

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar

CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA - DFiL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFiL

GIÁCOMO FIORITTI LEANDRO

ARISTÓTELES: FRONTEIRAS DA POLÍTICA

São Carlos

Janeiro de 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar

CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA - DFiL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFiL

GIÁCOMO FIORITTI LEANDRO

ARISTÓTELES: FRONTEIRAS DA POLÍTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia como exigência para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof^a Dr^a Marisa Lopes.

São Carlos

Janeiro de 2024

Fioritti Leandro, Giacomo

Aristóteles: fronteiras da política / Giacomo Fioritti
Leandro -- 2024.
96f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São
Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Marisa da Silva Lopes
Banca Examinadora: Marisa da Silva Lopes, Fernando
Maciel Gazoni, Marco Antônio de Ávila Zingano
Bibliografia

1. Aristóteles. 2. Filosofia. 3. Política. I. Fioritti Leandro,
Giacomo. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Giácomo Fioritti Leandro, realizada em 29/01/2024.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes (UFSCar)

Prof. Dr. Fernando Maciel Gazoni (UNIFESP)

Prof. Dr. Marco Antonio de Avila Zingano (USP)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Ao meu avô, Nelson.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Marisa Lopes, pelas diferentes contribuições na redação da dissertação, mas também pela dedicação e presteza, que tomo como inspiração.

Aos professores Marco Antônio Zingano (USP) e Fernando Maciel Gazoni (UNIFESP), que muito gentilmente se disponibilizaram a compor as bancas de qualificação e defesa. Obrigado pela leitura cuidadosa do trabalho e pela seriedade dos comentários.

Aos meus colegas do curso de filosofia, especialmente do Grupo de Estudos em Filosofia Antiga (UFSCar), não só pelas sugestões quanto ao texto, mas ainda pelas estimulantes e provocativas discussões.

Aos meus amigos, Bruno Fernandes e Marcelo Ferreira Júnior, que de perto acompanharam o meu percurso. Sou grato por todas as conversas e trocas.

À minha companheira, Luiza Cominato Mangucci, pelo convívio e cuidado. Nos momentos difíceis, foi o meu descanso.

Aos meus pais, Alexandre Dória Leandro e Cristiane Fioritti, pelo incentivo e amparo, que não poderia ser maior.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento. Sem o investimento, a pesquisa não seria possível.

SUMÁRIO

Tábua de abreviações.....	1
Resumo	2
Abstract.....	3
Introdução.....	5
Capítulo 1: As acepções da πολιτική	18
1.1 Os interlocutores	18
1.2 Duas políticas	26
1.3 A διάνοια πρακτική: <i>teoria e práxis</i>	30
Capítulo 2: A <i>práxis</i> política.....	36
2.1 Da escola à cidade	36
2.2 O καλοκάγαθικός	44
2.3 Ο πολιτικός.....	48
Capítulo 3: A <i>teoria</i> política.....	60
3.1 A problemática sofística.....	61
3.2 Dialética, filosofia e ciência	70
3.3 O lugar da retórica.....	78
Conclusão	84
Bibliografia	87

TÁBUA DE ABREVIACÕES

Apol – Apologia de Sócrates

E.E – Ética a Eudêmo

E.N – Ética a Nicômaco

Fís – Física

Féd – Fédon

Fed – Fedro

Gór – Górgias

Met – Metafísica

O Banq – O Banquete

O Pol – Político

Pol – Política

Pr – Prometeu prisioneiro

Prot – Protágoras

Rep – A República

Ret – Retórica

Teