais de revoluções (cap. 1-4)
- Causas específicas de revoluções em cada regime em particular (grego) e modo de as evitar (cap. 5-7)
 - * Como se corrompem as democracias? (cap. 5)
 - * Como se corrompem as oligarquias? (cap. 6)
 - * Como se corrompem as aristocracias? (cap. 7)
- Modos de preservar os diferentes regimes (cap. 8-9)
- Como se corrompe a estrutura monárquica da realeza e da tirania e modos de o evitar (cap. 10-11)
- Exame crítico da teoria platónica das revoluções (cap. 12)

Para ordenar este escalonamento sumário dos conteúdos dos dois livros, podemos analisar a filosofia política de Aristóteles sob duas perspectivas epistemológicas distintas mas complementares: a da **intenção**

¹²⁸ Cinismo ou excesso de zelo? Segundo Francis Wolff, « **ni un ni l' autre. Le ton est différent: c' est celui du naturaliste qui considère calmement et d' un oeil également fasciné toutes les constitutions qu' il a pu collectionner: ayant longuement observé comment les régimes ou les êtres vivants naissent et meurent, il peut tirer de son expérience une sagesse de vétérinaire qui ne se soucie plus de savoir s' il s' agit de soigner un crapaud, une gazelle, un serpent ou un cheval** » (WOLFF Francis, *Aristote et la politique, op. cit.*, 25).

quanto ao fim visado na reflexão, e a da **metodologia** quanto ao modo de a conduzir.

Quanto ao fim visado, a filosofia política de Aristóteles possui um traço ora descritivo ("o que é uma cidade?") ora prescritivo ("o que deve ser uma cidade?"). Com efeito, não se pode efectuar um recuo crítico para sondar o alcance da experiência política, sem previamente nos distanciarmos da nossa própria experiência vivencial a fim de alcançar a forma de vida política preferível, admitindo que se pode viver de muitas formas, e que nem todas se equivalem no plano simbólico e noético. Nesse sentido, existe um trânsito necessário, não necessariamente lógico ou formal, entre a *política que se faz* e a *política que convém fazer*. Por isso o pensador estagirita não empreende o estudo do "melhor regime" ou do "regime preferível de entre todos", sem que primeiro defina um quadro escalonado, classificado e ordenado de todos os regimes possíveis. Não há prescrição sem descrição: o mesmo é dizer, não há deontologia sem fenomenologia, nem moldura normativa e jurídica sem um horizonte experiencial e casuístico.

Quanto ao método, o pensamento político aristotélico projecta-se mediante dois procedimentos: um especulativo e outro positivo. Com efeito, pode-se, numa base estritamente teórica, visar os fundamentos da vida política, acedendo a um princípio ideal ou absoluto e preocupando-nos apenas com o seu invólucro abstracto, conceptual e sistémico; ou pode-se, de um modo mais positivo (não necessariamente positivista), partir do lastro empírico das realidades políticas experienciáveis (desta ou daquela cidade, deste ou daquele regime, deste ou daquele evento histórico), tentando equacionar num aparato discursivo rigoroso as suas relações ou tensões. A filosofia política de Aristóteles tem, por conseguinte, tanto de especulativa como de positiva, tal como tem tanto de descritiva e como de prescritiva.

Ora, cruzando os dois eixos em questão, a saber, o da intenção hermenêutica (descritiva ou prescritiva) e o do procedimento epistemológico (especulativo ou positivo), obtemos quatro possibilidades de escalonar o acervo temático da *Política* de Aristóteles:

MÉTODO FINALIDADE	DESCRITIVA essência da política: o que é	PRESCRITIVA deontologia da política: o que deve ser
ESPECULATIVO fundamentação da <i>Política</i> : bloco teórico-idealista	- Estudos políticos de natureza filosófica - Representam a melhor introdução teórica à filosofia <i>Política</i> aristotélica Ex.: Livros I (diferentes tipos de vida social) e Livro III (natureza da cidadania e tipos de experiências cívicas)	- Estudos "idealistas" - Centrados na busca da cidade preferível ou do melhor regime possível Ex.: Livros II (realidade económica), Livro VII (virtude moral do cidadão) e Livro VIII (sistema educativo)
POSITIVO observação da política: bloco empírico-realista	- Estudos de índole sociológica Ex.: Livro IV (análise da estrutura do sistema político)	- Estudos "maquiavélicos" - Destinados a aconselhamento do governante que pretende instituir e manter qualquer regime que seja Ex.: Livros V (explicação e prevenção das revoluções) e Livro VI (organização dos regimes em busca da máxima estabilidade)

Da análise desta grelha muito simplificada, pode-se concluir que o texto da *Política* decanta um conjunto de estudos variados e multiformes, nos quais se misturam géneros literários diversos, opções metodológicas diferentes, campos epistemológicos díspares, razão pela qual domínios disciplinares como a História, a Economia, a Sociologia ou mesmo a Antropologia social, podem encontrar na *Política* de Aristóteles a sua antecipada formulação hermenêutica.

Em suma, devido ao carácter descritivo e prescritivo do seu objecto, a *Política* encontra-se intimamente radicada numa *Ética*. Todavia, de acordo com o pensamento aristotélico, a *Ética* não pode por seu turno ser dissociada da *Metafísica*. Analisemos, pois, a relação da *Política* com cada uma destes dois domínios epistemológicos, sem a qual não se pode avançar para um exame detalhado do livro III e V, que delimitam respectivamente o campo teórico da experiência da cidadania e o âmbito fenomenológico das revoluções políticas. Assim, na parte que se segue, começaremos por abordar num primeiro capítulo de que modo pode o par *ética-política* responder à questão deontológica "o que deve ser uma cidade?"; depois analisar-se-á num segundo capítulo até que ponto pode o par *metafísica-política* responder à questão ontológica "o que é uma cidade?" Para situar a reflexão aristotélica ao nível desta dupla exigência (deontológica e ontológica) implica, a um primeiro tempo, equacionar o problema da cidadania à luz da relação entre "homem bom" e "bom cidadão"; depois, procurar fundamentar o problema das revoluções numa *metafísica* diferenciado do movimento.

II.^a PARTE

UMA RELAÇÃO TRIPOLAR ENTRE ÉTICA, POLÍTICA E METAFÍSICA

Capítulo 1

O binómio ética-política

Só se entende o sentido e alcance da questão "o que deve ser uma cidade?", partindo do princípio que o enfoque da filosofia prática, isto é, da ciência da acção tomada como **filosofia das coisas especificamente humanas** (e *perita anthropina philosophia*)¹²⁹, se desdobra na teorese aristotélica em duas esferas distintas:

1. na esfera onde são enunciadas as definições respeitantes às **coisas éticas** (*ta ethika*)¹³⁰;
2. na esfera da **lição política** (*politike akroasis*)¹³¹.

Não se afigura tarefa fácil, porém, delimitar tal desdobramento. Com efeito, se em alguns passos a separação de águas entre ética e política surge clara, noutras parece obedecer mais a uma ontologia integradora dos diferentes níveis de realidade, do que a um intuito de separar esses dois domínios da **vida prática** (*bios praktikos*).

A dificuldade em relacionar os dois níveis torna-se ainda mais patente, tendo em conta, quer aqueles passos da *Ética a Nicómaco* em que Aristóteles sublinha a primazia do saber político, quer aqueles da *Política* em que, nesse mesmo contexto praxiológico, sustenta a excelência da moral. Refiramos apenas dois exemplos bem significativos desse aparente "curto-circuito" hermenêutico.

No Livro I da "*Ética a Nicómaco*", refere Aristóteles a propósito da ciência política:

«a política é manifestamente a ciência arquitectónica por excelência. É ela quem decide, com efeito, quais as ciências indispensáveis à cidade, e quais as ciências que cada classe de cidadãos deve aprender. (...) Dado 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.»¹³²

¹²⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1180 b 28 - 1181 b 23

¹³⁰ *Idem*, *Política*, III, 12, 1282 b 20

¹³¹ Tal é o título que figura no elenco dos escritos aristotélicos in DIÓGENES LAÉRCIO, V, 24, 75

¹³² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 b 5-7; este excerto da *Ética a Nicómaco* encontra no tratado da *Política* o seguinte paralelo: « **Em todas as ciências e artes, o fim em vista é um bem. O maior bem é o fim visado pela ciência suprema entre todas, e a mais suprema de todas as ciências é o saber político. E o bem, em política, é a justiça que consiste no interesse comum** »: ARISTÓTELES, *Política*, III, 12, 1282 b 14-16.

Todavia, no Livro VII da *Política*, refere Aristóteles a propósito das virtudes morais:

«a cidade é uma comunidade de indivíduos que, em função das suas afinidades, procuram viver o melhor possível. Ora, é o facto de a felicidade ser o melhor que cada um pode atingir (consistindo esta num exercício e num uso perfeito da virtude), que explica a diversidade de cidades e regimes políticos. Com efeito, ao perseguir esse fim, de distintas maneiras e diferentes meios, as comunidades políticas expressam tantas formas de vida quantos os regimes políticos.»¹³³

Que ilação é legítimo extrair desta circularidade aparentemente incindível?

Podemos cingir a tese dominante da *Política* ao seguinte tópico: **a cidade visa o bem supremo**. Esta ideia encontra-se sustentada na lição aristotélica por três premissas escalonadas do seguinte modo:

1. a **cidade** (*polis*) é uma **comunidade** (*koinonia*)¹³⁴;
2. toda a comunidade é constituída em vista de um **certo bem** (*tis agaton*)¹³⁵;
3. de todas as comunidades, a cidade é a **mais suprema** (*kyriotatou*), e a que **inclui todas as outras** (*periekousa tas allas*)¹³⁶.

A tese segundo a qual a cidade, tomada como forma superior e excelente de vida comunitária, propende teleologicamente para o **bem supremo** reveste-se de uma importância fundamental. Acima de tudo, porque começa por demarcar a reflexão de Aristóteles das teorizações precedentes, que justificavam a existência da cidade em função de intuítos comuns a todas as formas de associação gregária. Na lição aristotélica não há lugar para uma visão atomística da política: a cidadania não se determina apenas no jogo negocial de convénios ou no somatório das subjectividades, nem o poder político se reduz à gestão dos múltiplos interesses individuais. Por isso, Aristóteles subordina e atribui a cada tipo de comunidade uma razão de ser própria, conferindo à comunidade política o singular destino de se assumir como vértice desse escalonamento. Em lugar de imputar à cidade a gestão dos conflitos de interesses, cedendo à tentação minimalista de reduzir a comunidade política ao que sobeja depois de reprimidas as pulsões de destruição no plano individual, Aristóteles destina-lhe outrossim a finalidade mais elevada da vida

¹³³ ἡ δὲ πόλις κοινωμία τις ἐστὶ τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἀριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος, συμβέβηκε δὲ οὕτως ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς τοὺς δὲ μικρὸν ἢ μηδέν, δῆλον ὡς τοῦτ' αἴτιον τοῦ γίνεσθαι πόλεως εἶδη καὶ διαφορὰς καὶ πολιτείας πλείους· ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τοὺς τε βίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 7, 1328 a 35 - b 2).

¹³⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252 a 1

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, I, 1, 1252 a 2

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, I, 1, 1252 a 3-5

prática: vive-se "na" e "pela" cidade, não por cega fatalidade ou mero acaso, mas porque o bem supremo apenas se teleologiza, isto é só se cumpre, completa e aperfeiçoa, no exercício da cidadania.

As duas primeiras premissas não precisam de demonstração. A primeira, recorde-se "a cidade é uma comunidade", é irrefutável por si: faz parte daquilo que Aristóteles considera ser do domínio comum da **experiência** (*empeiria*). Ora, a experiência humana não se demonstra, é irreduzível a qualquer dedução lógica, faz parte do que "está aí" para ser reconhecido, não requer capacidade analítica, mas **boa-fé no ser**, de **confiança metafísica na realidade dada**.¹³⁷ Quanto à segunda premissa "toda a cidade constitui-se em vista de um certo bem", poderíamos considerá-la como uma espécie de *a priori*, dado que é aferida daquilo que uma comunidade é na sua estrutura ôntica, enquanto decorrente da própria *ordo humanus*. O bem visado pela cidade constitui-se como escopo teleológico do agir humano, na medida em que subsume o princípio de que é **em vista de um bem** que todos os homens agem como agem. O termo "bem" não deve ser aqui tomada apenas em estrita acepção moral, como se toda a acção humana tivesse como escopo "o bem" por excelência. O que importa reter da lição aristotélica é que toda a acção humana é sempre erigida em vista de um **fim** (*telos*), e que esse fim não atinge imediatamente **o bem** (*tagathon*) na sua acepção absoluta, necessária e transcendente, mas visa **um bem** (*agathou tinos*) na plurivocidade das suas realizações.¹³⁸ O emprego do artigo definido ou indefinido não é aleatório ou irrelevante: mostra que toda a acção é, por inerência, finalizável. **Executar** (*tekhnein*), **fazer** (*poiein*) ou **agir** (*prattein*), constituem as três vias possíveis para um sujeito obter outra coisa ("um bem", que pode não coincidir necessariamente com "o bem") da modificação operada. A modificação ocorrida no sujeito que realiza a acção determina a dimensão moral da *praxis*; a modificação

¹³⁷ Existem dois passos na *Metafísica*, onde Aristóteles denuncia de forma inequívoca os limites daquele que tudo pretende explicar e demonstrar, seja pela via analítica da matemática, seja pela via silogística da dedução. O primeiro passo reza assim: « **Enquanto uns não admitem nada que não provenha de uma linguagem matemática; já outros recusam liminarmente tudo o que não provenha de exemplificações; outros ainda apenas admitem o recurso testemunhal de uma citação de determinado poeta; outros enfim querem tudo rigorosamente demonstrado, ao invés daqueles que reputam de excessivo esse rigor, seja por não poderem acompanhar uma cadeia de raciocínios, seja pelo receio de se perderem em fútil devaneio. Todavia, o rigor tem, com efeito, um puco de todos estes procedimentos (sendo isso, de resto, que o torna desadequado para alguns, quer nos contratos, quer nas discussões). Importa saber, portanto, que exigências devem ser aceites para cada ciência em particular, pois não é de todo razoável procurar ao mesmo tempo o teor e o método da ciência, para mais quando são ambos difíceis de apreender. Nesse sentido, não há que exigir rigor matemático para tudo.** » (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 995 a 5-10). Outro passo refere: « **Há quem exija, talvez por crassa ignorância, que tudo deva ser demonstrado. Ora, revela uma crassa ignorância quem não sabe distinguir aquilo que tem necessidade de ser demonstrado, e aquilo que não tem necessidade de o ser. Com efeito, é impossível uma demonstração exaustiva de tudo: acabaríamos por regressar até ao infinito, de tal forma que anularíamos a própria demonstração.** » (*Ibid.*, IV, 3, 1006 a 5-10).

¹³⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 1-2

ocorrida no objecto que resulta da operação do agente tanto pode ditar a dimensão criativa da *poiesis* como a dimensão pericial da *tekhne*.

Em suma, o bem visado pela acção política, pode ser inscrito num horizonte de moralidade, apenas porque e na medida em que comunga da **tensão teleológica** que impele uma acção a atingir um fim. Todavia, não tem que se circunscrever necessariamente à tutela moral, na medida em que o horizonte teleológico da política é **distinto** (não necessariamente "separado", "khoristos") do da moralidade¹³⁹: a acção política fica consumada em face, não **do bem**, mas **de um bem** que consiste por um lado em **adequar meios a fins**, e por outro em promover o aperfeiçoamento interno do agente em vista de uma **obra** (*ergon*) em abertura finalizável. Por isso Aristóteles tem o cuidado de deixar bem vincada na *Política* a distância que vai do "homem bom" (*aner agathos*) ao "bom cidadão" (*spoudaios polites*). Refere o autor:

«em conexão com que foi discutido, uma questão é a de saber se a excelência de um bom homem e a de um bom cidadão são idênticas ou diferentes. (...) A conclusão a que somos levados a tirar é: a excelência de cada cidadão deve ser uma excelência relativa à constituição. Daqui se segue que, se há diferentes modalidades de constituição, não pode existir uma única excelência absoluta no bom cidadão, embora o homem bom é chamado bom em virtude de uma única excelência absoluta. Torna-se assim claro que é possível ser um bom cidadão sem sequer possuir a excelência que é a qualidade do homem bom».¹⁴⁰

O problema da distinção entre cidadania e moralidade é retomado na *Política* a um outro nível, a propósito da analítica da acção:

«tanto na arte como nas ciências, importa dominar sempre duas coisas: por um lado o fim, por outro lado os meios práticos para o alcançar».¹⁴¹

¹³⁹ Cf. *Idem*, *Política*, III, 4, 1276 b 16-18

¹⁴⁰ ἐχόμενον ἔστιν ἐπισκέψασθαι πότερον τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ πολίτου σπουδαίου θετέον, ἢ μὴ τὴν αὐτὴν. (...) διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν. εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἶδη, δῆλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν· τὸν δ' ἀγαθὸν ἀνδρα φαμέν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1276 b ss). A distinção entre "homem bom" e "bom cidadão" pode, segundo Aristóteles, ser abordada de acordo com outra perspectiva; refere o filósofo: « podemos chegar à mesma conclusão de outro modo: discutindo a questão com particular referência à melhor constituição ideal. Se é impossível para uma *polis* ser composta inteiramente, e somente, de homens bons; se, não obstante, cada cidadão de uma *polis* deve cumprir bem a função que lhe compete; se o bom cumprimento da sua função envolve, como deve, a sua excelência - então como é impossível para todos os cidadãos serem iguais, a excelência de um bom cidadão não pode ser idêntica à do homem bom » (*Idem*, *Política*, 1276 b 34 ss).

¹⁴¹ δεῖ δ' ἐν ταῖς τέχναις καὶ ἐπιστήμασι ταῦτα ἀμφοτέρωθεν κρατεῖσθαι, τὸ τέλος καὶ τὰς εἰς τὸ τέλος πράξεις (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 12, 1331 b 37).

Ora, a adequação entre meios e fins pode não requisitar necessariamente uma moral, embora a consciência moral dos indivíduos possa, se o grau de abertura espiritual da comunidade política em que essa adequação é consumada o permitir, questionar-se acerca da boa ou má **adequação moral dos meios e dos fins**, antes mesmo de decidir acerca da boa ou má adequação política **entre** meios e fins.¹⁴²

Em qualquer dos casos, todavia, importa reter dois aspectos decisivos:

1. a excelência do acto político radica muito mais num **saber usar** (*khresthai epistasthai*) do que propriamente num **saber proceder** (*poiein epistasthai*)¹⁴³;
2. a continuidade implícita entre o teor pragmático da acção política e a índole deontológica da conduta moral obedece a uma **ontologia** que confere à adequação entre meios e fins uma **expressão ordenada**, nutrida na **ordem do ser** (embora este carácter ontológico da moralidade, ainda que lhe possamos adivinhar o rasto, nunca chegue a ser alvo de uma explícita tematização aristotélica).

Quanto à terceira premissa, relembremo-la "de todas as comunidades, a cidade é a mais suprema, e a que inclui todas as outras", conclui-se que Aristóteles parece conferir à **comunidade política** (*koinonia politike*) uma prioridade quase-ontológica sobre as restantes formas de associação gregária. É nesse sentido que a *polis* é definida como sendo não só a mais excelente no plano da qualidade, como a mais englobante das comunidades no plano da extensão, o que permitirá enunciar a formula lapidar do Livro I da *Política*, a saber, **o fim da polis é o bem supremo**.¹⁴⁴

A proeminência da comunidade política decorre da própria excelência da **vida política** (*bios politikos*), conferindo-lhe o singular destino de visar **o bem especificamente humano**¹⁴⁵ no vértice das ciências práticas. Todavia, resta uma questão: esse bem especificamente humano é aferível em que domínio?

Faria todo o sentido anexar o "bem especificamente humano" à esfera moral do **bem individual** (*to agathon eni mono*) sublinhado no livro II da *Ética a Nicómaco*, não fora o caso de Aristóteles, precisamente no mesmo tratado,

¹⁴² Aristóteles consagra, na *Política*, uma passagem muito esclarecedora acerca da divergência ou convergência entre a qualificação moral dos meios e dos fins, e a eficácia pragmática da adequação dos meios aos fins: « **O fazer 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 ser que haja uma consonância ou uma 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 nos é dado realizar tudo o que nos conduz ao fim visado, mas o fim é mau em si mesmo.** » (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 13, 1331 b 29-34).

¹⁴³ Cf. ARISTÓTELES, III, 1277 a ss.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 1252 a 5.

¹⁴⁵ Cf. *Idem*, *Ética a Nicómaco*, I, 1094 b 4.

conferir um ênfase particular à **busca comunitária** do bem comum. Refere o filósofo:

«é muito mais importante, e mais perfeito, manter e salvaguardar o bem da cidade: na verdade, o bem de um indivíduo é deveras estimável, mas quanto mais belo e mais divino não é o bem visado por um povo, ou mesmo por toda uma cidade!...». ¹⁴⁶

Ora, a tese segundo a qual "a comunidade mais suprema de todas visa o mais supremo dos bens" adquire magnitude filosófica coloca-nos no ponto nevrálgico da nossa problemática: equacionar o nexó entre ética e política. Assim sendo, o princípio de que "a comunidade mais suprema de todas visa o mais supremo dos bens" é jogado em dois pressupostos que Aristóteles não explicita textualmente, mas que podem ser desocultados a partir de uma perspectiva holística da sua obra:

1. no pressuposto (indemonstrável) de que o agir se encontra ontologicamente reportado a uma realidade que nos é oferecida na sua disposição hierarquizada, ordenada e diferenciada;
2. no procedimento deducional de que uma disposição hierarquizada de tipos de vida comunitária, implica por afinidade analógica uma série também hierarquizada de bens que cada comunidade visará em si mesma, de tal forma que se uma comunidade "x" visa um bem "x" e uma comunidade "y" visa um bem "y", se o bem "y" é, na ordem do ser, mais excelente do que o bem "x", então também a comunidade "y" será qualitativamente superior à comunidade "x".

É portanto no interior deste pressuposto ontológico e desta ordem deducional que ganha consistência a tese aristotélica de que o **bem supremo** só pode ser visado de modo pleno por uma **comunidade última**. Ora, tal comunidade cumpre-se no todo unitário e diferenciado da **polis**. Por via disso se compreende em que medida a política tem, no dizer aristotélico, de subsumir o fim de todas as restantes ciências, inclusive o fim da moral, ao **fazer uso** (*khromenes*) de todos os saberes práticos, e ao **prescrever leis** (*nomothetouses*) sobre como se **deve agir** (*dei prattein*) e do que cada um se **deve abster** (*dei apekhesthai*). ¹⁴⁷

Mas a *polis* não se apresenta apenas conotada em Aristóteles como a mais suprema das comunidades. Ela surge também caracterizada como incluindo todas as restantes. Esta relação de extensão traduz o carácter superlativo da cidade com duas imediatas implicações:

1. toda a experiência relacional que não seja política tem de ser vista como subconjunto da *polis*;
2. tudo o que exceder em extensão a esfera da comunidade política, como por exemplo um

¹⁴⁶ *Ibid.*, I, 1094 b 8-11.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, I, 1094 b 5-7.

"confederação" ou "liga", não pode ser considerada *stricto sensu* uma comunidade.

Ao colocar a *polis* na esteira do fim humano mais elevado, e ao elevá-la à categoria de uma totalidade diferenciada e autónoma, que não se esgota atomisticamente na mera soma dos seus elementos (os cidadãos) e das suas partes (as comunidades mais restritas), o intuito da tese aristotélica é duplo: por um lado, refutar o lugar-comum sofista de que a comunidade política apenas deve assegurar a sobrevivência material de cada cidadão, e promover o escrutínio de cada uma das suas vontades individuais; por outro lado, inviabilizar as teses socrático-platónica, segundo as quais "homem político", "soberano", "chefe de família", ou "mestre de escravos" são formalmente equivalentes.¹⁴⁸

Ora, se cada comunidade visa um bem próprio dependente da finalidade intrínseca, e se o exercício do poder não tem uma finalidade de nivelamento social, não há dúvida de que o pensamento aristotélico se insurge como poderoso antídoto desse sofisticado e aparente "bom-senso", segundo o qual, como ironiza Pellegrin, «**pelo facto de alguém gerir bem a sua mercearia, também será capaz de dar um bom ministro**». ¹⁴⁹ Para Aristóteles o "bom político" não é apenas um bom condutor de homens em geral, mas acima de tudo o que revela capacidade para exercer autoridade sobre cidadãos de comunidades que têm por fim o "bem supremo".

Torna-se admissível, portanto, que Ética e Política surjam associadas no pensamento aristotélico a dois domínios praxiológicos com recortes epistémicos distintos, cada qual reclamando aparentemente uma autonomia própria e não permutável.¹⁵⁰ A tensão entre moralidade e cidadania é explicitada e resolvida de forma bem vincada na *Política*, quando Aristóteles lança mão do par hilemórfico alma-corpo para obviar a aparente antítese entre "homem bom" e "bom cidadão". Refere o autor:

¹⁴⁸ No dizer de Xenofonte, Sócrates era da opinião que « **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 assuntos públicos, quer privados** » (XENOFONTE, *Memórias dos ditos de Sócrates*, op. cit., III, 4, 12: op. cit.; vide também III, 6, 14). Platão subscreve a mesma tese: o político deve ser considerado tanto como "soberano", "chefe de família", ou "mestre de escravos", na presunção de que o exercício da autoridade política se funda sobre um saber, a "ciência da realeza", e de que exercer um poder sobre os homens, qualquer que seja esse poder, releva de uma única competência (cf. PLATÃO, *Político*, 258 e).

¹⁴⁹ PELLEGRIN P., *La Politique*, Nathan, Paris (1985), 50, n.4

¹⁵⁰ Assim o entendeu Buhle, quando referia na *Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Kunst*, em 1820: «**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 propriamente dita da ciência política**» (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, 189-190). O inciso de Buhle sugere-nos, por conseguinte, dois pontos de ordem preciosos para abarcar o alcance da relação entre Ética e Política no contexto mais amplo do *opus aristotelicum*: em primeiro lugar, e a um nível epistemológico, introduz-nos na incontornável distinção aristotélica entre saber teórico e saber prático; em segundo lugar, e num âmbito óntico-antropológico, a pericope "vivência moral incarnada na polis" situa-nos na tensão polar entre moralidade e cidadania.

«todos devem possuir a virtude do bom cidadão, pois é a condição exigida para que a cidade se torne a melhor possível; contudo, tal não significa que todos tenham de possuir a virtude do homem bom, a não ser que consideremos todos os cidadãos de uma cidade homens bons. Por outro lado, a cidade compõe-se de múltiplos elementos distintos, tal e qual um ser vivo composto de alma e corpo.»¹⁵¹

Ora, é a este nível ôntico-antropológico que interessa indagar os limites até onde pode ser mantida a tensão entre "homem bom" e "bom cidadão" na obra do Estagirita.

No Livro I da *Política* topamos com a seguinte afirmação:

«é evidente que a cidade é uma natureza; e também é verdade que o homem é, por natureza, um ser vivo político, (...) e que o homem sem cidade (...) é como uma peça deslocada de um jogo. (...) Assim, pois, a cidade é por natureza anterior à casa e a cada um de nós, na medida em que o todo é necessariamente anterior a cada uma das partes.»¹⁵²

Em vista do trecho supracitado, Aristóteles parece obviar o par "ética-política", distinguindo o plano individual da acção moral do plano comunitário da acção política. Tal distinção deve, todavia, ser ligada a um outro passo que ocorre no Livro VII do mesmo tratado, onde Aristóteles lança mão de um postulado prático para introduzir a reflexão sobre a **cidade melhor** (*ariste polis*):

«quem pretenda, de modo adequado, empreender uma indagação sobre o melhor dos regimes, deve começar por definir qual a vida mais preferível de entre todas, (...) e se essa vida preferível pode ser assumida sobretudo pela comunidade e pelo indivíduo tomado em separado, ou de outra forma.»¹⁵³

Este inciso, que inicia o livro VII da *Política*, levanta duas questões:

¹⁵¹ τὴν μὲν γὰρ τοῦ σπουδαίου πολίτου δεῖ πάσιν ὑπάρχειν (οὕτω γὰρ ἀρίστην ἀναγκαῖον εἶναι τὴν πόλιν), τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς τοῦ ἀγαθοῦ ἀδύνατον, εἰ μὴ πάντας ἀναγκαῖον ἀγαθοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῇ σπουδαίᾳ πόλει πολίτας. ἔτι ἐπεὶ ἐξ ἀνομοίων ἡ πόλις, ὥσπερ ζῶν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος (ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, 1277 a 1-6).

¹⁵² φανερόν ἐστι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶν, καὶ ὁ ἀπολις (...) ἄτε περ ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. (...) ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253 a 3-20).

¹⁵³ Περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἰρετώτατος βίος (...). διὸ δεῖ πρῶτον ὁμολογεῖσθαι τίς ὁ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν αἰρετώτατος βίος, μετὰ δὲ τοῦτο πότερον κοινῇ καὶ χωρὶς ὁ αὐτὸς ἢ ἕτερος (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1, 1323 a 14-20).

1. qual o modo de vida mais preferível de entre todos os modos de vida possíveis?;
2. quem está pode assumir esse modo preferível de vida: o indivíduo, ou a comunidade?

Para responder ao primeiro problema (1), não se pode passar à margem das considerações aristotélicas acerca da classificação e escalonamento dos **bens**. Segundo o filósofo, os bens podem provir **do exterior** [ektou], **do corpo** [somatos], e **da alma** [psykhes]. Como o modo mais preferível de vida é o que torna o homem feliz, posto que a **vida feliz** (*to zen eudaimonos*) constitui o apelo premente da sagesa prática, a felicidade depende mais da **natureza interior e espiritual** do homem do que propriamente dos bens exteriores ou físicos de que dispõe:

«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».¹⁵⁴

No que concerne ao segundo problema (2), a posição aristotélica tende a valorizar tanto a esfera do indivíduo como a da comunidade. Com efeito, depois de afirmar que a cidade melhor é necessariamente a mais feliz¹⁵⁵, Aristóteles conclui que

«a vida melhor vai acompanhada de uma virtude de tal modo dotada de recursos, que permite, tanto a cada indivíduo tomado separadamente, como à cidade tomada em comum, participar em acções virtuosas».¹⁵⁶

O excerto supracitado reveste-se de uma peculiar importância, dado que oferece o ponto de intersecção entre a esfera da moralidade e a esfera da política, embora revele também uma espécie de indecisão hermenêutica quanto à primazia dos dois planos: se é certo que Aristóteles não prescinde por um lado da distinção formal entre ética e política, insistindo por vezes na subordinação ôntica do bem individual ao bem comum, posto que "o todo precede necessariamente as partes que o formam" (*to gar holon proteron anagkaion einai tou merous*)¹⁵⁷, também é verdade que por outro lado recusa uma solução de ruptura inconciliável entre o plano da conduta individual e o do exercício da cidadania, partindo do pressuposto que

¹⁵⁴ τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταὐτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σῶφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1, 1323 b 27-29).

¹⁵⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1, 1323 b 29-31

¹⁵⁶ νῦν δὲ ὑποκείσθω τοσοῦτον, ὅτι βίος μὲν ἀριστος, καὶ χωρὶς ἐκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετ' ἀρετῆς κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1, 1323 b 40 -1324 a 1).

¹⁵⁷ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253 a 20. Saliente-se, a propósito, que este princípio, que determina o primado do todo sobre as partes, possui o seu equivalente devidamente fundamentado na *Metafísica*, onde Aristóteles refere: « todos os componentes que são partes materiais de algo, e nos quais se divide materialmente o todo, são posteriores ao todo, (...) dado que as partes não podem existir separadas do todo » (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1035 b 12-25).

qualquer um destes comunga da mesma aspiração eudemónica para a "vida melhor" (*bios aristos*) e para a "prática da virtude" (*praxis aretes*).

Tal indecisão tem a virtualidade de reconduzir a relação entre a esfera moral do homem bom e a esfera cívica do bom cidadão ao seu verdadeiro escopo, que consiste em ver as duas manifestações da vida prática em tensão diferenciada e não em oposição dualística.¹⁵⁸ De resto, atendo-nos a uma leitura holística do *opus aristotelicum* (não a uma leitura sincopada ou intermitente), percebe-se que o fenómeno político em Aristóteles releva, por um lado de uma **antropologia da acção** que tematiza o carácter incarnado e mediacional da "realidade especificamente humana" (*e peri ta anthropina*)¹⁵⁹, e por outro de uma **ontologia gradativa do real**, ou de uma **metafísica da ordem do ser**, ainda que tais raízes não se encontrem formuladas de forma explícita nos textos do Estagirita.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Cf. BODÉÛS R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d' Aristote*, Paris (1982)

¹⁵⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1180 b 28 - 1181 b 23

¹⁶⁰ Cf. VERGNIERES Solange, *Éthique et Politique chez Aristote*, PUF, Paris (1995)

Capítulo 2

A diferenciação metafísica do movimento

A resposta à questão de teor ontológico da questão essencial "o que é uma cidade?", entendida como reflexo da questão deontológica do fim político ("o que deve ser, ou visar, uma cidade?"), encontra o seu possível desenlace na busca ontológica da essência da *polis*. Onde situar epistemologicamente essa busca, de forma a incorporar o dado incontornável do fenómeno revolucionário, não como elemento adventício ou espúrio, mas como signo e expressão da vida política?

O remate mais precioso da teoria aristotélica coincidiu com a constituição de uma "ciência procurada" (*zetoumene episteme*), à qual os epígonos da tradição do Liceu designaram de **metafísica** (*ta meta physika*), primeiro por exigência de uma arrumação epigráfica (Andronico de Rodes), e depois com intuitos hermenêuticos mais visíveis. Importa, contudo, manusear o termo "metafísica" com a devida precaução, dado que com ele se pretendeu significar muita coisa, desde Andronico até ao presente.

Desde logo, Aristóteles atribui à ciência que ulteriormente se designou de Metafísica um estatuto de **ciência procurada** (*zetoumene episteme*), e só depois a qualifica de **sabedoria** (*sophia*), ou **filosofia primeira** (*prote philosophia*). Tal relação diferenciada exige que entrelacemos de forma diferenciada o sentido da Metafísica com três definições possíveis:

1. **ciência acerca do ente enquanto tal** (*episteme peritouton ontos he on*);
2. **ciência acerca da substância** (*episteme peritousias*); e
3. **ciência teológica** (*episteme theologike*).

Ora, é na base destes três patamares de compreensão que somos introduzidos no lance teórico que de certo modo ajuda a determinar o ritmo e escopo hermenêuticos da presente investigação: conciliar a estabilidade e permanência da **substância política**, face à inconstância e fugacidade do **movimento revolucionário**. É com efeito a partir da análise aristotélica do movimento que adquirem consistência os dois nós centrais da dissertação: em primeiro lugar, perceber a raiz metafísica do **agir humano moral e cívico**, e mais adiante enquadrar o **fenómeno da revoluções** num horizonte orgânico e sinebético.

1. O MOVIMENTO NA ESFERA PRAXIOLÓGICA DO DESEJO E DA ESCOLHA DELIBERADA DOS FINS

Para explicar o que é o movimento, Aristóteles lança mão das noções causais de **potência** (*dynamis* ou *hexis*) e **acto** (*entelekhia* ou *energeia*). Refere o autor da *Metafísica*:

«posto que o Ser é bipolar, tudo muda a partir do ente em potência para o ente em acto (...), de tal forma que não só é possível que acidentalmente uma coisa chegue a ser a partir de um não-ente, como também é possível que todas as coisas cheguem a ser a partir dos entes; quer dizer: uma coisa tanto pode surgir a partir de um ente em potência, como a partir de um não-ente em acto».¹⁶¹

Por potência, Aristóteles entende

«um princípio de movimento num outro ser, ou num mesmo enquanto outro (...): quer dizer, um princípio de mudança que um ser paciente é susceptível de sofrer, quer por acção de outro ser, quer por acção dele mesmo enquanto outro. Outra espécie de potência é a disposição que algo encerra no sentido de não se deixar mudar para pior em de se corromper, quer por causa de outro ser, quer por causa de si próprio enquanto outro. (...) Assim, a potência tanto pode exprimir o simples padecer de um acção, como o fazê-la ou padecê-la bem. (...) Torna-se claro, por conseguinte, que, de certo modo, o fazer e o padecer uma acção são uma e a mesma potência, (...) embora distintas. Uma, com efeito, encontra-se no paciente, (...) a outra, no agente».¹⁶²

Acto, considera Aristóteles ser

«o existir da coisa, mas não da forma que dizemos que ela está em potência. (...) Nesse sentido, o acto será como o ser que edifica em relação àquele que pode edificar, ou como o ser que está vigoil em relação àquele que dorme, ou como o ser que vê em relação àquele que tem os olhos fechados mas possui a visão. Atribuamos, portanto, o nome de acto ao primeiro membro destas várias relações, e o nome de potência ao segundo. (...) Todavia, estar em acto não se predica de todos os entes do mesmo sentido, mas analogicamente, (...) dado que o acto pode, com efeito, ser tomado, quer como movimento relativamente à potência, quer como substância em relação à matéria».¹⁶³

¹⁶¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 3, 1069 b 15-20

¹⁶² *Ibid.*, IX, 1, 1046 a 12-29

¹⁶³ *Ibid.*, 6, 1048 a 31 - b 6

O par potência-acto encontra-se, pois, ligado ao problema do movimento: por um lado, a potência é concebida como **princípio de movimento** (*arkhe kineseos*) em relação ao acto, por outro lado, o acto é tomado **como movimento** (*hos kinesis*) em relação à matéria.

Recorrendo ao par matéria-forma, para esclarecer a estrutura ôntica da substância, e ao par potência-acto, para precisar a estrutura ôntica do movimento, Aristóteles abriu à filosofia grega perspectivas renovadas, que constituíram terreno propício para as sistematizações clássicas da física, da biologia, da psicologia, da teoria do conhecimento e da lógica, da ética, da política, e até da própria teologia. Interessa por isso, ressaltar dois ou três desses contributos "inovadores", susceptíveis de enquadrar o problema que nos ocupa para já: esclarecer a raiz metafísica e o nexos ontológico entre a ética e a política.

O primeiro contributo tem a ver com a uma distinção de fundo introduzida por Aristóteles a partir de uma **tipologia do movimento**. Para o estagirita existem movimentos que têm um **começo** (*prote*) e chegam a um **termo** (*peras*)¹⁶⁴ que, quando atingido, faz cessar o movimento; e existem aqueles movimentos que têm uma causa e visam um **fim** (*telos*)¹⁶⁵, ou seja, alcançada a sua actualização, não se pode dizer que terminam mas que prosseguem na esteira de outro mais elevado. Aos primeiros, Aristóteles reserva a designação estrita de **movimentos** [*kineseis*]; acerca dos segundos refere que em bom rigor devem ser considerados **actos** [*energeiai*]. Escutemos a lição do autor:

«posto que, de entre aquelas acções que possuem um termo, nenhuma pode ser tomada como fim, mas que todas elas estão subordinadas a um fim, (...) nem todos os processos para que se ordena o movimento podem ser considerados como uma acção, ou, pelo menos, como acção perfeita, já que não são um fim em si mesmos. Apenas pode ser considerada acção aquele movimento que possui um fim imanente. (...) Assim, pois, de todos estes processos, uns podem ser tomados como movimentos, e outros como actos. Por exemplo, o emagrecer, o aprender, o caminhar, o edificar, são, com efeito, movimentos, e, por isso mesmo, imperfeitos, pois ninguém caminha e ao mesmo tempo chega ao seu termo, nem edifica e acaba de edificar, nem se vai tornando

¹⁶⁴ Acerca da noção de termo (*peras*), refere Aristóteles: « Termo diz-se do ponto extremo de cada coisa, ou seja, daquele ponto para além do qual não é possível apreender nada dela, e aquém do qual se encontra a sua máxima plenitude, (...) assim como o seu fim, (...) a sua substância, e até mesmo a sua essência. » (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 16, 1022 a 4-10).

¹⁶⁵ Sobre a noção de fim (*telos*), refere Aristóteles: « A causa final, é de uma natureza tal, que não é ela que existe em vista de outra coisa, mas, pelo contrário, são necessariamente as outras coisas que existem em vista dela. O fim é algo que nos impede de progredir até ao infinito. (...) Ora, os que admitem seriações até ao infinito destroem, sem disso se darem conta, a própria natureza do bem, pois se não tivéssemos que chegar a um termo, ninguém seria capaz de compreender o que quer que fosse, nem ninguém seria capaz de agir. É sempre, por conseguinte, em vista de um fim que o homem age, pelo menos o homem que emprega a razão. » (ARISTÓTELES, II, 2, *Metafísica*, 994 b 9-16).

algo e acabou de ser isso mesmo, nem se move e atingiu o termo do movimento, pois estas são coisas distintas, tal como o mover e o ter sido movido. Pelo contrário, ter visto algo e ao mesmo tempo ver é o mesmo, assim como pensar e simultaneamente ter pensado. A estes últimos processos chamo actos, e aos anteriores chamo movimentos».¹⁶⁶

De acordo com o trecho supra citado, a teoria metafísica do movimento mostra em que medida toda a **mudança** (*metabasis*), ao ser **transitiva** (*kinetike*), tem um **limite original** (*prote peras*) de que procede, e um **termo final** (*teleie peras*) para que se dirige. A noção "termo" expressa precisamente que, quando atingido, a mudança cessa. Pois bem, de acordo com uma analogia cromática, o termo da mudança de "preto" para "branco" é a "brancura", ou seja "ser branco". Contudo, entre o "ser branco" e o "ir embranquecendo" há uma diferença radical. Tal significa que o termo de um movimento se encontra fora do próprio processo de alteração, e, conseqüentemente, é distinto do próprio movimento.

No interior desta rigorosa argumentação metafísica, Aristóteles contempla porém um caso particular, que levanta algumas dificuldades: o processo do **pensamento**. O pensar configura na verdade um movimento, uma mudança que ocorre no ente que, **não pensando, passa a pensar** (ou seja: não X - > X); ou que, **pensando "algo", passa a pensar "algo mais"** ou **"outra coisa"** (ou seja, X -> X' ou X -> Y). O óbice do problema reside no significado metafísico do **"passar"**. Com efeito, o **pensar** coincide justamente com esse **passar**, quer esse passar ocorra de "não-X" a "X", quer ocorra de "X" a "X'" ou de "X" a "Y", de tal forma que **passar a pensar "X"** é **já estar pensando "X"**, e **continuando a pensar** o mesmo "X" enquanto durar esse pensamento. Por outro lado, **não pensar** em "X" tem de ser entendido como **não pensar actualmente "X"**, mas estar sempre em **potência** disso. Como acontece com qualquer espécie de movimento, pensar implica efectivar uma potência enquanto tal: todavia, no caso do pensamento, a **alteração não é distinta do seu termo** como acontece com o "embranquecer", bem pelo contrário, na passagem que corresponde ao pensar, o **termo**, isto é, aquilo para o qual se dirige, **já está insito** no próprio movimento de mudança, **já é imanente** à alteração, a mudança não se produz em benefício de outro ser, mas **em proveito do próprio movimento**. Assim, ao estatuir a tese de que o pensamento não configura um movimento de **alienação** (*alloiosis*), ou de **mudança** (*metabasis*), ou de uma **passagem a outra coisa** (*metabole eis allo*), mas justamente o contrário, um **regresso a si próprio** (*epidosis eis auto*), Aristóteles lança as bases de uma ontologia do movimento de acordo com um princípio de **diferenciação da realidade**, e não segundo um modelo determinista, monista ou fixista da razão.

¹⁶⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 18-35

Quanto ao princípio enunciado na *Física* "o movimento é a actualização da potência" (*he tou dynamei entelekheia kynesis esti*)¹⁶⁷, 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, na medida em que 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».¹⁶⁸

O passo supracitado indicia um princípio crucial para o entendimento da raiz metafísica da ética: no ser vivo racional, a passagem da potência ao acto não se consome apenas na base de um nexó "mecanicista" entre uma faculdade activa, ou espontânea, e uma faculdade passiva, ou receptiva, mas também

«há que contar necessariamente com um outro factor, o de decisão, ao nível tanto do desejo e da eleição prévia dos fins».¹⁶⁹

De acordo com a lição aristotélica, dois tópicos podem, pois, ser retidos desta tutela racional do **desejo ordenado** (*orexis*), e a **escolha deliberada** (*proairesis*):

1. a actualização da potência não ocorre de um modo fortuito¹⁷⁰;
2. não há eleição prévia dos fins sem o concurso da faculdade racional¹⁷¹.

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

«a passagem da potência ao acto é obra do intelecto, e ocorre quando, pelo concurso da vontade, algo chega a ser, sem que obstem a tal quaisquer impedimentos do exterior»¹⁷²,

Aristóteles opera numa base hermenêutica, que consiste em cruzar as doutrinas epistémicas da causalidade e do

¹⁶⁷ *Idem*, *Física*, II, 1, 201 a 10-11

¹⁶⁸ *Idem*, *Metafísica*, IX, 6, 1048 a 13-18

¹⁶⁹ *Ibid.*, IX, 5, 1048 a 10-11

¹⁷⁰ Refere Aristóteles, a propósito do termo *acaso* (*tykhe*): «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.» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 8, 1065 a 34 - 9, 1065 b 4).

¹⁷¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 8, 1065 a 33

¹⁷² *Ibid.*, IX, 7, 1049 a 5-7. Este trecho pode ser aproximado do passo de *Acerca da Alma*, 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» (ARISTÓTELES, *Acerca da Alma*, II, 5, 417 a).

movimento com uma ontologia diferenciada do ser vivo animado. É na perspectiva dessa antropologia diferenciada que o autor considera que

«as causas de todas as coisas (...) serão, provavelmente, alma e corpo, ou, melhor dito ainda, entendimento, desejo e corpo».¹⁷³

É, pois, no cruzamento metafísico da antropologia e da ontologia que pode ser esclarecido o nexó metafísico entre ética e política. Com efeito, as potências racionais só se actualizam mediante o **desejo** (*orhexis*) e a **eleição dos fins** (*proairesis ton telon*), porque o ser humano, além de se encontrar dotado de uma **zoe** - vida enquanto actualização fisiológica das suas potências congénitas -, encontra-se também inscrito numa **bios**, isto é, numa vida dotada de sentido electivo. Esse sentido espiritual tem de ser livremente determinado na **acção** (*praxis*) mediante uma escolha racional, visto que, de acordo com a *Ética a Eudemo*, "as vidas dos homens diferem muito umas das outras" (*poly diapherousin oi ton anthropon bioi*).¹⁷⁴ Ora, o único critério capaz de julgar acerca da excelência da vida livremente elegida é o **teleológico**. Segundo Aristóteles, sendo **o bem** (*tagathon*) a **causa final** (*teleie aitia*) de tudo o que existe,

«apenas ocorre, quer no domínio da acção, quer no domínio dos entes em movimento: o Bem é, portanto, o primeiro movente, pois a índole do fim é mesmo essa».¹⁷⁵

Chegados a este limiar, onde a realidade praxiológica decorre de uma doutrina da causa final e de uma ontologia diferenciada do ser vivente racional, podemos concluir que é no horizonte metafísico da acção finalizada pelo bem, que se vislumbra o lugar preciso onde poderão ser clarificados não só o problema radical do nexó entre a ética e a política, como também o ponto de vista capaz de hierarquizar ontologicamente estes dois domínios da praxis humana.

Segundo o fundador do Liceu, tanto a Política como a Ética têm legitimidade para assumir o bem como objecto disciplinar das suas preocupações teleológicas. O problema reside, porventura, na tonalidade ontológica dessa apropriação teleológica. Enquanto a moral equaciona o bem tomado na perspectiva individual, a política equaciona-o na perspectiva comunitária. Ora, aquilo que a acção humana visa teleologicamente, quer num domínio ético ou político, não é um fim alheio à própria actividade, mas é um fim intrínseco ao próprio viver. Esse fim é na casa aristotélica identificado com a **felicidade** (*eudaimonia*).¹⁷⁶

¹⁷³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 5, 1071 a 1-4

¹⁷⁴ *Idem*, *Ética a Eudemo*, I, 4, 1215 a 25

¹⁷⁵ *Idem*, *Metafísica*, XI, 1, 1059 a 36-37

¹⁷⁶ Cf. a propósito VANIER J., *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne*, Desclée, Paris (1965).

Toda a acção humana determinada em vista de um fim tem de ser vista em na sua tensão eudemónica, bem patente aliás na *Ética a Nicómaco*:

«posto que todo o conhecimento e toda a eleição desejam algum bem, refiramos, pois, que a acção política não aspira apenas ao bem, mas também ao bem supremo de entre todos os que podem ser realizados. Ora, quase todos os homens estão de acordo quanto ao seu nome, pois, tanto o vulgo como os mais afortunados, afirmam que é a 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».¹⁷⁷

Pois bem, partindo do princípio que

1. todas as acções humanas **têm um fim desejável por si mesmo** (*ti telos ho di'auto boulometha*), que é o **bem na sua máxima excelência** (*ton ariston tagathon*)¹⁷⁸,
2. o **bem especificamente humano** (*tanthropinon agathon*) constitui o **fim de todas as ciências práticas** (*ho telos ton panton ton praktikon epistemon*)¹⁷⁹,
3. o **bem da comunidade** (*ton agathon tes koinonias*) é, **por natureza** (*physei*), **anterior** (*proteron*) ao **bem de cada um de nós** (*to agathon ekastos emin*)¹⁸⁰,

torna-se evidente, na perspectiva aristotélica, não só a razão pela qual

«o estudo do bem relevará da política, que é, arquitectonicamente, a mais soberana e elevada das ciências»¹⁸¹,

mas também,

«porque é que o estudo das coisas éticas possui intrinsecamente um determinado cariz político».¹⁸²

Apesar desta aparente sobredeterminação política da ética, o certo é que, em termos últimos, Ética e Política encontram no pensamento aristotélico um verdadeiro itinerário de convergência. Com efeito, entendida a realidade humana como um determinado modo de vida, elegido em vista de um fim que é um bem e de um bem que é um fim, tanto o centro individual (e por isso mesmo inalienável) do agir ético, como o carácter comunitário do exercício da cidadania, podem ser vistos como duas expressões da tensão humana para a felicidade.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095 a 14-22

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, I, 3, 1095 a 1-5

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, I, 2, 1094 b 6

¹⁸⁰ Cf. *Idem*, *Política*, I, 1, 1253 a 3-20

¹⁸¹ *Idem*, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 b 5. Aristóteles explica a razão pela qual a Política detém esse estatuto arquitectónico, em relação às restantes ciências: « **Posto 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.** » (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 b 6-7).

¹⁸² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 b 8

Ao proceder à "reciclagem" de um velho tema da investigação socrática, imortalizado pela pena de Xenofonte¹⁸³, Aristóteles adverte que o seu propósito consiste em contribuir para

«tanto quanto possível, elevar à perfeição a filosofia das coisas humanas».¹⁸⁴

Nesse sentido, cumpre esclarecer dois aspectos:

1. o pensamento ético e político de Aristóteles não autoriza uma cisão entre ética e política, posto que a intenção do filósofo não é de contrastar os dois domínios em regime de mútua exclusão, mas distinguir e hierarquizar os dois planos;
2. o Estagirita coaduna ética e a política numa **ontologia diferenciada e integrada da experiência praxiológica**, recorrendo a uma visão hierarquizada e ordenada da realidade humana.

A ideia de que Ética e Política correspondem a dois domínios não permutáveis e inconciliáveis, a duas esferas em rota de colisão, é filha de uma mundividência tipicamente moderna, iluminista, e gnóstica, como adiante se verá, e, nesse sentido, corresponde já a uma deformação e perversão da filosofia aristotélica, a qual tende para o clássico sentido de uma *philosophia practica universalis*, na expressão feliz de Günther Bien.¹⁸⁵

Em vez de se insistir, portanto, na separação radical entre ética e política, hiato levado ao paroxismo pela consciência moderna (pelo menos no que respeita aos seus intentos programáticos e pragmáticos), talvez seja melhor falar numa **distinção** e numa **hierarquização diferenciada**, porque nunca constitui propósito explícito de Aristóteles incompatibilizar esses dois domínios da praxis humana, mas tão só marcar a diferença ontológica dos seus objectos: o bem individual, em relação à ética; o bem comum, em relação à política. Só nesta perspectiva integrada é 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 a experiência política do contexto mais amplo e rico de uma "philosophia practica universalis", e por outro em isolar a ética do contexto mais profundo e fundamental de uma "filosofia das coisas humanas".

A mutação inconsequente dos critérios ontológicos de **ordenação** e **integração** pelos critérios pragmáticos de **eficácia** impôs à experiência política a falaciosa conotação de *astutia simulandi dissimulandique et ars alios fallendi*,

¹⁸³ O passo de Xenofonte, que Aristóteles tem com certeza em mente será o seguinte: « **procuremos indagar sempre acerca das coisas que se referem ao género humano** » (XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, op. cit., I, 1, 16).

¹⁸⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1181 b 14-15

¹⁸⁵ Acerca do sentido clássico e aristotélico da *philosophia practica universalis*, e da perversão moderna desse modelo integrador, cf. BIEN Günther, *La filosofia pratica di Aristotele*, op. cit., sobretudo o cap. "Delimitazione della distinzione aristotelica rispetto alle categorie moderne" (pp. 201-217).

que urge denunciar e desarmadilhar em nome do modelo metafísico de uma **ontologia gradativa e diferenciada da acção humana**. Essa gradação e diferenciação da vida ética encontra o seu firmamento e fundamento ontológicos na fenomenologia aristotélica do Movimento, de que daremos conta a seguir.

2. O MOVIMENTO NO DOMÍNIO ONTOLÓGICO DA BUSCA DA ESSÊNCIA E DA SUBSTÂNCIA

- a) A Metafísica como ciência do “ser enquanto ser” (*to ti he on*)

No início do Livro IV Aristóteles caracteriza a Metafísica como ciência que estuda o ser enquanto ser e os seus atributos essenciais.¹⁸⁶ Esta foi, de resto, a definição que maior permeabilidade encontrou na história do pensamento ocidental. Todavia, é também aquela que levanta mais dificuldades a uma compreensão do seu significado genuíno. Refere o filósofo:

«há uma ciência que estuda o ser enquanto ser e os seus atributos essenciais. Tal ciência não se identifica com nenhuma das ciências ditas particulares, visto que nenhuma delas indaga de modo universal aquilo que diz respeito ao ser enquanto ser».¹⁸⁷

Delimitando uma parte da realidade, as ciências particulares, segundo Aristóteles, restringem-se apenas à consideração de aspectos parciais do ser, com o intuito de lhe circunscrever os seus atributos peculiares e as suas propriedades singulares.¹⁸⁸ Nesse sentido, a Matemática estudará a modalidade numérica do ser e as respectivas propriedades: igualdade, comensurabilidade, proporcionalidade, etc. A Física encarregar-se-á dos aspectos naturais do ser, determinando-lhe as suas características peculiares, tais como a mobilidade. À Biologia, por seu turno, incumbirá o estudo da específica região do ser à qual pertencem os seres vivos e a sondagem dos seus atributos peculiares: a gerabilidade, a mutabilidade, e a corruptibilidade. A diferença entre estas ciências ditas de “particulares” (porque circunscritas e limitadas a parcelas da realidade) e a ciência metafísica é fácil de perceber: enquanto aquelas dirigem a sua atenção

¹⁸⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1, 1003 a 20

¹⁸⁷ *Ibid.*, IV, 1, 1003 a 22-24

¹⁸⁸ *Ibid.*, IV, 1, 1003 a 25

para as "partes" ou "regiões" do ser, esta última caracteriza-se por abarcar o ser tomado transcendentemente na sua **máxima extensão**, isto é, o **ser todo de todo o ser**, ou de acordo com o próprio Aristóteles, o "ser enquanto tal".¹⁸⁹

Fará todo o sentido, portanto, definir a metafísica como "saber das causas e dos princípios do ser enquanto ser", ou dito de outra forma, como conhecimento das razões de ser, das condições possibilitadoras, dos princípios determinantes, que estruturam a realidade e o ser na sua totalidade. Nesse sentido é uma ciência suprema, visto que o saber do ser enquanto ser visa causas e princípios primeiros e supremos.¹⁹⁰

b. A Metafísica como saber da substância tomada como *ousia* e como *hypokeimenon*

Aristóteles classifica reiteradamente a sua filosofia primeira como conhecimento da **substância**. Tal recorrência é explicável não só porque o estudo da substância constitui a espinha dorsal dos livros mais importantes da Metafísica, mas também porque os restantes livros endereçam-nos de modo sucessivo para os meandros desse estudo. Refere Aristóteles:

«o ser diz-se em múltiplas acepções, porém, em cada uma delas, toda a designação é feita relativamente a um único princípio; com efeito, todas as coisas são ditas, na medida em que são substâncias: nuns casos, são ditas como determinações da substância, noutros, enquanto constituem um meio para se chegar à substância».¹⁹¹

O problema da substância constitui, portanto, a medula de toda a filosofia primeira. Pelo menos assim o considera Aristóteles quando elege a questão da substância como o objecto mais importante, primeiro, e único, do estudo filosófico, na pressuposição de que

«existindo várias acepções do termo "primeiro", é contudo a substância que é absolutamente primeira, quer na ordem lógica do conhecimento, quer na ordem do tempo (...), visto que na definição de cada ser está necessariamente contida a de substância. (...) A questão sempre em suspenso "o que é o ser?" constitui na verdade o objecto eterno de todos os estudos passados e presentes».¹⁹²

¹⁸⁹ *Ibid.*, XI, 3, 1060 b 31-32

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, II, 2

¹⁹¹ *Ibid.*, IV, 2, 1003 b 5-7

¹⁹² *Ibid.*, VII, 1, 1028 a 32 - 1028 b 2

E o que é o Ser para Aristóteles? Segundo o pensador estagirita, o ser é **essencialmente substância** e, podemos dizê-lo também de forma inversa, **substancialmente essência**. Tal circularidade encontra-se em Aristóteles bem patenteada na constante oscilação léxico-semântica entre **essência** ou **estado de ser** (*ousia*) e **subjacência** ou **estado daquilo que está lançado por baixo** (*hypokeimenon*).¹⁹³ Significa isto que as demais acepções que o ser conota apenas têm consistência enquanto se referem a essa condição de essencial substancialidade, ou de substancial essencialidade, e também na medida em que se reduzem a modos de ser dessa substancialidade ou essencialidade. Assim sendo, a ciência das causas e dos princípios do ser enquanto tal mais não é do que o saber das causas e dos princípios das substâncias, não incorrendo por isso em equívoco o emprego sinonímico de substância e de essência. Bem pelo contrário: daqui decorre a sua riqueza e também a sua força, pois mesmo quando Aristóteles utiliza o recorrente estribilho “o ser **diz-se** de muitos modos”¹⁹⁴, o que pretende justificar não é que o fundamento do ser radica na multiformidade das suas expressões lógicas ou ônticas, mas sim que o fundamento da diferenciação ôntica e da diversidade *polissémica* radicam no ser substancial, estruturante, referenciador.

c. Três ciências teoréticas: Física, Matemática e Teologia

Aristóteles distingue os diversos saberes humanos entre saberes de ordem **prática**, saberes de ordem **poiética**, e saberes de ordem **teorética** ou **especulativa**. Subsequentemente, divide os saberes de ordem teorética (contemplativa ou especulativa) em Física, Matemática e Teologia. Caberia à Metafísica (tomada como “filosofia primeira”, “*prote philosophia*”) proceder não só à fundamentação última dos saberes especulativos, como também encontrar a continuidade unitária dos saberes especulativos no horizonte de uma ciência da substância.

Tendo em conta o texto aristotélico, podemos esquematizar esse inventário dos saberes¹⁹⁵ do seguinte modo:

¹⁹³ Esclarece Aristóteles, a propósito, que « **a essência de uma coisa designa por um lado a substância e o ser determinado, e por outro cada um dos seus predicados** » (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 4, 1030 a 19).

¹⁹⁴ A expressão “**diz-se**” pode ser permutada por “**é dito**”, uma vez que, a forma verbal grega é a mesma: “*legetai*” (do grego *legein*: dizer). Porém, dado que esta forma verbal pode ocorrer no grego clássico na voz média ou na voz passiva, desconhece-se em que acepção Aristóteles emprega a dita forma verbal. Em todo o caso, o carácter **ôntico** do inciso é indiscutível, quer pretendesse dar mais ênfase ao aspecto lógico da voz activa (o ser “é dito”), quer ao aspecto fenomenológico da voz média (o ser “diz-se”: mostra-se; revela-se...).

- Conhecimento proveniente da experiência:
 - * conhecer e fazer sem saber "como" e "porquê" (nível da *empeiria*)
 - * conhecer e fazer sabendo "como" mas não sabendo "porquê" (nível da *tekhne*)
- Conhecimento proveniente da ciência: conhecer e agir sabendo "como" e "porquê" (nível da *episteme*)
 - * Ciências poiéticas (nas quais se inclui, por exemplo, o estudo das produções artesanais e literárias): nível da *poiesis*
 - * Ciências práticas (nas quais se inclui, por exemplo, o estudo do agir ético): nível da *praxis*
- Ciências teoréticas, contemplativas ou especulativas: nível da *theoria*
 - . Física; ou Filosofia segunda
 - . Matemática
 - . Teologia

As ciências práticas referem-se, segundo o entendimento aristotélico, àquelas acções que têm o seu início e o seu termo no sujeito que age, implicando uma modificação na ordem que o qualifica moralmente. Tais modificações contribuem, de resto, para o aperfeiçoar ou degradar, consoante a tonalidade e o escopo das suas acções. As ciências poiéticas, por seu turno, têm a ver com aquelas produções cujo início reside na competência técnica do sujeito que produz, mas cujo fim se esgota no objecto produzido, sem que isso afecte a ordem estruturante do sujeito. Tais produções conferem-lhe competências e habilidade no exercício da sua função artesanal, mas não o qualificam moralmente. Bem distintas das ciências praxico-poiéticas são as ciências teoréticas. Estas não visam nem a acção nem a produção, mas tão só o puro conhecer enquanto tal, ou seja, o conhecimento sem interesses de qualquer outra espécie que não o mero saber pelo prazer de saber.

No caso específico das ciências teoréticas, a Física visa o estudo das substâncias com capacidade de movimento, ou seja, as substâncias sensíveis. Ao invés da Física moderna (de índole quantitativa, na medida em que tende a reduzir todo o espectro da realidade em cifras e relações numéricas) a Física aristotélica é qualitativa: tenta surpreender a realidade na textura essencial, categorial e modal do mundo sensível.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1025 b 19 ss.. Tem todo o interesse cotejar este passo com a nota explicativa de Jules Tricot, na edição francesa da *Metafísica* (cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Vrin, 1974, pag. 328, not. 1), onde o tradutor e comentador do tratado apresenta uma sugestiva sinopse da hierarquização aristotélica das ciências (cf. pag. 328, not. 1).

¹⁹⁶ Acerca da sobredeterminação metafísica da física aristotélica, no Livro alfa menor, é possível realçar uma longa cadeia de analogias e paralelismos entre os três capítulos deste livro e os fragmentos do *Protreptico*; o acervo de afinidades encontradas abona em favor da hipótese que considera o segundo livro da *Metafísica* uma introdução ao estudo de Física, realizada por Aristóteles na Academia, ainda como discípulo de Platão. Tal estudo visaria uma indagação dos fundamentos últimos da natureza e da verdade.

E a Matemática? Os platónicos (e antes deles os pitagóricos, mas de outro modo) admitiam que o objecto da Matemática se restringia aos entes substanciais verdadeiros; entes que configuravam um modo de ser diverso do das coisas sensíveis, subsistindo nesse sentido fora delas em si e por si. Aristóteles, por seu turno, avança com uma interpretação bem diversa: a Matemática não tem que se deter nas coisas sensíveis enquanto tais, nem sequer nos seres que subsistem separadamente do mundo sensível. Para o Estagirita, os entes sensíveis não só assumem qualidades e atributos, como tais propriedades podem ser ditas de vários modos. Por isso mesmo, os objectos de que trata a Matemática não são entes subsistentes por si, mas resultam de um processo abstractivo, operado ao nível do entendimento, que consiste em codificar a realidade mediante relações quantificáveis.

Esta prévia caracterização dos objectos da Física e da Matemática assume particular relevo, na medida em que torna mais clara a caracterização do objecto da Teologia:

«posto que existe, por um lado, uma ciência do ser enquanto ser (e enquanto separado), importa examinar necessariamente se, no fim de contas, essa ciência se confunde com a Física, ou se não será algo de absolutamente distinto; por outro lado, a Matemática é uma ciência teórica, que trata dos entes imóveis mas não separados. Ora, a ser verdade que existe uma substância desta espécie, quero dizer, uma substância separada e imóvel, o estudo do ser separado e imóvel deve ser, por conseguinte, objecto de uma ciência absolutamente distinta destas duas ciências, como nos esforçaremos por mostrá-lo¹⁹⁷. E se existe uma realidade deste género entre todos os entes, ela será de algum modo o divino: primeiro e soberano princípio. Vemos, pois, que existem três géneros de ciências teóricas: a física, a matemática, e a teologia».¹⁹⁸

Assim, se a Matemática não estuda os entes substanciais em si mesmos, mas apenas abstracções de determinados aspectos seus; se a Física estuda, ela sim, os entes substanciais, mas só enquanto são tomados como sensíveis e móveis; caberá à Teologia, por seu turno, estudar aquela substância que está necessariamente "para além da física", ou seja, aquela substância que é supra-sensível, imóvel, eterna, e a *fortiori* divina.

d. A radicalidade da Metafísica

¹⁹⁷ Aristóteles refere-se, obviamente, ao passo do cap. 6 do Livro XII da *Metafísica*, onde se postula a necessidade de um Primeiro motor eterno e imóvel: cf. 1071 b 3 ss.

¹⁹⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica.*, XI, 7, 1064 a 23 - 1064 b 3

As ciências teoréticas são, para Aritóteles, superiores às práxico-poiéticas; e dentro das teoréticas, a Teologia detém, pela dignidade do seu objecto, uma primazia sobre as duas restantes. A Teologia apresenta-se, assim, como a ciência mais elevada, mais excelente, e mais digna.¹⁹⁹

Então "para que serve" a Metafísica? A resposta obtém-se, segundo o próprio dizer aristotélico, por antítese dialéctica: a Metafísica é a ciência mais sublime precisamente porque não serve para nada em particular; bem pelo contrário, os demais saberes é que se devem servir dela para acederem a uma fundamentação justificada do seu objecto e a uma apropriação crítica do seu método. Precisando melhor: a metafísica não possui escopos empíricos, nem persegue finalidades práticas ou produtivas. As ciências que visam tais objectivos não se auto-legitimam em si próprias, não valem por si: exercem-se em função de motivações empíricas ou práxico-poiéticas. A metafísica, por seu turno, vale por si, posto que possui nela própria o escopo da sua indagação, sendo nesse sentido a ciência "livre" ou "liberal" por excelência:

«nenhum interesse subjaz à indagação da filosofia primeira: ora, da mesma forma que consideramos livre aquele que existe como fim de si mesmo e não de outro, também essa ciência é a única que se apresenta como disciplina liberal de entre todas as demais, pois é a única cujo fim reside em si própria».²⁰⁰

Se a metafísica não serve para nada em particular, como se acede a ela, e qual é a sua razão de ser? A metafísica não só nasce do espanto e da admiração que o homem experimenta face à realidade²⁰¹, como se consolida no puro prazer obtido por esse conhecimento radicado na natureza humana.²⁰² Com efeito, prescindindo de qualquer interesse prático, todo o homem não só sente o desejo de saber, como sente prazer no saber obtido por exigência dessa tensão estrutural e estruturante. Segundo o pensador grego, tal condição desinteressada do saber metafísico é evidente:

«chamamos < à filosofia primeira> "ciência da verdade", porque o fim da sua especulação visa a própria verdade, ao passo que o fim da prática visa uma obra (com efeito, mesmo quando examinam o comportamento de uma coisa, os homens de acção não encaram essa coisa do ponto de vista da sua eterna natureza, mas em vista de um fim determinado, e durante um momento determinado). Nós, porém, não conhecemos o que é verdadeiro sem conhecer a sua causa (...): ora, a causa da verdade, inerente a

¹⁹⁹ *Ibid.*, VI, 1, 1026 a 19-23

²⁰⁰ *Ibid.*, I, 2, 982 b 12; loc. cit. 24-28

²⁰¹ *Ibid.*, I, 1, 981 b 15

²⁰² *Ibid.*, I, 1, 980 a 21

todos os entes derivados, é a verdade por excelência, (...) de tal modo que podemos afirmar que uma coisa tem tanto de "ser" como tem de "verdade"». ²⁰³

e. O significado do Ser

Impõe-se, antes de mais, começar pela questão metafísica de todos os tempos e sempre em suspenso: **o que é o ser?** ²⁰⁴

A **definição de ser** pode ser constituída em duas perspectivas diferenciadas mas não separadas:

1. como verdade **categorial afirmável** (numa acepção lógica ou formal) e
2. como suporte **substancial firmante** (numa acepção ôntica ou material).

Esta dúplici (não dual) perspectivação do ser pode ser ainda compaginada à luz de dois tópicos metafísicos: a **potência** e o **acto**. Cruzadas as duas perspectivas com os dois tópicos precedentes, obtemos quatro vectores teóricos que nos fornecem o quadro principal da ontologia aristotélica:

- a. **o ser como verdadeiro-falso**
- b. **o ser como acidente**
- c. **o ser como categoria**
- d. **o ser como potência e acto**

Se a estes quatro pares de binómios associarmos os princípios lógicos da **identidade** e da **não-contradição**, bem como a doutrina física da **causalidade**, segundo a qual tudo decorre do concurso de uma causa **eficiente**, de uma causa **material**, de uma causa **formal** e de uma causa **final**, acedemos à espinha dorsal de toda a Metafísica aristotélica. ²⁰⁵

Segundo Aristóteles, caem fora do estrito âmbito de análise da Metafísica o ser tomado como **verdadeiro-falso** (noção bem distinta da de "verdade" ²⁰⁶), e o ser tomado como **acidente**. ²⁰⁷ O primeiro porque é puramente "mental" ²⁰⁸ (ou seja, subsiste apenas no pensamento, como operação lógica, e não fora dele). O segundo porque resulta de todos aqueles aspectos da realidade que são meramente casuais e fortuitos (ou seja, são o que são mas podiam não ser). Aristóteles define, com efeito, o ser do acidente como aquilo que não é sempre, nem para melhor ²⁰⁹; trata-se em vez disso de um

²⁰³ *Ibid.*, II, 1, 993 b 20-32

²⁰⁴ Questão formulada por Aristóteles in *Ibid.*, VII, 1, 1028 b 3.

²⁰⁵ Noutro passo da *Metafísica*, Aristóteles acrescenta ainda mais quatro aspectos a ter em conta na colocação da pergunta pelo ser: « **qualquer coisa que "é", é dita "ser", na medida em que ela pode ser, em relação ao ser enquanto ser, quer uma afecção, quer um estado, quer uma disposição, quer mesmo um movimento.** » (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 3, 1061 a 7-9).

²⁰⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 1, 993 a 30 ss.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, IV, 2, 1003 a 20 ss.; VI, 4, 1027 b 17 ss.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, VI, 4, 1028 a 1

²⁰⁹ *Ibid.*, V, 30, 1025 a 14 ss.

“modo” de ser que, à margem da necessidade e do melhor, não se pode constituir como objecto de ciência.²¹⁰ A ciência, de facto, apenas visa as causas e os princípios daquilo que é sempre e para melhor. Ora, pelo seu carácter indeterminado, as causas dos acidentes caem fora da possibilidade do conhecimento científico, e nesse sentido fora do domínio da Metafísica: esta pode referir-se cientificamente a eles, mas não tomá-los como ingredientes científicos.²¹¹ Compete à Metafísica, portanto, debruçar-se sobre os restantes significados do ser: sobre o ser tomado como substância e categoria, e sobre o ser tomado como potência e acto.

f. O ser afirmado categorialmente

Das inúmeras afirmações da Metafísica, uma das mais canónicas é a que atribui às categorias o estatuto de significados fundamentais do ser substancial.²¹² Contudo, não é possível caracterizar este conceito sem que se empreenda preliminarmente uma caracterização da substância.

Consideram-se substâncias, no dizer aristotélico, e em sentido genérico, todos aqueles entes individuais que possuem ser próprio, ou seja, que não podem deixar de ser o que são para serem outra coisa.²¹³ É óbvio que a realidade e o ser não são constitutivos apenas dos entes substanciais. Há com efeito muitos outros aspectos das coisas que “são”, mesmo não tendo uma existência em si e separada: por exemplo, a qualidade das coisas, a sua dimensão ou grandeza, as suas relações, as suas acções ou paixões, o lugar ou tempo em que se encontram. Tendo em conta todos estes aspectos, Aristóteles elaborou uma tábua categorial destinada a contemplar todas as ocorrências predicativas do ser numa sinopse inteligível e coerente. Nesse sentido, cruzando as listagens dos tratados *Categorias*, *Analíticos posteriores*, *Tópicos*, e *Física*, onde são elencadas dez categorias²¹⁴, com a listagem contemplada no tratado *Metafísica* onde se encontram escalonadas apenas oito categorias²¹⁵, obtemos a seguinte tábua categorial:

1. **Substância** (*ousia*) - o que constitui a base firmante
2. **Qualidade** (*poion*) - o que qualifica
3. **Quantidade** (*poson*) - a ordem de grandeza
4. **Relação** (*pros ti*) - o que constitui a reciprocidade
5. **Acção** (*poiein*) - o que faz

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, VI, 2, 1026 a 33 ss.

²¹¹ Cf. *Ibid.*, VI, 3, 1027 a 28 ss.

²¹² Cf. *Ibid.*, V, 7, 1017 a 23-27

²¹³ Cf. *Ibid.*, V, 9, 1017 b 23-26

²¹⁴ Cf. respectivamente, *Idem*, *Categorias*, 4, 1 b 25-27; *Analíticos posteriores*, I, 22, 83 b 15-17; *Tópicos*, I, 9, 103, b 20-23; e *Física*, V, 1, 225 b 5.

²¹⁵ Cf. *Idem*, *Metafísica*, XI, 12, 1068 a 7-10

6. **Paixão** (*paskhein*) - o que sofre
7. **Lugar** (*pou*) - onde está
8. **Tempo** (*pote*) - quando ocorre
9. **Ter** (*ekhein*) - o que apresenta
10. **Jazer** (*keisthai*) - a posição

O ser tem, por conseguinte, tantos significados quantas as categorias supramencionadas. Contudo, quer sejam dez ou oito, a da substância é a que adquire maior proeminência metafísica. A razão é evidente: só enquanto referidas à substância é que as demais categorias têm relevância e consistência ôntica. Nenhuma categoria pode, com efeito, subsistir enquanto tal, senão como atributo ou predicado de uma substância, isto é, de um centro de gravidade, de um ponto inabalável, para o qual convirja. Por isso, no dizer aristotélico,

«nenhuma das categorias pode subsistir em estado separado, mas apenas a substância».²¹⁶

Todavia, se é importante sublinhar que, anulada a substância, anulam-se não só todas as demais categorias²¹⁷, como também o próprio ser em toda a sua extensão²¹⁸, também é importante salvaguardar o princípio segundo o qual é às categorias que cabe configurar a realidade em todos os aspectos da sua expressão. Daí que, na perspectiva aristotélica,

«o ser recebe todas as acepções indicadas pela série de categorias, pois os vários sentidos do ser equivalem exactamente ao número das diversas categorias».²¹⁹

O que quer que seja o que chamamos "ser", apenas se pode expressar sob a figura modal das categorias. Nesse sentido, as categorias fornecem todos os aspectos sob os quais a realidade pode ser por nós conhecida, de tal forma que apenas podemos conhecer a realidade que nos é dada como substância nos diversos modos categoriais, e não sob nenhuma outra figura. Por isso, refere ainda Aristóteles,

«o ser enquanto ser possui certos atributos próprios, e é ao filósofo que incumbe, relativamente a essas propriedades, empreender a busca da verdade».²²⁰

Tais atributos ou propriedades categoriais, mais do que puros espectros mentais ou abstractos, são sobretudo "figuras" (*skemata*) com **função mediacional onto-lógica**: brotando do ser, permitem ao mesmo tempo predicá-lo.²²¹ Por isso, a tábua categorial aristotélica arranca de uma

²¹⁶ *Ibid.*, VII, 1, 1028 a 34

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, V, 9, 1017 b 22-23

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, V, 9, 1017 b 18

²¹⁹ *Ibid.*, V, 7, 1017 a 23.

²²⁰ *Ibid.*, IV, 2, 1004 b 15-17

ontologia, e não de um subjectivismo crítico ou de uma apercepção, como sucede na lógica transcendental de Kant: em Aristóteles o ser **afirma-se** nas categorias, na medida em que estas **se firmam** no ser, ou mais concretamente, no **ser da substância**.²²²

g. O ser firmado substancialmente

O que é portanto a substância? Aristóteles não respondeu de forma unívoca a esta indagação, quanto mais não fosse para se manter fiel ao inciso recorrente da sua Metafísica, segundo o qual **o ser é dito (ou diz-se) de muitos sentidos**.²²³ Todavia, isso não significa que as suas respostas, apesar de multímodas, sejam contraditórias. Refere o filósofo:

«a substância, enquanto tomada como substrato, pode ser, num certo sentido, matéria (e entendo por matéria aquilo que, não sendo propriamente um ente determinado em acto, é contudo potencialmente um ente determinado), num outro sentido, pode ser forma ou figura (ou seja, aquilo que, não sendo ainda um ente determinado, é todavia separável por distinção lógica), e, num terceiro sentido, pode ser composto de matéria e forma».²²⁴

Assim, **substância**, *hypokeimenon* (= **o que é/está sob = subjecto = sujeito**), que Aristóteles designa também de *ousia* (forma participial do verbo *eimi*, ou seja, **aquilo que é tal = a ser = sendo = essência...**), pode conotar uma tríplice significação²²⁵:

- **matéria** (*hyle*)²²⁶
- **forma** (*eidos / morphe*) ou **essência** (*to ti he on*)²²⁷
- **sínolo** (*synolon*)²²⁸, isto é, compósito individual, particular, e concreto de matéria e forma.

²²¹ Cf. *Ibid.*, V, 7, 1017 a 23-25. No livro IX, Aristóteles é ainda mais explícito: «**apenas na sua relação com a substância é que as categorias podem ser consideradas seres**» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 1, 1045 b 29-30).

²²² Só a partir deste ponto de vista é que se compreende a absoluta primazia da substância: ela será uma espécie de categoria “*supra-categorial*” (protocolar, diríamos), que não pode deixar de ser categoria, mas que é mais do que simples categoria, pois subsume as demais categorias.

²²³ Embora alguns estudiosos e comentadores da filosofia aristotélica reputeem esta expressão de “duvidosa”, por se tratar eventualmente de uma adição editorial posterior (cf. comentário de Jules Tricot, in ARISTOTE, *Métaphysique, op. cit.*, pag. 345, not. 3), são vários os passos da Metafísica onde esta expressão é amplamente utilizada: cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 9, 992 b 19; IV, 2, 1003 a 33; b 5; VI, 2, 1026 a 33; 1028 a 5; VII, 1, 1028 a 10; 1028 a 33. A mesma expressão ocorre ainda em *Tópicos*, I, 15, 107 a 3-17.

²²⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, 1, 1042 a 26-29

²²⁵ Cf. *Ibid.*, VIII, 3, 1043 a 26-28; XII, 3, 1070 a 9-12

²²⁶ Cf. *Ibid.*, VII, 3, 1029 a 3

²²⁷ Cf. *loc. cit.*. Parece-nos importante a chamada de atenção de Jules Tricot para esta acepção formal de substância. Segundo este tradutor e comentador da Metafísica, Bonitz teria já alertado para o facto de Aristóteles ter incorrido num *lapsus*, ao ter conotado a substância como “forma”: para uma informação mais detalhada desta tese, cf. ARISTOTE, *Métaphysique, op. cit.*, pag. 353, not. 1.

²²⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 3, 1029 a 3

Embora *hypokheimenon* se ligue sobretudo à matéria e ao sínolo, e *ousia* esteja mais conotada com a forma, o certo é que, do ponto de vista metafísico, ambas expressam diferencialmente a estrutura substancial do ser, e, nesse sentido, é como substância que ambas devem ser traduzidas.

Analisemos, então, sumariamente, a tríplice determinação em cada um dos significados que a noção de substância implica.

A **matéria** (*hyle*) é, para Aristóteles, aquilo **de que** (*ex hou*) é feita uma coisa. Este componente da substância é onticamente estruturante, na medida em que é na matéria que ocorre o **movimento**:

«se a mudança ocorre, (...) é necessário que exista um **substracto** que se altere de um contrário ao outro, pois o que muda não podem ser os contrários. (...) Assim, para além dos contrários, é necessário que, para um sujeito mudar, exista uma terceira coisa: a matéria. (...) Nesse sentido, é necessariamente a matéria quem muda».²²⁹

Por outro lado, a **forma** (*morphe*), ou, como lhe chama também Aristóteles, a **espécie** (*eidos*), é aquilo que configura a matéria. É a forma que assume o papel de **determinar** a natureza informe da matéria. Por isso, refere Aristóteles:

«a forma, além de ser algo de determinante, é algo para o qual tende a matéria».²³⁰

Considera-se, portanto, que substância é uma **forma**. Ora, segundo Aristóteles, a forma não configura como em Platão uma realidade eidética (extrínseca, separada e autónoma), mas surge como elemento radicado de modo ínsito e intrínseco na íntima natureza da realidade sensível, fazendo com que cada ente seja **aquilo que é** (*to ti esti*) enquanto **essência** (*to ti hen einai*), tornando-o determinável, identificável e definível.

No que respeita ao **sínolo** (*synolon*), podemos considerá-lo como **todo composto** (unitário, individual e concreto) resultante da união da matéria e da forma.²³¹ Nesse sentido, todas as coisas concretas não são mais do que "sínolos" hilemórficos, ou seja compostos unitários de matéria e forma.

Na sequência dessa tríplice caracterização da substância, são cinco os possíveis contornos que a substância adquire ao longo da Metafísica aristotélica:

1. **o que pode assumir-se como substracto firmante da coisa toda, e não de outras coisas** (*to me kath' hypokeimenon alla kath' ou ta alla*)²³²;

²²⁹ *Ibid.*, XII, 2, 1069 b 4-14

²³⁰ *Ibid.*, XII, 3, 1070 a 11

²³¹ Cf. *Ibid.*, 1070 a 13

²³² Cf. *Ibid.*, VII, 3, 1028 b 33 ss.

2. o que subsiste por si de forma independente e separada (*choriston ti*)²³³;
3. a quiddidade determinada e definível (*tode ti*)²³⁴;
4. a intrínseca unidade (*en ti*)²³⁵ e
5. o género (*eidos*)²³⁶.

h. Os pares forma-matéria e acto-potência

A acepção mais importante da doutrina da matéria e forma é a que se determina, em sede metafísica, na relação com o par potência-acto²³⁷: enquanto a matéria se liga à potência, pois é uma capacidade de assumir ou receber forma, a forma por seu lado identifica-se com o acto, pois concretiza uma determinação da matéria. Tudo o que possui matéria possui, portanto, potencialidade.²³⁸

O **acto** (*energeia*) recebe também o nome de "enteléquia" (*entelekheia*). A distinção justifica-se em pleno. Ao empregar o termo "enteléquia", Aristóteles salvaguarda o estatuto de absoluta pureza daquele tipo de actos que não provêm da actualização de uma potência²³⁹; trata-se outrossim daquele tipo de **acto sem potência** que institui ou desencadeia a passagem da potência a acto. Ora, o acto absolutamente primeiro e puro que desencadeia o processo de actualização da potência recebe o nome de "enteléquia"²⁴⁰; o acto que resulta da mera actualização de uma potência é designado de *energeia*.²⁴¹ São, pois, actos

²³³ Cf. *Ibid.*, VIII, 1, 1042 a 31

²³⁴ Cf. *Ibid.*, V, 9, 1017 b 23; 18, 1022 a 25-27; VII, 6, 1031 a 15 ss.

²³⁵ Cf. *Ibid.*, XI, 3, 1061 a 16

²³⁶ Cf. *Ibid.*, V, 28, 1024 a 29 ss; VII, 3, 1028 b 36

²³⁷ Cf. *Ibid.*, IX, 6, 1048 a 25 ss.

²³⁸ Acerca de uma ideia mais pormenorizada de **potência** (*dynamis*), cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 12, 1019 a 15 ss.; e sobretudo IX, 1, 1045 b 35 ss.

²³⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 5, 1047 b 31 ss.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, IX, 8, 1050 a 23, e sobretudo o escarecedor comentário de Jules Tricot, in ARISTOTE, *Métaphysique, op. cit.*, pag. 512, not. 1

²⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1007 b 29, em especial o minucioso comentário de Jules Tricot, in ARISTOTE, *Métaphysique, op. cit.*, pag. 209, n. 3. A distinção entre acto-*energeia* e acto-*entelekheia* é crucial, pois permite situar a questão **teológica** ao seu verdadeiro nível: a substância divina é **acto** não no sentido energético (pois não procede de uma potência, e assim não seria divina), mas **no sentido enteléquico**, visto que se trata de uma realidade agente que institui *ab initio* o próprio processo de actualização, e nesse sentido pode ser considerado **acto puro**, ou seja, acto actuante, ou activo, ou actualizante. Além disso, a mesma distinção metafísica que ocorre na noção de acto, ocorre também na noção de potência, se bem que com outros contornos e alcance: assim, potência, para Aristóteles, tanto pode ser designada como *dynamis* ou como *hexis*. A primeira acepção significa **possibilidade de** (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 7, 1048 b 35 ss.); a segunda acepção significa **disposição, capacidade, faculdade para** (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 983 b 5). Quer dizer: enquanto a noção de potência-*dynamis* pode ser considerada passiva, ou seja, só é verdadeiramente potência, se passar a acto (por exemplo, na relação paternal, o ser humano masculino só poderá ser pai, se essa possibilidade se traduzir actualmente em filhos), a potência-*hexis*, por seu turno, pode ser considerada potência activa, ou seja, não perde o seu valor potencial, mesmo que eventualmente não passe a acto, como acontece por exemplo com a potência visual: com efeito, essa faculdade, capacidade, ou disposição, não fica afectada, mesmo quando não existem estímulos visuais para actualizar o exercício desse sentido, como acontece durante período do sono (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1050 a 10-12).

puros os entes que não possuem matéria, como as entidades matemáticas, a alma, o intelecto produtivo, e o motor imóvel, considerados apenas na sua pura valência formal.

Da mesma forma que Aristóteles defende a primazia da forma em relação à matéria, também atribui a absoluta prioridade do acto sobre a potência. Com efeito, a potência existe sempre em vista do acto e não o contrário. Segundo Aristóteles,

«o acto é, seguramente, anterior à potência em termos substanciais: em primeiro lugar, porque aquilo que é posterior na ordem da génese é anterior na ordem da forma e da substância; (...) em segundo lugar, porque tudo se encaminha para um princípio de finalidade. Ora, o acto é um fim, e só em vista do acto é que a potência pode ser concebida».²⁴²

Ao acto corresponde ainda, além da forma, as duas restantes causas - a final e a eficiente. A causa final é intrinsecamente acto porque o fim, ou seja "aquilo em vista do qual" uma coisa é o que é, não pode ser algo potencialmente adiado *ad infinitum*: se assim fosse, nada teria consistência.²⁴³ A causa eficiente, tal como a final, é originariamente acto, porque só em estado actual uma coisa pode ser causa ou origem de outra.²⁴⁴ Esta impossibilidade de regredir na busca das causas até ao infinito tem, para Aristóteles, uma evidente repercussão gnosiológica:

«<se pudéssemos regredir na busca das causas até ao infinito,> o próprio conhecimento vulgar seria de todo impossível: como conceberíamos, então, as coisas que são infinitas em acto? (...) O infinito não pode, pois, existir, ou então o infinito não seria infinito. E mesmo que admitíssemos uma série infinita de causas, o conhecimento seria ainda impossível, visto que (...) o infinito por adição sucessiva não pode ser transcorrido num tempo finito».²⁴⁵

i. Os quatro géneros de substâncias

À busca da definição de substância, junta-se também o problema da tipologia das substâncias. Com efeito, a questão "o que é a substância?" encontra o seu desfecho num

²⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1050 a 3-9

²⁴³ Cf. *Ibid.*, II, 2, 994 b 9-12

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, II, 2, 994 a 19 ss.

²⁴⁵ *Ibid.*, II, 2, 994 b 21-22 ... 27-31

problema ulterior da metafísica aristotélica, a saber, "que substâncias existem?".

Para Aristóteles existem **quatro géneros de substâncias** hierarquicamente escalonadas²⁴⁶: os dois primeiros géneros são de natureza sensível, sendo que no primeiro se encontram as substâncias sensíveis corruptíveis, porque dotadas de matéria, enquanto no segundo se encontram as substâncias sensíveis mas não corruptíveis (como as esferas celestes, os astros, as estrelas), porque constituídas por aquele tipo "exótico" de matéria que é incorruptível - o Éter, ou "quinta essência"; os dois restantes géneros são de natureza supra-sensível, sendo que o terceiro diz respeito às substâncias supra-sensíveis não separadas (entidades numéricas, por exemplo), porque só existem enquanto referidas a algo (no caso dos números, à realidade numerável), enquanto o quarto género, embora imóvel e eterno (por exemplo, o motor imóvel) e, por isso igualmente desprovido de matéria e isento de corrupção, só existe de forma puramente separada.

As substâncias sensíveis caracterizam-se por serem **corruptíveis**, estando portanto **sujeitas a todos os tipos de movimento**²⁴⁷, a saber, geração e corrupção, crescimento e diminuição, alteração e translação, mudança e transformação. As substâncias sensíveis celestes, por seu lado, encontram-se dependentes apenas de um tipo de movimento, que Aristóteles considera ser, de resto, o mais perfeito dos movimentos: a translação circular.²⁴⁸ Estas são ingénitas e incorruptíveis, não aumentam nem decrescem, e não se alteram: são eternas e encontram-se em perpétuo movimento circular. Acima das substâncias sensíveis não corruptíveis encontram-se as substâncias que gozam do atributo de eternidade mas de forma não separada dos seres sensíveis a que se reportam, e por fim, no vértice, reside um tipo de substância que concentra em si a suprema dignidade ôntica, na medida em que transcende igualmente o plano sensível (sendo por isso imóvel, incorruptível e eterna), mas cuja primazia Aristóteles faz depender do estatuto de separabilidade que lhe confere um carácter **divino**.²⁴⁹

Recapitulando, as substâncias escalonam-se de modo hierárquico em quatro formas:

1. substâncias sensíveis, móveis e corruptíveis

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, XII, 1, 1069 a 17ss.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, XII, 2, 1069 b 4

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*, XII, 6, 1071 b 11; 7, 1072 a 22; 8, 1073 a 13 ss., embora alguns autores considerem a tese enunciada nestes passos, refractária à ortodoxia aristotélica: cf. a propósito o comentário de Jules Tricot, in ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, pag. 686, not. 2; outros autores, por seu turno, preferem ver aqui uma influência remota dos escritos do "primeiro Aristóteles", mormente do "Acerca da Filosofia" (*Peri Philosophias*), onde se aborda o problema da natureza e propriedades dos corpos celestes: cf. a propósito DUMOULIN Bertrand, *Recherches sur le premier Aristote*, *op. cit.*, 71 ss.

²⁴⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 3 ss.

2. substâncias sensíveis, móveis mas não corruptíveis, graças à na eternidade do seu movimento circular e à matéria incorruptível de que são formadas
3. substâncias supra-sensíveis, portanto imóveis e não corruptíveis, mas não-separadas
4. substância supra-sensível, enquanto imóvel e não corruptível, mas separada

De que são constituídos todos estes tipos de substâncias? No respeitante aos dois primeiros tipos de substâncias sensíveis, quer as substâncias corruptíveis quer as incorruptíveis são constituídas de matéria e forma; todavia, enquanto as corruptíveis resultam da base material e da determinação formal dos quatro elementos primordiais (terra, água, ar e fogo), já as incorruptíveis resultam segundo Aristóteles da informe materialidade do éter.²⁵⁰ No que toca às substâncias supra-sensíveis, apresentam-se como formas absolutamente privadas de matéria²⁵¹, facto que se revela fundamental para se perceber não só o estatuto não separado da formalidade dos números, mas também o estatuto separado da actualidade pura do motor imóvel.²⁵² Enquanto a Física e a Astronomia são os saberes que se ocupam respectivamente do primeiro e segundo tipo de movimentos, à Matemática e à Teologia cabe, respectivamente, debruçarem-se sobre os restantes dois tipo de substância.²⁵³

A questão do tempo desempenha, neste ponto, um papel metafísico crucial. Aristóteles considera as substâncias como "realidades primeiras" (primeiras na ordem do tempo, na ordem do discurso, e na ordem do ser), na justa medida em que o ser todo de todos os seres se firma na substância e se afirma pelas categorias. Ora, se todas as substâncias fossem corruptíveis, a incorruptibilidade não existiria. Todavia, a verdade é que, segundo Aristóteles, tempo e movimento são incorruptíveis. Mesmo admitindo, por absurdo, que o tempo pudesse ter sido gerado e corromper-se, teríamos de pressupor, para evitar que o argumento incorra em autocontradição, que previamente à sua "génese" existisse um "antes" e posteriormente à sua "corrupção" um "depois": ora, "antes" e "depois" não aboliriam, mas antes confirmariam a absoluta irreducibilidade do tempo. Nesse sentido, independentemente da fictícia simulação de uma génese ou corrupção temporais, o tempo é eterno e incorruptível. O mesmo vale para a consideração do movimento, visto que, na óptica aristotélica, o tempo mais não é do que uma determinação do movimento e vice-versa. Quer dizer: é tão válido afirmar que se pode captar a figura do tempo pela regularidade e constância do movimento, como afirmar o contrário, que se pode captar a figura do movimento pelo *continuum* temporal. A absoluta

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, XII, 3, 1069 b 35 ss.

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072 b 23

²⁵² Cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072 a 25

²⁵³ Cf. *Ibid.*, VI, 1, 1025 b 1 ss.; XI, 7, 1063 b 36 ss.

eternidade de um implica necessariamente a absoluta eternidade do outro, qualquer que seja a relação dialéctica mantida entre os dois.²⁵⁴

Mas a que título se pode sustentar ontologicamente a eternidade do tempo e do movimento? E em que medida podemos considerar o movimento como *causa sui*? Em primeiro lugar se for **eterno**: apenas sob esta condição é que pode gerar não apenas "movimentos efémeros" como "movimento perpétuo".²⁵⁵ Em segundo lugar se fôr **imóvel**: apenas nesta condição é que a mobilidade pode ser "causa do que se move".²⁵⁶ Assim, tudo o que se move é movido por outra coisa; essa outra coisa que faz mover algo é por seu turno movida por algo diferente de si; e assim de modo sucessivo. Todavia afigurar-se-ia absurdo retroceder na cadeia das causas até ao infinito. Um processo deste tipo não só exasperaria uma indagação racional, como inviabilizaria a própria possibilidade ôntica do movimento. Ora, assim sendo, não só tem perfeito cabimento pensar a existência de motores imóveis como causas dos múltiplos movimentos singulares, como é legítimo concluir da existência de um Primeiro princípio motor, que seja na sua pura imobilidade causa suprema de todos os movimentos do universo todo. Assim conclui Aristóteles, quando refere que

«sendo a translação o primeiro dos movimentos de mudança, e sendo a translação circular o mais perfeito dos movimentos translativos, é necessário que um Primeiro motor produza o movimento circular: o Primeiro motor é, por conseguinte, um ente necessário, e, enquanto necessário, é um Bem».²⁵⁷

j. Os tipos substanciais de movimento

Em íntima relação com o escalonamento das várias substâncias corresponde, no entender de Aristóteles, uma fenomenologia do movimento enquanto devir.²⁵⁸ Tocamos aqui num dos pontos nevrálgicos da metafísica aristotélica, e que se projectará, nas linhas de força essenciais, no próprio domínio hermenêutico da *Política*, designadamente na análise do fenómeno das revoluções.

Há uma passagem na *Metafísica* que espelha e evoca bem esse protagonismo configurador do movimento:

«Não existe movimento fora das coisas, posto que o movimento se exerce sempre em conformidade com as

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, XII, 6, 1071 b 7-10

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, XII, 6, 1071 b 21

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072 b 7

²⁵⁷ Cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072 b 8-10

²⁵⁸ Acerca dos diferentes tipos de **devir**, cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 7, 1032 a 12 ss. (em especial o comentário bem esclarecedor de Jules Tricot, in ARISTOTE, *Métaphysique, op. cit.*, pp. 378-379, not. 4); e também ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 2, 1069 b 7 ss.

categorias do ser (e não há qualquer género comum a esses sujeitos de mudança, que não implique de raiz uma categoria determinada). Enfim, cada categoria realiza-se em todos os sujeitos de uma dupla maneira: em relação à substância, há, por exemplo, a forma e a respectiva privação; em relação à qualidade, há o branco e o negro; em relação à quantidade, o consumado e o incompleto; e em relação ao movimento de translação, o leve e o pesado. Existem, por conseguinte, tantas espécies de movimentos e alterações, quantas as espécies de ser».²⁵⁹

Segundo Aristóteles, a substância sensível e perecível caracteriza-se por se encontrar exposta a três tipos de movimento. Destes movimentos, dois tipos referem-se exclusivamente aos corpos vivos, e um é comum não só aos corpos vivos como também aos corpos físicos.

No que respeita ao movimento próprio dos corpos vivos, há que distinguir entre um tipo de movimento que poderemos considerar **genético**, e que tem a ver com o processo de mudança dos seres vivos no lapso de tempo que decorre entre a sua geração e a sua corrupção, e um segundo tipo de movimento que poderemos considerar **metabólico**, e que tem a ver com o processo de alteração biológica que configura o crescimento e decréscimo de um corpo vivo. Ora, serão precisamente estes dois tipos de movimento, a que Aristóteles dedicará especial atenção nas obras de carácter biológico, que servirão de moldura hermenêutica para enquadrar a análise do fenómeno das revoluções políticas no Livro V da *Política*. Por outro lado, e dentro ainda do tipo de movimento relativo às substâncias sensíveis, Aristóteles salienta um terceiro tipo de movimento que já não tem a ver com o que ocorre no estrito plano biológico dos seres vivos, e que poderemos designar de **cinético**, na medida em que se processa no plano translativo, isto é, ao nível da deslocação dos corpos físicos no espaço. Além destes três tipos de movimento, Aristóteles presta atenção a um quarto tipo de movimento que já não é da ordem biológica ou física, mas de ordem ontológica: o movimento inscrito na figura metafísica da **multiplicidade, pluralidade e diversidade** dos entes entre si.

Nesse sentido, e em resumo, o Movimento pode ocorrer numa quádrupla acepção, a saber, genética, metabólica, cinética, e alterna:

1. o ser agora e depois não ser (movimento genético), ocorre no plano vital que decorre entre um **nascimento** (*genesis*) e uma **corrupção** (*phthora*)²⁶⁰;
2. o ser uma coisa e logo ser outra (movimento metabólico de **transformação**: *metabole*; ou movimento metabólico de **mudança**: *metabasis*), ocorre no plano

²⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 9, 1065 b 5 - 16 (...) 1066 a 26-29

²⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 981 a 17; 982 b 17; 983 a 32; b 28, 31; 984 a 20

- transformacional ou mutacional entre um **crescimento** (*auxesis*) e uma **degenerescência** (*phthisis*)²⁶¹;
3. o ser diferente daquele (movimento alterno), ocorre no plano da **multiplicidade** (*polla*) e da **alteridade** (*alloiosis*)²⁶²; e
 4. o estar aqui e depois ali (movimento cinético), ocorre no plano espacial da **deslocação** (*phora*).²⁶³

Cada uma destas quatro expressões metafísicas do movimento, correspondem a quatro aspectos categoriais do ser, a saber, o movimento genético corresponde à **quididade** (*to ti*), o movimento metabólico à **qualidade** (*to poion*), o movimento alterno à **quantidade** (*to posos*), e o movimento cinético ao **lugar** (*to pou*).²⁶⁴

Em que moldes aplica Aristóteles a grelha tipológica do movimento à teoria das revoluções, decantada no Livro V da *Política*? Antes de perceber de que modo a questão metafísica do movimento se articula com a teoria da "alteração dos regimes políticos", importa proceder a uma análise preliminar aos Livros I e III da *Política*.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, 1014 b 20; 1042 a 35; 1069 b 11, 17

²⁶² Cf. *Ibid.*, 989 a 27; 1009 b 13; 1022 b 18, 19; 1042 a 36

²⁶³ Cf. *Ibid.*, 1052 a 28; 1065 b 13; 1069 b 12, 26

²⁶⁴ Este escalonamento diferenciado encontra-se vertido, em toda a sua máxima clareza, no capítulo 2 do livro XII da *Metafísica*: cf. 1069 b 9-13. Ainda a propósito da analítica do movimento, Aristóteles introduzirá, no capítulo 6 do mesmo livro XII, o seguinte reforço teórico: « **nada se move ao acaso: tem de haver sempre algo de subjacente que faça mover. É nesse sentido que vemos, por exemplo, uma coisa a ser movida de tal modo por natureza, de outro modo por violência, de outro ainda pela inteligência, ou por qualquer outro tipo de causa** » (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 32 - 37).

III.ª PARTE

A TEORIA DAS REVOLUÇÕES

Capítulo 1

O carácter propedêutico do Livro I da *Política*: definição de cidade (*polis*)

Os livros I e III da *Política* podem ser vistos como propedêutica filosófica e histórica às teses que Aristóteles irá desenvolver não apenas no livro V, mas no decurso de todo o tratado.

No Livro I, Aristóteles procura expor as coordenadas estruturantes do tratado, o procedimento metodológico mais adequado, e alguns conceitos centrais que servirão de mote à perspectivação hermenêutica da *Política*. O livro em causa apresenta um claro balanceamento entre dois domínios: por um lado, o domínio da **economia** (*oikonomia*)²⁶⁵, isto é dos princípios que devem reger a administração doméstica; por outro lado, o domínio da esfera da **política** (*ta politika*), ou seja dos princípios que devem nortear a relação entre a autoridade dos **governantes** (*arkhontai*) e a obediência dos **governados** (*arkhomenoi*). **Casa** (*oikos*), **aldeia** (*kome*) e **cidade** (*polis*), são por assim dizer os níveis concêntricos que travejam a **comunidade** (*koinonia*), e que fazem da cidade uma **natureza** (*physis*)²⁶⁶.

No que respeita à esfera económica, é sintomático que Aristóteles inicie o estudo da *Política* a partir de uma análise diferenciada da esfera doméstica nas suas relações internas. A **autoridade** (*arkhe*) exercida na esfera doméstica adquire, segundo Aristóteles, três expressões distintas: 1. a autoridade exercida de um livre para um não livre, institui uma relação de poder **despótica** (*despotike*), implicando um poder vertical de subalternização, como acontece na relação de domínio entre senhor e escravo; 2. a autoridade exercida entre dois seres igualmente livres, determina uma relação de poder que tanto pode ser, por um lado, a) **marital**, implicando um poder horizontal de paridade entre dois seres de género diferente, como acontece na esfera **conjugal** (*gamike*) entre marido e a mulher, como pode ser, por outro lado, b) **paternal**, implicando um poder vertical de subordinação entre dois tipos de ser vinculados por um acto procriativo

²⁶⁵ Acerca do carácter decisivo da **economia** (*oikonomia*): cf. *Política*, 1253 b 2, 3, 12, 19, 24; 1258 a 29; 1259 b 18; 1264 b 6; 1265 b 25; 1277 b 24; 1278 b 18; 1285 b 33; 1308 b 32; 1314 b 15; 1335 a 3; 1338 a 16; 1353 b 1 - 1360 b 20.

²⁶⁶ A perspectiva aristotélica segundo a qual **a cidade é uma natureza** (*polis physis estin*), visaria certamente Antístenes, um dos que primeiro se insurgiu contra os perigos e perversões da vida em comunidade política, propondo (tal como mais tarde Rousseau no *Emílio*, e algumas perspectivas românticas da “fuga mundi”) um regresso à pureza das formas elementares, e simples da vida natural.

(*teknopoietike*), como acontece na relação entre pai e filhos. São estas portanto as três formas de relação²⁶⁷ que formam a rede doméstica, sem a qual não pode existir vida política em sentido pleno.²⁶⁸

Ao exame das relações domésticas, Aristóteles anexa o problema da crematística, nas suas diversas vertentes. Neste ponto, adquire preponderância teórica o exame da **escravatura** (*doulia*)²⁶⁹, da **propriedade** (*ktemata*), dos **recursos** (*khoregiai*) e da aquisição e acumulação de **riqueza** (*ousia*), nas suas mais diversas formas, pontos que contituem, por assim dizer, o núcleo do que poderíamos designar de pensamento económico de Aristóteles.²⁷⁰

²⁶⁷ Esquematisando temos:

CONDIÇÃO

R RELAÇÃO LIVRE NÃO LIVRE DIFERENCIAÇÃO

HORIZONTAL AUTORIDADE MARITAL

governa: **marido**

é governada: **mulher** SUBORDINAÇÃO

VERTICAL AUTORIDADE PATERNAL

manda: **pai**

obedece: **filho** AUTORIDADE DESPÓTICA

ordena: **senhor**

executa: **escravo**

²⁶⁸ Aristóteles defende três razões para origem da sociedade: em primeiro lugar, a necessidade de procriação, patente na união indispensável e complementar de dois seres humanos, um masculino e um feminino; em segundo lugar, o desejo de viver bem uma vida responsável e auto-suficiente, mediante a ajuda recíproca de semelhantes (cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252 b 29 ss.; III, 6, 1278 b 20 ss.; cf. também PLATÃO, *República*, II, 369 d); e por último, a aspiração à vida comum (cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 6, 1278 b 21). Ora, sem o instinto de reprodução, que origina a união do par masculino e feminino (cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 14, 1162 a 17), e sem o instinto de conservação, patente no auxílio mútuo que instaura a relação entre senhor e escravo, não haveria condição prévia para o nascimento da **esfera doméstica** (*oikos*) e da **cidade** (*polis*). Platão identifica a origem da cidade com a capacidade de troca recíproca dos bens provenientes do trabalho (cf. PLATÃO, *República*, II, 369 b; 371 b), contudo, segundo Aristóteles, as trocas de bens e propriedade apenas são possíveis na esfera do mercado público (cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 9, 1257 a 19 ss.), esfera essa que não subsiste sem a condição prévia da relação doméstica, quer entre marido e mulher, quer entre senhor e escravo.

²⁶⁹ Fazendo eco da mentalidade da época, Aristóteles considera que os escravos não seriam necessários se “os teares tecessem por si próprios” (cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1253 b 38). Todavia, parece existir uma inflexão na argumentação, pois é dito que, mesmo com a automação, os escravos domésticos teriam sempre a sua razão de ser, na medida em que a sua actividade nada teria a ver com a produção de artefactos, mas com a vida da casa, visto que a **vida é uma acção** (*ho bios praxis*) **não uma produção** (*ou poiesis*). Ora, segundo Aristóteles, a razão de ser do escravo é **promover a acção** (*pros ten praxin*). Por outro lado, os utensílios que servem de **instrumentos** (*organa*) para as **tarefas domésticas** (*ergasiai*) são **inanimados** (*apsykha*); os escravos não podem ser vistos como instrumentos inanimados, mas apenas como instrumentos **animados** (*empsykai*) que são **úteis à vida** (*pros zoen*): cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 4, 1253 b 27 ss. A propósito da delicada e discutível base esclavagista da sociedade helénica, cf. os penetrantes estudos de VOGT J., *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Oxford (1974); e FINLEY M., *Slavery in classical antiquity*, Cambridge (1960).

²⁷⁰ O termo **crematística** (*khrematistike*) diz respeito à arte, ou ciência, da “aquisição de recursos”, possuindo um emprego muito variável na *Política*. São três os contextos principais em que ocorrem as diversas acepções: em primeiro lugar, a crematística pode ser, numa acepção genérica, concebida indiferentemente como forma boa ou má de aquisição de **bens** (*ktesis*): cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1256 b 27, 40; 1257 a 17; b 2, 36; 1258 a 6, 37); em segundo lugar, pode, numa acepção mais desviada da arte de aquisição, ser entendida como **aquisição por troca** (*he metabletike khrematistike*), em vista da **acumulação ilimitada** (*he apeire auxesis*) de **lucro** (*kerdos*): cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 8, 1256 a 10; 9, 1257 a 29); e por último, pode ser entendida como forma saudável de **aquisição de riqueza natural** (*khrematistike kata physin*), intimamente ligada, na sua componente económica, à administração doméstica e à cidade, sendo por isso a forma privilegiada e excelente para Aristóteles: cf.

Analisada a relação complexa entre esfera familiar e esfera económica (habitualmente e confundidas na sua aparente sobreposição), Aristóteles pode então iniciar, ainda no decurso do Livro I, a sua abordagem filosófica da experiência política, começando justamente por apresentar as cinco teses que servirão de suporte às teses centrais que estabelecerá como critérios no Livro III²⁷¹:

a) a tese da **excelência** da comunidade política e do seu carácter **englobante**:

«em qualquer acção, todos os homens visam o que pensam ser o bem. Torna-se claro, então, que enquanto todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas, e que engloba todas as outras, visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada 'cidade', aquela que toma a forma de um 'comunidade de cidadãos'». ²⁷²

b) a tese do **carácter natural e auto-suficiente** da cidade em vista da **vida boa**:

«a comunidade perfeita é a cidade que já atingiu, por assim dizer, o nível mais elevado de auto-suficiência, que nasceu em virtude das necessidades da vida, mas se orienta para a vida boa». ²⁷³

c) a tese do homem como **"vivente político"**:

«o homem é por natureza um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será, ou um ser decaído, ou sobre-humano - tal como o homem condenado por Homero como "sem família, nem lei, nem lar", porque aquele que é assim por natureza, encontra-se, além do mais, sedento de guerra, podendo ser comparado à peça isolada de um jogo. (...) O homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político, em sentido pleno». ²⁷⁴

ARISTÓTELES, *Política*, I, 9, 1257 b 20; 11, 1258 b 20. Ora, entre a **aquisição de bens** (*ktemata khrematistike*), e o extremo oposto da **acumulação ilimitada de montantes pecuniários** (*eis apeiron auxesis tou nomismatos*), são seis as etapas que podem conduzir ao uso contra-natura e degenerado da crematística: 1. a **troca** (*allage*), 2. o **comércio** (*kapelike*), 3. a **moeda** (*nomisma*), 4. o **lucro** (*kerdos*), 5. o **juro** (*tokos*), e 6. a **usura** (*obolostatike*). Para uma perspetiva da teoria económica de Aristóteles, cf. AMZALAK B., *O pensamento económico de Aristóteles: história da doutrina económica da Antiga Grécia*, Ottosgráfica, Lisboa (1951).

²⁷¹ Para uma perspectiva complementemter cf. KEYT David, *Three Basics Theorems in Aristotle's "Politics"*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, David KEYT and Fred MILLER, JR. (ed.s), Blakwell, Oxford (1995)

²⁷² τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες, δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252 a 1-7).

²⁷³ κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς ἀνταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν (ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252 b 27-29).

²⁷⁴ ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρεῖττων ἢ ἄνθρωπος· ὡσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὀμήρου λοιδορηθεὶς

d) a tese da **prioridade da comunidade sobre o indivíduo**, à luz da qual o "todo precede a parte"²⁷⁵:

«a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo precede necessariamente a parte. Se o corpo é destruído como um todo, não haverá nem pé nem mão, excepto por homonímia, como quando falamos de uma mão feita de pedra: uma mão deste género será uma mão morta como tal. (...) É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar e não sentir essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e nesse caso será, ou um bicho, ou um deus».²⁷⁶

e) e, finalmente, a tese do primado da **lei e da justiça**, tomadas como virtudes políticas:

«tal como o homem é o melhor dos animais, quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo será o pior, quando afastado da lei e da justiça. A injustiça armada é, efectivamente, a mais perigosa; o homem nasceu com armas que devem servir a sabedoria prática e a virtude, mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostos. É por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem, a mais grosseira de todas, a pior, no que respeita aos prazeres do sexo e da alimentação. A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos, consistindo no discernimento daquilo que é justo».²⁷⁷

Antes de introduzir os princípios científicos e os fundamentos filosóficos da experiência política,

"ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος". ἄμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὦν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παινὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον (ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a 1-8).

²⁷⁵ Cf. respectivamente ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 7, 260 b 17; e *Metafísica*, 1019 a 1, 10; 1034 b 31; 1035 b 24.

²⁷⁶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὄλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὄλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἰ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), (...)ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκειας ἕκαστος χωρισθεῖς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὄλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός (ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a 20-29).

²⁷⁷ ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῶων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χειρίστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἀνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χειρίστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις (ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a 31-38).

Aristóteles abordará, no Livro II, os grandes projectos de organização política, merecedores, à data, de uma especial atenção: a *República* e as *Leis* de Platão, a constituição elaborada por Fáleas de Calcedónia, e o utopismo urbanista de Hipódamo de Mileto. Além disso, Aristóteles empreende, como resultado de um aturado trabalho de campo, uma exposição detalhada de três das constituições mais reputadas do tempo: a espartana, a cretense e a cartaginesa. O exame histórico e factual termina com o aceno às propostas de alguns legisladores, nomeadamente Sólon, Zaleuco, Carondas, entre outros. É na esteira da abordagem “realista” e “positiva” dessas sugestões nomotéticas (umas utópicas, outras efectivadas em sistemas políticos vigentes), que Aristóteles desentranha alguns dos problemas políticos e sociais decisivos para a estruturação da sua filosofia política, a saber a participação cívica no destino comum da cidade²⁷⁸, a diferenciação social dos indivíduos²⁷⁹, os critérios de igualdade política²⁸⁰, a alternância ou a preponderância das diversas classes no poder²⁸¹, a partilha e a repartição comum e privada da propriedade²⁸², a educação cívica e o sistema educativo²⁸³, os meandros da política externa²⁸⁴, os procedimentos de regulação demográfica²⁸⁵, a administração da justiça²⁸⁶, o carácter positivo e imutável da legislação²⁸⁷, a condição cívica das mulheres²⁸⁸, e as políticas de emigração e colonização²⁸⁹. A par do teor mais especulativo do Livro I, o lastro mais realista do livro II delimita, por assim dizer, o campo teórico onde Aristóteles obterá a aferição do critério de **cidadania** (*politeia*), vector central do Livro III da *Política*.²⁹⁰ Passemos à análise desse Livro.

²⁷⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, II, 1, 1260 b 27 ss.

²⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 1261 a 20 ss.

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 1261 a 30-32.

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, 1261 a 33 ss.

²⁸² Cf. *Ibid.*, 1262 b 37 ss.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, 1264 a 27 ss.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 1265 a 10 ss.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 1266 b 8 ss.

²⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 1267 b 37 ss.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 1269 a 12 ss.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 1269 b 12 ss.

²⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 1273 b 18 ss.

²⁹⁰ Sobre possíveis exegeses do Livro III da *Política*, vide LAURENTI R., *Genesi e formazione della "Politica" di Aristotele*, Padova (1965) 44-109; WOLFF Francis, *Aristote et la Politique*, op. cit., 83-123. Dos tradutores e comentadores clássicos destaque-se: NEWMAN W.L., *The Politics of Aristotle*, op. cit., tome III, 92-153; JAEGER W., *Aristoteles*, Berlin (1923) 271-307; BARKER E., *The Politics of Aristotle*, op. cit., 92-153; ROBINSON R., *Aristotle's Politics*, Books III-IV, Oxford (1962); AUBONET J., *Aristote. Politique*, Paria (1971) tome II, 1ère partie, 1-51. Refere Francis Wolff a propósito do carácter axial do Livro III da *Política*: « **le livre III apparaît comme la partie centrale de la Politique. C'est là aussi qu'elle trouve son meilleur équilibre, entre les recherches purement spéculatives et les préoccupations pratiques. Contrairement au livre I, le livre III ne cherche pas les fondements de la vie politique (pourquoi vit-on politiquement?), mais, prenant cette vie politique pour donnée, interroge ses formes, c'est-à-dire, comme le dit Aristote dans la première phrase, "l'essence et les propriétés des différents régimes politiques"** » (WOLFF Francis, *Aristote et la Politique*, op. cit., 1991, 83).

Capítulo 2

A centralidade do Livro III da *Política*: a busca de critérios de cidadania (*politeia*)

Introduzindo um factor de novidade face a Platão, a discussão do problema da aferição do critério de cidadania no Livro III da *Política* constitui, por si só, um foco de preocupações filosóficas. Todas as indagações que constituem o escopo do tratado podem, com efeito, ser reconduzidas a este ponto de convergência problemático: o que é, e que forma tem a cidadania? Com efeito, só enquanto precedidas pela clarificação do critério, da essência e do fundamento da cidadania, é que fará sentido avançar para uma tipologia das constituições vigentes, possíveis ou ideais, para um rastreio antropológico das virtudes requeridas para a vida boa em comum, para uma análise funcional da natureza e limites do exercício do poder, para uma busca do regime preferível, para uma distinção entre reduto moral do “homem bom” e horizonte político do “bom cidadão”, e inclusivamente para uma fenomenologia das revoluções políticas.

Antes de ser filosófica, a preocupação pelo critério de cidadania decorre de uma busca de ordem existencial.²⁹¹ Ora, é precisamente o intuito de aceder a uma reflexão sobre o fenómeno da vida política, escorado num aparato conceptual estável, num método consistente e num esforço de fundamentação crítica, mas sem perder de vista o horizonte da experiência humana em que emergem as questões decisivas da existência, que dita a centralidade do livro III da *Política*.²⁹²

Secundados pela crítica textual de E. Barker e R. Robinson, consideramos que o livro III reveste o estatuto

²⁹¹ Como muito bem o nota Jean Aubonnet, ao referir que « **la discussion de ce problème de la citoyenneté (...) était au premier rang des préoccupations d'un monde où les cités si nombreuses défendaient jalousement un droit de cité rarement conféré à des étrangers et où des questions sur le citoyen et le “bon citoyen” étaient sans cesse posées devant les tribunaux et dans les diverses assemblées, lors de l'examen des candidats (*docimasia*) avant toute nomination à une charge officielle** » (AUBONNET Jean, *Aristote. Politique, op. cit.*, 2-3).

²⁹² Nesse sentido, « **le livre III, qui semble l'un des plus anciens de la *Politique*, est apparu, dans la vision primitive qu'Aristote eut de son enquête dans le domaine de la politique, comme le livre fondamental - le livre des principes - et il l'est resté à travers tous les remaniements postérieurs que le Philosophe dut lui faire subir par suite de l'évolution d'une pensée toujours plus proche de la réalité historique et de l'expérience vécue, au fur et à mesure d'une étude plus poussée des constitutions et des coutumes des mondes grec et barbare** » (AUBONNET Jean, *Aristote. Politique, op. cit.*, 3).

de "livro mais aporético" da *Política*.²⁹³ Essa aporeticidade deve-se a motivos de vária ordem: uns inerentes às peripécias editoriais que envolveram a fixação e estabilização textual do tratado ao longo dos tempos, outros intrínsecos à forma didáctica das lições proferidas por Aristóteles no Liceu assim como da metodologia dos trabalhos de investigação subsequentes, outros enfim, e mais significativos, decorrentes do temperamento filosófico do Estagirita, muito mais preocupado em aprofundar as questões até ao limite da sua tensão problemática, do que em ditar soluções definitivas para as indagações empreendidas. Não é de estranhar portanto um certo déficit de uniformidade entre alguns capítulos; uma constante indecisão em adoptar o ponto de vista teórico da "fundamentação especulativa" dos princípios (mais patentes nos primeiros treze capítulos) ou a perspectiva pragmática da "descrição positiva" dos factos e ocorrências (mais explícita nos últimos dez capítulos); o transplante de determinados passagens extraídas de outras obras estranhas à *Política* (por exemplo "Sobre a Justiça", "Sobre a Nobreza", "Sobre a Realeza", "O Político", etc.) para o reduto textual do livro; para não falar de lacunas no fio condutor da exposição e suspensões na cadeia da argumentação, que nunca tiveram o devido desfecho ou chegaram a ser retomadas.²⁹⁴ Apesar dessa desconfortável sensação de descontinuidade, e de acordo com J. Aubonnet, podemos escalonar e articular a divisão do livro III em quatro níveis hermenêuticos, condensáveis no seguinte esquema sinóptico:

LIVRO III - POLÍTICA

Nível I	Nível II		Nível III	Nível IV
Cap. 1-5	Cap. 6-8		Cap. 9-13	Cap. 14-17
conceitos	regimes		questões avulsas	realeza
cidade cidadão cidadania	rectos visam o interesse comum	desviados visam a conveniência própria	justiça distributiva	monarquias
	realeza um - mérito/nobreza	tiranía um - violência	virtude política	realeza
	aristocracia poucos - virtude	oligarquia poucos - riqueza	elem. supremo do regime	realeza absoluta
	reg. constitucional muitos - lei	democracia massa - pobreza	poder popular	
			magistraturas	

²⁹³ Cf. BARKER E., *The Politics of Aristotle*, op. cit., 107: note T; e R. ROBINSON, *Aristotle's Politics*, op. cit., 14.

²⁹⁴ Exemplos dessas discrepâncias e descontinuidades, notámo-los na clivagem da definição de cidadania entre o capítulo 1 e o capítulo 5; na discrepância do estabelecimento das virtudes requeridas para o "homem bom" (uma apenas no capítulo 4; de duas espécies no fim do mesmo capítulo); na divergência da finalidade da atribuição do estatuto de "naturalizados" face aos mesmos indivíduos (a finalidade varia do livro III capítulo 5 em relação ao livro VI capítulo 4).

No interior do livro III, os cinco primeiros capítulos adquirem peculiar centralidade. É neles que Aristóteles estabelece um quadro de princípios e critérios que permitem definir quais os requisitos de uma vivência política da cidadania, assim como extrair uma espécie uma dedução ética das virtudes cívicas.

Assim, no capítulo I são apresentados os critérios de **cidadania** (*politeia*) por duas vias: uma pela indagação da essência de **cidadão** (*polites*), que Aristóteles faz decorrer da precisão prévia da essência da **cidade** (*polis*). Sabemos o que é um cidadão se soubermos o que é uma cidade. É nesse sentido que o autor refere:

«no que se refere aos regimes políticos, quem examinar o que eles são e quais os atributos de cada forma, a primeira questão a colocar, relativamente à cidade, terá de ser "o que é a cidade?" Em primeiro lugar, a natureza da cidade é, hoje em dia, uma questão disputada. Enquanto uns afirmam que foi a cidade que praticou este ou aquele acto, outros afirmam que não foi a cidade, mas sim a oligarquia ou o tirano. Por outro lado, vemos que toda a actividade do político e do legislador está obviamente relacionada com a cidade. Em suma, um regime político resulta de um certo modo de ordenar os habitantes da cidade. A cidade é, pois, uma realidade composta, da mesma maneira que o são todas as outras coisas que, não obstante possuírem diferentes partes, formam um todo composto. Torna-se evidente, portanto, que devemos começar por orientar o nosso estudo para o cidadão, visto que uma cidade é, por assim dizer, um composto de cidadãos. Nesse sentido, cabe-nos considerar, então, quem deveria ser chamado cidadão, e o que é um cidadão».²⁹⁵

Este excerto funciona como estrutura axial de todo o livro III. Com efeito, nele se encontram vertidos os passos principais que articulam todo o sentido da argumentação posterior, a saber: não se acede à essência de cidadão ou de cidadania sem previamente estabelecer e precisar a natureza da cidade; por outro lado, a definição de cidade reclama uma noção qualitativa de regime. A substância da cidadania exige portanto a determinação formal e material de três esferas distintas: a essência de cidadão, a natureza da cidade, e a qualidade do regime.²⁹⁶ É o vínculo

²⁹⁵ Τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι, καὶ τίς ἐκάστη καὶ ποία τις, σχεδὸν πρώτη σκέψις περὶ πόλεως ἰδεῖν, τί ποτέ ἐστιν ἡ πόλις. νῦν γὰρ ἀμφισβητοῦσιν, οἱ μὲν φάσκοντες τὴν πόλιν πεπραχέναι τὴν πράξιν, οἱ δ' οὐ τὴν πόλιν ἀλλὰ τὴν ὀλιγαρχίαν ἢ τὸν τύραννον· τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὁρῶμεν τὴν πραγματείαν οὖσαν περὶ πόλιν, ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις. ἐπεὶ δ' ἡ πόλις τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὄλων μὲν συνεστωτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων, δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος· ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν. ὥστε τίνα χρὴ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ σκεπτέον (ARISTÓTELES, III, 1, 1274 b 32 - 1275 a 4).

²⁹⁶ Salvo o contexto o determine excepcionalmente, traduziremos de preferência o termo *politeia* por **cidadania** em vez de “constituição”, socorrendo-nos de resto da preciosa rectificação de Francis Wolff,

destes três níveis com o princípio metafísico segundo o qual o todo é mais do que a soma das partes, que permite conceber um regime numa perspectiva holística e orgânica, isto é, como “um certo modo de ordenar os habitantes de uma cidade” (*ton ten polin oikounto estin taxis tis*).²⁹⁷ Para compreender o que é um cidadão é necessário conhecer antes de tudo a natureza da cidade, horizonte onde se inscreve o exercício da cidadania.

Segundo Aristóteles, a questão começa por ser polémica e aporética.²⁹⁸ É polémica, visto que grande parte das vezes não existe um consenso em torno da definição de cidadania.²⁹⁹ É aporética, na medida em que a essência da cidadania não decorre de uma definição absoluta e definitiva, dada de uma vez por todas, mas é algo que se inscreve na tensão de um processo histórico, constantemente submetido à interrogação sobre a legalidade do regime e sobre a legitimidade do poder. Por outro lado, o motivo que compele Aristóteles a aduzir uma definição de cidadão, introduzindo a montante a questão da natureza da cidade, é crucial para a **ciência política** (*episteme politike*) e para a **filosofia política** (*philosophia politike*)³⁰⁰: tanto o **político** (*politikos*) no desempenho de uma **magistratura** (*arkhe*) ou no exercício de **governo** (*politeuma*), como o **legislador** (*nomothetes*)³⁰¹ na função de assegurar um corpo legal, ambos intervêm em vista da **cidade** (*polis*). Finalmente, o estudo sobre o cidadão e a cidadania reclama a prévia determinação da natureza de cidade, porque um regime político mais não é do que a **ordenação** (*taxis*)³⁰² dos **habitantes de uma cidade** (*oikountes poleos*).³⁰³

Partindo do dado experiencial irrefutável de que a cidade é um **composto** (*sygkeimenos*) de múltiplas partes, e

segundo a qual « le mot (...) “constitution” renvoyant plutôt à une ensemble de textes fondamentaux, ce qui n’est évidemment les cas des “politeiai” grecques » (WOLFF Francis, *Aristote et la politique*, *op. cit.*, 85, n.1).

²⁹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1274 b 38. Nesse sentido, comenta Francis Wolff: « toutes les recherches définitionnelles des premiers chapitres sont donc des éclaircissements indispensables à la solution du problème central, celui de la nature des différents régimes: pour trouver la ou les formes légitimes de la vie politique, il faut au préalable savoir ce qu’est réellement une cité (une cité digne de ce nom), un citoyen (un citoyen légitime), etc. Il faudra voir pourquoi la solution du problème central (le nombre, la nature et le valeur des régimes politiques) passe par une investigation sur l’essence de la cité ou du citoyen » (WOLFF Francis, *Aristote et la politique*, *op. cit.*, 84).

²⁹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1276 a 6ss.

²⁹⁹ Cf. BORDES Jacqueline, *Politeia dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris (1982).

³⁰⁰ A noção de **ciência política** (*episteme politike*) adquire máxima precisão em *Política*, 1282 b 14-16; por seu turno, a expressão **filosofia política** (*philosophia politike*) ocorre em *Política*, 1282 b 23.

³⁰¹ Acerca do termo **legislador** (*nomothetes*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1263 a 39; b 41; 1264 b 17; 1265 a 19; b 13; 1266 b 27; 1268 a 37; b 9; 1269 a 17; b 20; 1270 a 4; b 1, 19; 1271 a 2, 13, 22, 32, 41; b 15; 1273 a 31; b 6, 11, 22, 30, 36; 1274 a 22, 31; b 2, 8, 24, 37, 1281 b 32; 1283 b 37; 1286 a 22; 1288 b 27; 1296 a 18; b 35; 1297 b 38; 1309 b 35; 1319 b 33; 1325 a 8; 1326 a 4; 1327 b 38; 1332 a 29; b 9, 35; 1333 a 14; b 7, 13, 19, 23, 27, 30, 37; 1334 a 3, 9, 29; 1335 a 6; b 14; 1336 b 5; 1337 a 11.

³⁰² Acerca da ideia de **ordenação** (*taxis*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a 38; 1261 a 34; 1263 a 23; 1264 b 31; 1267 b 13; 1269 a 10; 1270 a 32; 1271 b 29, 32; 1272 a 4; b 10, 31; 1274 b 38; 1281 b 39; 1287 a 18; 1289 a 1, 15; 1290 a 7, 8, 12; 1297 b 21, 1298 b 5; 1307 b 18; 1316 b 32; 1318 b 7, 36; 1326 a 30; 1328 a 28; 1326 a 32; 1329 b 6, 22, 33; 1335 b 21.

³⁰³ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1274 b 38

fiel ao pressuposto metafísico segundo o qual **o todo é prévio à parte** (*holon proteron tou merous*), Aristóteles usa o método analítico proposto no livro I, que consiste em avançar do mais complexo ao mais simples reduzindo o composto às suas partes elementares.³⁰⁴ Ora, a parte elementar e irreduzível da cidade é precisamente o que Aristóteles considera ser o cidadão. O problema é que aquilo que se considera cidadão não se enquadra de forma imediata numa definição estável, visto que a sua aceção varia de regime para regime.³⁰⁵

O que é portanto um cidadão? A questão só tem razão de ser precisamente a *contrario*, isto é, começando por esclarecer "o que não é um cidadão". Ora, no dizer aristotélico, a ideia de cidadão é refractária a dois pressupostos validados pelo senso comum:

1. não depende apenas do estatuto de **residência** (*oikein*) num território, posto que

«nenhum indivíduo é cidadão só porque habita num determinado lugar, pois, tal como os cidadãos, também os metecos e os escravos possuem local para habitar»³⁰⁶;

2. nem depende apenas do facto de algém gozar do **direito cívico** (*dike*) de acusar ou defer-se em sede judicial, pois

«tal direito é reservado, também, aos estrangeiros que dele gozam, em virtude de um tratado (existem, aliás, muitos lugares, onde os metecos residentes, não podendo sequer gozar desse direito em toda a sua plenitude, se vêem obrigados a escolher um protector cívico local)».³⁰⁷

Segundo Aristóteles, estas duas conjecturas sobre a essência do cidadão são circunstanciais: decorrem de uma mera participação cívica **imperfeita** (*atelos*). A concepção de **cidadão imperfeito** (*atelos polites*) é importante para se perceber o sentido **pleno** (*aplos*) de cidadania, consignado por Aristóteles na *Política*:

³⁰⁴ Cf. *Ibid.*, I, 1, 1252 a 18ss.

³⁰⁵ Cf. *Ibid.*, III, 1, 1275 a 4-5.

³⁰⁶ ὁ δὲ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν (καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκίσεως (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 a 7-8). Sobre a noção de **residência** (*oikein*) cf. 1252 b 24; 1261 a 3; 1263 a 32; 1264 b 32; 1265 b 26; 1274 b 1, 38; 1275 a 7; b 33; 1280 b 17; 1283 a 21, 22; 1284 b 38; 1286 b 10; 1291 a 2; 1303 b 11; 1305 a 19; 1321 a 10; b 8; 1325 a 2; 1326 b 32; 1327 b 22; 1329 b 18.

³⁰⁷ οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι (τοῦτο γὰρ ὑπάρχει καὶ τοῖς ἀπὸ συμβόλων κοινωνοῦσιν [καὶ γὰρ ταῦτα τοῦτοις ὑπάρχει]: πολλαχοῦ μὲν οὖν οὐδὲ τούτων τελέως οἱ μέτοικοι μετέχουσιν, ἀλλὰ νέμειν ἀνάγκη προστάτην) (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 a 8-14). Sobre a ideia de **direito** (*dike*) cf. 1253 a 33, 38; 1263 b 20; 1264 a 28; 1267 b 38, 40; 1268 b 5; 1272 b 8, 9; 1273 a 19; 1274 b 6; 1275 a 9; b 8, 12; 1285 b 11; 1302 b 22, 24; 1304 b 30; 1306 a 34; 1315 b 22; 1320 a 12, 27; 1321 b 36; 1322 a 5; 1331 b 8.

«de acordo com tais critérios <o de residência e o da prerrogativa judicial>, apenas se poderá afirmar que são cidadãos de modo imperfeito, tal como crianças demasiado jovens para se inscreverem como cidadãos, e os anciãos já dispensados de exercer funções cívicas: uns e outros podem ser considerados cidadãos de algum modo, mas não no sentido absoluto do termo. Assim sendo, poderemos considerar os primeiros como cidadãos incompletos, e os segundos como cidadãos eméritos, ou então admitir qualquer outra designação, não importa o termo exacto, pois aquilo que pretendemos dizer é suficientemente claro».³⁰⁸

Relacionadas com as duas modalidades imperfeitas de cidadania (a da fixação no território e a do acesso à justiça) surgem as situações-limite dos exilados, isto é dos que foram banidos do território da cidade, e dos destituídos de estatutos cívicos por um processo de "atimia", ou seja por supressão total de privilégios e honorarias públicas. Continuar-se-á a considerar cidadãos, indivíduos nestas circunstâncias?

Os passos atrás referidos são importantes porque, ao apresentar os elementos insuficientes ou desvirtuadores de uma correcta percepção do fundamento da cidadania, Aristóteles fornece implicitamente critérios que permitem estabilizar uma definição possível de cidadão.³⁰⁹

Por exigência do padrão realista da filosofia aristotélica, a definição de cidadão será sempre uma definição possível, nunca uma solução ideal ou definitiva:

«não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo. (...) Podemos estabelecer que são cidadãos todos os que participam destas magistraturas. É esta a definição que melhor se adapta a quem se atribui o nome de cidadão».³¹⁰

³⁰⁸ ὥστε ἀτελῶς πῶς μετέχουσι τῆς τοιαύτης κοινωνίας, ἀλλὰ καθάπερ καὶ παῖδας τοὺς μῆπω δι' ἡλικίαν ἐγγεγραμμένους καὶ τοὺς γέροντας τοὺς ἀφειμένους φατέον εἶναι μὲν πῶς πολίτας, οὐχ ἀπλῶς δὲ λίαν ἀλλὰ προστιθέντας τοὺς μὲν ἀτελεῖς τοὺς δὲ παρηκμακότας ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον (οὐδὲν γὰρ διαφέρει· δῆλον γὰρ τὸ λεγόμενον) (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 a 14-19).

³⁰⁹ Na perspectiva de Francis Wolff, « la question "qu'est-ce qu' un citoyen?" a en effet deux aspects, qu' Aristote distingue dès le début du chap. 1 (1275 a 1): "qui il faut appeler citoyen" d'une part, et "ce qu'est le citoyen" d'autre part; c'est-à-dire les questions qu'en termes modernes on appellerait d'extension et de compréhension du concept. Déterminer "compréhensivement" ce qu'est un citoyen, c'est donner une définition, c'est-à-dire énoncer les caractères nécessaires et suffisants à la qualification de citoyen; c'est la question qu'Aristote aborde au chap. 1, et la réponse qu'il lui apporte lui permet d'exclure, au chap. 2, les définitions usuelles. Déterminer "extensivement" le citoyen c'est savoir quels sont les habitants d'une cité, qui, étant donné leurs âge, sexe, condition sociale, etc. doivent être admis comme citoyens, c'est donc répondre au problème des conditions d'accès à la citoyenneté; c'est la question qu'Aristote aborde au chap. 3. Comme Platon, Aristote considère en effet que la question de l'extension est logiquement postérieure à la question de la compréhension » (WOLFF Francis, *Aristote et la Politique*, op. cit., 95: nota 1).

³¹⁰ πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ

A definição permanece, contudo, com carácter provisório. Na verdade, segundo o autor, a definição avançada está mais talhada para o regime democrático. Tal restrição sublinha ainda mais os contornos aporéticos de uma definição de cidadania que se pretenda válida e universal, reforçando a ideia de que a essência do cidadão se oferece no horizonte da historicidade, e nesse sentido, varia consoante as diversas experiências humanas de regimes políticos. Por isso é que a definição avançada em *Política III, 1, 1275 a* opera sob o signo da **imperfeição** (*atelos*), facto que a impede de aceder a uma aplicabilidade universal perfeita. Não existem com efeito denominadores comuns, critérios uniformes, para a experiência da cidadania, visto que, à luz do princípio metafísico da **diferenciação ontológica** (*diaphora*)³¹¹,

«vemos que as constituições diferem especificamente entre si, sendo umas inferiores e outras superiores: com efeito, as constituições defeituosas e transviadas são necessariamente inferiores às constituições isentas de defeitos».³¹²

Ora, a justeza e a legitimidade da definição de cidadão baseada na capacidade de participar na administração da justiça e no governo é puramente restrita (ou restritiva), pois é válida para regimes de espírito democrático, isto é para regimes em que existem sessões regulares de assembleias para deliberar e tribunais para administrar a justiça, mas não para os restantes regimes, como a oligarquia ou a aristocracia, onde não se realizam regularmente assembleias deliberativas, mas apenas se convocam reuniões pontuais, e onde nem sequer é a massa popular que detém as competências deliberativa e judicial, mas juizes especializados.

Em face dessa objecção, Aristóteles terá de introduzir um **rectificativo** (*diorthosin*) na definição de cidadão para, na medida do possível, dotar a definição de um teor suficientemente universal para não perder de vista o horizonte sistémico, conceptual, crítico e dialógico do discurso filosófico, e suficientemente concreta para não perder o rasto histórico das experiências políticas singulares. É para respeitar essa premência do **universal concreto**, que o estagirita reorienta e amplia a definição de cidadão em função do princípio segundo o qual a cidade é

ἀρχῆς. (...) τίθεμεν δὴ πολίτας τοὺς οὕτω μετέχοντας. ὁ μὲν οὖν μάλιστ' ἂν ἐφαρμόσας ὄρισμός ἐπὶ πάντας τοὺς λεγομένους πολίτας σχεδὸν τοιοῦτός ἐστιν (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 a 20-21...33-34).

³¹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 a 35-37.

³¹² τὰς δὲ πολιτείας ὁρῶμεν εἶδει διαφερούσας ἀλλήλων, καὶ τὰς μὲν ὑστέρας τὰς δὲ προτέρας οὖσας· τὰς γὰρ ἡμαρτημένας καὶ παρεκβεβηκυίας ἀναγκαῖον ὑστέρας εἶναι τῶν ἀναμαρτητῶν (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 a 34 - 1275 b 3).

o conjunto de cidadãos para realizar uma **vida auto-suficiente** (*autarkhe zoe*):

«chamamos cidadão àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade; e consideramos cidade, em sentido pleno, o conjunto de cidadãos suficiente para viver em auto-suficiência».³¹³

Definidas as acepções gerais de cidadão e cidade, estão criadas as condições para avançar para os critérios que instituem a experiência humana da *politeia*.

Na opinião do autor, deve ser superada a opinião comum segundo a qual o estatuto de cidadania se adquire na base da condição cívica dos progenitores, dado que tal suposto encerra uma dificuldade incontornável:

«o critério de cidadania, segundo o qual alguém é cidadão quando "nascido de pai ou mãe cidadãos", nunca poderia ser aplicado aos primeiros habitantes de uma cidade ou aos seus fundadores».³¹⁴

De acordo com o critério genético, ter-se-ia de perguntar sucessivamente pela ascendência cívica do outorgador originário da cidadania, regredindo *ad infinitum* na busca do "primeiro" cidadão. Ora a regressão *ad infinitum* na busca do "pai da cidadania" inibiria a possibilidade de existir qualquer cidade, posto que esta não nasce de geração espontânea nem existe desde sempre.

A ciência e a filosofia políticas devem, também, por outro lado, enfrentar uma questão **bem mais embaraçosa** (*mallon ekhei aporian*): a da legitimidade dos indivíduos que adquiriram cidadania na sequência de uma **revolução** (*metabole*). Ou seja, nas palavras do autor, é o caso

«dos que adquiriram direitos de cidadania, após uma mudança de regime; foi o que sucedeu em Atenas, quando Clístenes, depois da expulsão dos Tiranos, integrou nas várias tribos muitos estrangeiros e escravos domiciliários. A dificuldade nesta questão não é sobre quem é ou não cidadão, mas sobretudo se o é de modo legítimo ou ilegítimo»³¹⁵.

A questão da legitimidade da cidadania, no "dia seguinte à revolução", é decisiva na *Política* de

³¹³ ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς ἀντάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 b 17-19)

³¹⁴ οὐδὲ δυνατὸν ἐφαρμόττειν τὸ ἐκ πολίτου ἢ ἐκ πολίτιδος ἐπὶ τῶν πρώτων οἰκησάντων ἢ κτισάντων (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 b 32-33).

³¹⁵ ὅσοι μετέσχον μεταβολῆς γενομένης πολιτείας, οἷον <ἀ> Ἀθήνησιν ἐποίησε Κλεισθένης μετὰ τὴν τῶν τυράννων ἐκβολήν· πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσε ξένους καὶ δούλους μετοίκους. τὸ δ' ἀμφισβήτημα πρὸς τούτους ἐστὶν οὐ τίς πολίτης, ἀλλὰ πότερον ἀδίκως ἢ δικαίως (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 b 35-39).

Aristóteles, visto que a experiência humana da articulação tensional da **legitimidade da cidadania** (*dikaie politeia*) e da **legalidade do regime ou constituição** (*nomothetike politeia*), constitui o nó que enlaça o problema central da presente investigação - o fenómeno das revoluções. As razões que subjazem à alteração do aparato legal dos regimes encontram-se intimamente ligadas, na *Política* aristotélica, à questão da legitimidade da cidadania contraída em contexto pós-revolucionário:

«alguns interrogam-se em que circunstância pode um determinado acto ser considerado um acto da própria cidade, ou não. Por exemplo, quando se passa de uma oligarquia ou tirania para uma democracia, surgem os que se recusam a cumprir contratos anteriores, argumentando que não foi a cidade, mas sim o tirano, que os celebrou; também recusam outras obrigações da mesma natureza, alegando que alguns regimes assentam na força, e não no interesse comum».³¹⁶

O exemplo do trecho citado é ilustrativo da dificuldade. Ele impele-nos, por um dado, a radicar a experiência humana em comunidade política num patamar de fundamentação ontológica, onde a cidade possui uma **substância** (*hypokeimenon*)³¹⁷, uma **identidade** (*autos*)³¹⁸, e uma **unidade** (*eis*)³¹⁹; e por outro lado a abandonar em definitivo uma análise da cidade em termos de sociologia política comparada (que consiste em definir a cidade por aquilo que a distingue das demais comunidades humanas), tentando captar a sua textura no terreno metafísico da **essência**. Ora, a essência da cidade não pode ser divorciada do problema da identidade: sendo assim, a questão impõe-se:

«a que princípio devemos recorrer, para afirmar que uma cidade mantém, ou não, a identidade anterior, ou adquire uma outra identidade?»³²⁰

³¹⁶ ἀποροῦσι γὰρ τινες πόθ' ἢ πόλις ἐπραξε καὶ πότε οὐχ ἢ πόλις, οἷον ὅταν ἐξ ὀλιγαρχίας ἢ τυραννίδος γένηται δημοκρατία (τότε γὰρ οὔτε τὰ συμβόλαια ἔνιοι βούλονται διαλύειν, ὡς οὐ τῆς πόλεως ἀλλὰ τοῦ τυράννου λαβόντος, οὔτ' ἀλλὰ πολλὰ τῶν τοιούτων, ὡς ἐνίας τῶν πολιτειῶν τῷ κρατεῖν οὔσας, ἀλλὰ οὐ διὰ τὸ κοινῇ συμφέρον) : ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1276 a 8-16.

³¹⁷ Acerca do conceito **substância** (*hypokeimenon*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1256 a 8; 1275 a 35; 1288 a 26.

³¹⁸ Sobre a noção de **identidade** (*autos, aute, auton*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1255 a 33; 1267 a 18; 1307 a 27; 1323 b 25.

³¹⁹ A propósito da noção de **unidade** (*eis, mia, en*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1279 a 28, 30, 35, 39; 1281 a 13, 33; 1282 b 3; 1283 b 17, 25; 1284 a 3, 4, 8; 1285 a 30, 1286 a 1, 25, 31, 33, 39; b 2, 3, 5; 1287 a 6, 11, 19, 22; b 8, 10, 12, 25; 1288 a 2, 16, 19, 35; 1292 a 11; 1296 a 38; 1301 b 26; 1310 b 23, 1318 a 23.

³²⁰ πῶς πότε χρὴ λέγειν τὴν πόλιν εἶναι τὴν αὐτὴν ἢ μὴ τὴν αὐτὴν ἀλλ' ἑτέραν (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1276 a 18-19). De acordo com Francis Wolff, o passo citado reflecte uma deslocação do eixo problemático em torno da definição de cidade; todavia, « ce détournement est logiquement nécessaire parce que le "régime" se définit à première vue par la cité: "une certaine organisation de ses habitants" (1274 b 38). On est donc renvoyé à la question: "qu'est-ce que la cité?". Ce questionnement diffère ici de celui du première livre: on ne cherche plus à différencier la cité parmi les communautés afin de montrer la spécificité de la relation politique; on cherche à

O modo como Aristóteles viabiliza a questão da legitimidade da cidadania após uma revolução, revela uma manifesta contenção teórica, patente no invólucro aporético em que é apresentada; apesar disso, sem ser definitiva, a resposta do filósofo é firme e inequívoca:

«admitindo que "injusto" e "falso" se equivalem, poder-se-á considerar cidadão aquele que se tornou cidadão de modo injusto? O ponto, porém, é que vemos alguns governar de modo injusto, e mesmo assim reconhecemos que são magistrados (apesar de não governarem com justiça): ora, posto que a cidadania se define como exercício de uma magistratura (com efeito, dissemos que cidadão era todo o que participa numa magistratura indefinida), então parece evidente que devemos considerar cidadãos, mesmo aqueles que, de modo ilegítimo, adquiriram tal estatuto».³²¹

Uma vez mais se prova que o sentido hermenêutico da *Política* obedece mais ao intuito pragmático de salvaguardar as virtudes cívicas do **bom cidadão** do que as virtudes morais do "homem bom", e por que razão Aristóteles liga a questão da legitimidade da cidadania à questão da legalidade do regime.

Segundo Aristóteles há **três critérios** básicos que determinam a integridade, a identidade e a substancialidade da *polis*, mesmo na situação-limite de uma experiência revolucionária, ou seja no momento em que a cidade é afectada momentaneamente nos seus factores de **coesão** (*synthesis*)³²² e nas suas referências de **ordenação** (*taxis*)³²³: são eles o **território**, a **população**, e a **constituição**.

Quanto ao **território** (*topos*)³²⁴, o problema que se coloca é o da **extensão** (*megethos*) ou **limite** (*perigraphé*) do espaço: a cidade conserva a sua **unidade** intrínseca mesmo quando as dimensões do território são desmesuradas? A

savoir quel type d'être est une cité, quelle est son identité, son unité; ce qui fait que c'est un être. Ce n'est donc pas une définition par genre et différence qui est requise mais une définition par "matière" et "forme", qui explique comment des parties tiennent ensemble en un tout unique; car la cité est un certain ensemble de citoyens (1274 a 31). Qu'est-ce qui fait que cet ensemble forme un tout et non un tas, telle est la question; et elle se réduit pour Aristote au problème des rapports de la "matière" (les éléments constitutants, i.e. les citoyens) et la "forme" (la structure unifiante) dans un "composé" (*une cité*) » (WOLFF Francis, *Aristote et la Politique*, op. cit., 93).

³²¹ ἄρ' εἰ μὴ δικαίως πολίτης, οὐ πολίτης, ὡς ταὐτὸ δυναμένου τοῦ τ' ἀδίκου καὶ τοῦ ψευδοῦς. ἔπει δ' ὀρώμεν καὶ ἀρχοντάς τινας ἀδίκως, οὐδ' ἀρχειν μὲν φήσομεν ἀλλ' οὐ δικαίως, ὃ δὲ πολίτης ἀρχῆ τινι διωρισμένος ἐστίν (ὃ γὰρ κοινωνῶν τῆς τοιαύτου ἀρχῆς πολίτης ἐστίν, ὡς ἔφαμεν), δῆλον ὅτι πολίτας μὲν εἶναι φατέον καὶ τούτους (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275 b 35-39).

³²² A propósito da ideia de **coesão** (*synthesis*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a 18; 1276 b 7; 1284 a 41; 1292 a 11; 1294 a 36; 1280 a 38; b 3, 10.

³²³ Sobre a noção de **ordenação** (*taxis*), vide *supra* nota 302.

³²⁴ Sobre o termo **território** (*topos*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1258 b 16; 1260 b 41; 1265 a 21, 24; 1272 b 17; 1276 a 20, 21, 22, 34; 1280 b 9, 14, 30, 36; 1299 b 14, 17; 1303 b 8; 1319 a 9; 1327 a 6; b 23, 30; 1330 a 16; b 9, 18, 21, 30; 1331 a 5, 21, 26, 28, 31, 36; 1331 b 2, 12.

resposta de Aristóteles é curiosa, e ilustrada com um exemplo histórico:

«quando pode a cidade ser considerada una? Não o será, certamente, devido às muralhas, pois teríamos de circundar todo o Peloponeso com uma única muralha. Tal foi o caso de Babilónia (e de todas as povoações que encerram nos seus limites um povo, mais do que propriamente uma cidade): consta que, dois dias após a captura da cidade, ainda havia uma parte da população que não se apercebera do facto. (...) O político não deve esquecer, por conseguinte, a questão das dimensões da cidade».³²⁵

No que respeita à **população** (*anthropos*), o problema que se coloca é o da qualidade étnica: a cidade conserva a sua **identidade** mesmo num contexto multirracial? Refere o autor:

«além das dimensões da cidade, o político não deve ignorar se há interesse em que seja constituída por uma ou mais etnias. Todavia, no caso de ser a mesma a população que habitar no mesmo território, dir-se-á que a cidade mantém a sua identidade enquanto for habitada pela mesma raça, apesar da sucessão contínua de nascimentos e óbitos, e da mesma forma que dizemos que os rios e as fontes têm identidade, apesar do nascimento e fluxo constante de águas? Ou, pelo contrário, devemos dizer que a população permanece idêntica, pelas razões já apontadas, mas que a cidade é outra?».³²⁶

Com a introdução dos critérios do território e da população, Aristóteles revela o seu profundo desacordo face à perspectiva dogmática de Isócrates, para quem as cidades são imortais³²⁷, e face à perspectiva céptica e relativista dos que pensam que uma alteração revolucionária na ordem e na qualidade dos cidadãos acarretaria necessariamente uma perda de identidade da *polis*: o regime permanece o mesmo, à semelhança do indivíduo ou do rio que subsistem, não obstante a renovação e o fluxo constante dos elementos que os compõem. Todavia, como a cidade e a cidadania se caracterizam pela **adesão comum** (*koinonia*) a uma **ordem**

³²⁵ ὁμοίως δὲ καὶ τῶν τὸν αὐτὸν κατοικούντων ἀνθρώπων πότε δεῖ νομίζειν μίαν εἶναι τὴν πόλιν; οὐ γὰρ δὴ τοῖς τεῖχεσιν· εἴη γὰρ ἂν Πελοποννήσῳ περιβαλεῖν ἐν τείχῳ. τοιαύτη δ' ἴσως ἐστὶ καὶ Βαβυλῶν καὶ πᾶσα ἥτις ἔχει περιγραφὴν μᾶλλον ἔθνος ἢ πόλεως· ἥς γέ φασιν ἐαλωκυίας τρίτην ἡμέραν οὐκ αἰσθέσθαι τι μέρος τῆς πόλεως (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1276 a 24-33).

³²⁶ περὶ γὰρ μεγέθους τῆς πόλεως, τό τε πόσον καὶ πότερον ἔθνος ἐν ἡ πλείω συμφέρει, δεῖ μὴ λαιθάνειν τὸν πολιτικόν)· ἀλλὰ τῶν αὐτῶν κατοικούντων τὸν αὐτὸν τόπον, πότερον ἕως ἂν ἦ τὸ γένος ταῦτό τῶν κατοικούντων, τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον πόλιν, καίπερ αἰεὶ τῶν μὲν φθειρομένων τῶν δὲ γινομένων, ὥσπερ καὶ ποταμοὺς εἰώθαμεν λέγειν τοὺς αὐτοὺς καὶ κρήνας τὰς αὐτάς, καίπερ αἰεὶ τοῦ μὲν ἐπιγινομένου νάματος τοῦ δ' ὑπεξίοντος, ἢ τοὺς μὲν ἀνθρώπους φατέον εἶναι τοὺς αὐτοὺς διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν, τὴν δὲ πόλιν ἑτέραν (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1276 a 33 - 1276 b 1).

³²⁷ Cf. ISÓCRATES, *Sobre a paz*, 120.

constitucional (*politeia*), o certo é que a identidade da cidade fica alterada no momento em que ocorre uma **alteração** (*metabole*) da ordem constitucional, o que significa que a primazia dos critérios de cidadania deve ser aferida a partir da esfera nomotética da **constituição**. A constituição, aliada ao território e à população, constituem na óptica aristotélica o verdadeiro garante da identidade, unidade e perenidade da cidadania; a identidade, unidade e subsistência de uma cidade dependem por seu turno da ordem constitucional e não apenas da aceitação interna ou do prestígio externo do regime instituído. Lançando mão das metáforas dramatúrgica e musical, refere o estagirita:

«se a cidade é uma forma de comunidade (e uma comunidade de cidadãos num regime), quando se altera a constituição noutra diferente, parece forçoso admitir que a cidade deixe de ser a mesma, tal como dizemos de um coro que é uma coisa quando é cómico, e outra quando é trágico, apesar de os seus membros permanecerem os mesmos. Também dizemos que uma comunidade ou unidade composta é distinta, quando muda a forma da sua composição. A harmonia composta pelas mesmas notas será diferente, consoante o modo seja dório ou frígio. Se é este o caso, é óbvio que o critério para determinar a identidade da cidade é o critério de regime, podendo-se atribuir um nome idêntico ou outro nome, quer tenha os mesmos habitantes, quer tenha outros totalmente diferentes».³²⁸

Não menos importante do que os critérios que determinam a cidadania, é o problema da distinção filosófica entre **permanência** e **responsabilidade** dos regimes políticos, no que respeita aos compromissos assumidos em relação aos governantes anteriores à mutação constitucional: um novo governo deve cumprir ou não as obrigações contraídas, quando a cidade muda de regime?³²⁹ Aristóteles nunca fornece uma solução definitiva e cabal para essa questão, nem mesmo quando orienta a reflexão filosófica para a distinção entre **homem bom** (ou "homem de bem": *aner agatos*) e **bom cidadão** (ou "cidadão íntegro":

³²⁸ εἴπερ γὰρ ἔστι κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας, γινομένης ἑτέρας τῷ εἶδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν, ὥσπερ γε καὶ χορὸν ὅτε μὲν κωμικὸν ὅτε δὲ τραγικὸν ἕτερον εἶναι φαμεν, τῶν αὐτῶν πολλάκις ἀνθρώπων ὄντων, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν καὶ σύνθεσιν ἑτέραν, ἂν εἶδος ἕτερον ἢ τῆς συνθέσεως, οἷον ἀρμονίαν τῶν αὐτῶν φθόγγων ἑτέραν εἶναι λέγομεν, ἂν ὅτε μὲν ἢ Δωρίος ὅτε δὲ Φρύγιος. εἰ δὲ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερόν ἐστι μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας· ὄνομα δὲ καλεῖν ἕτερον ἢ ταῦτόν ἐξεστὶ καὶ τῶν αὐτῶν κατοικοῦντων αὐτήν καὶ πάμπαν ἑτέρων ἀνθρώπων (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1276 b 2-12).

³²⁹ εἰ δὲ δίκαιον διαλύειν ἢ μὴ διαλύειν, ὅταν εἰς ἑτέραν μεταβάλλῃ πολιτείαν ἡ πόλις (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1276 b 13-15).

polites spoudaios).³³⁰ Ora, ao contrário dos que pensavam que a virtude do bom cidadão coincidia e em nada se diferenciava da do homem bom, como é o caso por exemplo não só de Tucídides³³¹, mas também de Sócrates³³², e mesmo de Platão³³³ - para quem a analogia e a coextensividade ontológica entre a alma humana (cidade em ponto pequena) e a cidade (alma em ponto grande) implicava uma conformidade absoluta entre a qualidade dos regimes políticos e a dos tipos psicológicos -, não é por capricho ou veleidade que Aristóteles acentua esta distinção.

O estudo sobre a virtude do "bom cidadão" e do "homem bom" revela-se decisivo por dois motivos. Em primeiro lugar porque, embora uma cidade possa sobreviver sem homens moralmente virtuosos num estrito plano pragmático, visto que um bom cidadão pode não possuir necessariamente a virtude do homem bom³³⁴ (a inversa já não é verdadeira pois é impossível que uma cidade seja inteiramente composta de homens bons³³⁵), o certo é que a cidade não pode assegurar a sua **auto-suficiência** (*autarkheia*) sem que a virtude cívica seja apanágio de todos os cidadãos. Por isso,

«a virtude do bom cidadão deve pertencer a todos, porque esta é a condição necessária para que a cidade seja a melhor; mas, por outro lado, a virtude do homem bom não pode pertencer a todos, já que não é necessário que sejam homens bons os cidadãos que vivem na cidade perfeita».³³⁶

Em segundo lugar, porque a classificação dos regimes depende da distinção entre homem bom e bom cidadão, de acordo com um escalonamento qualitativo de mérito: os regimes são **bons** (*kalos*) ou **maus** (*kakos*), **rectos** (*orthos*) ou com **desvio** (*parekbasis*)³³⁷, consoante se adaptam à verdadeira finalidade da vida política, que é a de garantir

³³⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, 1276 b 16-20.

³³¹ Cf. TUCIDIDES, II, 42, 2-4; IV, 9, 2; 6, 14.

³³² Cf. XENOFONTE, *Memórias dos ditos de Sócrates*, *op. cit.*, IV, 2, 11; 6, 14.

³³³ Cf. PLATÃO, *República*, VIII e IX.

³³⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, 1276 b 34-35.

³³⁵ Cf. *Ibid.*, III, 4, 1276 b 37-38.

³³⁶ τὴν μὲν γὰρ τοῦ σπουδαίου πολίτου δεῖ πᾶσιν ὑπάρχειν (οὕτω γὰρ ἀρίστην ἀναγκαῖον εἶναι τὴν πόλιν), τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς τοῦ ἀγαθοῦ ἀδύνατον, εἰ μὴ πάντας ἀναγκαῖον ἀγαθοῦς εἶναι τοὺς ἐν τῇ σπουδαίᾳ πόλει πολίτας (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1277 a 1-5).

³³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1278 b 6ss. Fazendo um paralelo com a classificação dos regimes políticos na República de Platão, obtemos o seguinte quadro sinóptico:

PLATÃO - República: VIII, 544 c ss. ARISTÓTELES - Política: III, 1279 a 22ss. processo histórico de **degeneração** (*phthora*) progressiva dos regimes entre dois extremos opostos processo ontológico de **desvio** (*parekbasis*) posicional dos regimes em relação a um eixo médio correcto1. **Aristocracia** -> FORMA ÓPTIMA FORMAS RECTAS2. **Timocracia** -> FORMA MENOS BOA **Realeza**3. **Oligarquia** -> FORMA MÁ **Aristocracia**4. **Democracia** -> FORMA PIOR **Regime constitucional** (*politeia*)5. **Tiranía** -> FORMA PÉSSIMA FORMAS DESVIADAS **Democracia** **Oligarquia** **Tiranía**

a **virtude cívica** (*arete politike*) mediante uma **boa legislação** (*eunomia*)³³⁸. Refere a propósito Aristóteles:

«os que se interessam pela boa legislação, indagam acerca das virtudes e dos vícios cívicos. A conclusão é clara: a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude. Se assim não fosse, a comunidade política decairia numa aliança, que apenas se distinguiria pela contiguidade local de outras alianças, em que os membros vivem a uma certa distância uns dos outros. E a lei também tornar-se-ia um simples convénio - ou, na frase do sofista Licófron, "uma garantia dos direitos dos homens" - mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos».³³⁹

Unidade do território, reciprocidade cívica, defesa mútua e laços económicos, não são propriamente factores essenciais para a consolidação de um corpo cívico e político organizado em regime, mas sobretudo **pré-condições** (*khoregiai*)³⁴⁰ para que exista uma cidade auto-suficiente. O verdadeiro fim da cidade consiste na aspiração a **bem viver** (*eu zein*) de que nos falamos nos capítulos 2 e 9 do livro I da *Política*.³⁴¹ A relação existencial que, segundo Aristóteles, melhor exprime e polariza essa escolha deliberada pela vida boa em vista da auto-suficiência é a **amizade** (*philia*).³⁴² É a amizade que, em última análise, mantém a unidade e coesão da comunidade política nas suas mais diversas formas de socialização: **associações cívicas** (*hetairias*)³⁴³, **cultos públicos** (*thysiai*)³⁴⁴, **refeições comuns** (*syssitiai*)³⁴⁵ e **lazer colectivos** (*diagogai*)³⁴⁶. Apesar de extenso, vale a pena transcrever na íntegra o passo onde Aristóteles reflecte acerca da amizade como constituinte intrínseco da experiência política:

³³⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 9, 1280 a 31ss. Sobre a ideia de **boa legislação** (*eunomia*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1280 b 6; 1294 a 3, 4; 1326 a 30; 1327 a 15.

³³⁹ *περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας. ἢ καὶ φανερόν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι τῇ γ' ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένη πόλει, μὴ λόγου χάριν. γίνεται γὰρ ἡ κοινωμία συμμαχία τῶν ἄλλων τόπων διαφέρουσα μόνον, τῶν ἀπωθεν συμμαχιῶν, καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' οὐχ οἶος ποιεῖν ἀγαθοῦς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας* (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1280 b 6-12).

³⁴⁰ Acerca da ideia política de **precondição** (*khoregia*) cf. ARISTÓTELES, *Política* 1255 a 14; 1288 b 40; 1295 a 28; 1325 b 38.

³⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252 b 30; 9, 1258 a 1.

³⁴² Sobre o conceito de **amizade** (*philia*) vide *supra* nota 86. Vide a propósito o relevante estudo de FRAISSE C., *Philia. La notion d' amitié dans la philosophie antique*, Paris (1974) 189-286.

³⁴³ Acerca da expressão **associação cívica** (*hetairia*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1272 b 34; 1305 b 32; 1306 a 31; 1313 a 41.

³⁴⁴ A propósito da expressão **sacrifício cultural público** (*thysia*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1280 b 37; 1285 b 10, 16; 1321 a 35, 1322 b 26; 1324 b 39.

³⁴⁵ A propósito da expressão **refeição comum** (*syssitia*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1263 b 41; 1264 a 8; 1265 a 8, 9; 1266 a 35; 1274 b 11; 1313 a 41; 1330 a 3, 13; 1331 a 19, 22, 25; b 5, 16; 1336 b 10.

³⁴⁶ Sobre o termo **lazer** (*diagoge*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1280 b 37; 1334 a 16 ss.; 1336 a 40; 1338 a 10, 22, 23, 28; 1339 a 25, 29, 31; b 5, 14, 17, 19, 23; 1341 b 40;

«se pudessem reunir dois lugares diferentes, como as cidades de Mégara e de Corinto, de modo a serem circundados por uma só muralha, mesmo assim não existiria uma cidade. Ainda que os cidadãos de ambas as cidades casassem entre si (e mesmo sendo o casamento uma das formas características de vida em comum nas cidades), isso não faria também uma cidade. Nem tão pouco surgiria uma cidade, se os habitantes vivessem separados - embora não tanto que impossibilitasse a comunidade - ou possuísem leis para evitar as injustiças nos contratos, e houvesse entre eles carpinteiros, lavradores, e sapateiros, e o número da população se elevasse a dez mil, mas nada tivessem em comum, a não ser os tratados comerciais e as alianças de defesa mútua. Porquê? Decerto que não é por falta de contiguidade territorial. Ainda que os membros dessa comunidade se reunissem e cada um utilizasse a sua casa particular como se fosse uma cidade, e todos eles prestassem auxílio mútuo, como se apenas tivessem contraído uma aliança defensiva contra agressores, nem assim existiria uma cidade; em bom rigor, nem pareceria existir uma cidade se as relações mútuas, uma vez realizada a união, permanecessem idênticas às que existiam quando estavam separados. É claro, portanto, que uma cidade não é uma comunidade de residência, cujo fim consista apenas em evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas comerciais. Todas estas condições devem estar necessariamente presentes para que a cidade exista; mas a sua presença não é suficiente para a constituir. O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia uma existência autónoma e perfeita. Isto não se realizaria, outrossim, sem que os membros da cidade residam num mesmo lugar e se casem entre si. Daqui surgiram nas cidades as relações de parentesco, as frâtrias, sacrifícios públicos, e os lazeres. Estas instituições são obra da amizade, pois a amizade é condição de escolha de uma vida em comum».³⁴⁷

³⁴⁷ εἰ γὰρ τις καὶ συναγάγοι τοὺς τόπους εἰς ἓν, ὥστε ἄπτεσθαι τὴν Μεγαρέων πόλιν καὶ Κορινθίων τοῖς τεῖχεσιν, ὅμως οὐ μία πόλις· οὐδ' εἰ πρὸς ἀλλήλους ἐπιγαμίας ποιήσαιντο· καίτοι τοῦτο τῶν ἰδίων ταῖς πόλεσι κοινωνημάτων ἐστίν. ὁμοίως δ' οὐδ' εἰ τινες οἰκοῖεν χωρὶς μὲν, μὴ μέντοι τοσοῦτον ἄπωθεν ὥστε μὴ κοινωνεῖν, ἀλλ' εἶησαν αὐτοῖς νόμοι τοῦ μὴ σφᾶς αὐτοὺς ἀδικεῖν περὶ τὰς μεταδόσεις, οἷον εἰ ὁ μὲν εἶη τέκτων ὁ δὲ γεωργὸς ὁ δὲ σκυτοτόμος ὁ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον, καὶ τὸ πλῆθος εἶεν μύριοι, μὴ μέντοι κοινωνοῖεν ἄλλου μηδενὸς ἢ τῶν τοιούτων, οἷον ἀλλαγῆς καὶ συμμαχίας, οὐδ' οὕτω πω πόλις. διὰ τίνα δὴ ποτ' αἰτία; οὐ γὰρ δὴ διὰ τὸ μὴ σύνεγγυς τῆς κοινωνίας. εἰ γὰρ καὶ συνέλθοιεν οὕτω κοινωνοῦντες (ἕκαστος μέντοι χρῶτο τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ ὥσπερ πόλει) καὶ σφίσιν αὐτοῖς ὡς ἐπιμαχίας οὔσης βοηθοῦντες ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας μόνον, οὐδ' οὕτως ἂν εἶναι δόξειεν πόλις τοῖς ἀκριβῶς θεωροῦσιν, εἴπερ ὁμοίως ὁμιλοῖεν συνελθόντες καὶ χωρὶς. φανερόν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου, καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἐστὶ πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ ἀντάρκους. οὐκ ἔστι μέντοι τοῦτο μὴ τὸν αὐτὸν καὶ ἓνα κατοικοῦντων τόπον καὶ χρωμένων ἐπιγαμίας. διὸ κηδεῖαί τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φατρίαὶ καὶ θυσαῖα καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν. τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία (ARISTÓTELES, *Política*, III, 9, 1280 b 13-39).

Ligada à amizade, como factor de coesão cívica, encontra-se aquilo que constitui o escopo do político e do filósofo face ao fenómeno revolucionário: a **preservação do regime** (*soteria politeias*). A alegoria que, em termos hermenêuticos, sustenta tal princípio inspira-se na sugestiva imagem da experiência náutica:

«assim como o marinheiro é um membro de uma comunidade, assim é o cidadão. Os marinheiros diferem uns dos outros, em virtude das diferentes tarefas: um é remador, outro piloto, outro vigia (e outros terão, ainda, outros nomes semelhantes). Sendo este o caso, é claro que a definição mais exacta da virtude de cada marinheiro será específica do indivíduo em questão; contudo, também é evidente que uma definição comum de virtude se aplica a todos, na medida em que a navegação segura é um objectivo comum, que todos devem cumprir e que cada um deseja. O mesmo se passa no tocante aos cidadãos: ainda que sejam desiguais, têm uma tarefa comum, que é a segurança da comunidade. Ora, como a comunidade é o regime político, a virtude do cidadão deve encontrar-se necessariamente relacionada com o respectivo regime».³⁴⁸

A virtude do cidadão varia, portanto, em conformidade com a função cívica de cada indivíduo na *polis*. Ora, como a função do "bom cidadão" depende da **forma do regime** (*eide politeias*), a sua virtude já não se identifica com a **possibilidade** (*dynamis*) de deliberar ou julgar (critério de cidadania preliminarmente sugerido), mas tão só com a efectiva **capacidade** (*hexis*) - louvada de resto por Platão

³⁴⁸ ὥσπερ οὖν ὁ πλωτὴρ εἰς τις τῶν κοινωνῶν ἐστίν, οὕτω καὶ τὸν πολίτην φαμέν. τῶν δὲ πλωτῆρων καίπερ ἀνομοίων ὄντων τὴν δύναμιν (ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐρέτης, ὁ δὲ κυβερνήτης, ὁ δὲ πρῶρεὺς, ὁ δ' ἄλλην τιν' ἔχων τοιαύτην ἐπωνυμίαν) δῆλον ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἐκάστου λόγος ἴδιος ἐστὶ τῆς ἀρετῆς, ὁμοίως δὲ καὶ κοινός τις ἐφαρμόσει πᾶσιν. ἢ γὰρ σωτηρία τῆς ναυτιλίας ἔργον ἐστὶν αὐτῶν πάντων· τούτου γὰρ ἐκάστος ὀρέγεται τῶν πλωτῆρων. ὁμοίως τοίνυν καὶ τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνομοίων ὄντων, ἢ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστὶ, κοινωνία δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1276 b 21-29).

nas Leis³⁴⁹ - de **mandar** (*arkhein*) e **obedecer** (*arkhesthai*)³⁵⁰ de forma alternada. Na verdade,

«se afirmamos que a virtude do homem bom é a de mandar, enquanto a do bom cidadão é a de mandar e obedecer, então as duas virtudes não podem louvadas do mesmo modo: governante e governado, segundo parece, devem adquirir conhecimentos distintos, e não os mesmos».³⁵¹

Entre a educação recebida pelo governante com vista à arte de mando e a educação do governado com vista ao mando e à obediência³⁵², apenas existe uma oposição aparente e relativa, posto que ambas encerram um denominador comum: a aprendizagem do exercício da autoridade e da obediência políticas.

É para vincar bem a peculiaridade da autoridade política que Aristóteles insiste em demarcá-la de outros tipos de autoridade, como por exemplo da autoridade despótica que o senhor exerce sobre o escravo. No entender de Aristóteles há dois critérios que ditam a diferença entre a relação de autoridade (de raiz política) e a relação autoritária (própria do procedimento despótico). O primeiro critério é ético-gnoseológico, e tem a ver com o estatuto formal da acção de quem exerce autoridade: nesse sentido, é o **saber fazer** (*poiein epistasthai*) que instaura a autoridade política, e não o **saber usar** (*khresthai*

³⁴⁹ Cf. PLATÃO, *Leis*, I, 643 e; XII, 942 c.

³⁵⁰ Acerca do termo **mandar** ou **governar** (*arkhein*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a 16; b 8; 1254 a 21, 24, 35; b 1, 5, 14; 1255 a 19, 21; b 8; 1259 a 39; b 7, 11, 35, 37, 40; 1260 a 8, 10; 1261 a 33, 35, 39; b 2, 4, 5, 6; 1264 b 11; 1269 b 33; 1271 a 12, 16; b 4; 1272 a 38; 1273 a 16, 25, 34; b 3, 5, 9, 17; 1275 b 25; 1276 a 3, 4; 1277 a 26, 27; b 7, 12, 20; 1278 b 34; 1279 a 10, 12, 15, 29, 35; 1280 a 1; 1281 a 24, 28, 31, 33; b 34; 1282 a 32, 35, 41; 1283 b 3, 6, 16, 18, 29, 42; 1284 a 3; b 30, 31; 1285 a 28, 33; b 14; 1286 a 12, 17, 25; 1287 a 9, 17, 19, 20, 29; b 12, 18, 21, 34; 1288 a 14, 37; 1289 a 19; 1290 b 10; 1291 a 37; b 6; 1292 a 4, 32, 33; b 6, 37, 41; 1293 a 20, 25; 1295 a 17, 20; b 19, 20; 1296 b 1; 1297 a 4; 1298 a 28; b 1; 1299 a 38; 1300 b 21; 1303 a 24; 1304 a 9; b 16; 1305 b 8; 1306 b 9; 1308 a 20, b 35; 1309 a 15, 13, 32; 1311 a 19; 1312 b 13; 1313 a 9, 23; 1314 a 36; 1315 b 6; 1317 b 3, 19, 23; 1318 a 17, 24; b 15, 30, 37; 1319 a 2; 1322 a 3; 1324 a 11, 36; b 24, 28, 35; 1325 a 35; 1327 b 26, 32; 1332 b 22, 26, 38, 41; 1333 a 2; b 21, 33; acerca do termo **obedecer** ou **ser governado** (*arkhesthai*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1254 a 21, 23; b 7, 12, 19; 1255 b 8; 1256 b 25; 1259 b 7, 35, 37, 40; 1361 b 4; 1269 b 34; 1277 a 26, 27; b 13; 1283 b 29, 42; 1284 a 2; 1286 a 9; 1287 a 17; 1288 a 10, 14, 26, 36; 1292 a 16; 1295 b 19, 20; 1297 b 28; 1305 b 21; 1309 a 9; 1314 a 20; 1317 b 2, 15; 1318 b 36.

³⁵¹ ἄλλὰ μὴν ἐπαινεῖται γε τὸ δύνασθαι ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, καὶ πολίτου <δοκεῖ> δοκίμου ἢ ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς. εἰ οὖν τὴν μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τίθεμεν ἀρχικὴν, τὴν δὲ τοῦ πολίτου ἄμφω, οὐκ ἂν εἴη ἄμφω ἐπαινετὰ ὁμοίως. ἐπεὶ οὖν ποτε δοκεῖ ἕτερα, καὶ οὐ ταῦτ' ἀεὶ τὸν ἄρχοντα μαιθάνειν καὶ τὸν ἀρχόμενον, τὸν δὲ πολίτην ἀμφοτέρω (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1277 a 26-32). Apesar do tom unívoco do argumento aristotélico, o certo é que o autor tentará ensaiar uma solução de compromisso entre a perspectiva tucidideana, que admite uma certa virtude própria do cidadão nos diversos regimes, e a perspectiva socrática, que defende a tese de que a virtude do cidadão deve coincidir com a virtude do homem bom. Por essa e outras razões é que E. BARKER (cf. *op. cit.*, pg. 107, n. T) e R. ROBINSON (cf. *op. cit.*, pg. 14, comentário) aludem a este capítulo como um exemplo bem ilustrativo da indole **aporética** da filosofia política de Aristóteles.

³⁵² Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1277 a 12ss.

epistastai)³⁵³, que é próprio da autoridade despótica. Por isso, segundo o autor,

«existe uma autoridade própria do senhor, e com isto queremos referir-nos à autoridade que se exerce nas coisas indispensáveis. Quem manda não precisa de saber fazer, mas apenas de saber utilizar. Já a outra capacidade possui um carácter servil, e por 'outra' entendo a aptidão de realizar tarefas servis. Dizemos que existem vários tipos de serviços, pois há muitas tarefas a executar: uma dessas formas de serviço é a do trabalho manual, que, como o próprio nome indica, é realizado por homens que empregam as mãos no seu trabalho, ou seja, a classe a que pertencem os artesãos. Esta é a razão pela qual, em algumas cidades, os artesãos eram excluídos do exercício dos cargos políticos, até ao surgimento da forma extrema de democracia».³⁵⁴

O segundo critério é cívico, e tem a ver com a **condição existencial** do sujeito que obedece. Assim, é política a autoridade exercida sobre um indivíduo em situação de **liberdade** (*eleuteria*); é despótica a autoridade exercida em situação de **submissão** (*aneleuteria*)³⁵⁵:

«existe uma autoridade que governa os que têm a mesma origem e são livres. É a esta autoridade que podemos chamar política, e este é o género de autoridade que o governante deve começar por aprender sendo governado, tal como se aprende a ser comandante de cavalaria servindo sob outro comandante, e a ser general de infantaria servindo sob outro general como comandante de regimento ou de companhia».³⁵⁶

A classificação dos regimes de acordo com o exercício das virtudes cívicas e da autoridade política introduz, por assim dizer, um exame filosófico dos fenómenos das

³⁵³ Sobre a noção de **produção** (*poiesis*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1296 a 20; 1306 b 39; 1342 b 13; sobre a noção de **útil** (*khrestos*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1289 b 7; 1319 a 34.

³⁵⁴ ἔστι γὰρ ἀρχὴ δεσποτική· ταύτην δὲ τὴν περὶ τὰ ἀναγκαῖα λέγομεν, ἃ ποιεῖν ἐπίστασθαι τὸν ἄρχοντα οὐκ ἀναγκαῖον, ἀλλὰ χρῆσθαι μᾶλλον· θάτερον δὲ καὶ ἀνδραποδῶδες. λέγω δὲ θάτερον τὸ δύνασθαι καὶ ὑπηρετεῖν τὰς διακοινικὰς πράξεις. δούλου δ' εἶδη πλείω λέγομεν· αἱ γὰρ ἐργασίαι πλείους. ὧν ἐν μέρος κατέχουσιν οἱ χερνῆτες· οὗτοι δ' εἰσὶν, ὥσπερ σημαίνει καὶ τὸ νόμ' αὐτό, οἱ ζῶντες ἀπὸ τῶν χειρῶν, ἐν οἷς ὁ βάνουσος τεχνίτης ἐστίν. διὸ παρ' ἐνίοις οὐ μετεῖχον οἱ δημιουργοὶ τὸ παλαιὸν ἀρχῶν, πρὶν δῆμον γενέσθαι τὸν ἔσχατον (ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, 1277 a 33 - 1277 b 3).

³⁵⁵ Sobre o conceito de **liberdade** (*eleutheria*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1280 a 5, 24; 1281 a 6; 1283 a 6; b 20; 1291 b 34; 1294 a 11, 17, 20; 1296 b 18; 1310 a 30; 1316 b 24; 1317 a 40; b 1, 2, 10, 16; 1318 a 10; 1330 a 33; sobre a noção de **submissão** (*aneleutheria*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1336 a 29; b 3, 12; 1337 b 6, 16, 19.

³⁵⁶ ἔστι τις ἀρχὴ καθ' ἣν ἄρχει τῶν ὁμοίων τῷ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων. ταύτην γὰρ λέγομεν εἶναι τὴν πολιτικὴν ἀρχήν, ἣν δεῖ τὸν ἄρχοντα ἀρχόμενον μαθεῖν, οἷον ἱππαρχεῖν ἱππαρχηθέντα, στρατηγεῖν στρατηγηθέντα καὶ ταξιαρχήσαντα καὶ λοχαγήσαντα (ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, 1277 b 7-11).

revoluções, que Aristóteles levará a cabo no livro V da *Política*.

Capítulo 3

A relevância do Livro V da Política: a fenomenologia das revoluções

1. Especificidade hermenêutica do livro V

A vida humana em comunidade política é determinada pela busca do equilíbrio de uma dupla experiência tensional: a tensão guerra-paz na ordem externa, e a tensão estabilidade-agitação na ordem interna. O fenómeno das revoluções releva precisamente da segunda experiência, que consiste em manter o precário equilíbrio entre factores que asseguram a coesão e estabilidade do regime, e factores que ameaçam a ordem cívica ou constitucional.

É no livro V da *Política* onde se encontra definido o contexto das revoluções políticas. Tal delimitação arranca de duas questões intermutáveis:

- numa perspectiva metafísica, «**em que condições se afirma que uma cidade é a mesma ou se tornou outra?**» (τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον πόλιν, ... τὴν δὲ πόλιν ἑτέραν;) ³⁵⁷;

- numa óptica sociológica, «**por que razão se alteram os regimes?**» (τι δὲ μεταβάλλουσιν αἱ πολιτεῖαι;) ³⁵⁸.

Estes dois focos problemáticos podem ser entendidos na continuidade das pesquisas levadas a cabo não só no pequeno tratado aristotélico "Acerca da Geração e da Corrupção"³⁵⁹, mas também no tratado "O Movimento dos Animais", onde, de acordo com a mesma matriz biológica, é dedicado um capítulo à geração e corrupção dos seres vivos animados.³⁶⁰ A análise aristotélica das revoluções encontra, por conseguinte, nos dois tratados biológicos, um ponto de apoio, sobretudo no primeiro - "Acerca da Geração e Corrupção" - onde o estagirita se propõe «**examinar a génese e a corrupção dos seres que por natureza nascem e se corrompem**» (περὶ δὲ γενεσεως καὶ φθορας τῶν φύσει γενομένων καὶ φθειρομένων ... υπολεπτέων) ³⁶¹.

³⁵⁷ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1276 a 35.

³⁵⁸ *Ibid.*, V, 1, 1301 a 2.

³⁵⁹ Cf. ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, éd. Les Belles Lettres, Paris (1966) 1-74.

³⁶⁰ Cf. *Idem*, *Marche des Animaux. Mouvement des Animaux. Index des Traités Biologiques*, éd. Les Belles Lettres, Paris (1973) 52-69, particularmente 58-59.

³⁶¹ *Idem*, *Acerca da geração e da corrupção*, I, 1, 314 a 1,4.

A influência do modelo **biológico** no pensamento político de Aristóteles é decisiva: com efeito, tal padrão constitui um dos alicerces hermenêuticos que estruturam a análise das revoluções. O outro será, como adiante se verá, o modelo **ocorrencial** ou **sinebético** (da forma grega *synebe*: aconteceu; ocorreu; sucedeu...), implicado na dimensão histórica do humano.

Transpondo os princípios da filosofia natural para a esfera da reflexão política, Aristóteles estuda as **causas** (*aitiai*) que os provocam a **alteração** (*metabole*) e a **corrupção** (*phthora*) dos regimes políticos. Para lá do seu aparato especulativo e metafísico, a investigação política mobiliza os recursos do discurso científico: não há teoria política sem esse saber fenomênico das causas do que ocorre ou acontece.³⁶² O objectivo do livro V cumpre-se, portanto, na intenção científica de indagar as causas de destruição e os meios de preservação dos regimes políticos:

«depois de nos referirmos a quase todos os pontos que nos propusemos tratar, é nossa preocupação considerar agora em que circunstâncias se alteram os governos da cidade, quer em relação ao número, quer em relação à qualidade; por que razão se assiste à corrupção de cada regime; de que tipo e em que espécie de regime se transformam; de que meios de regeneração dispõem, todos em comum, e cada um deles em particular; e por fim, por que modos poderá um regime ser melhor preservado».³⁶³

A textura hermenêutica do livro V é multifacetada. Com efeito, a experiência política da revolução faz confluir para o terreno da reflexão crítica um complexo referencial, impossível de descompactar, não só de alusões éticas, oriundas dos tratados *Ética a Nicómaco* e *Ética a Eudemo*, mas também de noções psicológicas, derivadas do ensaio *Acerca da Alma*, e ainda de princípios epistemológicos, provenientes do opúsculo *Acerca da Geração e Corrupção*. Se a este complexo de referências, juntarmos uma profusa meada de exemplos históricos, eis delimitados os três vértices do triângulo hermenêutico do livro V da *Política*: de um lado, a configuração crítica quer da explicação científica, quer da fundamentação filosófica (ao nível do que poderíamos chamar respectivamente de psicologia social e metafísica política); do outro lado, a conformação analógica da experiência cívica à realidade do corpo vivo; por fim, a confirmação dos princípios teóricos pelo carácter histórico dos factos e ocorrências. Esta mistura doseada de rigor

³⁶² Cf. *Idem*, *Metafísica*, 981 a 28, 30; b 1; 982 a 2, 5, 13, 29, 30, b 9.

³⁶³ Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ὧν προειλόμεθα σχεδὸν εἴρηται περὶ πάντων· ἐκ τίνων δὲ μεταβάλλουσιν αἱ πολιτεῖαι καὶ πόσων καὶ ποίων, καὶ τίνες ἐκάστης πολιτείας φθοραί, καὶ ἐκ ποίων εἰς ποίας μάλιστα μεθίστανται, ἐτι δὲ σωτηρίαί τινες καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἐκάστης εἰσὶν, ἐτι δὲ διὰ τίνων ἂν μάλιστα σφύζοιτο τῶν πολιτειῶν ἐκάστη, σκεπτέον ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένους (ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1301 a 19-25).

científico e filosófico, de profundidade analógica e de informação histórica, tem de ser ainda ligada a outro aspecto característico do *opus aristotelicum*: a recolha paciente e a classificação diligente de procedimentos sociais (usos, costumes, etc.), por um lado, e de experiências políticas (regimes, constituições, instituições, etc.), por outro.

A obsessão pela recolha e classificação de exemplos históricos (como acontece com o texto "Constituições"), é apanágio de muitos dos passos da *Política*, de modo peculiar no livro V; todavia, é esse lastro casuístico que imuniza e protege a teoria das revoluções da contaminação formalista do discurso abstracto. Nesse sentido, a profusa quantidade de princípios biológicos, notas psicológicas, fenómenos sociológicos, factos históricos, referências geográficas, detalhes biográficos, concorrem não só para imprimir ao livro V da *Política* um ritmo indiscutivelmente realista, mas também para lançar luz sobre múltiplas dimensões da experiência política humana, tanto ao nível das suas motivações psico-sociológicas, como ao nível das suas aspirações e interacções cívicas.

Ora, Aristóteles está muito mais interessado em sublinhar a índole **prática** (*praktike*) e **poiética** (*poietike*) da experiência política, do que entrincheirar a análise política em afirmações geréricas ou de alcance vagamente universal. A abordagem das manifestações vivas do psiquismo humano na *polis*, quer por via da radical tangencialidade dos fenómenos sociológicos, quer mediante o indiscutível apelo da concretude dos factos históricos, tornam o livro V da *Política* uma espécie de espelho do rei (*speculum regis*) ou de manual de estadista.

O pensamento político de Aristóteles, decantado no Livro V da *Política*, posiciona-se muito aquém dos regimes ideais ou moralmente assépticos, que se pretendem fundar "apenas" sobre a **virtude do homem bom** (*arete tou agathou andros*). O que constitui outrossim o seu móbil hermenêutico é o horizonte concreto do melhor regime possível, fundado na **virtude do bom cidadão** (*arete tou spoudaiou polites*). Assim, o critério que permite aferir o valor de um regime político já não radica apenas no **interesse comum** (*to koine synpheron*)³⁶⁴ dos cidadãos, como era apanágio do livro III, mas sobretudo no princípio metafísico, de base orgânica, segundo o qual um regime político só manterá intocável a sua integridade, se e enquanto for salvaguardado o equilíbrio orgânico das diversas partes da cidade.³⁶⁵ Apenas no reduto desse paradigma orgânico é possível entender por que razão Aristóteles considera as revoluções como estados de enfermidade cívica. Ora, o regime de uma cidade encontra-se enfermo quando rompe o equilíbrio

³⁶⁴ Acerca da expressão **interesse comum** (*to koine synpheron*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1276 a 13; 1278 b 21; 1279 a 17.

³⁶⁵ A prioridade do princípio orgânico do equilíbrio surge bem patente no livro II da *Política*, numa alusão de Aristóteles às constituições espartana e cretense: cf. ARISTÓTELES, *Política*, II, 9, 1296 a 32 ss.

orgânico das partes, motivado por discórdias ou dissensões cívicas.

Quando Aristóteles alerta que uma revolução pode não decorrer apenas de uma alteração funcional das regras do jogo constitucional, mas sobretudo da desproporção dos elementos que se encontram misturados no tecido social e cívico da cidade, coloca em jogo dois princípios que estruturam qualquer paradigma orgânico: por um lado, o princípio da integração proporcional das partes; por outro, o princípio da mistura equilibrada dos elementos.³⁶⁶ Estes dois princípios surgem patenteados em duas passagens significativas do livro V da *Política*:

- no cap.3 Aristóteles considera que

«as revoluções políticas ocorrem pelo crescimento desmesurado de uma parte da cidade. Da mesma forma que o corpo é constituído por membros, sendo necessário que todos se desenvolvam harmoniosamente, a fim de se manterem as devidas proporções (não se dê o caso de o corpo ficar disforme, se o pé se apresenta com quatro braços de comprimento, enquanto o corpo restante tem apenas 3/4 de pé, pois seria um outro ser vivo, se esse crescimento desproporcionado atingisse não só a grandeza quantitativa como qualitativa), assim também uma cidade é composta por partes, cada uma das quais cresce por vezes em demasia, sem nos darmos conta. É o que acontece quando existe uma massa excessiva de pobres, tanto nas democracias como nos regimes constitucionais»³⁶⁷;

- no cap. 7, o filósofo refere que

«o motivo principal que leva à dissolução dos regimes constitucionais e aristocráticos relaciona-se com o desvio da justiça dentro do regime. Isso deve-se, logo à partida, ao facto de a democracia e oligarquia não se misturarem bem no regime constitucional, e devido ao facto de ambos os regimes não se coadunarem de forma adequada à virtude no regime aristocrático. A impossibilidade de mistura dos dois primeiros é evidente. E quando falo dos dois primeiros, refiro-me à democracia e à oligarquia. Com efeito, são essas duas formas de governo que tentam coexistir, tanto nos regimes constitucionais, como nos aristocráticos. E é essa mistura que faz com que as aristocracias sejam diferentes dos chamados regimes constitucionais, e que os regimes constitucionais sejam mais estáveis. Chamamos aristocracias aos regimes que se inclinam mais para a

³⁶⁶ Cf. FRITZ K. von, *The theory of the Mixed Constitution*, New York (1954).

³⁶⁷ Γίνονται δὲ καὶ δι' αὐξήσιν τὴν παρὰ τὸ ἀνάλογον μεταβολαὶ τῶν πολιτειῶν. ὡς περ γὰρ σῶμα ἐκ μερῶν σύγκειται καὶ δεῖ αὐξάνεσθαι ἀνάλογον ἵνα μένη ἡ συμμετρία, εἰ δὲ μὴ, φθείρεται, ὅταν ὁ μὲν πούς τεττάρων πηχῶν ἦ τὸ δ' ἄλλο σῶμα δυοῖν σπιθαμαῖν, ἐνίοτε δὲ καὶ εἰς ἄλλου ζῴου μεταβάλῃ μορφήν, εἰ μὴ μόνον κατὰ τὸ ποσὸν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ποιὸν αὐξάνοιτο παρὰ τὸ ἀνάλογον, οὕτω καὶ πόλις σύγκειται ἐκ μερῶν, ὧν πολλὰκις λαυθάνει τι αὐξανόμενον, οἷον τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος ἐν ταῖς δημοκρατίαις καὶ πολιτείαις (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 34 - 1303 a 2).

forma oligárquica de governo, e designamos por regimes constitucionais os que se aproximam das massas populares. É por isso que os regimes constitucionais são mais estáveis do que os aristocráticos: de facto, a maioria tem mais força, além de que os cidadãos preferem participar em plano de igualdade no governo da cidade. Se, pelo contrário, um regime privilegia os cidadãos muito ricos, o resultado é sempre uma ambição excessiva destes, e um desprezo pelos demais. De um modo geral, seja qual for o lado para o qual se incline um regime, é num desses dois sentidos que se opera a transformação, dado que cada parte procura aumentar a sua força: os regimes constitucionais transformam-se em democracias, enquanto os regimes aristocráticos em oligarquias».³⁶⁸

Ambos os passos apelam de modo implícito para o princípio proporcional do **justo meio** (*to meson*), noção decisiva para se entender o alcance da teoria aristotélica das revoluções. A expressão “justo meio” não é originária da *Política*: exportada da *Metafísica* por via da *Ética*,³⁶⁹ torna-se um dos conceitos basilares legados por Aristóteles à tradição política subsequente. Esse “meio” nada tem a ver com a acepção estatística ou aritmética de “média”, nem tão pouco com a acepção cultural de “mediania”: é mais um estado ôntico de **mediação** que integra pólos diferenciados, ou mesmo opostos, da experiência humana, incluindo a política. O “**meson**” (i.e., o que “está no meio”)³⁷⁰ vinca o traço ético e sociológico da indagação política aristotélica: não se incarna em nenhuma constituição particular, mas deve “informar”, isto é “dar forma”, a todos os regimes, na medida em que a vigência constitucional e a estabilidade cívica de cada um deles depende do modo como os elementos extremos se articulam por influência de um elemento moderador. Por isso, a **classe média** (*to meson*) adquire tamanha preponderância no pensamento político aristotélico: na verdade, é ela que se

³⁶⁸ Λύονται δὲ μάλιστα αἱ τε πολιτεῖαι καὶ αἱ ἀριστοκρατίαι διὰ τὴν ἐν αὐτῇ τῇ πολιτεῖα τοῦ δικαίου παρέκβασιν. ἀρχὴ γὰρ τὸ μὴ μεμείχθαι καλῶς ἐν μὲν τῇ πολιτεῖα δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν, ἐν δὲ τῇ ἀριστοκρατίᾳ ταῦτά τε καὶ τὴν ἀρετὴν, μάλιστα δὲ τὰ δύο· λέγω δὲ τὰ δύο δῆμον καὶ ὀλιγαρχίαν. ταῦτα γὰρ αἱ πολιτεῖαι τε πειρῶνται μιγνύουσι καὶ αἱ πολλὰ τῶν καλουμένων ἀριστοκρατιῶν. διαφέρουσι γὰρ τῶν ὀνομαζομένων πολιτειῶν αἱ ἀριστοκρατίαι τούτω, καὶ διὰ τοῦτ' εἰσὶν αἱ μὲν ἦττον αἱ δὲ μᾶλλον μόνιμοι αὐτῶν· τὰς γὰρ ἀποκλινοῦσας μᾶλλον πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν ἀριστοκρατίας καλοῦσιν, τὰς δὲ πρὸς τὸ πλῆθος πολιτείας· διόπερ ἀσφαλέστεραι αἱ τοιαῦται τῶν ἑτέρων εἰσὶν· κρεῖττον τε γὰρ τὸ πλεῖον, καὶ μᾶλλον ἀγαπῶσιν ἴσον ἔχοντες, οἱ δ' ἐν ταῖς εὐπορίαις, ἂν ἡ πολιτεία διδῶ τὴν ὑπεροχὴν, ὑβρίζειν ζητοῦσι καὶ πλεονεκτεῖν. ὅλως δ' ἐφ' ὁπότερον ἂν ἐγκλίνη ἡ πολιτεία, ἐπὶ ταῦτα μεθίσταται ἑκατέρων τὸ σφέτερον αὐξανόντων, οἷον ἡ μὲν πολιτεία εἰς δῆμον, ἀριστοκρατία δ' εἰς ὀλιγαρχίαν (ARISTÓTELES, *Política*, V, 7, 1307 a 5-27).

³⁶⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, IV, 11, 1295 a 35-38. Acerca do estatuto metafísico e ético do “justo meio” cf. respectivamente ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 2, 994 a 11, 18; III, 2, 996 b 21; V, 4, 1014 b 3; 10, 1018 b 13; *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106 a 26 ss.

³⁷⁰ A propósito do conceito de **meio** (*to meson*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1265 b 28; 1294 a 41; 1295 a 3, 37; b 4, 5, 34, 35, 40; 1296 a 5, 7, 12, 14, 19, 37; b 37; 1297 a 6; 1302 a 14; 1306 b 11; 1319 b 13; 1335 b 8.

assume como pólo moderador que articula, combina, e integra os diversos componentes e dinamismos sociais, impedindo uma espiral de confronto e auto-anulação dos extremos:

«a classe média é a massa mais estável nas cidades: de facto, não cobiça os bens alheios, tal como o fazem os mais desfavorecidos, nem as outras classes desejam aquilo que pertence à classe média, tal como os pobres desejam o que é dos ricos. É, pois, em virtude deste não cobiçar nem ser alvo de cobiça, que a classe média vive sem sobressaltos. Por isso mesmo é que Focílides sentenciou com razão: "muitas coisas são melhores para os que estão no meio; na cidade, desejo ser do meio". Resulta, portanto, claro que a melhor comunidade política é a que provém das classes médias, além de que são bem governadas as cidades onde essa classe não só se apresenta mais numerosa, mas também, senão mais poderosa que as outras duas juntas, pelo menos mais poderosa que uma delas, dado que a sua mistura, além de servir de contrapeso às outras forças políticas, impede o aparecimento de extremos antagónicos. É, pois, muito vantajoso que os titulares de cargos públicos possuam uma riqueza mediana e suficiente; as cidades em que uns possuem em demasia e outros nada possuem, propiciam o estabelecimento de uma democracia extrema, ou de uma oligarquia pura (ou mesmo de uma tirania, nos casos em que, quer uma quer outra, se excedam). Assim, se é verdade que uma tirania nasce da democracia mais radical ou da oligarquia, também é verdade que tem muito menos possibilidades de se impor entre as classes médias, ou em classes muito afins».³⁷¹

Um regime político fundado na capacidade moderadora da classe média afigura-se decisivo para Aristóteles, na medida em que apresenta um maior grau de impermeabilidade face às sublevações:

«na verdade, nas cidades em que a classe média é muito numerosa, as revoluções e os levantamentos populares são muito mais raros. Isso explica, de resto, por que razão as grandes cidades são menos susceptíveis de sedições: nelas, a classe média é muito mais numerosa; nas cidades pequenas, pelo contrário, é mais fácil

³⁷¹ σφύζονται δ' ἐν ταῖς πόλεσιν οὗτοι μάλιστα τῶν πολιτῶν. οὔτε γὰρ αὐτοὶ τῶν ἀλλοτρίων, ὥσπερ οἱ πένητες, ἐπιθυμοῦσιν, οὔτε τῆς τούτων ἕτεροι, καθάπερ τῆς τῶν πλουσίων οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν· καὶ διὰ τὸ μήτ' ἐπιβουλεύεσθαι μήτ' ἐπιβουλεύειν ἀκινδύνως διάγουσιν. διὰ τοῦτο καλῶς ἠύξατο Φωκυλίδης "πολλὰ μέσοισιν ἀρίστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι." δῆλον ἄρα ὅτι καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτικὴ ἀρίστη ἢ διὰ τῶν μέσων, καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ πολιτεῦσθαι πόλεις ἐν αἷς δὴ πολὺ τὸ μέσον καὶ κρεῖττον, μάλιστα μὲν ἀμφοῖν, εἰ δὲ μή, θατέρου μέρους· προστιθέμενον γὰρ ποιεῖ ῥοπήν καὶ κωλύει γίνεσθαι τὰς ἐναντίας ὑπερβολάς. διόπερ εὐτυχία μεγίστη τοὺς πολιτευομένους οὐσίαν ἔχειν μέσην καὶ ἱκανήν, ὡς ὅπου οἱ μὲν πολλὰ σφόδρα κέκτηνται οἱ δὲ μηθέν, ἢ δῆμος ἔσχατος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία ἀκρατος, ἢ τυραννὶς δι' ἀμφοτέρας τὰς ὑπερβολάς· καὶ γὰρ ἐκ δημοκρατίας τῆς νεανικωτάτης καὶ ἐξ ὀλιγαρχίας γίγνεται τυραννὶς, ἐκ δὲ τῶν μέσων καὶ τῶν σύνεγγυς πολὺ ἦττον. τὴν δ' αἰτίαν ὕστερον ἐν τοῖς περὶ τὰς μεταβολὰς τῶν πολιτειῶν ἐροῦμεν (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 11, 1295 b 29 - 1296 a 6).

encontrar os cidadãos dispersos por duas facções, sem que alguém permaneça no meio de ambas, de modo que quase todos os cidadãos, ou são ricos, ou são pobres».³⁷²

Sugeridas estas precauções hermenêuticas, podemos distinguir quatro partes fundamentais que articulam a análise do fenómeno das revoluções no livro V da *Política*. Na primeira parte, Aristóteles procura indagar as causas gerais que explicam as **revoluções** (*metabolai*) e **revoltas** (*staseis*) em todos os tipos de regime, e analisar os estados de espírito que induzem esse estado de perturbação cívica. Na segunda parte, prende-se à análise das causas particulares que explicam as alterações que ocorrem em cada regime específico. Na terceira parte, sugere meios de preservação de alguns dos regimes com um intuito prescritivo e profiláctico. Na última parte - incorporada na *Política* talvez como apêndice ou anexo a uma teoria das revoluções - Aristóteles alude às causas que explicam os limites temporais e estruturais das tiranias, terminando com uma espécie de desconstrução crítica da explicação determinista de Platão para o fenómeno das revoluções, entendidas por este como **movimento circular** (*kyklos*).³⁷³

A crítica à configuração circular da explicação platónica das revoluções, é relevante para se entender o sentido orgânico e sinebético da perspectiva aristotélica das alterações de regime. É verdade que Aristóteles parece admitir uma certa ordem na sucessão dos diversos regimes na história grega.³⁷⁴ Todavia não avança muito mais longe nessa hipótese diacrónica; quando muito sugere que sendo eterno o movimento revolutivo das esferas celestes segue-se que a geração das coisas e dos seres tem de ser contínua, e não necessariamente cíclica.³⁷⁵ Esta tese de Aristóteles obedece, contudo, a um intento metafísico: para que esteja assegurada a sucessão constante de géneses e corrupções é necessária a existência de um movimento perpétuo. Ora, segundo Georges Contogiorgis no estudo "A Teoria das Revoluções em Aristóteles", «(...) **a teoria aristotélica das revoluções não deve ser confundida com a tese de Políbio e seus epígonos, que sustentaram a ideia de um ciclo determinado no qual os assuntos humanos se inscreviam num curso análogo ao da revolução dos astros. Aristóteles, por seu turno, admitia uma sucessão contínua de gerações e corrupções das politeiai estabelecidas sem que isso o constrangesse a reconhecer a existência de um movimento circular ritmado que servisse de axioma no tempo e no**

³⁷² μόνη γὰρ ἀστασίαστος· ὅπου γὰρ πολὺ τὸ διὰ μέσου, ἥκιστα στάσεις καὶ διαστάσεις γίνονται τῶν πολιτῶν. καὶ αἱ μεγάλαι πόλεις ἀστασιαστότεραι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι πολὺ τὸ μέσον· ἐν δὲ ταῖς μικραῖς βράδιόν τε διαλαβεῖν εἰς δύο πάντας, ὥστε μὴθὲν καταλιπεῖν μέσον, καὶ πάντες σχεδὸν ἄποροι ἢ εὐποροὶ εἰσι (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 11, 1296 a 7-13).

³⁷³ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 1316 a 1 ss.

³⁷⁴ Cf. *Ibid.*, III, 1286 b 8-22

³⁷⁵ Cf. *Idem*, *Acerca da geração e da corrupção*, 336 a

espaço. É isso, em suma, o que decorre da crítica empreendida ao ciclo platônico das revoluções (...).³⁷⁶

2. Fenomenologia aristotélica das revoluções

Já foi referido que a questão do movimento metabólico, ou seja, do movimento entendido como **alteração** (*metabole*) ou **mudança** (*metabasis*) operadas entre um **crescimento** (*auxesis*) e uma **degenerescência** (*phthisis*), confere a moldura metafísica que permite enquadrar a análise do fenómeno político das revoluções.³⁷⁷ Com efeito, inerente à questão “por que razão se alteram os regimes?” subjaz uma concepção metabólica de movimento.³⁷⁸ Apesar de não ser o tipo de movimento preponderante (para Aristóteles a importância recai no movimento cinético), o movimento metabólico, típico do corpo vivente, é o que melhor suporta a teoria das revoluções políticas. Nesse sentido, posto que a *polis* é análoga ao corpo humano, toda a dinâmica dos regimes políticos está lançada sob o signo da alteração orgânica, balizada entre uma génese, um crescimento e uma corrupção. De certo modo, podemos afirmar com Aristóteles que os regimes nascem, crescem e morrem. Esse metabolismo é de tal forma inerente à vida da *polis*, que, à semelhança da doença em relação ao corpo humano, não poderemos dizer que as revoluções correspondem à degeneração da experiência política, mas a uma crise de crescimento, crise que poderá servir para reforçar ainda mais o sistema imunitário da sociedade, se os métodos curativos à disposição forem suficientemente eficazes.

Apenas à luz do modelo metabólico do movimento é possível enquadrar o passo 1289 b 24 do livro IV da *Política*, onde se anuncia o móbil hermenêutico do livro V:

«na medida do possível, tentaremos expor quais as espécies de corrupção a que estão sujeitos os regimes, quais os modos de os preservar (seja no tocante a todos em geral, e a cada um em particular), e a que causas são, por natureza, atribuíveis essas vicissitudes».³⁷⁹

A resposta a esse repto hermenêutico não é negligenciável do ponto de vista da filosofia política aristotélica, porquanto as formas mistas de regime são para o filósofo as mais estáveis (e por isso as mais imunes ao

³⁷⁶ CONTOGIORGIS Georges, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Libr. Génér. de Droit et de Jurisprudence, Paris (s.d.) 157.

³⁷⁷ Cf. *Ibid.*, sobretudo o cap. “La révolution comme rupture de la stabilité et du mouvement”: pp. 243-258.

³⁷⁸ Cf. a propósito POLANSKY Ronald, «Aristotle on Political Change», in *A Companion to Aristotle's Politics*, *op. cit.*, 323-345.

³⁷⁹ τὴν ἐνδεχομένην μνείαν, πειρατέον ἐπελθεῖν τίνες φθοραὶ καὶ τίνες σωτηρίαὶ τῶν πολιτειῶν καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἐκάστης, καὶ διὰ τίνας αἰτίας ταῦτα μάλιστα γίνεσθαι πέφυκεν (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 3, 1289 24-26).

processo revolucionário), na medida em que resultam de uma harmoniosa mistura de elementos essenciais, de acordo com princípios de combinatórias e transformações recíprocas enunciados no tratado biológico *Acerca da Geração e da Corrupção*:

«é evidente que são susceptíveis de integrar uma mistura, todas as matérias cuja acção manifesta uma oposição recíproca, visto que são estas as matérias que sofrem acções recíprocas. Pequenas quantidades misturadas com pequenas quantidades misturam-se bem, na medida em que penetram mais fácil e rapidamente umas nas outras, ao passo que grandes quantidades apenas produzem esse efeito recíproco mais tarde. (...) As matérias que se misturam não se destroem necessariamente na mistura, embora não permaneçam os mesmos em termos simples; além disso, a mistura também não resulta de uma mera justaposição de partículas, nem é um fenómeno que decorra ao nível da percepção sensível. São susceptíveis de integrarem uma mistura os corpos fáceis de delimitar e capazes de sofrer ou exercer acções, e que, além disso, revelem afinidades com corpos com as mesmas propriedades, posto que a mistura se opera entre corpos dispostos para uma mistura recíproca. A mistura resulta pois de uma união, com alteração, dos corpos misturados».³⁸⁰

Por outro lado, a multiplicidade dos regimes e respectivos aparatos constitucionais decorre, segundo Aristóteles, da multiplicidade das concepções de **justiça** (*dike*) e de **justo** (*dikaios*)³⁸¹, como de resto já se encontra sublinhado no livro III, quando se refere no cap.9 que a distinção entre espírito democrático e oligárquico resulta do modo como cada facção de partidários se “prende a uma certa noção de justiça” (*aptontai dikaiou tinos*)³⁸², ou quando defende no cap.12 do mesmo livro III que “o bem na política é o justo” (*esti politikon agathon to dikaion*)³⁸³. Nessa linha, o **consenso** (*homologia*)³⁸⁴ em torno da justiça

³⁸⁰ Φανερόν οὖν ὅτι ταῦτ' ἐστὶ μικτὰ ὅσα ἐναντίωσιν ἔχει τῶν ποιούντων· ταῦτα γὰρ δὴ ὑπ' ἀλλήλων ἐστὶ παθητικά. Καὶ μικρὰ δὲ μικροῖς παρατιθέμενα μίγνυται μᾶλλον· ῥᾶον γὰρ καὶ θᾶπτον ἄλληλα μεθίστησιν. Τὸ δὲ πολὺ καὶ ὑπὸ πολλοῦ χρονίως τοῦτο δρᾷ. Διὸ τὰ εὐόριστα τῶν διαιρετῶν καὶ παθητικῶν μικτὰ (...). ταῦτα γὰρ οὔτ' ἐφθάρθαι ἀνάγκη μεμιγμένα οὔτ' ἔτι ταῦτὰ ἀπλῶς εἶναι, οὔτε σύνθεσιν εἶναι τὴν μίξιν αὐτῶν, οὔτε πρὸς τὴν αἴσθησιν· ἀλλ' ἔστι μικτὸν μὲν ὃ ἂν εὐόριστον ὄν παθητικὸν ἢ καὶ ποιητικὸν καὶ τοιοῦτῳ μικτὸν (πρὸς ὁμώνυμον γὰρ τὸ μικτὸν), ἢ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις. (ARISTÓTELES, *Acerca da geração e da corrupção*, I, 10, 328 a 32-35 ... b 18-23).

³⁸¹ Acerca da noção de **justo** (*dikaios*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1253 b 22; 1254 a 18; b 37; 1255 a 2, 18, 23, 24; b 7, 38; 1256 b 26; 1259 b 31, 39; 1261 b 1; 1263 b 27; 1280 a 28; b 11; 1281 a 21, 21, 24, 27, 28; 1282 b 2, 12, 13; 1283 b 15, 32; 1284 b 24, 25; 1287 a 17, 23, 26; b 13, 39; 1288 a 2, 18; 1301 a 39; 1308 a 12; 1316 b 2; 1318 a 17, 19, 24; 1323 b 28, 36; 1325 b 12; 1326 b 19; 1328 b 38; 1329 a 16; 1332 a 11, 12; 1334 a 26.

³⁸² ἄπτονται δικαίου τινός (ARISTÓTELES, *Política*, III, 9, 1280 a 8).

³⁸³ ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον (ARISTÓTELES, *Política*, III, 12, 1280 a 8).

³⁸⁴ Acerca da noção de **consenso** (*homologia*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1255 b 15; 1275 a 3; 1280 a 19; 1282 b 19; 1290 b 23; 1301 b 35; 1311 b 11; 1318 a 27; 1324 a 8; 1342 b 13; refira-se que esta *homologia*, tal como o **interesse** (*sympheros*: cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a 34; 1253 a 14; 1254 a

pode configurar duas alternativas constitucionais mutuamente excluíveis: ou de modo democrático, entendendo a justiça como **igualdade** (*isotes*)³⁸⁵ fundada na **presunção** (*oiesthai*) de que **todos são iguais em tudo** (*isoi panta*) pela **liberdade** (*eleuteria*); ou de modo oligárquico, entendendo a justiça como **desigualdade** (*anisotes*) fundada na **estimativa** (*axia*) ou **convicção** (*nomisma*) de que **todos são desiguais em tudo** (*anisoī panta*) pela **riqueza** (*ousia*).³⁸⁶

Todavia, no dizer aristotélico, tanto a convicção democrática como a oligárquica são duas faces do mesmo **erro** (*amartema*), que consiste em conceber a igualdade/desigualdade **em termos absolutos** (*aplos*) ou **numéricos** (*kat' aritmon*), confundindo-as com a igualdade **em termos proporcionais** (*kat' analogian*) ou segundo o **mérito** (*kat' areten*). Explica o filósofo:

«considero numérica a igualdade que diz respeito ao que é igual e idêntico, em quantidade e grandeza. Por igualdade segundo o mérito, considero o que é igual em termos proporcionais. Por exemplo: é no plano de uma igualdade numérica que o três excede o dois, e o dois o um. Contudo, é de uma igualdade proporcional que se trata, quando o quatro excede o dois, e o dois o um; de facto, o dois e o um são, respectivamente, partes iguais do quatro e do dois, isto é, ambos dizem respeito às respectivas metades. Deste modo, partindo do princípio que todos estamos de acordo que a justiça exercida de um modo absoluto visa a igualdade segundo o mérito, surgem divergências porque - como já foi referido - alguns, sendo iguais em certos aspectos, presumem ser iguais em tudo, ao passo que outros, sendo desiguais nalgum ponto, reclamam para si mesmos uma total desigualdade em todas as coisas».³⁸⁷

22; b 7; 1255 b 12; 1267 a 37; 1270 b 20; 1276 a 13; 1278 b 22; 1279 a 17; 1282 b 17; 1309 b 10; 1328 b 14, 23; 1329 a 3), pertencem ao domínio do convencional ou do contratual, na medida em que resultam da convergência circunstancial de esforços ou vontades para atingir um fim que pode ser bom ou não em si mesmo, e nada têm a ver com o sentido espiritual de **concordia** (*sympnesis*: cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1303 a 26; ou *synnoia*: cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1267 a 36; 1284 a 32), ou com o sentido de **partilha da casa** (*synoikia*: cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1278 a 39; 1303 a 29, 32; b 28), posto que estas radicam no domínio ontológico da comunidade (*koinonia*: cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1259 a 1, 2; b 10, 13, 15; 1253 a 30; b 13, 17; 1262 a 26; 1263 b 26; 1264 a 24, 40; 1265 a 5; 1275 a 14; 1278 b 17, 25; 1279 b 17; 1280 b 8, 25, 30; 1289 a 17; 1325 a 9; b 26; 1326 b 9; 1327 a 11, 37; 1328 a 25, 36; b 18; 1332 b 12; 1334 b 33).

³⁸⁵ Acerca da noção de **igualdade** (*isotes*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1266 b 24, 32; 1267 a 4; b 9, 12; 1279 a 9-10; 1280 a 19; 1282 b 21; 1284 b 21; 1291 b 35; 1294 a 19; 1298 a 11; 1302 a 3, 7, 25; 1309 a 28; 1318 a 9, 14, 27.

³⁸⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 1301 a 26-35.

³⁸⁷ λέγω δὲ ἀριθμῶ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταὐτὸ καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ, οἷον ὑπερέχει κατ' ἀριθμὸν μὲν ἴσῳ τὰ τρία τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἐνός, λόγῳ δὲ τὰ τέτταρα τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἐνός· ἴσον γὰρ μέρος τὰ δύο τῶν τεττάρων καὶ τὸ ἐν τοῖν δυοῖν· ἀμφῶ γὰρ ἡμίση. ὁμολογοῦντες δὲ τὸ ἀπλῶς εἶναι δίκαιον τὸ κατ' ἀξίαν, διαφέρονται, καθάπερ ἐλέχθη πρότερον, οἱ μὲν ὅτι, ἐὰν κατὰ τὴν ἴσιν ὄσιν, ὅλως ἴσοι νομίζουσιν εἶναι, οἱ δ' ὅτι, ἐὰν κατὰ τὴν ἀνισοί, πάντων ἀνίσων ἀξιοῦσιν ἑαυτούς (ARISTÓTELES, *Política*, V, 1301 b 29-39). Acerca do conceito de “justiça” no pensamento político de Aristóteles, cf. BAMBROUGH R., «Aristotle on Justice. A paradigm of philosophy», in *News Essays on Plato and Aristotle*, by G. ASCOMBE, L. OWEN, et al., Routledge and Kegan Paul, New York (1965); CADIOU R., «Aristote et la

Platão³⁸⁸ e Isócrates³⁸⁹ já tinham sublinhado, cada qual a seu modo, a clivagem entre igualdade numérica (aritmética, quantitativa, de grandeza) e igualdade proporcional (axiológica, qualitativa, por mérito), traduzida, segundo Aristóteles, no modo como as facções democráticas ou oligárquicas tendem a conceber a justiça e respectiva concretização num regime político. Na verdade, é a obstinada opção por uma das alternativas desse equívoco que fragiliza os regimes, tornando-os permeáveis a um estado de espírito **revoltoso** (*stasis*), e, em consequência, propensos para uma **reforma** (*neoteropoiesis*) ou **revolução** (*metabole*).³⁹⁰

Por outro lado, lançando mão do princípio ocorrencial ou sinebético, Aristóteles entende que, apesar de estes regimes conterem "qualquer coisa de justo" (*ti dikaiōn*)³⁹¹,

«é má solução proceder à ordenação constitucional de um regime, alicerçando-a integralmente numa dessas acepções igualitárias, nada o provando melhor do que a evidência dos factos: nenhum destes regimes possui qualquer durabilidade».³⁹²

O conceito de **durabilidade** (*monimos*)³⁹³, patente no texto transcrito, é decisivo para se atingir um dos conceitos operativos da *Política*, principalmente no caso vertente da análise das revoluções. Na verdade, é o carácter de durabilidade que constituirá o escopo do próprio acto revolucionário: garantir a **estabilidade** (*asphaleia*)³⁹⁴ e a **preservação** (*soteria*)³⁹⁵ da vida política. A experiência política só faz sentido se enraizada na tensão cívica revolta-estabilidade e na tensão política revolução-preservação. Ora, mesmo tendo em conta que tanto o regime democrático como o oligárquico arrancam de

notion de la justice», in *Révue d'Études Grecques*, 75 (1960).

³⁸⁸ Cf. PLATÃO, *Leis*, VI, 257 B

³⁸⁹ Cf. ISÓCRATES, *Areopagítico*, 21 ss.

³⁹⁰ Acerca da noção de **revolta** (*stasis*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1264 b 8; 1265 b 12; 1266 a 38; 1271 a 39; 1272 b 32; 1296 a 8, 27; 1301 b 5, 27; 1302 b 11; 1303 a 14; b 17, 28, 31, 38; 1304 a 5, 9, 11, 12, 36, 37; b 4, 7; 1305 b 1; 1306 a 32, 37; b 22; 1307 a 25; 1308 a 31; b 31; 1319 b 17; 1334 b 37; acerca da noção de **reforma** (*neoteropoiesis*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1266 b 14; acerca da noção de **revolução** (*metabole*) cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1257 b 21; 1258 b 4; 1275 b 35; 1292 b 18; 1296 a 6; 1301 b 6; 1302 a 17, 23; b 34; 1304 b 7, 18; 1305 a 3, 35; b 39; 1306 a 19; b 6, 15; 1307 b 3, 24; 1308 a 36; 1318 a 1.

³⁹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1301 a 36.

³⁹² τὸ δὲ ἀπλῶς πάντη καθ' ἑκατέραν τετάχθαι τὴν ἰσότητα φαῦλον. φανερόν δ' ἐκ τοῦ συμβαίνοντος· οὐδεμία γὰρ μόνιμος ἐκ τῶν τοιοῦτων πολιτειῶν (ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1302 a 4-6).

³⁹³ Acerca da ideia de **durabilidade** (*monimos*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1273 b 20; 1296 b 40; 1297 a 7; 1302 a 4; 1307 a 14, 26.

³⁹⁴ Acerca da noção de **estabilidade** (*asphaleia*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1258 b 24; 1268 b 23; 1271 a 3; 1272 b 7; 1281 b 26; 1285 a 23; 1287 b 7; 1296 a 13; 1302 a 8, 15; 1307 a 17; 1308 a 4; 1319 b 39; 1322 a 24; 1327 a 19; 1330 a 28; b 25, 30, 41.

³⁹⁵ Acerca do conceito de **preservação** (*soteria*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a 31; 1254 b 12; 1271 a 25; 1276 b 26, 28; 1289 b 24; 1301 a 23; 1307 b 26, 30; 1310 a 36; 1313 a 39; 1314 a 13, 30; 1316 b 34; 1317 a 34; 1319 b 37; 1321 a 4, 10; b 21; 1334 a 26.

premissas injustificadas e de convicções e opiniões não suficientemente ponderadas acerca do sentido da justiça, a democracia surge, para Aristóteles, como o regime menos exposto a perturbações cívicas e alterações constitucionais do que a oligarquia, por uma dupla ordem de razões: por um lado porque

«podem eclodir no interior dos regimes oligárquicos duas espécies de dissensões: a dos oligarcas que se revoltam contra si próprios, e a dos oligarcas que se insurgem contra o povo. Em contrapartida, as revoltas que têm origem nos regimes democráticos limitam-se a visar as facções oligárquicas. Vale a pena referir que não há sublevações dignas de menção entre as diversas facções do povo»³⁹⁶;

por outro lado, porque

«o governo da classe média está muito mais próximo das facções democráticas, do que está das oligarquias, o que contribui para o tornar no mais estável dos regimes desta espécie».³⁹⁷

A conclusão que decorre dos pressupostos filosóficos do que poderíamos chamar de “síndrome igualitário” é óbvia, e encontra-se bem patenteada no passo seguinte:

«os partidários da igualdade fomentam as sublevações sempre que constatarem que, apesar de iguais, estão em desvantagem em relação a outros que possuem mais do que eles. Por outro lado, os partidários da desigualdade fazem o mesmo: originam-se lutas, se constatarem que, sendo desiguais, não se vêem com mais do que os outros, mas precisamente com a mesma coisa, ou menos ainda. As facções que aspiram a qualquer um destes estatutos, fazem-no com justas razões, embora por vezes de um modo injusto. Estas considerações valem para os que, sendo inferiores, se revoltam para serem iguais aos restantes, e para aqueles que, sendo desiguais, se revoltam para serem superiores aos demais. É assim que procedem, efectivamente, os que incitam às revoltas sociais, tal como acabámos de referir».³⁹⁸

³⁹⁶ Ὅμως δὲ ἀσφαλεστέρα καὶ ἀστασίαστος μάλλον ἡ δημοκρατία τῆς ὀλιγαρχίας. ἐν μὲν γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἐγγίνονται δύο, ἢ τε πρὸς ἀλλήλους στάσις καὶ ἔτι ἢ πρὸς τὸν δῆμον, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἢ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μόνον, αὐτῶ δὲ πρὸς αὐτόν, ὃ τι καὶ ἀξίον εἰπεῖν, οὐκ ἐγγίνεται τῶ δήμῳ στάσις (ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1302 a 8-13).

³⁹⁷ ἔτι δὲ ἢ ἐκ τῶν μέσων πολιτεία ἐγγυτέρω τοῦ δήμου ἢ ἡ τῶν ὀλίγων· ἥπερ ἐστὶν ἀσφαλεστάτη τῶν τοιούτων πολιτειῶν (ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1302 a 13-15).

³⁹⁸ οἱ μὲν γὰρ ἰσότητος ἐφιέμενοι στασιάζουσιν ἂν νομίζωσιν ἐλάττον ἔχειν ὄντες ἴσοι τοῖς πλεονεκτοῦσιν, οἱ δὲ τῆς ἀνισότητος καὶ τῆς ὑπεροχῆς ἂν ὑπολαμβάνωσιν ὄντες ἀνισοὶ μὴ πλέον ἔχειν ἀλλ' ἴσον ἢ ἐλάττον (τούτων δ' ἐστὶ μὲν ὀρέγεσθαι δικαίως, ἐστὶ δὲ καὶ ἀδίκως)· ἐλάττους τε γὰρ ὄντες ὅπως ἴσοι ὦσι στασιάζουσι, καὶ ἴσοι ὄντες ὅπως μείζους (ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1302 a 24-31).

a) Causas gerais de revolução

Para Aristóteles uma alteração política pode ocorrer de dois modos: ou a um nível orgânico, quando se opera a substituição de toda a ordem nomotética da constituição³⁹⁹, ou então a um nível funcional quando são alterados apenas determinados aspectos regionais ou sectoriais da constituição, mantendo intocável o regime vigente, como acontece com a criação ou a supressão de determinadas magistraturas.⁴⁰⁰

Segundo Aristóteles, existem **três causas gerais**, que se poderiam considerar o denominador comum de todas as revoluções, qualquer que seja o regime em causa. A primeira causa, fundamentada na psicologia de massas, tem a ver com o que Aristóteles designa de "estado de espírito propenso à revolta" (*ekhein pos pros ten metabolen*).⁴⁰¹ A segunda causa decorre da estrutura teleológica (finalizada) dos actos humanos, e tem a ver com o fim visado pela revolta. Ora, o que se encontra na base da discórdia civil depende em larga medida da carga de expectativa associada à **motivação** do estado de espírito revoltado, a saber: o intento obsessivo para adquirir igualdade a todo o custo, quer essa igualdade se traduza em honras públicas quer em privilégios cívicos, como acontece por exemplo com o estatuto de cidadania e com o acesso ao poder. Esse fim pode também ser concebido a *contrario*, ou seja, pode surgir um foco de tensão civil também devido ao medo provocado pela expectativa (fundada ou não) de uma perda iminente de estatuto cívico ou prerrogativa política:

«as causas das sublevações são o lucro e a honra, mas também os respectivos opostos, dado que as lutas surgem nas cidades, também para escapar às desonras e aos prejuízos materiais, quer próprios quer dos amigos».⁴⁰²

A terceira causa de sublevações configura uma cadeia de ocasiões possíveis de revolta que, pela sua natureza particular, criam o estado de espírito propício às revoluções. Essas ocasiões, à semelhança de uma infecção oportunista, provocam a debilidade ou mesmo a corrupção da vida política. O **desafio da ordem instituída** (*hybris*), por

³⁹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1301 b 7-9. Um dos exemplos históricos, colhidos por Aristóteles para ilustrar esta situação, foi o ocorrido em Esparta, quando Lisandro protagoniza o derrube da realeza então vigente (cf. 1301 b 19-20).

⁴⁰⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1301 b 10-13. Aristóteles ilustra esta possibilidade com o exemplo ocorrido em Epidamno, onde uma assembleia de magistrados passou a exercer funções, que antes eram da competência de um conselho de chefes tribais (cf. 1301 b 21-23).

⁴⁰¹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 2, 1302 a 23.

⁴⁰² *περὶ ὧν δὲ στασιάζουσιν ἔστι κέρδος καὶ τιμὴ καὶ τἀναντία τούτοις. καὶ γὰρ ἀτιμίαν φεύγοντες καὶ ζημίαν, ἢ ὑπὲρ αὐτῶν ἢ τῶν φίλων* (ARISTÓTELES, *Política*, V, 2, 1302 a 32-34).

um lado, e a ambição de **lucro** (*kerdos*) e **honorarias** (*timai*), por outro, constituem o primeiro núcleo de causas indutoras de perturbação civil, suscitando uma oposição aos regimes que promovem ou ignoram tais abusos.⁴⁰³ É para evitar esse sentimento visceral de injustiça, gerada pela privação de bens materiais ou honorarias, que Aristóteles propõe o exercício da autoridade política “de acordo com o mérito” (*kata ten axian*).⁴⁰⁴ Por outro lado, a “prepotência de um indivíduo ou grupo” (*hyperoke e eis e pleious*)⁴⁰⁵ pode também desencadear uma espiral de revolta, apenas evitável pelo recurso à prevenção:

«é preferível vigiar, logo de início, os que detêm um poder excessivo, para os impedir de realizar intentos despóticos, em vez de deixá-los à vontade, e só depois procurar o remédio».⁴⁰⁶

Tanto o **medo** (*phobos*) como o **desprezo** (*kataphronesis*) constituem ocasiões propícias de revolta.

O medo surge como uma espécie de instinto de defesa

«não só dos que incorrem em delito (e que por isso temem um castigo), como também dos que, na iminência de uma injustiça, preferem tomar precauções».⁴⁰⁷

O desprezo surge como reacção tanto da massa popular contra uma oligarquia, por se ver arredada do exercício dos cargos públicos apesar de ser maioritária, como das facções oligárquicas contra uma democracia em face de uma desordem ou anarquia incontrolláveis.⁴⁰⁸ Ora, como já foi anteriormente referido, o **crescimento desproporcionado** (*auxesis para ton analogon*) de uma parte da cidade pode originar uma alteração na ordem instituída, pois, à semelhança do que sucede com um corpo vivo, se a cidade não assegura o equilíbrio proporcionado dos seus componentes, pode ganhar um elemento hegemónico, mas perde a sua harmonia orgânica.⁴⁰⁹

⁴⁰³ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 6-14.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 14.

⁴⁰⁵ Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 15.

⁴⁰⁶ βέλτιον ἐξ ἀρχῆς ὄραϊν ὄπως μὴ ἐνέσσονται τοσοῦτον ὑπερέχοντες, ἢ ἐάσαντας γενέσθαι ἰάσθαι ὕστερον (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 19-21). Para ilustrar essa causa, Aristóteles aduz o exemplo do recurso político ao ostracismo, nas cidades de Atenas e Argos (1302 b 18-19).

⁴⁰⁷ οἱ τε ἡδίκηκότες, δεδιότες μὴ δῶσι δίκην, καὶ οἱ μέλλοντες ἀδικεῖσθαι, βουλόμενοι φθάσαι πρὶν ἀδικηθῆναι (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 19-21). Como exemplo, Aristóteles relata o ocorrido na cidade de Rodas, quando os notáveis se aliaram contra a massa popular devido às acusações que esta lhes imputava (1302 b 23-24).

⁴⁰⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 26-29. Aristóteles refere, a propósito, o que sucedeu na cidade de Tebas, onde a democracia foi derrubada na sequência de uma política ruinosa, após a batalha de Enófita (cf. 1302 b 29-30).

⁴⁰⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 33-40. Um dos exemplos que ilustra esta causa, é o que Aristóteles relata da cidade de Tarento, onde, na sequência das Guerras Médicas, os notáveis foram derrotados e dizimados pelos Iapígiος, facto que provocou a passagem de um regime constitucional para uma democracia (cf. 1303 a 3-6).

O escalonamento das causas gerais de revoluções continua com a análise de causas acidentais. A primeira causa reside nas **disputas eleitorais** (*eriteiai*) mal conduzidas.⁴¹⁰ A segunda é relativa à **incúria dos governantes** (*oligoria*), e ocorre sempre que se tende a ignorar ou a negligenciar uma ameaça para o regime, ou ainda

«sempre que é permitido o acesso a cargos superiores de magistratura a todos aqueles que não estimam o regime instituído».⁴¹¹

A terceira causa releva daquilo que Aristóteles chama de **minudências** (*mikra*), porque

«nem sempre nos damos conta de que o desdém de pormenores ínfimos acarreta uma grande revolução nas leis e nos costumes».⁴¹²

Esta última causa merece por parte do filósofo uma atenção mais demorada e detalhada. Na verdade, há quatro situações que provam bem como grandes efeitos resultam quase sempre de pequenas causas: a) os conflitos entre interesses pessoais de dirigentes, normalmente por questiúnculas amorosas ou diferendos conjugais⁴¹³ instigados pela intriga e ciúme⁴¹⁴; b) as discórdias entre notáveis por mínimas que sejam⁴¹⁵; c) o excessivo aumento de prestígio ou poder de um indivíduo ou facção, visto que

«os que estão talhados para o exercício do poder, sejam meros particulares, classe de magistrados, grupos familiares, sejam facções ou massas, todos podem provocar um cenário de revolta: ou porque outros tomam a iniciativa dos confrontos devido à inveja das honorarias, ou porque eles mesmos, ciosos da sua superioridade, recusam permanecer em condição de igualdade com os demais»⁴¹⁶;

⁴¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 14; o exemplo referido por Aristóteles, é o que sucedeu em Hereia, onde o sorteio substituiu a eleição, visto que este procedimento eleitoral apenas colocava no poder os fomentadores de intriga (cf. 1303 a 15-16).

⁴¹¹ **ὅταν ἐάσωσιν εἰς τὰς ἀρχὰς τὰς κυρίας παριέναι τοὺς μὴ τῇ πολιτεία φίλους** (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 16-18); o exemplo escolhido por Aristóteles para ilustrar esta causa, foi o ocorrido em Oreios, onde Heracleodoro, um magistrado acabado de chegar ao poder, banuiu o regime oligárquico vigente, substituindo-o por um regime constitucional (cf. 1303 a 18-20).

⁴¹² **ὅτι πολλάκις λαμβάνει μεγάλη γινομένη μετάβασις τῶν νομίμων, ὅταν παρορῶσι τὸ μικρόν** (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 21-23); Aristóteles cita como exemplo o que aconteceu em Ambrácia, onde o nível censitário de riqueza exigido para o exercício das magistraturas, começando por ser baixo acabou por ser nulo, por se julgar que a diferença entre o pouco exigido e nada, era nula ou desdenhável (cf. 1303 a 23-25).

⁴¹³ Aristóteles neste ponto não enuncia qualquer princípio, contudo, são consideráveis os exemplos históricos que atestam a veracidade da causa aludida (cf. 1303 b 37 - 1304 a 17).

⁴¹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 4, 1303 b 17-20. Aristóteles refere, a propósito, o sucedido em Siracusa, onde o regime caiu, devido a uma contenda amorosa entre dois jovens que, ao dividirem o apoio dos dirigentes, acabaram por precipitar a queda do regime (cf. 1303 b 20-26).

⁴¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 4, 1303 b 31-32. Aristóteles ilustra a situação com o ocorrido em Hestiaia, onde uma disputa de herança paterna entre dois irmãos acabou por dividir toda a cidade e precipitar a queda do regime (cf. 1303 b 32-37).

e, finalmente, d) a coabitação no poder de duas facções opostas com um poder idêntico (o que em termos actuais se traduz no fenómeno da bipolarização), sem que exista a influência moderadora de uma classe média⁴¹⁷.

Outra causa accidental decorre não só da **ausência de sentido de pertença comunitário** (*me homophylon*), como do défice comunitário de **partilha espiritual** (*sympnesis*):

«tal como uma cidade não provém de uma multidão qualquer, também não se forma num momento qualquer: o facto de, até agora, as cidades terem admitido estrangeiros como co-fundadores e co-colonizadores de outra raça, motiva grande parte das revoltas».⁴¹⁸

Este aspecto focado por Aristóteles tinha perfeito cabimento numa época em que a política grega de colonização criava condições propícias para a miscigenação racial, sendo frequente por conseguinte a eclosão de conflitos insanáveis entre colónias de diferentes proveniências, e entre antigos colonos e novos "imigrantes" não identificados com os regime instituídos.

Paralelamente à heterogeneidade étnica, Aristóteles regista ainda como causa de revoluções a disparidade geográfica do **território** (*topos*), designadamente "quando o território não tem condições naturais para assegurar a coesão da cidade".⁴¹⁹ Todavia, apesar de atribuir algum realce a esse argumento "topográfico", Aristóteles não deixa de insistir nos dois factores verdadeiramente responsáveis pela quebra de unidade e coesão cívica e política: a tensão entre vício e virtude, no epicentro moral da alma humana, e a tensão entre ricos e pobres, no reduto sociológico das clivagens económicas. Segundo Aristóteles,

«da mesma forma que os cursos de água, por mais pequenos que sejam, separam uma formação em ordem

⁴¹⁶ οἱ δυνάμεως αἴτιοι γενόμενοι, καὶ ἰδιῶται καὶ ἀρχαὶ καὶ φυλαὶ καὶ ὄλως μέρος καὶ πλῆθος ὀποιουοῦν, στάσιν κινουσί· ἡ γὰρ οἱ τούτοις φθονοῦντες τιμωμένοις ἀρχοῦσι τῆς στάσεως, ἢ οὔτοι διὰ τὴν ὑπεροχὴν οὐ θέλουσι μένειν ἐπὶ τῶν ἴσων (ARISTÓTELES, *Política*, V, 4, 1303 b 31-32). Para ilustrar a situação, Aristóteles cita o exemplo do Conselho do Areópago, em Atenas, cujo prestígio alcançado com o desfecho das Guerras Médicas foi tão grande, que acabou por absorver e controlar todas as esferas do poder, provocando um desequilíbrio na correlação de forças do regime e, consequentemente, a sua queda (cf. 1304 a 20-21).

⁴¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 4, 1303 b 38 - 1304 a 5.

⁴¹⁸ ὥσπερ γὰρ οὐδ' ἐκ τοῦ τυχόντος πλῆθους πόλις γίγνεται, οὕτως οὐδ' ἐν τῷ τυχόντι χρόνῳ διὸ ὅσοι ἤδη συνοίκους ἐδέξαντο ἢ ἐποίκους, οἱ πλείστοι διεστασίασαν (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 26-28). Aristóteles refere o exemplo do sucedido em Bizâncio, onde os chefes dos novos colonatos foram expulsos à força da cidade, depois de se descobrir que conspiravam contra o regime instituído (cf. 1303 a 33-34).

⁴¹⁹ ὅταν μὴ εὐφυῶς ἔχη ἡ χώρα πρὸς τὴν μίαν εἶναι πόλιν (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 26-28); como exemplo dessa disparidade, ditada pela geografia, Aristóteles cita o exemplo do temperamento mais democrático dos habitantes do Pireu em contraposição com os da Acrópole, na cidade de Atenas (cf. 1303 b 10-13).

de batalha, do mesmo modo toda a diferença provoca divisão na cidade. A divisão maior é a que separa a virtude do vício; segue-lhe a que separa a opulência da penúria; e sempre assim sucessivamente em relação a outras diferenças». ⁴²⁰

Depois de analisar as causas gerais, e antes de introduzir as causas específicas que originam processos revolucionários em cada regime particular, Aristóteles expõe os meios ao alcance dos espíritos revoltados para consumir a alteração de um regime político já instituído. Já não se trata de perceber as motivações psicossociológicas do revolucionário, mas sim detectar o mecanismo inerente ao *modus operandi* de uma revolução. Ora, segundo Aristóteles, há duas formas pelas quais se pode desencadear uma revolução: ou pela **violência** (*bia*)⁴²¹, ou pelo **ludíbrio** (*apate*)⁴²². Estes dois expedientes articulam-se no acto revolucionário em duas fases distintas mas consecutivas: primeiro, muda-se o regime instituído com o consentimento do povo, já influenciado pelo ludíbrio da persuasão; depois, obtido o poder procura-se mantê-lo pela força, mas já sem o consentimento popular.⁴²³ Este duplo estratagema coloca-nos em presença de uma das aporias mais complexas da filosofia política aristotélica: como se consolida o círculo auto-legitimador entre “persuasão” e “consentimento”? Dito de outra forma: sou persuadido porque consenti, ou consinto porque fui persuadido? Ora, é a extrema dificuldade em quebrar a inter-remissividade dos dois pólos deste círculo que instaura de certo modo a cumplicidade, consciente ou subliminar, entre quem manda e quem obedece, mesmo num regime desviado.

b) Causas específicas de revolução

A par das causas genéricas apontadas, Aristóteles expõe também causas específicas que motivam as revoltas, criando as condições propícias à ocorrência de uma revolução. Estas causas são específicas porque apenas se desencadeiam em conformidade com a idiossincrasia política ou social de cada regime em particular. Para levar a efeito

⁴²⁰ ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς πολέμοις αἱ διαβάσεις τῶν ὄχλων, καὶ τῶν πάνυ σμικρῶν, διασπᾶσι τὰς φάλαγγας, οὕτως ἔοικε πᾶσα διαφορὰ ποιεῖν διάστασιν. μεγίστη μὲν οὖν ἴσως διάστασις ἀρετῆ καὶ μοχθηρίας, εἶτα πλοῦτος καὶ πενία, καὶ οὕτως δὴ ἕτερα ἕτερας μᾶλλον (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 b 12-17).

⁴²¹ Acerca da noção aristotélica de **violência** (*bia*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1255 a 16, 1304 b 8, 9, 12; 1313 a 9.

⁴²² Sobre a noção aristotélica de **ludíbrio** (*apate*), cf. *Política*, 1278 a 39; 1304 b 8, 10; 1313 a 9.

⁴²³ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 4, 1304 a 5-12. Aristóteles ilustra a presente situação com o ocorrido no tempo da Assembleia dos Quatrocentos, quando esta, depois de ter enganado o povo convencendo-o de que o rei poria ao dispor os meios necessários para mover a guerra contra os espartanos, acabou por se servir desse pretexto para se apossar do regime (cf. 1304 a 12-15).

essa análise mais localizada e circunstanciada, Aristóteles desenvolve a sua exposição em duas linhas distintas e complementares de análise: uma de carácter mais analítico e descritivo; outra de carácter mais positivo e prescritivo. No primeiro caso, Aristóteles envereda por um estudo das **causas que dão origem às revoluções** consoante cada regime específico: no cap. V as causas de revolução nas democracias; no cap. VI nas oligarquias; no cap. VII nas aristocracias. No segundo caso, o filósofo apresenta os **meios de assegurar a estabilidade** nos três tipos de regime atrás enumerados (cap. VIII), assim como os critérios de escolha dos magistrados e as qualidades cívicas requeridas para exercício do poder político (cap. XI).

As revoluções nas democracias

A degeneração das democracias ocorre para Aristóteles por acção de diversas causas. A primeira e principal de todas reside na **intervenção facciosa dos demagogos** (*aselgeia ton demagogon*). Devido à capacidade manipulatória do discurso, os demagogos provocam transformações nas oligarquias e nas democracias, conduzindo-as a formas tão extremadas que estas se transformam em tirania, como de resto já o notara Platão na República.⁴²⁴ Além disso o ataque demagógico às classes ricas reveste duas formas: ou por meio de denúncias caluniosas nos tribunais contra os cidadãos com posses e fortuna considerável, com o intuito de confiscar os seus bens ou esmagá-los com pesada tributação⁴²⁵; ou acicatando o ânimo da classe popular contra os detentores de riqueza.⁴²⁶ Segundo Aristóteles, ambos os expedientes atingem na maior parte das vezes um fim oposto ao desejado, visto que as classes ricas, perante a ameaça de espoliação ou exílio, são constrangidas a coligar-se, tanto mais que "o medo recíproco une até os piores inimigos" (*synagei tous ekthistous o koinos phobos*).⁴²⁷ Em qualquer tipo de regime onde se exerce a influência demagógica o panorama é idêntico:

«os demagogos, para favorecer a classe popular, tratam injustamente os notáveis, quer repartindo as riquezas deles, quer reduzindo os seus rendimentos com maiores impostos; noutros casos, lançam calúnias contra os notáveis, com o intuito de lhes confiscar os bens».⁴²⁸

⁴²⁴ Cf. PLATÃO, *República*, VIII, 564 a.

⁴²⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 5, 1304 b 37-38. Aristóteles dá o exemplo de Mégara, onde os demagogos expulsaram da cidade um grande número de notáveis para lhes confiscar os bens (cf. 1304 b 35-38).

⁴²⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 5, 1304 b 24

⁴²⁷ Cf. *Ibid.*, V, 5, 1304 b 22-24

⁴²⁸ ἵνα χαρίζωνται, ἀδικούντες τοὺς γνωρίμους συνιστάσιν, ἢ τὰς οὐσίας ἀναδάστους ποιούντες ἢ τὰς προσόδους ταῖς λειτουργίαις, ὅτε δὲ διαβάλλοντες, ἵν' ἔχωσι

Por influência da demagogia, é muito fácil transformar um regime democrático num regime tirânico. Segundo Aristóteles, a proliferação das tiranias em tempos remotos tem a ver com o facto de inicialmente os **chefes do povo** (*demagogoi*) acumularem também cargos de **chefia militar** (*strategai*): o recurso à **força** (*bia*) era, em virtude dessa acumulação, o meio mais persuasivo para se apossarem do poder, instituindo assim uma tirania em lugar de uma democracia. Para o filósofo, o acesso ao poder mediante o recurso à violência tornou-se ineficaz e irrelevante devido ao poder persuasivo do **discurso**, da **retórica**, da **argumentação**, e com o conseqüente triunfo da "força da razão" sobre a "razão da força". A palavra e o argumento tornaram-se os sucedâneos mais eficazes da coacção física e da violência armada:

«que tal sucedesse em tempos recuados, e não hoje, deve-se ao facto de os dirigentes populares, provenientes das chefias militares, ainda não terem desenvolvido dotes oratórios; actualmente, graças ao aperfeiçoamento da retórica, os que estão aptos a usar da palavra influenciam a vontade popular».⁴²⁹

Outro modo de transformar um regime democrático consiste em esvaziar o carácter moderado de uma democracia tradicional, conferindo-lhe uma índole mais radical. É o que acontece por exemplo quando a nomeação dos cargos de magistratura é deixada ao **arbítrio popular** (*airesis demou*), sem que de permeio haja critérios objectivos de acesso ao poder público, como por exemplo o critério baseado na **estimativa do património** (*timema*) individual do cidadão:

«quando o povo elege directamente os governantes à margem do critério eleitoral que defende a eleição a partir da estimativa sobre a fortuna pessoal, os ambiciosos agem como demagogos e convertem o povo em senhor de tudo, inclusive das leis».⁴³⁰

As revoluções nas oligarquias

Quaisquer que sejam os tipos de regime oligárquico, as revoluções têm origem nas oligarquias, sobretudo devido a duas causas específicas: ou pela opressão infligida pelas classes ricas sobre a massa popular; ou pelos conflitos e divergências insanáveis no seio da classe oligárquica. No

δημεύειν τὰ κτήματα τῶν πλουσίων (ARISTÓTELES, *Política*, V, 5, 1305 a 2-6).

⁴²⁹ αἴτιον δὲ τοῦ τότε μὲν γίνεσθαι νῦν δὲ μή, ὅτι τότε μὲν οἱ δημαγωγοὶ ἦσαν ἐκ τῶν στρατηγούντων (οὐ γὰρ πῶ δεινοὶ ἦσαν λέγειν), νῦν δὲ τῆς ῥητορικῆς ἠὺξημένης οἱ δυνάμενοι λέγειν δημαγωγούσι (ARISTÓTELES, *Política*, V, 5, 1305 a 10-13).

⁴³⁰ ὅπου γὰρ αἰρεταὶ μὲν αἱ ἀρχαί, μὴ ἀπὸ τιμημάτων δέ, αἰρεῖται δὲ ὁ δῆμος, δημαγωγούντες οἱ σπουδαρχιώντες εἰς τοῦτο καθιστάσιν ὥστε κύριον εἶναι τὸν δῆμον καὶ τῶν νόμων (ARISTÓTELES, *Política*, V, 5, 1305 a 29-32).

primeiro caso, a revolução acontece quando a massa popular, muito mais numerosa do que as oligarquias dirigentes, se insurge contra uma opressiva situação de **injustiça** (*adikia*), servindo-se do primeiro que lhes aparece (ironicamente pode ser um líder oriundo das próprias facções oligárquicas, sedento de protagonismo) como instigador e cabecilha da revolta. Esse **líder** (*hegemon*), devido aos recursos económicos, carisma pessoal, ou prestígio público, é aceite como **protector cívico** (*prostates*)⁴³¹, acabando por instituir um tirania em lugar do regime oligárquico vigente, com o beneplácito popular.⁴³² No segundo caso, são os próprios dirigentes oligárquicos que provocam a queda do regime, quando se tornam demagogos para eliminar os possíveis rivais. Essa perversão demagógica do regime oligárquico pode assumir duas formas: ou a demagogia é exercida no seio da própria **minoría** (*oligois*), visto que o demagogo pode surgir de um pequeno grupo, por mais reduzido que seja⁴³³; ou é exercida perante as massas populares, quando

«os cidadãos que elegem os magistrados não pertencem ao círculo da magistratura, e onde a eleição dos magistrados (mesmo dependentes da estimativa censitária ou de pertencerem a círculos partidários) é da estrita competência dos cidadãos armados e do povo».⁴³⁴

A **dissipação da fortuna** (*analysis*) dos oligarcas por causa de uma **vida desregrada** (*zoe aselge*) também coloca em risco a integridade das oligarquias. Com efeito, a fim de repor o que dissiparam, "tentam alterar o estado de coisas" (*kainotomein zetousi*) ou por via política, tornando-se tiranos ou fazendo de outros tiranos, quer por via ilegal, procurando "desfalcar o erário público em proveito próprio" (*kleptein ta koina pros autos*). Ambos os procedimentos provocam a revolta da massa popular contra esse tipo de pilhagem.⁴³⁵

Outra causa geradora de revoluções nas oligarquias tem a ver com o surgimento de "uma oligarquia dentro da oligarquia" (*en te oligarkhia eteran oligarkhian*), o que em

⁴³¹ A ideia de **protector popular** (*prostates*) surge em *Política*, 1275 a 13; 1305 a 20, 39; b 17.

⁴³² Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 6, 1305 a 36-40. O exemplo referido por Aristóteles para ilustrar essa situação, foi o ocorrido na cidade de Naxos, onde Ligdamis, conquistado apoio popular para derrubar a oligarquia vigente, se tornou na primeira oportunidade tirano do naxianos (cf. 1305 a 40 - 1305 b 1).

⁴³³ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 6, 1305 b 24-25. Para ilustrar esta situação, Aristóteles refere o sucedido na cidade de Atenas, onde, sob o governo dos Trinta, Caricles e seus apaniguados conquistaram proeminência no regime vigente, influenciando o colégio dos Trinta com procedimentos demagógicos (cf. 1305 b 25-26).

⁴³⁴ ἐν ὄσασιν ὀλιγαρχίαισιν οὐχ οὗτοι αἰροῦνται τὰς ἀρχὰς ἐξ ὧν οἱ ἀρχοντές εἰσιν, ἀλλ' αἱ μὲν ἀρχαὶ ἐκ τιμημάτων μεγάλων εἰσὶν ἢ ἐταιριῶν, αἰροῦνται δ' οἱ ὀπλίται ἢ ὁ δῆμος (ARISTÓTELES, *Política*, V, 6, 1305 b 30-33). Aristóteles refere o exemplo da cidade da Larissia, onde os **guardiões dos cidadãos** (*politophylakes*), eleitos por sufrágio popular, adoptavam uma política demagógica para adular o povo de cuja eleição dependiam (cf. 1305 b 29-30).

⁴³⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 6, 1305 b 39 - 1306 a 9. Segundo Aristóteles, foi essa situação que desencadeou uma revolução em Apolónia do Ponto (cf. 1306 a 8-9).

termos mais contemporâneos designaríamos de *status in stato*. Essa reduplicação, seja qual for o tipo de regime, debilita o corpo político.⁴³⁶

As alterações de regime nas oligarquias também sucedem devido a um sentimento de "desconfiança em relação ao povo" (*pros ton demos apistia*). Esse sentimento é desencadeado nos regimes oligárquicos tanto em **tempo de guerra** (*en polemo*) como em **tempo de paz** (*en eirene*): em tempo de guerra, quando a desconfiança se encontra de tal forma instalada que as classes dirigentes se vêm constrangidas a recrutar **mercenários** (*stratiotai*) no exterior, acabando estes por servir de meio dissuasor de um **regime autoritário** (*dynasteia*) que a ninguém agrada⁴³⁷; em tempo de paz, as alterações do regime oligárquico devem-se sobretudo à mútua desconfiança entre grupos rivais:

«os oligarcas vêm-se obrigados a colocar-se sob protecção, ou de bandos armados, ou de um magistrado mediador, o qual, por sua vez, acaba por se transformar no dirigente de ambas as facções em contenda».⁴³⁸

Às causas atrás referidas, Aristóteles acrescenta outras de carácter "acidental", como é o caso por exemplo das flutuações conjunturais dos montantes tributáveis de riqueza, que provocam alterações não só nas oligarquias como também noutros tipos de regime, incluindo o regime constitucional, um dos mais estáveis por natureza. Assim, quando a **prosperidade** (*eueteria*) acarreta um aumento do nível de vida, seja devido a uma situação de **paz** (*eirene*) ou a qualquer **feliz acaso** (*eutykia*), podem suceder revoluções, visto que o aumento generalizado da riqueza permite que uma grande massa de cidadãos esteja em condições de disputar o poder, posto que cumprem a **estimativa exigida de bens** (*timema*) para ocupar cargos públicos.⁴³⁹

As revoluções nas aristocracias

Nas aristocracias são duas as principais causas que conduzem à queda do regime: por um lado um pequeno número de privilegiados; por outro lado um excessivo poder dos

⁴³⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 6, 1306 a 12-15. Aristóteles colhe o exemplo da cidade de Elis, onde, apesar de o regime estar nas mãos de um número restrito de cidadãos, só uns poucos de anciãos é que acediam ao governo, dado que os cargos desses anciãos eram vitalícios, dependendo inteiramente de uns tantos grupos poderosos, à semelhança do que acontecia aliás com o Conselho dos Anciãos em Esparta (cf. 1306 a 15-19).

⁴³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 6, 1306 a 20-23. Para Aristóteles, o que sucedeu com Timófanes em Corinto ilustra bem esse perigo (cf. 1306 a 23-24).

⁴³⁸ **ἐγχειρίζουσι τὴν φυλακὴν στρατιώταις καὶ ἄρχοντι μεσιδίῳ, ὃς ἐνίοτε γίνεται κύριος ἀμφοτέρων** (ARISTÓTELES, *Política*, V, 6, 1306 a 20-23). Exemplo bem elucidativo, para Aristóteles, é o da cidade de Abidos, no tempo das associações políticas (cf. 1306 a 31).

⁴³⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 6, 1306 b 9-16.

ricos. A concentração de **honorarias** (*timai*) nas mãos de um **número reduzido** (*oligos*) de cidadãos que acedem ao poder dá azo a distúrbios cívicos, à semelhança do que sucede nos regimes oligárquicos, onde o poder é apanágio de um grupo restito de cidadãos com recursos.⁴⁴⁰ Esta causa pode ainda ser potenciada por dois tipos de motivações. A primeira motivação é psico-moral: desencadeia-se sempre que o acesso aos cargos de magistratura é interdito a “um número significativo de cidadãos que se presume detentor de uma condição virtuosa idêntica à dos restantes”.⁴⁴¹ A segunda motivação é sócio-económica: emerge quando se torna intolerável o contraste entre “os demasiado ricos e os demasiado pobres, fractura que se agudiza em tempo de guerra”.⁴⁴² A segunda causa responsável pela queda dos regimes, não só aristocráticos mas também constitucionais, possui uma conotação mais metafísica: tem a ver com a desproporção ou desequilíbrio dos elementos que compõem a cidade na sua estruturação orgânica ou constitucional. Esse desequilíbrio ou desproporção, no entender de Aristóteles, releva tanto da **deficiente mistura** (*me memikhthai kalos*) dos diversos componentes orgânicos, como do “desvio da justiça em termos constitucionais” (*en te politeia tou dikaiou parekbasis*). Estes dois constrangimentos explicam em parte a **preponderância** (*hyperokhe*) adquirida em qualquer regime por uma das suas partes integrantes. Ora, para Aristóteles,

«é essa mistura que faz com que as aristocracias sejam diferentes dos chamados regimes constitucionais. É também por isso que as aristocracias são menos estáveis do que os regimes constitucionais».⁴⁴³

O conceito de **estabilidade** (*asphaleia*) é crucial para se entender o sentido último da análise aristotélica das revoluções. É nesse sentido que se compreende a relevância dada por Aristóteles ao exame dos meios de **preservação dos regimes** (*soteria politeion*), de que daremos conta a seguir.

⁴⁴⁰ É, de resto, a afinidade de critérios de acesso ao poder entre os dois regimes (ambos se fundam no princípio do número restrito de governantes, embora por razões diferentes) que, segundo Aristóteles, leva a opinião comum a confundir oligarquia com aristocracia: cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 7, 1306 b 20-27.

⁴⁴¹ **τι πλήθος τῶν πεφρονηματισμένων ὡς ὁμοίων κατ' ἀρετὴν** (ARISTÓTELES, *Política*, V, 7, 1306 b 28-29). O exemplo referido por Aristóteles, é o ocorrido na cidade de Esparta, onde os Parténios (filhos dos Iguais), surpreendidos a conspirar contra o regime aristocrático vigente, foram enviados como colonos para Tarento (cf. 1306 b 29-31).

⁴⁴² **οἱ μὲν ἀπορῶσι λίαν οἱ δ' εὐπορῶσιν (καὶ μάλιστα ἐν τοῖς πολέμοις τοῦτο γίνεται** (ARISTÓTELES, *Política*, V, 7, 1306 b 36-37). Aristóteles refere o ocorrido na cidade de Esparta, onde, durante a Guerra Messénica, certos cidadãos arruinados pelo conflito exigiram uma redistribuição das terras: tal facto encontra eco no poema “A Boa Ordem” (*Eunomia*), de Tirteu (cf. 1306 b 29-31).

⁴⁴³ **αἱ πολιτεαὶ τε πειρῶνται μιγνύναι καὶ αἱ πολλαὶ τῶν καλουμένων ἀριστοκρατιῶν. διαφέρουσι γὰρ τῶν ὀνομαζομένων πολιτειῶν αἱ ἀριστοκρατίαι τούτω, καὶ διὰ τοῦτ' εἰσὶν αἱ μὲν ἤττον αἱ δὲ μᾶλλον μόνιμοι αὐτῶν** (ARISTÓTELES, *Política*, V, 7, 1307 a 11-23).

c) Meios para preservar a estabilidade política

Para Aristóteles só faz sentido estudar o fenómeno das revoluções políticas, na medida em que o exame das causas que provocam a alteração dos regimes ajudem a esclarecer, em termos finalísticos, os meios para assegurar a estabilidade dos regimes, a coesão interna da cidade, e em última análise a articulação da experiência humana com a vivência da cidadania. O princípio que suporta tal intuito hermenêutico pode ser condensado no seguinte enunciado canónico: "conhecidas as causas de destruição de um regime, é evidente que conheceremos também os modos da sua conservação" (δῆλον ὅτι, εἴπερ ἔχομεν δι' ὧν φθείρονται αἱ πολιτεῖαι, ἔχομεν καὶ δι' ὧν σώζονται)⁴⁴⁴. Todavia, esse princípio político não possui validade por si próprio se não tiver uma validação *a priori* de ordem metafísica, isto é, se não estiver alicerçado no pressuposto de que "contrários apenas geram contrários".⁴⁴⁵ Ora, visto que a degeneração (corrupção, debilidade, perecimento, degradação) é o contrário da conservação (salvação, saúde, preservação, salubridade)⁴⁴⁶, é esse princípio que permite a Aristóteles lançar as bases filosóficas de uma profilaxia dos regimes políticos. É possível prevenir os efeitos desestruturadores das revoluções na vida política, precisamente porque se conhecem os mecanismos cívicos (motivações psicológicas, aspirações sociais, interesses classistas, etc.) que provocam a desarticulação orgânica dos regimes, da mesma forma que um médico pode ajudar a prevenir uma doença na medida em que, através dos sintomas, conhece as causas que desencadeiam o estado patológico.

O ponto de vista filosófico prevalecente é, por conseguinte, o da estabilidade, conservação, e preservação da integridade cívica e política na experiência existencial humana. Significa isto que as revoluções têm de ser interpretadas à luz do primado soteriológico, ou seja, dos factores que asseguram a **salv guarda** (*soteria*) dos regimes, e não o contrário. A metáfora clínica é adequada ao intento hermenêutico de Aristóteles, e é nesse sentido que se compreende porque razão o autor tende a comparar as revoluções a um estado de **enfermidade** (*nosos*)⁴⁴⁷ que ataca a **saúde** (*soteria*) do corpo cívico ou político, e o cientista político a um **médico** (*iatros*)⁴⁴⁸ que, através da observação empírica (são inúmeras na *Política* as ocorrências das

⁴⁴⁴ ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1307 b 27-29

⁴⁴⁵ τῶν γὰρ ἐναντίων τὰναντία ποιητικά (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1307 b 29).

⁴⁴⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1307 b 29-30

⁴⁴⁷ Sobre o termo **doença** (*nosos*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1281 b 42; 1320 b 36; 1332 a 19; 1336 a 8.

⁴⁴⁸ Sobre os termos **médico** (*iatros*), **medicina** (*iatreia*), e **curar** (*iatreuein*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1257 b 25; 1258 a 12, 29, 32; 1267 a 7; 1268 b35; 1272 b 2; 1279 a 1; 1281 b 40, 41, 42; 1284 b 19; 1286 a 13; 1287 a 34, 39; b1 ; 1288 b 20; 1324 b 30; 1326 a 15; 1331 b 34; 1335 a 40, 41; 1339 b 17; 1342 a 10.

formas verbais gregas "horein" e "skopein": ver e observar) dos fenómenos sociais e dos factos históricos. Face a esse acervo de sintomas fornecido pela textura histórica dos factos, é de esperar que o cientista ou o filósofo da política assumam uma função clínica. Ora, num desempenho clínico é importante que o médico seja capaz de prescrever o **remédio** (*akos*)⁴⁴⁹ ajustado à enfermidade: pelo menos é assim que Aristóteles entende, quando em determinado passo, ao criticar os processos demagógicos defende que

«para remediar esta situação, ou pelo menos reduzir o seu impacto, dever-se-ia atribuir a nomeação dos magistrados às tribos, e nunca deixá-la ao sabor da população inteira».⁴⁵⁰

Todavia, muito mais importante do que o acto de "curar" é, no entendimento aristotélico, o acto de **prevenir** (*phylattein*)⁴⁵¹, ou seja a capacidade de desencadear as medidas adequadas para evitar um processo de **desintegração** (*phthora*). Em suma, o político que usasse o conhecimento das causas indutoras da corrupção da vida política para "fazer revoluções", assemelhar-se-ia ao médico que, conhecendo as causas geradoras de doença, inoculasse os elementos patogénicos em pessoas sãs, em vez de curar os doentes: incorreriam ambos num uso *contra natura* do acto político e do acto terapêutico. Por isso é que, na reflexão política aristotélica se intercalam considerações éticas e conselhos políticos, na sua feição mais realista e prescritiva. Esta parte pode ser dividida em duas vertentes: a primeira encerra prescrições orientadas para os regimes mais propensos para a instabilidade, devido ao seu carácter minoritário: a oligarquia e a aristocracia; a segunda contém normas aplicáveis a todas as constituições sejam elas quais forem.

Meios para implementar nos regimes menos estáveis

Aristóteles sugere seis recursos, mediante os quais se pode manter a estabilidade dos regimes oligárquico e aristocrático, preservando a sua integridade.

O primeiro recurso consistiria em assegurar uma **constituição bem equilibrada** (*eu kekramene politeia*), de modo a evitar que a **transgressão legal** (*paranomia*) e **pormenores** (*mikra*) aparentemente negligenciáveis, assumam proporções incontroláveis:

⁴⁴⁹ Sobre o termo **remédio** (*akos*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1267 a 3, 9, 12; 1305 a 32; 1308 b 26.

⁴⁵⁰ ἄκος δὲ τοῦ μὴ γίνεσθαι ἢ τοῦ γίνεσθαι ἦττον τὸ τὰς φυλάς φέρειν τοὺς ἄρχοντας, ἀλλὰ μὴ πάντα τὸν δῆμον (ARISTÓTELES, *Política*, V, 5, 1305 a 35-36).

⁴⁵¹ Acerca do termo **prevenir** (*phylattein*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1307 b 32; 1308 b 25; 1313 b 2; 1314 a 35.

«a violação da lei começa sempre por se insinuar de forma inadvertida, tal como acontece com as despesas: por mais insignificantes que sejam, se repetidas com frequência, dissipam toda uma fortuna. Uma despesa é imperceptível à primeira vista, porque nunca é feita de uma só vez; a mente é induzida em erro por esses pequenos dispêndios em conformidade com o argumento sofisticado segundo o qual "se cada parte é pequena, também o é a totalidade" (embora isto seja, em parte, verdade, e em parte não seja, posto que o "todo" e o "conjunto de todas as partes" não são pequenos em si, mas constituídos por partes pequenas). É necessário portanto que, desde início, se prevejam tais questões de pormenor».⁴⁵²

O segundo recurso consiste em "não dar crédito aos sofismas" (*me pisteuein sophismatos*) destinados a "agradar à massa" (*kharin pros to plethos*), visto que mais tarde ou mais cedo esses ardis acabam sempre por ser "desmascarados pelas obras" (*exelegkhetai hypo ton ergon*).⁴⁵³

O terceiro recurso teria em vista mentalizar as classes dirigentes a adoptarem um apurado "sentido de reciprocidade democrática" (*allelas demotikos*), não só em relação à massa, evitando **injustiçar** (*adikein*) os **desprovidos de cidadania** (*exo tes politeias*), mas também diante dos seus pares de ofício governativo, fazendo aceder ao poder os que manifestam **capacidade de liderança** (*hegemonikoi*). Ora, só enquanto visa os **semelhantes** (*homoioi*), e não um igualitarismo nivelador e dissolvente das diferenças, é que se torna **justa** (*dikaion*) e **vantajosa** (*sympheron*)⁴⁵⁴ a igualdade que os partidários da democracia pretendem para a massa popular. Um modo de pôr em prática esse espírito democrático nos regimes oligárquicos e aristocráticos consistiria em criar mecanismos de limitação temporal do exercício das magistraturas:

«tal não só permite que todos os "semelhantes" participem nos cargos públicos tornando-se numa espécie de povo (tanto mais que esta é a razão que explica o aparecimento frequente dos demagogos, como já atrás se referiu), como também impede que oligarquias e aristocracias degenerem em formas autoritárias de governo. Na verdade, não é a mesma coisa exercer sem escrúpulos um poder perverso durante muito tempo, ou apenas durante um período, pois é precisamente em função dessa extensão temporal que as tiranias acabam por surgir, tanto nas oligarquias como nas democracias; tal acontece

⁴⁵² λαιθάνει γὰρ παραδυομένη ἡ παρανομία, ὥσπερ τὰς οὐσίας τὸ μικρὸν δαπάνημα ἀναιρεῖ πολλάκις γινόμενον. λαιθάνει δὲ ἡ δαπάνη διὰ τὸ μὴ ἀθρόα γίνεσθαι· παραλογίζεται γὰρ ἡ διάνοια ὑπ' αὐτῶν, ὥσπερ ὁ σοφιστικὸς λόγος "εἰ ἕκαστον μικρὸν, καὶ πάντα"· τοῦτο δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὐ· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὰ πάντα οὐ μικρὸν, ἀλλὰ σύγκειται ἐκ μικρῶν. μίαν μὲν οὖν φυλακὴν ταύτην πρὸς τὴν ἀρχὴν δεῖ ποιεῖσθαι (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1307 b 32-40).

⁴⁵³ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 a 1-2

⁴⁵⁴ Cf. *Ibid.*, V, 8, 1308 a 11-13

sempre que o poder se encontre concentrado durante muito tempo, seja nas mãos dos mais excelentes em cada um dos regimes - na democracia os demagogos, na oligarquia os chefes das famílias poderosas -, seja nas mãos daqueles que exercem magistraturas superiores».⁴⁵⁵

O quarto recurso é de cariz psicológico, dado que desencadeia com um sentimento muito fácil de induzir e ao mesmo tempo muito difícil de controlar e inibir depois de instilado: o **medo** (*phobos*). Este sentimento pode revelar propriedades preventivas, visto que, na perspectiva aristotélica, os regimes preservam-se melhor, quer afastando os que intentam contra a sua integridade, quer mantendo perto da vista os potenciais elementos desestabilizadores, já que o receio de serem objecto de observação permanente (à imagem da metáfora orwelliana do *Big Brother*) os mantém mais facilmente controlados pelo regime.⁴⁵⁶ É nesse sentido que

«que muitas vezes se torna necessário que o regime instigue o medo nos cidadãos (a pretexto de que, tal como as sentinelas nocturnas na guarda da cidade, não devem desleixar a vigilância do regime), e que apresente como iminente um perigo distante».⁴⁵⁷

O quinto recurso visa prevenir **querelas** (*philoneikiai*) e **atritos** (*staseis*) entre notáveis, **através da lei** (*dia ton nomon*), e sobretudo impedir que o mal-estar se estenda a toda a cidade, ameaçando o seu equilíbrio orgânico. Faz todo o sentido, por conseguinte,

«vigiar os que estão à margem da contenda, antes que acabem por se imiscuir, pois o dar-se conta de um mal no começo, não está ao alcance do primeiro que aparece, mas é próprio do homem político».⁴⁵⁸

O sexto recurso acena à virtuosidade política do **sistema tributário** (*eisphora*) e da **aferição dos montantes**

⁴⁵⁵ ἵνα πάντες οἱ ὅμοιοι μετέχωσιν· ἔστι γὰρ ὡσπερ δῆμος ἤδη οἱ ὅμοιοι (διὸ καὶ ἐν τούτοις ἐγγίγνονται δημαγωγοὶ πολλάκις, ὡσπερ εἴρηται πρότερον), ἐπειθ' ἦττον εἰς δυναστείας ἐμπίπτουσιν αἱ ὀλιγαρχίαι καὶ ἀριστοκρατίαι (οὐ γὰρ ὁμοίως βράδιον κακουργῆσαι ὀλίγον χρόνον ἀρχοντας καὶ πολὺν, ἐπεὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ δημοκρατίαις γίνονται τυραννίδες· ἢ γὰρ οἱ μέγιστοι ἐν ἑκατέρᾳ ἐπιτίθενται τυραννίδι, ἐνθα μὲν οἱ δημαγωγοὶ ἐνθα δ' οἱ δυνάσται, ἢ οἱ τὰς μεγίστας ἔχοντες ἀρχάς, ὅταν πολὺν χρόνον ἀρχωσιν) (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 a 11-13).

⁴⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 a 24-27.

⁴⁵⁷ ὥστε δεῖ τοὺς τῆς πολιτείας φροντίζοντας φόβους παρασκευάζειν, ἵνα φυλάττωσι καὶ μὴ καταλύωσιν ὡσπερ νυκτερινὴν φυλακὴν τὴν τῆς πολιτείας τήρησιν, καὶ τὸ πόρρω ἐγγὺς ποιεῖν (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 a 27-30).

⁴⁵⁸ δεῖ φυλάττειν, καὶ τοὺς ἔξω τῆς φιλονεικίας ὄντας πρὶν παρειληφῆναι καὶ αὐτούς, ὡς τὸ ἐν ἀρχῇ γινόμενον κακὸν γινῶναι οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλὰ πολιτικοῦ ἀνδρός (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 a 32-35).

de fortuna (*timema*), exigidos para se aceder ao exercício das magistraturas. Ora, tanto numa oligarquia como numa aristocracia ou mesmo num regime constitucional, é importante que os governantes acompanhem de perto as flutuações dos montantes tributáveis, visto que um deficiente sistema de aferição patrimonial pode gerar um sentimento de revolta nos indivíduos sujeitos à tributação. Nesse sentido, importa implementar com carácter de periodicidade não só um **supervisionamento** (*episkopein*) das fortunas, como uma reavaliação constante dos critérios que legitimam os cálculos dessa aferição. Para Aristóteles, o método de reajustamento deveria respeitar o princípio da **proporcionalidade** (*analogia*):

«convém comparar o rendimento total com a tributação anterior, realizada anualmente nas cidades onde o censo é fixado em cada ano, ou então em cada triénio ou quinquénio nas cidades mais importantes; se o rendimento calculado for múltiplo ou submúltiplo do que quando se fixou o montante censitário da cidade, deverá legislar-se que a tributação aumente ou diminua proporcionalmente, conforme o caso. Ora, sempre que não se proceder a este ajustamento tributário, está criada a condição para um regime constitucional dar lugar a uma oligarquia e esta a um regime autoritário, ou para um regime constitucional se transformar em democracia, e a oligarquia em regime constitucional ou democracia».⁴⁵⁹

Meios para empregar em todos os regimes em geral

A par dos recursos atrás enumerados, podem ser empregues outros meios de preservar a estabilidade dos regimes: estes não são apanágio deste ou daquele regime, mas comuns a todos. Uma regra comum é a que determina a limitação de um poder **demasiado excessivo** (*lian auxesis*) ou exercido **para além da medida** (*para ten symmetrian*). Por isso, o político deve usar de toda a moderação para conferir honras ou cargos públicos, e de muita prudência para retirar privilégios conquistados ou estatutos adquiridos. Nesse sentido, importa

⁴⁵⁹ συμφέρει τοῦ τιμήματος ἐπισκοπεῖν τοῦ κοινῶν τὸ πλῆθος πρὸς τὸ παρελθόν, ἐν ὅσαις μὲν πόλεσι τιμῶνται κατ' ἐνιαυτόν, κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον, ἐν δὲ ταῖς μείζοσι διὰ τριετηρίδος ἢ πενταετηρίδος, κἂν ἢ πολλαπλάσιον ἢ πολλοστημόριον τοῦ πρότερον, ἐν ᾧ αἱ τιμήσεις κατέστησαν τῆς πολιτείας, νόμον εἶναι καὶ τὰ τιμήματα ἐπιτείνειν ἢ ἀνιέναι, ἐὰν μὲν ὑπερβάλλῃ, ἐπιτείνοντας κατὰ τὴν πολλαπλασίωσιν, ἐὰν δ' ἐλλείπῃ, ἀνιέντας καὶ ἐλάττω ποιοῦντας τὴν τιμήσιν. ἐν μὲν γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ ταῖς πολιτείαις, μὴ ποιοῦντων [μὲν] οὕτως ἐνθα μὲν ὀλιγαρχίαν ἐνθα δὲ δυναστείαν γίνεσθαι συμβαίνει, ἐκείνως δὲ ἐκ μὲν πολιτείας δημοκρατίαν, ἐκ δ' ὀλιγαρχίας πολιτείαν ἢ δῆμον (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 a 38 - 1308 b 10).

«promover cargos públicos modestos, mas duradouros, em vez de cargos excessivamente importantes e efémeros (os homens são corrompíveis e são poucos os que sabem viver prósperos); ou, se não for possível proceder assim, pelo menos que os cargos sejam retirados gradualmente, e não todos de uma só vez». ⁴⁶⁰

Outra regra consiste em criar uma magistratura específica, encarregada de vigiar os indivíduos cujo **modo de viver "inovador"** (*neoterizein*), os coloca em "desconformidade com o espírito do regime" (*asymphoros pros ten politeian*).⁴⁶¹ Pelas mesmas razões se devem vigiar os indivíduos cuja fortuna excessiva apenas aproveita determinada classe ou facção do regime. Curiosamente, o que Aristóteles propõe nesta situação não é uma medida preventiva, mas um **remédio** (*akos*):

«o remédio consiste em colocar a condução dos assuntos públicos e as magistraturas nas mãos de facções opostas (e digo que os notáveis se opõem à massa e os pobres aos ricos), tentando, ao mesmo tempo, combinar a massa dos pobres com os ricos, ou promover o crescimento da classe média: assim se poderá pôr cobro às revoltas suscitadas pela desigualdade». ⁴⁶²

A regra de ouro da vertente prescritiva da *Política*, é a que determina que a legislação esteja de tal forma organizada e as instituições políticas de tal forma moralizadas que impeçam os detentores de cargos públicos de "tirarem proveito das suas funções" (*tas arkhas kerdainein*). As oligarquias são por natureza os regimes mais vulneráveis a este desvio. Contudo, a situação assume proporções quase incontrolláveis em qualquer regime, pois muito facilmente suscita a indignação pública: refere o filósofo que

«nada irrita tanto o povo (o qual nem se preocupa muito com o facto de se encontrar afastado dos cargos governativos; pelo contrário, até fica satisfeito por ter liberdade para se dedicar aos assuntos particulares), quanto o pressentimento que os magistrados desfalcam o erário público em proveito deles: nessas alturas, a massa popular

⁴⁶⁰ πειρᾶσθαι μικρὰς καὶ πολυχρονίους διδόναι τιμὰς ἢ βραχὺ μεγάλας (διαφθείρονται γάρ, καὶ φέρειν οὐ παντὸς ἀνδρὸς εὐτυχίαν), εἰ δὲ μή, μή τοί γ' ἀθρόασι δόντας ἀφαιρῆσθαι πάλιν ἀθρόασι, ἀλλ' ἐκ προσαγωγῆς (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 b 12-15).

⁴⁶¹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1308 b 20-24.

⁴⁶² ἄκος τὸ αἰεὶ τοῖς ἀντικειμένοις μορίοις ἐγχειρίζειν τὰς πράξεις καὶ τὰς ἀρχὰς (λέγω δ' ἀντικεῖσθαι τοὺς ἐπιεικεῖς τῷ πλήθει, καὶ τοὺς ἀπόρους τοῖς εὐπόροις), καὶ τὸ πειρᾶσθαι ἢ συμμιγνύναι τὸ τῶν ἀπόρων πλήθος καὶ τὸ τῶν εὐπόρων ἢ τὸ μέσον αὐξῆναι (τοῦτο γὰρ διαλύει τὰς διὰ τὴν ἀνισότητα στάσεις) (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 b 12-15).

ressente-se das duas coisas, de não participar nas honrarias, nem no lucro».⁴⁶³

Para evitar que os detentores de cargos públicos se sirvam do regime em vez de o servirem, Aristóteles propõe cinco medidas elementares: 1. permitir que o povo possa aceder a cargos de magistratura, confiando aos notáveis as principais responsabilidades de governo⁴⁶⁴; 2. controlar as transferências de dinheiros públicos⁴⁶⁵; 3. recompensar os magistrados competentes e ímpolutos⁴⁶⁶; 4. assumir a defesa das minorias, sobretudo as de poucos rendimentos⁴⁶⁷, e 5. regulamentar os processos relativos a heranças⁴⁶⁸.

Condições de possibilidade para aplicar os meios de preservação dos regimes

Para assegurar a estabilidade política não basta, na óptica de Aristóteles, que um regime esteja provido dos meios atrás enumerados. São necessárias condições que garantam a aplicabilidade das medidas prescritas. Ora, para o estagirita, os meios ao alcance dos legisladores e políticos para garantir a integridade dos regimes têm de se alicerçar em três condições de possibilidade.

A primeira condição tem a ver com o perfil psico-moral do político. Assim, são requeridas três qualidades ao político de um regime estável: antes de tudo, uma qualidade afectiva, que deve traduzir a **afinidade/amizade** (*philia*) com o regime vigente; depois, uma qualidade técnica, que deve reflectir a **competência** (*dynamis*) no desempenho do cargo para que foi eleito; por último, uma qualidade moral, que deve manifestar a **virtude** (*arete*) e a **justiça** (*dikaiosyne*) na sua conduta cívica.⁴⁶⁹

A segunda condição é relativa a um dos aspectos fulcrais da filosofia aristotélica: a doutrina do **justo meio** ou **meio-termo** (*to meson*). Partindo do pressuposto organicista de que o que se passa com as **partes do corpo** (*moria somaton*) também **ocorre** (*symbainei*) nos **regimes políticos** (*politeiai*), e operando ao nível metafórico da proporcionalidade e harmonia somáticas, Aristóteles defende que aqueles que conferem demasiada importância ou influência a uma parte, classe, ou facção, extremando e absolutizando determinado atributo de um regime,

⁴⁶³ οὐ γὰρ οὕτως ἀγανακτοῦσιν εἰργόμενοι τοῦ ἄρχειν οἱ πολλοί, ἀλλὰ καὶ χαίρουσιν ἔαν τις ἕξ πρὸς τοῖς ἰδίοις σχολάζειν, ὥστ' ἔαν οἴωνται τὰ κοινὰ κλέπτειν τοὺς ἄρχοντας, τότε γ' ἀμφοτέρω λυπεῖ, τό τε τῶν τιμῶν μὴ μετέχειν καὶ τὸ τῶν κερδῶν (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 b 34-38).

⁴⁶⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1309 a 1-9.

⁴⁶⁵ Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 10-13.

⁴⁶⁶ Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 13-14.

⁴⁶⁷ Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 14-23.

⁴⁶⁸ Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 23-26.

⁴⁶⁹ Cf. *Ibid.*, V, 9, 1309 a 33-39.

«não se dão conta do que acontece com um nariz: se a curvatura se desvia do perfil belo, assumindo um perfil aquilino ou achatado, nem por isso deixa de ser bonito e agradável à vista; mas se a tendência para a disformidade se extremar demasiado, perderemos o sentido de proporção harmoniosa dessa parte do rosto, que acabará mesmo por deixar de ter a aparência de nariz, devido ao excesso ou defeito próprios dos dois extremos opostos».⁴⁷⁰

A terceira condição identifica-se com a **importância** (*megistos*) da **educação** (*paideia*)⁴⁷¹, visto que segundo Aristóteles dela depende a vivência da cidadania em conformidade com o espírito do regime.⁴⁷² Sendo o regime o modo de vida adoptado livremente (excepto nas tiranias) pela cidade, todas as formas de constituição reflectem uma determinada concepção de justiça e uma escolha deliberada de meios para atingir a felicidade. Ora, é pela educação que essa concepção de justiça vai sendo interiorizada pelo hábito adquirido com o tempo. A filosofia política de Aristóteles tem o condão de mostrar à sociedade que os melhores corpos legislativos ou constitucionais, mesmo quando são unanimemente aceites sem reservas mentais de qualquer espécie, tornam-se ineficazes se os cidadãos não forem conduzidos a obedecer-lhe, graças a uma educação em conformidade com o espírito do regime. No passo que se segue, teremos lançadas as bases clássicas da **educação cívica** (*to paideuesthai pros tas politeias*), empregue como meio de preservação dos regimes:

«de todos os meios referidos para assegurar a conservação dos regimes políticos, o que se afigura mais importante é o que se encontra hoje menosprezado: a educação em conformidade com o regime. Na verdade, de nada aproveitará uma legislação, por muito útil que seja e aprovada unanimemente por todos os cidadãos, se estes não adquirirem os hábitos nem forem educados segundo o espírito do regime estabelecido (democraticamente se a legislação for democrática, oligarquicamente, se for oligárquica). Com efeito, se a indisciplina é apanágio de um indivíduo, o mesmo se passa na

⁴⁷⁰ ἀγνοοῦντες ὅτι, καθάπερ ῥις ἔστι παρεκβεβηκυῖα μὲν τὴν εὐθύτητα τὴν καλλίστην πρὸς τὸ γρυπὸν ἢ τὸ σιμόν, ἀλλ' ὅμως ἔτι καλὴ καὶ χάριν ἔχουσα πρὸς τὴν ὄψιν, οὐ μὴν ἀλλ' ἔαν ἐπιτείνῃ τις ἔτι μᾶλλον εἰς τὴν ὑπερβολήν, πρῶτον μὲν ἀποβαλεῖ τὴν μετριότητα τοῦ μορίου, τέλος δ' οὕτως ὥστε μηδὲ ρῖνα ποιήσει φαίνεσθαι διὰ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν τῶν ἐναντίων, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τῶν ἄλλων μορίων (ARISTÓTELES, *Política*, V, 9, 1309 b 23-29).

⁴⁷¹ Acerca da noção de **educação** (*paideia*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1263 b 36, 37; 1264 a 30, 32; b 38, 40; 1265 a 7; 1266 b 33, 34; 1277 a 16, 20; 1283 a 25; 1288 b 1; 1291 b 29; 1293 b 37; 1295 a 27; 1296 b 18; 1313 b 1; 1316 a 9; 1317 b 39; 1324 b 9; 1332 b 10; 1333 a 1; b 5; 1336 b 23, 38; 1337 a 2, 12, 22, 33, 34, 40; b 29; 1338 a 30; b 38; 1339 b 13; 1340 b 6, 30; 1341 a 13, 18, 20, 25; b 7, 9, 20, 21, 29; 1342 a 32; b 25, 32, 34.

⁴⁷² Sobre o papel crucial da educação no mundo helénico, cf. sobretudo JAEGER Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Mexico (1957); MARROU Henry, *Historia de la educación en la antigüedad clásica*, Buenos Aires (1965); e também DEFORNY M., «Aristote et l' éducation», in *Archives de Philosophie*, Louvain (1919).

cidade. Educar em conformidade com o regime consiste em atingir não aquilo que satisfaz as veleidades dos oligarcas ou dos partidários da democracia, mas atingir, sim, aquilo que capacita aqueles a governar de modo oligárquico, e estes democraticamente». ⁴⁷³

⁴⁷³ Μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὐ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. ὄφελος γὰρ οὐθέν τῶν ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ, εἰ μὲν οἱ νόμοι δημοτικοί, δημοτικῶς, εἰ δ' ὀλιγαρχικοί, ὀλιγαρχικῶς. εἶπερ γὰρ ἔστιν ἐφ' ἑνὸς ἀκρασία, ἔστι καὶ ἐπὶ πόλεως. ἔστι δὲ τὸ πεπαιδεῦσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν οὐ τοῦτο, τὸ ποιεῖν οἷς χαίρουσιν οἱ ὀλιγαρχοῦντες ἢ οἱ δημοκρατίαν βουλόμενοι, ἀλλ' οἷς δυνήσονται οἱ μὲν ὀλιγαρχεῖν οἱ δὲ δημοκρατεῖσθαι (ARISTÓTELES, *Política*, V, 9, 1310 a 12-15).

VI .^a PARTE

O TÓPICO DA REVOLUÇÃO EM ALGUNS CENÁRIOS DA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Capítulo 1

Reposicionamento do problema

O processo revolucionário, tal como surge delineado por Aristóteles no livro V da *Política*, não pode ser entendido como fenómeno político desenraizado e autónomo: é uma experiência compactada da vida do ser humano em comunidade, que mobiliza várias esferas da consciência humana. Começa por ser desencadeado, na esfera **psicológica**⁴⁷⁴, por um estado de espírito propício à **revolta**.⁴⁷⁵ Por seu turno, esse estado de espírito é reflexo, por um lado de condições **sociais** desajustadas, por outro lado de opções **económico-políticas** desequilibradas, no que respeita à qualidade do poder exercido ou à distribuição da riqueza produzida.

Por outro lado, o evento revolucionário participa ontologicamente do choque entre forças que libertam e forças que oprimem as sociedades. Platão mostrou que esse jogo não depende apenas das condições exteriores da vida cívica ou política, mas encontra-se radicado em última análise no recinto da alma humana.⁴⁷⁶ Nesse sentido, a questão da metamorfose da vida política não depende apenas da existência ou não de revoluções, mas do discernimento entre boas e más revoluções. Para além das opções de objecto, de método e de discurso, o sociólogo, o cientista e, em última análise, o filósofo da política, devem descrever, avaliar e interpretar os dois focos de tensão inerentes a qualquer processo revolucionário: libertar ou oprimir. A história, com efeito, tanto nos oferece exemplos de abertura e libertação, como nos mostra exemplos de clausura e opressão.

Outro aspecto que, do ponto de vista da filosofia política, interessaria sublinhar acerca do fenómeno das revoluções, diz respeito à relação entre corpo cívico e corpo político. Poder-se-ia pensar, com efeito, que as revoluções instauram uma fractura insanável entre sociedade e poder, ou entre consciência cívica e decisão política. Ora, através da análise aristotélica das revoluções, é-nos

⁴⁷⁴ Acerca dos contornos psicológicos do comportamento revolucionário, cf. GAMEIRO Aires, *Revolução e Libertação: aspectos psicológicos e sociológicos da revolução*, Multinova, Lisboa (1976); LE BON Gustave, *La révolution française et la psychologie des révolutions*, Flammarion, Paris (1916); CABANES Augustin, *La névrose révolutionnaire*, SFIL, Paris (1906).

⁴⁷⁵ A obra *O homem revoltado* de Albert Camus, é o exemplo literário mais acabado da desdobragem antropocêntrica do mapa psicológico da revolta: cf. CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris (1951).

⁴⁷⁶ Cf. PLATÃO, *República*, VII, 514 a - 517 c

sugerido precisamente o contrário: as revoluções são o reflexo da tensão da consciência humana, interinamente situada entre o horizonte cívico e o domínio político da sociedade. Essa relação tensional encontra-se de resto bem patente no passo onde o autor defende, a propósito da tirania, a intrínseca conformidade entre **regime político e tipo de sociedade**:

«um determinado povo é naturalmente destinado para um governo despótico, outro para a realeza, e outro para um regime constitucional: isso é o que é justo e vantajoso para cada um deles».⁴⁷⁷

Outra implicação filosófica a extrair da teoria aristotélica das revoluções é relativa à **analogia biológica**, que configura toda a análise política do autor. Como se viu, o acto revolucionário resiste enquanto fenómeno orgânico do ser vivente que é a *polis*: é à luz desse princípio orgânico que se entende a alteração de regime na sua tríplice acepção, a saber, como **revolta** (*stasis*), como **reforma** (*neoteropoiesis*), e finalmente como **revolução** (*metabole*). Ora, para o estagirita, a **metabole** é o tipo de movimento adequado para interpretar as revoluções, não em termos locativos (à maneira de Políbio e das revoluções modernas, que entendem a revolução no pressuposto físico das rotações ou translações dos corpos celestes: pressuposto fundado no princípio metafísico do movimento cinético), mas em termos metamórficos, o que significa que a identidade ôntica do ser se encontra sujeita a alterações formais e não espaciais. O célebre dito de Tomaso di Lampedusa "é preciso que algo mude para que tudo continue na mesma", talvez encontre um possível ponto de fundamentação no pressuposto cinético do movimento rotativo, já que numa rotação sobre o próprio eixo ou numa translação circular, o movimento move, mas o corpo ou fica onde está ou retorna ao ponto de partida. Ora, a alteração metabólica, sugerida por Aristóteles, implica por seu turno entender a revolução política como um processo de **nascimento** (*genesis*), **crescimento** (*auxesis*) e **degeneração** (*phthora*).

Cumprе salientar ainda que a influência de Hipócrates é decisiva para a consolidação hermenêutica da analogia orgânica do fenómeno revolucionário, na *Política* de Aristóteles.⁴⁷⁸ Só à luz desse influxo hipocrático se compreende que a cidade seja analogada ao **corpo** (*soma*), a revolução entendida como **enfermidade** (*noseria*) denunciadora de uma **desordem** (*ataxia*); que a ciência e a filosofia políticas sejam concebidas como saberes capazes de interpretar os sintomas sociais através da **observação** (*horein*) do que **aparece** (*phainesthai*) e **acontece**

⁴⁷⁷ ἔστι γάρ τι φύσει δεσποτικὸν καὶ ἄλλο βασιλευτικὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον' (ARISTÓTELES, *Política*, III, 17, 1287 b 36-38).

⁴⁷⁸ Cf. FESTUGIÈRE A.-J., *Hippocrate. L'Ancienne Médecine*, Paris (1948).

(*symbainein*); e que cientistas e filósofos da política sejam comparados a **médicos** (*iatroi*) habilitados para ministrar uma **terapêutica** (*iatreia*), que não negligencia o **remédio** (*akos*) mas valoriza a **prevenção** (*phylattein*), em vista da **preservação** (*soteria*) da **estabilidade** (*asphaleia*) do regime instituído.

O primado do princípio metabólico, aplicado por Aristóteles à interpretação das revoluções, teve de resto um destino particularmente profícuo na história da filosofia política, tendo-se decantado e sedimentado na sua máxima expressão naquilo que Adelino Maltez, na sua obra *Princípio de Ciência Política*, muito justamente designa de **ideia orgânica**. Segundo o autor, «(...) o cientismo do séc. XIX, a nível da teoria do Estado, da antropogeografia e da estratégia, seguindo a perspectiva de Platão, que concebia a *polis* como um homem em ponto grande (*macro-anthropos*), enredou-se num antropomorfismo organicista que perspectivou o Estado como uma espécie de indivíduo, com cabeça, tronco e membros e chegando mesmo a atribuir-lhe uma **personalidade básica**, com direito a *alma*. Os juristas, por exemplo, vão transformar as ideias teológicas do **corpo místico** no conceito de **pessoa colectiva**. Os estrategistas, por seu lado, vão falar num **indivíduo geográfico**. Não vão faltar os que o equiparam a um **organismo biológico** e até a um **organismo psíquico**. (...)».⁴⁷⁹

O Livro V da *Política* revela até que ponto Aristóteles tentava escapar à dificuldade de combinar no mesmo reduto filosófico as especulações noéticas de Platão com o carácter empírico do princípio organicista. Apesar de tudo, a análise aristotélica do fenómeno das revoluções manifesta uma alteração paradigmática na teoria política clássica: a forma do regime ideal não projecta a norma da experiência política, a norma é biológica e imanente, facto que remete para o primado da experiência política, potenciada pelo exequível e pelo desejável sob determinadas circunstâncias. Daí que Aristóteles nunca se canse de referir que não existe apenas um tipo de democracia, oligarquia, ou qualquer outro regime, mas um espectro de

⁴⁷⁹ MALTEZ José Adelino, *Princípios de Ciência Política. Introdução à Teoria Política*, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Lisboa (1996) 305-307. Entre os defensores do Estado como um **organismo biológico** este teorizador da política aponta os exemplos doutrinários de Karl S. Zacharie, Johann Kaspar Bluntschli, Albert Schäffle e Ludwig Gumplowicz. Segundo o mesmo autor, esse naturalismo organicista encontrará em Portugal eco literário na pena de um Trindade Coelho (para quem o Estado é um corpo social dotado de vontade, pensamento e órgãos materiais: vide *Manual Político do Cidadão Português*, 1906, pp. 5-6), ou mesmo na prosa ensaística de um Fernando Pessoa (segundo o qual o Estado se exprime num dinamismo tensional e dialéctico entre forças estáticas de conservação e coordenação por um lado, e forças destrutivas de desintegração e desequilíbrio por outro: vide *Sobre Portugal*, pp. 198-200). Além fronteiras, a ideia orgânica encontrará lastro teórico não só nas teses estrategistas de R. Kjellen (no dizer do qual o Estado emerge como *epifania biológica* de um *indivíduo geográfico* sujeito, tal como um corpo vivo, a *fenómenos orgânicos* enraizados em *realidades territoriais*: vide *O Estado como Forma de Vida*, 1916), mas também na perspectiva personalista e holística de Otto von Guericke (teórico que concebe o Estado como *unidade vital de um todo constituído por partes*, dotado de *personalidade moral*, e estruturado tanto no estofado de uma *natureza simultaneamente corpórea e espiritual*, como na esfera meta-solipsística de uma *consciência comum*: a propósito destas teses de Guericke, vide MALTEZ José Adelino, *Sobre a Ciência Política*, p. 332).

tipos muito divergentes, mantendo-se fiel à típica divisão sistemática em duas categorias axiológicas: as formas rectas e as formas desviadas. Numa especulação ideal (idealista, diríamos) tem precedência a regra da divisão lógica; numa reflexão realista, como a de Aristóteles, o sentido da forma biológica ou orgânica adquire particular relevância. Daqui resulta uma clara afinidade metodológica e hermenêutica entre as formas de regime e a morfologia animal:

«se pretendêssemos determinar as espécies de animais, teríamos de começar por definir tudo o que necessariamente faz parte do animal, isto é, ter órgãos sensoriais, alguns encarregados da recepção e digestão do alimento, como a boca e o estômago, e outras partes que permitem cada um deles se mova. Ora, mesmo admitindo que são apenas estes os órgãos de que dispõe cada animal, e que são essas partes que diferenciam os animais entre si (querendo dizer com isto que nada impede existirem várias espécies de boca, estômago, órgãos sensoriais, ou mesmo partes possibilitadoras de locomoção), ainda assim seria o número das suas combinatórias possíveis que engendraria necessariamente a múltipla variedade das formas animais; com efeito, não é possível que um mesmo animal possua uma quantidade de bocas ou de orelhas diferentes: asseguradas todas as combinatórias possíveis, constituir-se-iam desse modo as diferentes espécies de animais, sendo estas tantas quantas as combinatórias das suas partes. Acontece o mesmo com os regimes políticos».⁴⁸⁰

Este passo surge no horizonte programático da *Política* como prova inequívoca e tangível da influência exercida pelo método das ciências descritivas da natureza, nomeadamente a biologia e a morfologia zoológica, sobre o modo construtivo e noético, herdado de Platão. É nesse sentido que deve ser entendido o comentário de Werner Jaeger quando refere que Aristóteles foi conduzido da: «(...) **observação imparcial da realidade empírica até um modo completamente distinto de tratar as coisas, que parte dos fenómenos particulares para descobrir a sua lei interna, tal como um cientista que observa os movimentos e as emoções características de um ser vivo. A teoria das enfermidades dos estados e dos métodos curativos está**

⁴⁸⁰ ὥσπερ οὖν εἰ ζῴου προηρούμεθα λαβεῖν εἶδη, πρῶτον ἂν ἀπο-διωρίζομεν ἅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῶον (οἷον ἐνιά τε τῶν αἰσθητηρίων καὶ τὸ τῆς τροφῆς ἐργαστικὸν καὶ δεκτικόν, οἷον στόμα καὶ κοιλίαν, πρὸς δὲ τούτοις, οἷς κινεῖται μορίοις ἕκαστον αὐτῶν)· εἰ δὴ τосαῦτα εἶη μόνον, τούτων δ' εἶεν διαφοραὶ (λέγω δ' οἷον στόματός τινα πλείω γένη καὶ κοιλίας καὶ τῶν αἰσθητηρίων, ἐτι δὲ καὶ τῶν κινητικῶν μορίων), ὃ τῆς συζεύξεως τῆς τούτων ἀριθμὸς ἐξ ἀνάγκης ποιήσει πλείω γένη ζῴων (οὐ γὰρ οἷον τε ταύτων ζῴων ἔχειν πλείους στόματος διαφοράς, ὁμοίως δὲ οὐδ' ὤτων), ὥσθ' ὅταν ληφθῶσι τούτων πάντες οἱ ἐνδεχόμενοι συνδυασμοί, ποιήσουσιν εἶδη ζῴου, καὶ τосαῦτ' εἶδη τοῦ ζῴου ὅσαι περ αἰ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων εἰσίν - τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 4, 1290 b 25-).

modelada sobre a patologia e a terapêutica do médico, (...) dando curso à ideia de que não existe estado mais desesperadamente desorganizado do que aquele que não corre o risco de, pelo menos, tentar uma cura (...).⁴⁸¹

Todavia, se a filosofia aristotélica ficasse refém apenas do nível orgânico da descrição política, bem se poderia afirmar que o seu pensamento enfermava de uma perspectiva determinista e necessitarista, o que contradiria a crítica dirigida a Platão a propósito do determinismo circular das revoluções. Mas não. Refere, a propósito, G. Contogiorgis: «(...) a **hostilidade de Aristóteles em relação a todo o sistema que pretende dominar os mecanismos da dinâmica revolucionária parece fundar-se sobre a observação exaustiva das coisas. Para cada tomada de posição platónica, Aristóteles remete para o horizonte dos factos procurando colocar em evidência as suas contradições. Com o seu empirismo, pretende demonstrar que não é ele quem desmente Platão, mas sim a própria história. Aristóteles vislumbra na dinâmica revolucionária um longo processo dialéctico, dominado por múltiplas forças centrífugas, que tendem a suprimir o projecto de regime que as oprime, e a integrar tal movimento numa ordem diferente. (...) Ao observar as coisas, Aristóteles apenas procura formular um determinado número de hipóteses susceptíveis de conduzir à tomada de consciência das forças que produzem o movimento, a fim de que se possa retardar o mais possível a sua causa. (...)».⁴⁸² A atenção ao lastro ocorrencial e empírico do facto histórico denuncia, na *Política*, uma clara abertura da consciência à dimensão processual da história. Nesse sentido a teoria aristotélica da revolução tem de ser lida no horizonte ocorrencial na história.**

Contudo, apesar do lastro histórico (herdado, em parte, de Heródoto e Tucídides), que parece conferir credibilidade à reflexão política do estagirita, convém sublinhar o seguinte aspecto: embora os factos históricos devam ser considerados como avalizadores dos fenómenos políticos e não o contrário, o certo é que o livro V não é um livro de história à maneira de Heródoto ou Tucídides, mas uma **filosofia política** (*philosophia politike*), onde as ocorrências são incorporadas não apenas para urdir a trama cerrada dos factos e dos fenómenos, mas também para esclarecer, interpretar e fundamentar o carácter compactado da experiência política.

São múltiplas e diferenciadas as fontes históricas de onde Aristóteles se terá socorrido para constituir o acervo histórico com que tece o livro V. Por um lado, os exemplos provêm em grande parte da própria cultura do mundo helénico, sobretudo, como é perfeitamente razoável, das partes mais próximas da costa da Ásia Menor, ilhas circundantes (onde Aristóteles se verá constrangido a permanecer), e regiões europeias. Quanto à Grécia, os

⁴⁸¹ JAEGER Werner, *Aristóteles...*, op. cit., 311-312.

⁴⁸² CONTOGIORGIS Georges, *La théorie des révolutions chez Aristote*, op. cit., 160.

exemplos são extraídos da história das cidades mais hegemónicas: Atenas, Mégara, Corinto, Argos, Esparta, Hereia, Elis, Tebas, Larissa, e Farsalo.

Apesar desse levantamento histórico-geográfico, podem ser sumariamente inventariados três acessos, através dos quais Aristóteles terá acedido aos dados históricos incorporados na análise do Livro V: o primeiro acesso, literário, provém da pesquisa histórica de Heródoto, Tucídides e Xenofonte; o segundo acesso, académico, decorre da elaboração escolar das "Constituições"⁴⁸³; o terceiro acesso, existencial, emerge das inúmeras estadias que Aristóteles manteve em locais tão díspares como Macedónia, Trácia ou Mitilene, assim como do caudal de informações que os alunos do Liceu, oriundos das mais diversas latitudes, lhe traziam e relatavam.

Por outro lado, a *Política* pode, de um ponto de vista filosófico, ser vista como horizonte de um ponto de vista histórico. Esse círculo inter-remissivo entre o tratado da *Política* do ponto de vista da História, e a História do ponto de vista do tratado da *Política*, encontra-se bem equacionado num sugestivo artigo de Raymond Weil intitulado "Aristotle's View of History", onde o autor, partindo da análise da *Constituição de Atenas* e, sobretudo, da *Política*, dá conta de que é possível não só descortinar um nexu indissolúvel entre história e filosofia, mas também surpreender o limite hermenêutico onde a história, antes de fornecer os dados objectivos que irão abastecer os princípios enunciados, já se encontra previamente configurada por uma visão filosófica.⁴⁸⁴ Significa isto que a recolha histórica dos factos na *Política* não é ingénua, aleatória nem tão pouco neutra; obedece a uma recolha selectiva de acordo com um padrão filosófico antecipadamente colocado em jogo: por isso é que se trata de uma filosofia política.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Cf. a propósito WEIL Raymond, *Aristote et l'Histoire*, Paris (1960), 308-309.

⁴⁸⁴ Refere o autor: « Aristotle's historical works have already received some attention here during the proceedings of 1956 on *Histoire et historiens dans l'antiquité*, when a masterly article by Kurt von Fritz demonstrated Aristotle's influence on Greek historiography and recalled the importance in his own writings of what may be called in a broad sense "historical" research. In the narrowest sense of "historical", the modern one, only a small number of historical works have survived: the *Athenian Constitution*; certain passages of the *corpus* and especially of the *Politics*, and finally a few fragments, interesting, but of mixed provenance and disappointing brevity (...) ». Assim sendo, « (...) Aristotle's political philosophy develops from his historical knowledge - or at least is subject to and shaped by it. The contrary is also true: Aristotle the historian remembers that he is a philosopher. And without doubt these two propositions should be linked - or better still synthesised - if we wish to understand this aspect of Aristotle's personality » (WEIL Raymond, «Aristotle's View of History», in *Articles on Aristote: 2. Ethics and Politics*, ed. by Jonathan BARNES et al., Duckworth, London, 1977, 203).

⁴⁸⁵ Prestando atenção a esse círculo tensional entre história e filosofia, interpretação e facto, narração e observação, conclui R. Weil a propósito do livro V da *Política*: « we observe two contradictory or complementary tendencies in Aristotle's view of history: optimism combined with pessimism. The fifth book of the *Politics*, for example, draws up a gloomy register of revolution and disaster, but it does suggest remedies - indeed, a fundamental remedy: governments may achieve so perfect a balance that they all become alike; the tyrant himself, if he wants to stay on his throne, will emulate virtuous men till he comes to resemble them (V, 11, 1315 a 4 ss.). The fiction of decadence and of progress, separate or combinate, is to be found in Plato; but Aristotle spurns fiction and grounds it

Em jeito de desenlace, resta-nos sublinhar que o problema das revoluções, tal como Aristóteles o formulou, pode encontrar no cerne da filosofia política contemporânea quatro teses diferenciadas, de que a seguir daremos conta.

in fact. His presentation of the different stages of the past is subject to two tendencies: on the one hand, he does the best he can to uncover the truth, shifting an immense amount of evidence; none the less he collects and interprets this according to his own theories. Doubtless such a propensity appears in the work of any historian who is concerned with probabilities, as Herodotus already knew and Thucydides taught. Further, historical objectivity, and even the concept of historical truth, were not faultless: for orators like Isocrates, Aeschines, and Demosthenes, history was a series of examples, to be exploited as the occasion demanded; Plato himself juggled with history. Aristotle never juggles with the facts, even if he juggles with the ideas» (WEIL Raymond, «Aristotle's View of History», in *op. cit.*, 215).

Capítulo 2

Tese fenomenológica: G. Gusdorf

A primeira ressonância, que poderíamos designar de **fenomenológica**, encontra amplo desenvolvimento numa obra como "A consciência revolucionária: os ideólogos", do filósofo da cultura Georges Gusdorf. Segundo este autor, e tendo em mente o presumível carácter "exemplar" da Revolução francesa (para lá da índole "protocolar" da Revolução inglesa)⁴⁸⁶, a trama que tece a pulsão revolucionária pode ser reconduzida ao horizonte hermenêutico da **busca do sentido**.⁴⁸⁷ Todo o acto revolucionário encerra, na opinião do autor, uma *mensagem axiológica original* que anuncia a *iminência de grandes alterações para melhor*, fecundadas pelos sonhos esclarecidos de *regeneração política e social*, e inscritas no movimento espiral de um eterno retorno amplificado.⁴⁸⁸ Além disso, a adesão popular à revolução implica na sua raiz mais íntima um *acto de fé* no carácter messiânico e prometaico (Volnay)⁴⁸⁹ de uma doutrina da *perfectibilidade humana* e da promessa de uma *nova era*.⁴⁹⁰ Essa nova era cumpre-se, por um lado na *aurora esplêndida* e na implacável racionalidade de numa *nova ordem jurídica*⁴⁹¹ de cariz centralista, exemplar e irreversível, e por outro lado no triunfo de um *sistema educativo* cujas linhas orientadoras iluminam e sacralizam todas as esferas da vida civil: na esfera do espaço (a arquitectura revolucionária aspira ao utopismo geométrico de uma cidade traçada a régua e esquadro, de inspiração vincadamente cartesiana)⁴⁹²; na esfera do tempo (o calendário revolucionário sacraliza uma cronologia da perfectibilidade na qual o tempo vivido se traduz em negação do passado e na aceleração dos ritmos

⁴⁸⁶ Para uma análise crítica do prestígio prototípico da Revolução Francesa na história das revoluções ocidentais, cf: FURET François, *Pensar a Revolução Francesa*, Ed. 70, Lisboa (1988); THIERS Adolphe, *Histoire de la Révolution Française*, Société Typographique Belge, Bruxelles (1944); LEFEBVRE Georges, *La révolution française*, PUF, Paris (1968); TOQUEVILLE Alexis, *L'ancien régime et la révolution*, Gallimard, Paris (1967); MAISTRE Joseph de, *Écrits sur la Révolution*, PUF, Paris (1989). Sobre o carácter "protocolar" da revolução inglesa cf. STONE Lawrence, *The causes of the English Revolution: 1529-1642*, Routledge and Kegan Paul, London (1972).

⁴⁸⁷ Cf. GUSDORF Georges, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Payot, Paris (1978) 41-171.

⁴⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 51-58.

⁴⁸⁹ Cf. VOLNAY Conde de, *As ruínas ou Meditação sobre as revoluções dos Impérios*, Silviana, Lisboa (1834).

⁴⁹⁰ Cf. GUSDORF Georges, *La conscience révolutionnaire, op. cit.*, 68-74.

⁴⁹¹ Cf. *Ibid.*, 110-113.

⁴⁹² Cf. *Ibid.*, 123-124.

temporais de renovação cívica)⁴⁹³; na esfera antropológica (a personalidade do revolucionário estrutura-se no voluntarismo bipolar do lema "liberdade ou morte" e consolida-se num sistema educativo homogéneo que tende a impor uma lógica de sentido único)⁴⁹⁴; e até mesmo na esfera religiosa (o recurso à festa instaura um meio de mobilização massiva da consciência colectiva e assegura a *mise-en-scène* da mitologia revolucionária, inspirando-se de resto na tese da *celebração cívica* de Diderot, na teoria do *ritual democrático* de Rousseau, no princípio da *festa* entendida como *espectáculo político total* de Condorcet, e finalmente na concepção de *religião civil* de Robespierre e Saint-Juste). A par da "busca do sentido", a trama revolucionária desenrola-se na base de um argumento construído em torno de sete (número carregado de simbolismo religioso) princípios paradigmáticos, programáticos e pragmáticos: o princípio da *unificação*⁴⁹⁵; o princípio da *constituição*⁴⁹⁶; o princípio dos *direitos do homem*⁴⁹⁷; o princípio trinomial da *igualdade, liberdade e fraternidade*⁴⁹⁸; o princípio da *propriedade*⁴⁹⁹; o princípio da *felicidade*⁵⁰⁰ e o princípio do *terror*⁵⁰¹. Em suma, G. Gusdorf entende que «(...) **os princípios do pensamento revolucionário devem ser aferidos da experiência histórica que inspiraram. Enquanto princípios de acção confirmados pela prática constitucional, legislativa, e administrativa, tais princípios evidenciam determinados aspectos da vida social e política, em relação aos quais os teóricos precedentes não prestaram a devida atenção. A prática revolucionária deve responder ao desafio das circunstâncias, (...) tanto mais que tal acção desenha as configurações do novo espaço político e social; ela possibilita uma desconstrução crítica das doutrinas do campo oposto, mas também uma resistência aos factos, que muitas vezes adquirem formas turbulentas, de insurreição, de resistência passiva ou activa de múltiplos rostos (...)**».⁵⁰²

⁴⁹³ Cf. *Ibid.*, 125-133.

⁴⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 134-145.

⁴⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 175-188.

⁴⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 189-206.

⁴⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 207-214.

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 215-241.

⁴⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 242-251.

⁵⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 252-260.

⁵⁰¹ Cf. *Ibid.*, 261-284

⁵⁰² *Ibid.*, 174.

Capítulo 3

Tese existencial: H. Arendt

A segunda ressonância, que rotularíamos de **existencial**, propaga-se, na filosofia anti-materialista de Hannah Arendt, através da obra "Acerca das Revoluções". No dizer da pensadora judia, as revoluções modernas muito pouco ou nada têm a ver com a *mutatio rerum* da história romana, nem com a *stasis* que, de tempos a tempos, perturbava o corpo cívico das cidades-estado gregas, ou com a *metabole* que impunha uma transformação política, quase natural, de uma forma de regime noutra; nem sequer com a *politeion anakyklosis* de Políbio, que imprime aos assuntos humanos uma marcha cíclica de retorno necessário e determinístico. Nesse sentido, as revoluções clássicas pouco ou nada introduziam de novo na esfera existencial humana: tratava-se mais de uma passagem a um estágio diferenciado do mesmo ciclo, que impunha um curso ordenado pela própria natureza das tarefas e aspirações humanas, sem que daí resultasse um acréscimo ou uma mais-valia de autodeterminação e arbítrio para as decisões existenciais. Apesar de tudo, no sentido das revoluções clássicas insinua-se, para a pensadora judia, um aspecto que pode merecer o estatuto de *precedente* para os tempos modernos: **«(...) quem negará o papel relevante da questão social nas revoluções, ou não se lembrará que Aristóteles, quando começou a interpretar e explicar a *metabole* platónica, tinha já colocado em relevo o papel daquilo que hoje apelidaríamos de "motivação económica" - relacionando o derrube do governo pelos ricos e o estabelecimento das oligarquias, ou a queda do governo por parte dos pobres e a instauração das democracias? (...)»**⁵⁰³ O intuito da autora possui um duplo alcance: um alcance construtivo e um alcance desmistificador. Em termos construtivos, Hannah Arendt tenta mostrar a) a relação entre poder e posse de propriedade, b) a noção de que as formas de regime se encontram intimamente ligadas à distribuição da riqueza, c) a suspeita de que o poder político obedece ao jogo volátil da esfera económica, d) e finalmente o princípio de que o interesse é porventura a força motriz do conflito político. Por outro lado, o intuito é também desmistificador, e nesse sentido prova que a suposta originalidade marxista não passa de uma insuflação requintada das teses sócio-económicas de Aristóteles, apropriadas pela mitologia e

⁵⁰³ ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris (1967) 25-26.

pela liturgia da revolução russa.⁵⁰⁴ Para a autora, de resto: «(...) **se alguém pretender relacionar um autor com uma suposta concepção materialista da História, é necessário remontar a Aristóteles, o primeiro a registrar que o interesse, designado de *sympheron*, isto é, o que é útil a um indivíduo, grupo, ou povo, deve ter a primazia política, sendo justo que assim seja (...)**».⁵⁰⁵ O repto não poderia ser mais irónico e acutilante. Para a autora, o terreno propício à emergência moderna das revoluções só fica pronto com a afirmação histórica e existencial de dois momentos cruciais: um simbólico e outro teórico. Em termos simbólicos, o sentido moderno da transformação revolucionária da sociedade começa a ganhar contornos quando John Adams, dez anos antes da revolução que faria eclodir a proclamação da independência norte-americana, declara na sua "Dissertation on the Canon and the Feudal Law": «(...) **considero sempre o estabelecimento da América como o começo de um grande desígnio e de uma grande obra da Providência para a inspiração dos ignorantes e a emancipação da massa servil da humanidade no mundo inteiro (...)**».⁵⁰⁶ Em termos teóricos, o cenário ficou definitivamente preparado quando Locke primeiro, e Adam Smith depois, desfazem o nó aparentemente indissolúvel entre miséria, trabalho e sofrimento, defendendo então que o trabalho, longe de ser apanágio de pobres desprovidos de recursos, constituía a verdadeira fonte de toda a riqueza. Segundo Hannah Arendt, foi a partir da emergência existencial de tais pressupostos simbólicos e teóricos, já acenados de resto na *Política* de Aristóteles, que «(...) **a América se tornou o símbolo de uma sociedade sem pobreza, muito antes que os tempos modernos lograssem descobrir verdadeiramente, mediante um progresso técnico sem precedentes, um meio de abolir a miséria atroz da privação absoluta, até aí considerada como devendo durar eternamente. Só depois disso, depois de tal destino simbólico ter chegado ao conhecimento da humanidade europeia, é que a questão social e a revolta dos pobres se tornaram verdadeiramente revolucionárias. O ciclo clássico do eterno retorno encontrava-se fundado sobre uma pretensa distinção "natural" entre ricos e pobres; a existência real da sociedade americana quebrou definitivamente esse ciclo, mesmo antes da sua própria revolução. (...)**».⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Sobre as peripécias históricas, os pressupostos culturais, e os conteúdos programáticos da revolução russa, cf: FERRO Marc, *La révolution de 1917*, Aubier, Paris (1967); CARR Edward, *La révolution bolchevique: 1917-1923*, Minuit, Paris (1964-74); KEEP John, *The russian revolution: a study in mass mobilization*, Weidenfeld and Nicholson, London (1976).

⁵⁰⁵ ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, 27.

⁵⁰⁶ Vide ADAMS John, *Oeuvres: 1850-1856*, vol. III, p. 452.

⁵⁰⁷ ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, 28-29. Acerca do influxo paradigmático da revolução americana no ideário das revoluções continentais europeias, cf. GUSDORF Georges, *Les révolutions de France e d'Amérique: la violence et la sagesse*, Perrin, Paris (1988).

Capítulo 4

Tese crítico-desconstrutiva: R. Aron

A terceira ressonância, que poderíamos reputar de **crítica** ou **desconstrutivista**, materializa-se na obra "O ópio dos intelectuais", do filósofo e sociólogo Raymond Aron. De acordo com a sua posição, há duas atitudes possíveis face ao fenómeno revolucionário. De um lado, podem estar aqueles que se esforçam por esquecer as práticas de terror, o curso despótico dos movimentos libertários, o ciclo das peripécias tingidas de sangue, e por exaltar a luz sem ocaso das jornadas heróicas e radiosas: lutas civis, triunfos ou derrotas militares, não são mais do que eventos parasitários do processo revolucionário, de tal forma que recurso à força apenas deve ser dissuasor ou então desencadeado no limite do incontrollável. Do outro lado, podem estar os que colocam a tónica na conquista musculada do poder e na subversão geral: têm fé na violência como a única força capaz de urdir o futuro. Uns e outros acreditam no mito revolucionário da consumação *hic et nunc* de uma sociedade pacífica e submissa à razão. Todavia, há para Raymond Aron uma questão incómoda a colocar: «(...) **as revoluções merecem assim tanta honra? Desde logo, os homens que as pensam não são necessariamente os que as levam a cabo. Aqueles que as iniciam nem sempre vivem o epílogo, a não ser no exílio ou na prisão. Poderão nesse caso as revoluções ser consideradas como símbolos de uma humanidade com domínio sobre si própria, quando nenhum homem que seja se reconhece na obra forjada no combate de todos contra todos? (...)»**⁵⁰⁸ Entende-se por revolução, na linguagem sociológica corrente, a substituição repentina, mediante o recurso à violência, de um poder por outro.⁵⁰⁹ Para o pensador francês esta definição "estável" de revolução tem a virtualidade de impedir a decantação abusiva do termo em equívocos ou confusões. Desde logo, obstrói a confusão entre reforma e revolução, tal como Aristóteles já tivera o cuidado de na *Política* distinguir entre **renovação** (*neoteropoesis*) e **alteração** (*metabole*) de regime.⁵¹⁰ Com efeito, se a reforma leva a cabo a transformação de *alguma*

⁵⁰⁸ ARON Raymond, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris (1955) 47.

⁵⁰⁹ Sobre os contornos e implicações sociológicas do fenómeno revolucionário, cf: DECOUFLE André, *Sociologie des révolutions*, PUF, Paris (1970); SKOCPOL Theda, *States and social revolution: a comparative analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge (1979); *THE SOCIAL ORIGINS OF THE FRENCH REVOLUTION: DEBATE ON THE ROLE OF THE MIDDLE CLASSES*, Ralph GREENLAW (ed.), D.C.Heath, Massachusetts (1975).

⁵¹⁰ Cf. *supra* 198, nota 392.

coisa, a revolução parece investida para mudar *tudo*, facto que impede muitas vezes uma sociedade de saber o que efectivamente ela mudará.⁵¹¹ Ora, de acordo com a perspectiva de Raymond Aron, «(...) **para o intelectual que procura na política um divertimento, um objecto de fé, ou um tema especulativo, a reforma provoca-lhe tédio, ao passo que a revolução afigura-se excitante. Aquela é prosaica, a outra poética; uma passa por tarefa de funcionários, a outra por obra do povo contra os exploradores. A revolução quebra a monotonia e faz pensar que tudo é enfim possível (...)**».⁵¹² É precisamente a crença revolucionária no "tudo é possível", espécie de intuição vazia onde tudo cabe, que tem nutrido e mantido o mito da revolução ao longo dos tempos. Para o pensador francês, esse mito, para lá do seu lastro ocorrencial, objectivo, fáctico, potencia e beneficia no próprio reduto da experiência social um complexo de múltiplos prestígios, que conferem aos seus portadores, ou a quem deles tiram partido, uma aura muitas das vezes mais virtual do que autêntica. De entre esses prestígios conferidos pelo mito revolucionário, Aron destaca: 1. o *prestígio do modernismo estético*, visto que «(...) **o artista denuncia o cultor do mau-gosto, da mesma forma que o marxista denuncia o burguês; ambos se presumem solidários no mesmo combate contra o inimigo comum; vanguarda artística e vanguarda política sonharam por vezes aventuras comuns em vista da mesma missão libertária (...)**»⁵¹³; 2. o *prestígio do não-conformismo moral*, dado que «(...) **os historiadores revelaram demasiadas vezes a inclinação dos revolucionários para a virtude, comum a Puritanos e Jacobinos; essa inclinação caracteriza a espécie dos revolucionários optimistas, que exigem dos outros o estado de pureza em que vivem (...)**»⁵¹⁴; 3. finalmente, o *prestígio do humanismo auto-suficiente*, dado que «(...) **o revolucionário, e não o revoltado, possui a transcendência e o sentido da realidade: o curso da história (...)**»⁵¹⁵.

⁵¹¹ Acerca da incompatibilidade ou da relação dialéctica entre reforma e revolução, cf: MARCUSE Herbert, *Revolução ou reforma? Uma confrontação*, Moraes, Lisboa (1974); GORZ André, *Réforme et Révolution*, Seuil, Paris (1969); LUXEMBURG Rosa, *Reform or Revolution*, Cathfinder Press, New York (1973).

⁵¹² ARON Raymond, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, 54.

⁵¹³ *Ibid.*, 54-55.

⁵¹⁴ *Ibid.*, 57.

⁵¹⁵ *Ibid.*, 60.

Capítulo 5

Tese noético-realista: E. Voegelin

Finalmente, a quarta ressonância, que não hesitamos em classificar de **realista**, atinge a sua culminância nas teses anti-gnósticas expostas na obra do filósofo político Eric Voegelin. Numa conferência proferida em 1967, na Câmara do Comércio de Milão, intitulada "Apocalipse e Revolução", o autor procura situar a teoria da revolução no centro nevrálgico da antiguidade: com efeito, na base da análise do fenómeno revolucionário encontra-se nos escritos de Aritóteles e Platão uma concepção filosófica de *ordem constitucional*. O elemento constitucional é, no reduto da experiência política, o primeiro elemento ordenador da cidade. Mas não é o único. Para além da esfera nomotética, toda a sociedade deve experienciar uma vivência da ordem. Ora, para realizar essa vivência da ordem, os clássicos ensinam que se deve ter em conta determinadas características na *natureza humana*. No dizer de Eric Voegelin, tais características são essencialmente duas: a primeira é a de que **todos os homens são iguais por natureza**; a segunda é a de que **todos os homens são desiguais quanto à realização da sua natureza**. Estes dois princípios, que de certo modo se situam no reduto tensional entre a ontologia e a ética, entre o ser e o dever ser, entre a natureza e a liberdade, fornecem ao filósofo político alemão o pretexto hermenêutico para evocar a ciência política aristotélica: «(...) **estes dois princípios fundamentais foram analisados e realçados por Aristóteles. Segundo ele não se pode falar de uma constituição perfeita num governo de elite; com efeito, se um governo é formado por uma elite fundada sobre uma característica peculiar, na base da qual se presume que uma classe se distingue de modo privilegiado do resto do povo, por riqueza, virtude, ou qualquer outra capacidade particular, em tal caso ofende-se a humanidade comum de todos os outros: estes, sentindo-se ofendidos na sua humanidade, começam a agitar-se e acabam por desencadear uma revolução entregando-se à violência. Por outro lado, não basta ter consciência de que todos os homens são iguais, precisamente porque também todos são desiguais na sua capacidade e disponibilidade para cooperar na ordenação e governo de uma comunidade: negligenciar o facto de que todos os homens são desiguais, acaba-se por seguir no encalço de um igualitarismo utópico, o que equivale também a uma total desordem (...)**». ⁵¹⁶ Além disso,

⁵¹⁶ VOEGELIN Eric, *Apocalisse e rivoluzione*, in *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, Nuovi Carteggi, Milano (1967) 48-49.

a revolução clássica coloca em evidência uma outra causa, não suficientemente atendida, no entender de Voegelin, pelos estudiosos e comentadores da *Política* aristotélica: o *progresso social e económico* da humanidade.⁵¹⁷ Relacionadas estas duas variáveis, a antropológica (enraizada no âmago da tensão igualdade-desigualdade) e a sócio-económica (perfigurada no conceito dinâmico de progresso), Voegelin entende que o pensamento político aristotélico se pode resumir, nas suas articulações fundamentais, «(...) **a um certo nível que podemos designar de "saturação civilizacional" (*civilizational saturation*); assim sendo, quando o progresso económico e as mutações sociais atingem um certo nível, então abrem-se perspectivas de revolução, e o resultado salda-se na passagem revolucionária de um tipo de governo, representativo do interesse de um determinado grupo económico, a um outro tipo de governo, representativo do interesse de novos grupos económicos, chegados à ribalta em virtude do supramencionado processo de saturação (...)**».⁵¹⁸ Além dos factores sócio-económicos de desordem política, relevados pela perspectiva clássica das revoluções, Voegelin chama a atenção para mais três: o factor do progresso técnico **militar**⁵¹⁹, o factor das **relações externas**⁵²⁰, e o factor do **crescimento demográfico**⁵²¹. Estas são, a par do efeito de saturação civilizacional sócio-económica, os vectores que instauram e determinam, quer o processo cívico da **revolta** (*stasis*), quer o processo social da **reforma** (*neoteropoesis*), quer o processo político da **revolução** (*metabole*). Nesse sentido, o complexo clássico das revoluções perdura no fluxo da temporalidade e nas mais variadas esferas. As novas mutações em nome do "progresso" e da "civilização" em geral, as transformações na estrutura matricial da sociedade em função de novas técnicas militares, modelos económicos, ou na sequência de explosões ou implosões demográficas, potenciam a alteração dos regimes, sejam eles quais forem: quando essa alteração não é possível por via pacífica, apela-se então ao fervor revolucionário.

Apesar de tudo, ao complexo clássico de causas revolucionárias (persistente nas experiências revolucionárias modernas), sobrepõem-se, na opinião de Eric Voegelin, dois estratos diferenciados de "motivações revolucionárias": um estrato que resultou da sedimentação e maturação históricas da mundividência judaica e cristã⁵²²;

⁵¹⁷ Cf. *Ibid.*, 50-51. Acerca da influência recíproca entre os fenómenos revolucionários e as estruturas económica, cf: SIEVERS Allen, *Revolution, evolution and economic order*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (1962); *THE ECONOMIC ORIGINS OF THE FRENCH REVOLUTION: POVERTY OR PROSPERITY?*, Ralph GREENLAW (ed.), D.C.Heath, Boston (1958).

⁵¹⁸ Cf. VOEGELIN Eric, «Apocalisse e rivoluzione», in *op. cit.*, 52.

⁵¹⁹ Cf. *Loc. cit.*

⁵²⁰ Cf. *Ibid.*, 52-53.

⁵²¹ Cf. *Ibid.*, 53.

⁵²² Cf. CHARBONNEAU Paul-Eugène, *Cristianismo, sociedade e revolução*, Herder, S. Paulo (1965). Para situar a questão no terreno da reflexão da teologia católica, cf. também *DISCUSSION SUR LA "THÉOLOGIE DE LA RÉVOLUTION"*, J. MOLTMANN (org.) et al., Cerf, Paris (1972).

um outro que, graças ao carácter universal (ecuménico, diríamos) do cristianismo, acabou por se instalar nos meandros gnósticos de algumas correntes espirituais da medievalidade, perdurando até aos nossos dias. No que respeita ao estrato judaico-cristão, a realidade que influencia a percepção moderna do fenómeno revolucionário pode ser reconduzida ao conceito de "**metástase**", isto é, à antiga crença profética que, mediante, a fé em Deus, é possível **regenerar** não apenas o íntimo do homem, na totalidade da sua conduta ética e política, mas também a estrutura social, no horizonte do próprio devir histórico. Por isso, no dizer de Voegelin, «(...) **essa crença numa mutação da sociedade e da história, susceptível de alterar o curso dos acontecimentos, (...) implica a convicção na possibilidade de uma mudança da natureza humana, (...) onde por efeito de um milagre os crentes sairão vitoriosos do confronto com os seus mais poderosos inimigos (...)**».⁵²³ A crença metastática, de índole profética, transcorreu todo o arco da história da salvação judeo-cristã, até emergir no ponto ômega neotestamentário, sob a forma de **crença apocalíptica**. Na base da crença apocalíptica reside uma fé finalística na promessa divina de que a ordem justa do humano, a consumação dos tempos, a reabsorção cósmica no e pelo divino, não pode ser realizada neste mundo. Este dado de fé escatológico, aparentemente inócuo e pacífico, quando não interpretado (ou quando interpretado por uma exegese mal intencionada ou interesseira), possui praxiologicamente uma potencialidade de consequências de tal forma incontrolláveis, que «(...) **a única reacção possível à angústia perante a história, a política, a sociedade, o papel dos impérios, consiste na evasão do mundo através de um conhecimento salvífico especial, um conhecimento especial que torna possível a salvação da própria alma espiritual num mundo para além do mundo (...)**».⁵²⁴ Ora, é precisamente a crença na eficácia de uma *fuga mundi*, instigada pela fé apocalíptica, que fornece o alicerce onde assenta o segundo estrato que ajuda a esclarecer o alcance das revoluções modernas: o **gnosticismo**. A gnose, na verdade, alimenta-se num **conhecimento** (*gnosis*) especial que torna possível uma **evasão da realidade mundana**, em nome de ideais transcendentais. A gnose é, no fim de contas, um refinado simulacro das crenças metastática e apocalíptica, acabando por influenciar *ad intra* os modernos movimentos revolucionários dos séc.s XVIII-XIX, os quais não passam, segundo Voegelin, de uma apropriação mimética, imanentizada e secularizada, da aspiração gnóstica: por isso mesmo «(...) **a maior mudança na forma das revoluções modernas os dos movimentos intelectuais com implicações revolucionárias (pensemos em Condorcet, Comte, Marx), encontra-se devidamente representada no elemento metastático e no elemento gnóstico, factores constantes em tais revoluções e**

⁵²³ Cf. VOEGELIN Eric, «Apocalisse e rivoluzione», in *op. cit.*, 57-58.

⁵²⁴ Cf. *Ibid.*, 60.

movimentos. As tematizações revolucionárias de Condorcet, Comte ou Marx, são já o reflexo de toda a humana expectativa, segundo a qual à história do mundo se juntará um estado de perfeição pessoal e uma perfeita ordem social, nos quais a natureza humana será transformada de tal modo, que todas as causas passadas de injustiça serão apagadas de vez. A consumação de um definitivo reino perfeito constitui, por conseguinte, a característica marcante de todas as construções ideológicas. Com efeito, o elemento metastático, como elemento gnóstico que é em virtude da aspiração a um estado perfeito de sociedade, tem necessidade de conhecer o rumo a tomar, quer favorecendo a lenta e pacífica emergência dos factores da situação presente que conduzirão progressivamente à instauração da nova ordem, quer recorrendo à intervenção violenta, pela qual o advento do reino da perfeição se consuma num plano revolucionário (...).⁵²⁵

⁵²⁵ Cf. *Ibid.*, 63.

CONCLUSÃO

«As revoluções não se fazem, acontecem...»

Este bem poderia ser o móbil hermenêutico da interpretação filosófica do fenómeno revolucionário na *Política* de Aristóteles. Na verdade, tal interpretação desfaz dois equívocos que historicamente se foram sedimentando no imaginário colectivo, de tal forma que hoje ainda se revela problemática, para não dizer impossível, a sua remoção.

O primeiro equívoco (de manifesta inspiração maniqueísta) encontra eco na ideia generalizada de que as revoluções decorrem num cenário dualístico: de um lado, a energia pulsional, activa, de um drama político com protagonistas e actores secundários; do outro, a turba sobressaltada, perplexa, passiva, espécie de plateia volúvel e não raras vezes encarregue de enaltecer os heróis e castigar os vilões. A suposta cisão entre a "acção" política (eu participei!...) e a "paixão" cívica (eu assisti!...) encontra nesta *spectio mutationis* uma das suas irreduzíveis expressões.

O segundo equívoco alimenta-se do que poderíamos designar hermeneuticamente de "o dia seguinte da revolução", e que consiste em absolutizar um momento de mutação, a ponto de lhe conferir capacidade para instituir o "ano zero" da história e o "umbigo" do mundo, a partir dos quais os factos quotidianos são correlacionados no tempo e posicionados no espaço.

Ora, o que Aristóteles nos ensina é precisamente algo de muito realista: pelo seu carácter metabólico e sinebético, uma revolução é algo que se inscreve, por um lado, na lógica evolutiva de uma crise de crescimento da *polis*, por outro lado, na ordem ocorrencial do processo histórico. Por essa via, a revolução não é algo que possa ser preparado num "sótão" ou numa "cave", e instilado "de fora" (à imagem de um médico que, por saber a causa das doenças, fosse capaz de ministrar o factor patogénico nas pessoas sãs, em vez de curar as doentes), nem tão pouco algo que possa ser mantido em "curso", como se fosse possível dilatar *ad aeternum* o prestígio simbólico desse

momento crítico, pois também um corpo biológico não aguenta um processo patológico contínuo: ou o sistema imunitário é capaz (por si só ou com ajuda terapêutica) de debelar o factor de risco, ou o corpo exposto durante demasiado tempo à ameaça patogénica acaba por sucumbir.

Não são apenas os homens que fazem as revoluções; as revoluções também fazem os homens. Na verdade, é no momento crítico do paroxismo revolucionário que os espíritos são politicamente experimentados e eticamente postos à prova: o mesmo útero revolucionário pode gerar diurnos intuitos de libertação, mas também obscuros desígnios de opressão; pode desencadear tanto uma espiral de abertura do humano ao absoluto, como um processo oclusivo de redução do humano ao absurdo. Nesse sentido, uma leitura atenta da *Política* de Aristóteles não nos autoriza a conceber a revolução como fiel da balança de um desígnio superior de iluminados: num dos pratos, o da verdade, encontraríamos os eleitos, os bons, os filhos da luz, os inconformados, os progressistas, enquanto no outro prato, o da mentira, repousariam os reaccionários com o respectivo séquito de condenados, maus, filhos das trevas, situacionistas e retrógrados. Poderíamos com efeito perpetuar esta lista de opostos até ao exaspero, e contudo nem por isso o acto revolucionário poderá alguma vez ser sinónimo de imunidade moral ou impunidade ideológica.

Uma revolução política encerra os desígnios da bolsa de Pandora: no momento em que é desatada, o revolucionário tanto pode estar do lado dos malefícios soltos, como alojado na prega da silenciosa esperança por um mundo melhor. Por conseguinte, o evento revolucionário, entendido na sua estrutura essencial e fenoménica, situa-se para além do bem e do mal. Bons e maus, rectos ou desordenados, saudáveis ou patológicos, são apenas os intuitos morais dos que (se) servem (d)a revolução, sejam eles seus pontífices ou mediadores, arautos ou pitonisas, fiéis ou apaniguados. Os ajustes de contas, que normalmente se consomem na ressaca revolucionária; o cortejo de justiceiros com a obsessão catártica dos anátemas, limpezas, depurações, e saneamentos; a panóplia de expedientes (que tanto podem passar pela lâmina de uma guilhotina como pelos incitamentos à justiça pelas próprias mãos), destinados a manter a sociedade civil numa patológica espiral de medo recíproco e mútua suspeita, em nome da nova ordem instituída; são sintomas que provam até à saciedade como procedimentos desajustados da ordem antropológica e ética do humano podem trair em definitivo o designado "espírito da revolução": a ideia de que "a revolução devora os seus próprios filhos", à imagem de Kronos, confirma até que ponto uma desorientação antropológica e ética face à estrutura quase-ôntica⁵²⁶ de uma cidade em mutação orgânica pode, no limite, desmentir na prática os intentos mais

⁵²⁶ Cf., a propósito, o sugestivo estudo de JAMBET Christian, *Ontologie de la révolution*, Grasset, Paris (1976).

genuínos e transparentes de uma revolução cheia de "boas intenções".

Quando uma cidade enfrenta a "espada justiceira" da revolução, é a cidade toda que está em crise. Ao analogar a revolução à enfermidade de um corpo vivo, o intuito hermenêutico de Aristóteles não se situa muito longe da desconstrução filosófica dessa visão maniqueísta e dualista da vida política, que consiste em conceber a experiência revolucionária como um momento luminoso e verdadeiro da realidade, diametralmente oposto ao momento tenebroso e reaccionário do "revirvalho". Distinguimos revolução e reacção apenas por comodidade formal ou metodológica, nunca como se de realidades onticamente separáveis se tratassem. Em boa verdade, há procedimentos revolucionários com tiques manifestamente conservadores e revivalistas, como há atitudes reaccionárias com poses eminentemente progressistas e vanguardistas.⁵²⁷ Num momento de crispação revolucionária, é muito difícil, para não dizer impossível (a não ser abstractamente ou por artifício metodológico), *separar o trigo do joio*, visto que todas as possibilidades dessa experiência-limite surgem compactadas e co-implicadas numa meada existencial e simbólica, que torna no mínimo discutível qualquer veleidade sociológica de discernimento "científico" do fenómeno.

Para além de tudo, o fenómeno revolucionário tem a ver com um aspecto decisivo da praxis humana: a oportunidade da decisão. O sentido dessa oportunidade nada tem a ver com a ordem cronológica do tempo medido, mas com a ordem *kairológica*⁵²⁸ do tempo vivido. Para Aristóteles, e passe o anacronismo, a "ocasião faz a revolução": o que significa que o acto revolucionário não é um fenómeno quimicamente puro; não nasce de geração espontânea, nem da veleidade pessoal de um visionário, nem da infalibilidade de um cálculo matemático ou de um tubo de ensaio, mas depende precisamente do ritmo biológico, orgânico, da cidade. Lançando mão mais uma vez da analogia biológica do corpo humano poderíamos afirmar com Aristóteles que as revoluções políticas não são controláveis nas suas inúmeras imponderáveis e variáveis: a ideia de uma revolução fecundada *in vitro* por inseminação humana ou divina, talvez ainda proceda de uma certa mentalidade gnóstica, que tem marcado muitos dos espíritos mais nutridos da cultura ocidental, desde o séc. II até hoje.⁵²⁹

A emergência histórica das revoluções modernas e contemporâneas (as lusíadas revoluções burguesa, liberal, republicana, e democrática não fogem à regra⁵³⁰) depende, em

⁵²⁷ A propósito da relação triádica revolução - reacção - contra-revolução, e do binómio progressismo - conservadorismo, cf. respectivamente: MARCUSE Herbert, *Contra-revolução e revolta*, Zahar, Rio de Janeiro (1973); BERGER Hermann, *El progressista y el conservador*, Verbo Divino, Estella (1973).

⁵²⁸ Do grego *kairos*, que significa "momento decisivo", "oportunidade única", "ocasião crucial".

⁵²⁹ Cf. a propósito o interessante de VOEGELIN Eric, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, RIALP, Madrid (1973).

⁵³⁰ Para uma análise fundamentada dos contornos políticos, sociais, económicos e culturais do fenómeno revolucionário, ao longo da história portuguesa, cf. VERTOT René, *Histoire des révolutions au Portugal*,

última análise, de uma experiência política estratificada e compactada, onde a praxis revolucionária, bem com o respectivo significado, pode ser interpretada como resultante da sedimentação simbólica de seis atitudes humanas em quatro "complexos" históricos distintos: 1. a experiência da **alienação** no complexo arcaico⁵³¹; 2. a experiência **metabólica** e **cíclica** no complexo clássico, de que a presente investigação dá conta; 3. a experiência **metastática**⁵³², **apocalíptica**⁵³³ e **gnóstica**⁵³⁴ no complexo judaico-cristão; 4. e finalmente a experiência da **revolta**

Imprimerie Pierre Didot, Paris (1816); QUADROS António, *Portugal, entre ontem e amanhã: da cisão à revolução: dos absolutismos à democracia*, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa (1976); MOREIRA Adriano, *O novíssimo príncipe: análise da revolução*, Intervenção, Lisboa (1977); *CONTEMPORARY PORTUGAL: THE REVOLUTION AND ITS ANTECEDENTS*, Lawrence GRAHAM et al., University of Texas Press, Austin (1979).

⁵³¹ É no perturbante Diálogo egípcio do Suicida (circa 2000 a.C.) que encontramos um dramático relato da experiência-limite da alienação existencial: « I opened my mouth to my soul, that I might answer what it had said: (...)

Death is in my sight today

(Like) the recovery of a sick man,
Like going out into the open after a *confinement*.

Death is in my sight today

Like the odor of myrrh
Like sitting under an awning on a breezy day.

Death is in my sight today

Like the odor of lotus blossoms,
Like sitting on the bank of drunkenness.

Death is in my sight today

Like the *passing away* of rain,
Like the return of men to their houses from an expedition.

Death is in my sight today

Like the clearing of the sky,
Like a man *fowling thereby* for what he knew not.

Death is in my sight today

Like the longing of a man to see his house (again),
After he has spent many years held in captivity.

(...) What my soul said to me: "Set mourning *aside*, thou who belongest to me, my brother! (Although) thou be offered up on the brazier, (still) thou shalt cling to life, as thou sayest. Whether it be desirable that I (remain) here (because) thou has rejected the West, or whether it be desirable that thou reach the West and thy body join the earth, I shall come to rest after thou hast relaxed (in death). Thus we shall make a home together". » (*A Dispute Over Suicide*, transl. by John Wilson, in *Ancient Near Eastern Texts*, James PRITCHARD (edit.), Princeton University Press, Princeton - New Jersey (1969) 407.

⁵³² Instado a interpretar um sonho que deixara Nabucodonosor (605-562 a.C.), rei da Babilónia, muito perturbado e apreensivo, o Profeta Daniel dirige-se ao monarca em termos metastáticos: « (...) **Tiveste ó rei uma visão. Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspecto terrível. A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata eram seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés parte de ferro parte de argila. Estavas olhando, quando uma pedra, sem intervenção de mão alguma, destacou-se e veio bater na estátua, no pés de ferro e argila, e os triturou. Então se pulverizaram ao mesmo tempo o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro, tornando-se iguais à palha miúda na eira de verão: e o vento os levou sem deixar traço algum. E a pedra que atingiu a estátua tornou-se uma grande montanha, que ocupou a terra inteira. Tal foi o sonho. E exporemos a sua interpretação, diante do rei. Tu, ó rei, rei dos reis, a quem o Deus do céu concedeu o reino, o poder, a força e a honra; em cujas mão ele entregou, onde quer que habitem, os filhos dos homens, os animais do campo e as aves do céu, fazendo-te soberano deles todos, és tu que és a cabeça de ouro. Depois de ti se levantará outro reino, inferior ao teu, e depois ainda um terceiro reino de bronze, que dominará a terra inteira. Haverá ainda um quarto reino, forte como o ferro, como o ferro que reduz ao pó e tudo esmaga; como o ferro que tritura, este reduzirá a pó e triturará todos aqueles. Os pés que viste, parte de argila de**

egofânica⁵³⁵ no complexo moderno. Assim sendo, se quisermos compreender o significado e alcance do optimismo antropocêntrico, que parece subjacente à índole iluminística e gnóstica das revoluções modernas⁵³⁶, tem de se ter em conta a sobreposição e sedimentação dos quatro estratos referidos.

Em termos epistemológicos, não se pode deixar de salientar o rigor discursivo da filosofia política aristotélica. Com efeito, longe de se dissolver nos excessos da abstracção, tal rigor pode ser aferido por três intuits bem patentes no reduto textual do livro V da *Política*: em primeiro lugar, pela **intenção descritiva**, espelhada no carácter empírico da observação ao nível do particular (veja-se a primazia dada ao étimo "horein": ver;

oleiro e parte de ferro, designam um reino que será dividido: haverá nele parte da solidez do ferro, uma vez que viste ferro misturado à argila de oleiro. Como os pés são parcialmente de ferro e parcialmente de argila de oleiro, assim esse reino será parcialmente forte e, também, parcialmente fraco. O facto de teres visto ferro misturado à argila de oleiro indica que eles se misturarão por casamentos, mas não se fundirão um com o outro, da mesma forma que o ferro não se funde com a argila. No tempo desses o rei do céu suscitará um reino que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo. Esmagará e aniquilará todos os outros reinos, enquanto ele mesmo subsistirá para sempre. Foi o que pudeste ver na pedra que se destacou da montanha, sem que mão alguma a tivesse tocado, e reduziu a pó o ferro, o bronze, a argila, a prata e o ouro. O grande Deus manifestou ao rei o que deve acontecer depois disso. O sonho é verdadeiramente este, e digna de fé a sua interpretação (...) » (cf. Daniel 2, 31-45: apud *BIBLIA DE JERUSALÉM*, Ed. Paulinas, S. Paulo (1992).

⁵³³ O exemplo bíblico mais emblemático da perspectiva apocalíptica coincide com o passo neotestamentário, onde S. João Evangelista narra a epifania da Jerusalém Celeste: «**Vi então um céu novo e uma nova terra - pois o primeiro céu e a primeira terra já se foram, e o mar já não existe. Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade Santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para o seu marido. Nisto, ouvi uma voz forte que, do trono, dizia: “Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus. Ele enxugará toda a lágrima de seu olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, nem dor haverá jamais. Sim! As coisas antigas foram-se.”** O que está sentado no trono declarou então: “Eis que eu faço novas todas as coisas” » (cf. Apocalipse 21, 1-5: apud *BIBLIA DE JERUSALÉM*, Ed. Paulinas, S. Paulo 1992).

⁵³⁴ Cf. o excelente estudo de PÉTREMENT Simone, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Cerf, Paris (1984), sobretudo o cap. “L’ eschatologie réalisée” (pp. 225-243).

⁵³⁵ O *cogito ergo sum* cartesiano representa a expressão paradigmática do triunfo moderno da subjectividade: «**La Méditation que je fis hier m’a rempli l’esprit de tant de doutes, qu’il n’est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre; et comme si tout à coup j’étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m’efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie ou j’étais entré hier, en m’éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu’à ce que j’aie rencontré quelque chose de certain (...). Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu’un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j’aurait droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable. (...) Qu’est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu’il n’y a rien au monde de certain. (...) Moi dons à tout le moins ne suis-je pas quelque chose? (...) Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploi toute son industrie à me tromper toujours. Il n’y a donc point de doute que je suis, s’il me trompe; et qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte, qu’après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, je hhexiste*, est nécessairement vraie, toutes fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit » (cf. DESCARTES René, *Méditations Métaphysiques*, Flammarion, Paris, 1979, 80-81).**

⁵³⁶ Cf. RANGEL Carlos, *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, Robert Laffont, Paris (1976).

observar); em segundo lugar, pela **intenção noética**, reflectida no esforço de conceptualização ao nível do universal (veja-se a ampla utilização do étimo "nomizein": pensar); por ultimo, pela **intenção prescritiva**, expressa no carácter deontológico dos procedimentos ao nível do universal concreto (veja-se a insistência colocada étimo "dei": importa que; é necessário que).

Tentando, enfim, enquadrar a teoria aristotélica das revoluções numa sinopse metafísica, obteríamos o seguinte disposição esquemática:

REVOLUÇÃO (metabole)		
CAUSA	CONCEITO	NÍVEL DE CONSCIÊNCIA
eficiente	sublevação (stasis)	psico-social
formal	ordenação (taxis)	bio-espiritual
material	ocorrência (synebe)	histórico
final	preservação (soteria) da estabilidade (asphaleia)	político e cívico

Não é de espantar, por conseguinte, que Aristóteles cruze na sua análise das revoluções a analogia orgânica do corpo vivente com o princípio sinebético das ocorrências e factos históricos. «É necessário observar o que acontece» (τα συμβαινοντα δει θεωρειν)⁵³⁷: esta bem pode ser portanto a pedra de toque aristotélica ao longo de todo o livro V da *Política*.⁵³⁸

Em termos de filosofia política, o livro V da *Política* de Aristóteles não é, em definitivo, um manual do revolucionário. A ideia de Aristóteles não foi ensinar a fazer revoluções, mas equacionar o modo de as evitar. Para condensar o intuito hermenêutico de Aristóteles, poderíamos falar de uma "profilaxia política", lançando mão da alegoria clínica tão cara ao seu pensamento. Este modo de colocar a questão é decisivo, pois representa o critério seguro que permite discernir a distância que separa uma concepção catastrófica de uma dimensão soteriológica da vida política: o decisivo é «salvar a comunidade» (τα κοινα σωσειν), proclamará Platão na República.⁵³⁹ Se o princípio ôntico da experiência da cidadania decorre do cruzamento do carácter quase-substancial da *polis* e da propensão teleológica para a preservação e estabilidade dos regimes, então o processo revolucionário não se situa de modo algum nos subúrbios ou à margem da experiência política. A ideia do revolucionário, submerso na penumbra do sótão ou da cave, a congeminar revoluções contra o *status quo*, embora sedutora, não passa de alienante fantasia utópica: o sótão e a cave ainda fazem parte da casa.

⁵³⁷ ARISTÓTELES, *Política*, V, 4, 1304 b 20.

⁵³⁸ A propósito do papel da observação no pensamento aristotélico, cf. BOURGEY Louis, *Observation et Expérience chez Aristote*, Vrin, Paris (1955), sobretudo os capítulos "Observation et expérience dans le système philosophique" (pp. 35-68); "Les recherches positives: enquêtes et déterminations des faits" (pp. 69-100); e "Les recherches positives: la preuve par les faits et les essais de systématisation" (pp. 101-122).

⁵³⁹ PLATÃO, *República*, VI, 497a

Em suma: o fenómeno revolucionário para Aristóteles insere-se num todo compactado da experiência humana em comunidade. Tal experiência situa-se no espaço interino de duas realidades polares e tensionais: situa-se, por um lado, entre o pólo da **identidade** (*autos*) e o da **estabilidade** (*asphaleia*) em termos de **unidade cívica e política**; situa-se, por outro lado, entre o polo da **ordem** (*taxis*) e o da **ocorrência** (*synebe*), em termos de **diferenciação histórica** da experiência humana relacional. Por isso é que o princípio hermenêutico segundo o qual conhecer as causas pelas quais se corrompem os regimes é conhecer também o modo de os preservar, deve ser assumido como um repto perene da filosofia aristotélica à praxis política dos nossos dias.⁵⁴⁰

⁵⁴⁰ Cf. BIEN Günther, *La filosofia pratica di Aristotele, op. cit.*, sobretudo o cap. “Fine dell’aristotelismo politico?” (pp. 357-359). Vide também, a propósito, os excelentes estudos de DÜRING I., «L’attualità della problematica aristotelica», in *Studia aristotelica*, 3, Padova (1970); FRITZ K. von, *The Relevance of Ancient Social and Political Philosophy for our Times. A short Introduction to the Problem*, New York - Berlin (1974).

BIBLIOGRAFIA

EDIÇÃO CRÍTICA

ARISTOTELIS OPERA, Academia Regia Borussica, Berlin (1831-70)

I - II: *Aristotelis graece*, E. BEKKER (org.)

III - *Aristotelis Latine*, D. LAMBIN (org.)

IV - *Scholia in Aristotelem*, A. BRANDIS (org.)

V - *Aristotelis qui ferabantur librorum fragmenta*, V. ROSE (org.)

Scholia in Aristotelem, H. USENER (org.)

Index Aristotelicum, H. BONITZ (org.)

THE COMPLETE WORKS OF ARISTOTLE, I-II, ed. Jonathan BARNES; Princeton: Princeton University Press, 1995

TRADUÇÕES DA “POLÍTICA” DE ARISTÓTELES

AMARAL A. e GOMES C., *Aristóteles. Política*, Lisboa: Vega, 1998

AUBONNET J., *Aristote. Politique*, Paris: Les Belles Lettres, 1960-89

BARKER E., *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1948(3)

IMMISCH O., *Politica*, Leipzig, 1909

MARÍAS J., *Aristoteles. Política*, Madrid: IEP, (1957)

NEWMAN W. L., *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902

RACKHAM H., *Politics*, London: Loeb, 1932

ROBINSON R., *Aristotle's Politics*, Oxford, 1962

SUSEMIHL F. and HICKS R. D., *The Politics of Aristotle*, London, 1894

OBRAS DE ARISTÓTELES CITADAS E REFERIDAS

- *Constitution d' Athènes*, Paris: Les Belles Lettres, 1972: ed. bilingue

- *De l' âme*, Paris: Les Belles Lettres, 1966: ed. bilingue

- *De la génération et de la corruption*, Les Belles Lettres, Paris (1966): ed. bilingue

- *Marche des Animaux. Mouvement des Animaux. Index des Traités Biologiques*, Paris: Les Belles Lettres, 1973: ed. bilingue

- *Les parties des animaux*, Paris: Les Belles Lettres, 1956: ed. bilingue

- *Physique*, Paris: Les Belles Lettres, 1963-69: ed. bilingue

- *Réthorique*, Paris: Les Belles Lettres, 1967-73: ed. bilingue
- *Topiques*, Paris: Les Belles Lettres, 1967: ed. bilingue
- *The Athenian constitution; The eudemian ethics; On virtues and vices*, London: Loeb, 1956: ed. bilingue
- *The categories; on interpretation*, London: Loeb, 1955: ed. bilingue
- *Generation of animals*, London: Loeb, 1953: ed. bilingue
- *The Nicomacheian ethics*, London: Loeb, 1982: ed. bilingue
- *Posterior analytics*, London: Loeb, 1956: ed. bilingue
- *Metafisica*, Madrid: Gredos, 1970: ed. trilingue

FONTES CLÁSSICAS CITADAS E REFERIDAS

- ANCIENT NEAR EASTERN TEXTS**, James PRITCHARD (ed.), Princeton - New Jersey: Princeton University Press, 1969
- ARISTÓFANES**, *Les acharniens. Les cavaliers. Les nuées. Les guêpes. La paix*, Paris: Les Belles Lettres, 1963: ed. bilingue
- ARRIANO**, *Histoire des expéditions d' Alexandre*, Paris: Genets, 1802
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**, S. Paulo: Ed. Paulinas, 1992
- CÍCERO**, *Tusculanes*, Paris: Les Belles Lettres, 1968-70: ed. bilingue
- DIELS H. – KRANZ W.** (a cura di), *I presocratici: testimonianze et frammenti*, Laterza, Roma (1990)
- DÜRING I.**, *Aristotle in the ancient biographical tradition: Diogenes Laercio V, 1-35; Hesiquio; Vita Marciana; Vita Vulgata; Vita Lascaris; Vita Latina*, Gotemburg, 1957
- EURÍPIDES**, *Tragédies d' Euripides*, Paris: Garnier, 1852
- HERÓDOTO**, *Histoire d' Herodote*, Paris: Hachette, 1913
- HIPÓCRATES**, *Hippocrates*, London: Loeb, 1972-79
- ISÓCRATES**, *Opera Omnia*, Paris: Didôt d' Ainé, 1782
- KIRK G.S. - RAVEN J.E.**, *Os Filósofos Pré-socráticos*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982: ed. bilingue
- NAUCK A.**, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, New-York: Georg Olms Verlag, 1983
- PÍNDARO**, *Les Pythiques*, Paris: Hachette, 1847
- PLATÃO**, *Le Banquet*, Paris: Les Belles Lettres, 1970: ed. bilingue
- PLATÃO**, *Ion; Ménexène; Euthydème*, Paris: Les Belles Lettres, 1935: ed. bilingue
- PLATÃO**, *Lettres*, Paris: Les Belles Lettres, 1949: ed. bilingue
- PLATÃO**, *Lois*: Paris: Les Belles Lettres, 1956-68: ed. bilingue
- PLATÃO**, *Philèbe*, Paris: Les Belles Lettres, 1966: ed. bilingue
- PLATÃO**, *Le Politique*, Paris: Les Belles Lettres, 1960: ed. bilingue
- PLATÃO**, *Protagoras*, Paris: Les Belles Lettres, 1984: ed. bilingue
- PLATÃO**, *Le Sophiste*, Paris: Les Belles Lettres, 1985: ed. bilingue
- PLATÃO**, *República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983
- PLATÃO**, *Timée*: Paris: Les Belles Lettres, 1963: ed. bilingue
- PLUTARCO**, *Plutharch's Lives*, London: Harvard University Press, 1954-59
- ROSS D.**, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford: Clarendon, 1976
- TEOFRASTO**, *Caractères*, Paris: Les Belles Lettres, 1964: ed. bilingue
- TUCÍDIDES**, *Historiae*, Oxford: Clarendon, 1942
- XENOFONTE**, *Memorabilia*, London: Loeb, 1923

OBRAS DE REFERÊNCIA - COLECTÂNEAS - MONOGRAFIAS - ENSAIOS - ARTIGOS

- AMZALAK B., *O pensamento económico de Aristóteles: história das doutrinas económicas na Antiga Grécia*, Lisboa: Otosgráfica, 1951
- ARENDETT Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris: Gallimard, 1967
- ARON Raymon, *L'opium des intellectuels*, Paris: Calmann-Lévy, 1955
- AUSTIN M. et VIDAL-NAQUET P., *Economies et Sociétés en Grèce ancienne*, Paris: A. Collin, 1972
- BAECHER Jean, *Les phénomènes révolutionnaires*, Paris: PUF, 1970
- BAMBROUGH R., *Aristotle on Justice. A paradigm of philosophy*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, by G. ASCOMBE, L. OWEN et al., New York: Routledge and Kegan Paul, 1965
- BARKER E., «The life of Aristotle and the composition and structure of the Politics», in *Classical Revue*, XLV (1931)
- BERGER Hermann, *El progressista y el conservador*, Estella: Verbo Divino, 1973
- BIEN Günther, *La filosofia pratica di Aristotele*, Bologna: Il Mulino, 1985
- BODÉÛS R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1982
- BORDES Jacqueline, *Politeia dans la pensée grecque*, Paris: Belles Lettres, 1982
- BOURGEY Louis, *Observation et Expérience chez Aristote*, Paris: Vrin, 1955
- BRUNET P. - MIÉLI A., *Histoire des Sciences. Antiquité*, Paris: Payot, 1935
- CABANES Augustin, *La névrose révolutionnaire*, Paris: SFIL, 1906
- CADIOU R., «Aristote et la notion de la justice», in *Revue d'Études Grecques*, 75 1960
- CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Paris: Gallimard, 1951
- CARR Edward, *La révolution bolchevique: 1917-1923*, Paris: Minuit, 1964-74
- CHARBONNEAU Paul-Eugène, *Cristianismo, sociedade e revolução*, S. Paulo: Herder, 1965
- CONTEMPORARY PORTUGAL: THE REVOLUTION AND ITS ANTECEDENTS**, Lawrence GRAHAM et al. (org.), Austin: University of Texas Press, 1979
- CONTOGIORGIS Georges, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris: Libr. Génér. de Droit et de Jurisprudence, s.d.
- CORBATO Carlo, *Sophisti e Politica ad Atene durante la Guerra del Peloponeso*, Trieste, 1958
- COULANGES Fustel de, *La cité antique*, Paris: Hachette, s.d.
- DECOUFLE André, *Sociologie des révolutions*, Paris: PUF, 1970
- DEFORNY M., «Aristote et l'éducation», in *Archives de Philosophie*, Louvain (1919).
- DERENNE E., «Les procès d'impieété intentés aux philosophes à Athènes aux V.e et IV.e siècles av. J.-C.», in *Bib. Fac. Philos. et Lettres de Liège*, fasc. XLV, Liège-Paris, 1930
- DESCARTES René, *Méditations Métaphysiques*, Paris: Flammarion, 1979
- DONINI Pierluigi, *Metafisica: introduzione alla lettura*, Roma: Nuova Italia Scientifica, 1995
- DISCUSSION SUR LA "THÉOLOGIE DE LA RÉVOLUTION"**, J. MOLTSMANN (org.) et al., Paris: Cerf, 1972
- DUMOLIN Bertrand, *Recherches sur le premier Aristote: "Eudème"; "De la philosophie"; "Protreptique"*, Paris: Vrin, 1981

- DÜRING I., «L' actualità della problematica aristotelica», in *Studia aristotelica*, 3, Padova, 1970
- ELLUL Jacques, *Autopsia de la révolution*, Paris: Calmann-Lévy, 1969
- FERRO Marc, *La révolution de 1917*, Paris: Aubier, 1967
- FESTUGIÈRE A.-J., *Hippocrate. L' Ancienne Médecine*, Paris: Klincksieck, 1948
- FINLEY M., *Slavery in classical antiquity*, Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960
- FRAISSE C., *Philia. La notion d' amitié dans la philosophie antique*, Vrin: Paris, 1974
- FRANCOTTE H., «La polis grecque. Recherches sur la formation et l' organisation des cités, des ligues et des confédérations dans la Grèce ancienne», in *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, I, fasc. 3, 4, Paderborn, 1907
- FRITZ K. von, *The theory of the Mixed Constitution*, New York: Columbia University Press, 1954
- FRITZ K. von, *The Relevance of Ancient Social and Political Philosophy for our Times. A short Introduction to the Problem*, New York – Berlin, 1974
- FURET François, *Pensar a Revolução Francesa*, Lisboa: Ed. 70, 1988
- FRAISSE J.C., *Philia: da notion d' amitié dans la philosophie antique*, Paris: Vrin, 1974
- GAMEIRO Aires, *Revolução e Libertação: aspectos psicológicos e sociológicos da revolução*, Lisboa: Multinova, 1976
- GLOTZ Gustave, *História Económica da Grécia: desde o período homérico até à conquista romana*, Lisboa: Cosmos, 1946
- GLOTZ Gustave, *La cité grecque. Le développement des institutions*, Paris: Edition Albin Michel, 1976
- GLOTZ Gustave, *Histoire Grecque: histoire ancienne*, PUF, Paris (1938-41)
- GOMME A., *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Chicago: Argonaut: 1963
- GOMPERZ Théodore, *Les penseurs de la Grèce*, Paris: Payot, 1928
- GORZ André, *Réforme et Révolution*, Paris: Seuil, 1969
- GRANGER Gilles-Gaston, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris: Aubier, 1976
- GUARIGLIA O., «Orden social y jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles», in *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 5, 1979
- GUSDORF Georges, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Paris: Payot, 1978
- GUSDORF Georges, *Les révolutions de France e d'Amérique: la violence et la sagesse*, Paris: Perrin, 1988
- GUTHRIE W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962-1981
- GUTHRIE W.K.C., *Les Sophistes*, Paris: Payot, 1976
- HATZFELD Jean, *Histoire de la Grèce Ancienne*, Paris: Payot, 1926
- HENRIQUES Mendo Castro, «Introdução à “Política” de Aristóteles», in *ARISTÓTELES, Política*, trad. de António Campelo Amaral e Carlos Gomes, Lisboa: Vega, 1998, 15-35
- HISTOIRE DES RÉVOLUTIONS: DE CROMWELL A FRANC**, Louis MANDIN et al. (org.), Paris: Gallimard, 1938
- HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS: L' Orient et la Grèce Antique** (Vol. III), AYMARD André, AUBOYER Jeannine, CROUZET Maurice (org.), Paris: PUF, 1967
- JAEGER Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México: F.C.E., 1957
- JAEGER Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: F.C.E., 1957

- JAMBET** Christian, *Ontologie de la révolution*, Paris: Grasset, 1976
- JOHNSON** Chalmers, *Revolutionary change*, London: University of London Press, 1970
- KEEP** John, *The russian revolution: a study in mass mobilization*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1976
- KEYT** David, «Three Basics Theorems in Aristotle's "Politics"», in David KEYT and Fred MILLER, JR. (ed.s), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford: Blakwell, 1995
- LAURENTI** R., *Genesi e formazione della "Politica" di Aristotele*, Padova: CEDAM, 1965
- LE BON** Gustave, *La révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris: Flammarion, 1916
- LEFEBURE** Georges, *La révolution française*, Paris: PUF, 1968
- LUXEBURG** Rosa, *Reform or Revolution*, New York: Cathfinder Press, 1973
- MAISTRE** Joseph de, *Écrits sur la Révolution*, Paris: PUF, 1989
- MALTEZ** José Adelino, *Princípios de Ciência Política. Introdução à Teoria Política*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1996
- MALTEZ** José Adelino, *Sobre a Ciência Política*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1994
- MANSION** A., «La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents», in *Révue Néoscholastique de Philosophie*, XXIX (1927)
- MARCUSE** Herbert, *Contra-revolução e revolta*, Rio de Janeiro: Zahar, 1973
- MARCUSE** Herbert, *Revolução ou reforma? Uma confrontação*, Lisboa: Moraes, 1974
- MARROU** Henry, *Historia de la educación en la antigüedad clásica*, Buenos Aires: Eudeba, 1965
- MATHIEU** G., *Aristote. Constitution d'Athènes. Essai sur la méthode suivie par Aristote dans la discussion des textes*, Paris, 1915
- MESSIANISMES RÉVOLUTIONNAIRES DU TIERS MONDE**, Wilhelm MÜHLMANN (org.), Paris: Gallimard, 1968
- MORAUX** P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain: Éditions Universitaires de Louvain, 1951
- MOREIRA** Adriano, *O novíssimo príncipe: análise da revolução*, Lisboa: Intervenção, 1977
- MOSSÉ** Claude, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris: PUF, 1962
- MUMFORD** Lewis, *La cité através l'histoire*, Paris: Seuil, 1964
- MURRAY** Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, London, 1946
- PELLEGRIN** P., *La Politique*, Paris: Nathan, 1985
- PÉTREMENT** Simone, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris: Cerf, 1984
- PINTO** Maria José Vaz, *A doutrina do logos na sofística*, Lisboa, 1992
- POLANSKY** Ronald, «Aristotle on Political Change», in *A Companion to Aristotle's Politics*, David KEYT and Fred MILLER, JR. (ed.), Oxford: Blakwell, 1995
- QUADROS** António, *Portugal, entre ontem e amanhã: da cisão à revolução: dos absolutismos à democracia*, Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1976
- RANGEL** Carlos, *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, Paris: Robert Laffont, 1976
- RIVAUD** A., *Histoire de la Philosophie*, Paris: PUF, 1962
- RODRÍGUEZ ADRADOS** F., *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza, 1975
- ROMILLY** J. de, *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1971
- ROMILLY** J. de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, 1975
- ROSS** David, *Aristote*, Paris: Payot, 1930

- ROSTOVTZEFF M.**, *The social and economic history of the Hellenistic World*, Oxford: Clarendon, 1941
- SIEVERS Allen**, *Revolution, evolution and economic order*, Englewood Cliffs – N.J.: Prentice Hall, 1962
- SILVA Carlos**, «Aristóteles», in A.VV., *LOGOS: ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE FILOSOFIA*, Lisboa: Verbo, 1989
- SKOCPOL Theda**, *States and social revolution: a comparative analysis of France, Russia and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979
- STONE Lawrence**, *The causes of the English Revolution: 1529-1642*, London: Routledge and Kegan Paul, 1972
- TENEKIDES G.**, *La notion juridique d'indépendance et la tradition hellénique. Autonomie et fédéralisme au V et IV siècles av. J.C.*, Athènes: Institut Français d'Athènes, 1954
- THE ECONOMIC ORIGINS OF THE FRENCH REVOLUTION: POVERTY OR PROSPERITY?**, Ralph GREENLAW (ed.), Boston: D.C. Heath, 1958
- THE SOCIAL ORIGINS OF THE FRENCH REVOLUTION: DEBATE ON THE ROLE OF THE MIDDLE CLASSES**, Ralph GREENLAW (ed.), Massachusetts: D.C. Heath, 1975
- THIERS Adolphe**, *Histoire de la Révolution Française*, Bruxelles: Société Typographique Belge, 1944
- TOQUEVILLE Alexis**, *L'ancien régime et la révolution*, Paris: Gallimard, 1967
- VANIER J.**, *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris: Desclée, 1965
- VERGNIERES Solange**, *Éthique et Politique chez Aristote*, Paris: PUF, 1995
- VERTOT René**, *Histoire des révolutions au Portugal*, Paris: Imprimerie Pierre Didot, 1816
- VOEGELIN Eric**, «Apocalisse e rivoluzione», in *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, Milano: Nuovi Carteggi, 1967
- VOEGELIN Eric**, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Madrid: RIALP, 1973
- VOEGELIN Eric**, *The New Science of Politics: an introduction*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1952
- VOGT J.**, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Oxford: Blackwell, 1974
- VOLNAY Conde de**, *As ruínas ou Meditação sobre as revoluções dos Impérios*, Lisboa: Silviana, 1834
- WEIL Raymond**, *Aristote et l'Histoire. Essai sur la Politique*, Paris: Klincksieck, 1960
- WEIL Raymond**, «Aristotle's View of History», in *Articles on Aristote: 2. Ethics and Politics*, ed. by Jonathan BARNES et al., London: Duckwoth, 1977
- WOLFF Francis**, *Aristote et la Politique*, Paris: PUF, 1991
- ZIMMERN A.**, *The Greek Commonwealth, Politics and Economics in Fifth Century*, Oxford: Clarendon, 1931

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	3
Iª PARTE: A <i>POLÍTICA</i> DE ARISTÓTELES	6
Cap. 1 - IDENTIDADE E ESPIRITUALIDADE NA POLIS GREGA DO SÉC. V A.C.....	7
Cap. 2 - O PENSAMENTO POLÍTICO GREGO.....	19
Cap. 3 - GENEALOGIA DA POLÍTICA ARISTOTÉLICA.....	30
Cap. 4 – A EMERGÊNCIA DA POLÍTICA DE ARISTÓTELES.....	38
1. A gênese da Política.....	38
2. A estrutura interna da Política.....	47
IIª PARTE: RELAÇÃO TRIPOLAR ÉTICA-POLÍTICA-METAFÍSICA	54
Cap. 1 - O BINÓMIO ÉTICA-POLÍTICA.....	55
Cap. 2 - A DIFERENCIAÇÃO METAFÍSICA DO MOVIMENTO.....	65
1. O movimento na esfera praxiológica do desejo e da escolha dos fins.....	66
2. O movimento no domínio ontológico da busca da essência e da substância.....	73
a) A metafísica como ciência do “ser enquanto ser”.....	73
b) A metafísica como saber da substância tomada como ousia e como hypokeimenon.....	74
c) Três ciências teoréticas: Física, Matemática e Teologia.....	75
d) A radicalidade da metafísica.....	78
e) O significado do Ser.....	79
f) O Ser afirmado categorialmente.....	80
g) O Ser firmado substancialmente.....	82
h) Os pares forma-matéria e acto-potência.....	84
i) Os quatro géneros de substâncias.....	86
j) Os tipos substanciais de movimento.....	88

IIIª PARTE: A TEORIA DAS REVOLUÇÕES.....	91
Cap. 1 – CARÁCTER PROPEDÊUTICO DO LIV. I DA POLÍTICA: DEFINIÇÃO DE CIDADE.	92
Cap. 2 – CENTRALIDADE DO LIV. III DA POLÍTICA: A BUSCA DE CRITÉRIOS DE CIDADANIA (POLITEIA).....	97
Cap. 3 – A RELEVÂNCIA DO LIV. V DA POLÍTICA: A FENOMENOLOGIA DAS REVOLUÇÕES.....	116
1. Especificidade hermenêutica do Livro V.....	116
2. Fenomenologia aristotélica das revoluções.....	123
a) Causas gerais de revolução.....	128
b) Causas específicas de revolução.....	133
c) Meios para preservar a estabilidade política.....	138
IVª PARTE: O TÓPICO DA REVOLUÇÃO EM ALGUNS CENÁRIOS DA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA.....	147
Cap. 1 - REPOSICIONAMENTO DO PROBLEMA.....	148
Cap. 2 - TESE FENOMENOLÓGICA: G. GUSDORF.....	155
Cap. 3 - TESE EXISTENCIAL: H. ARENDT.....	157
Cap. 4 - TESE CRÍTICO-DESTRUTIVA: R. ARON.....	159
Cap. 5 - TESE NOÉTICO-REALISTA: E. VOEGELIN.....	161
CONCLUSÃO.....	165
BIBLIOGRAFIA.....	172
ÍNDICE.....	178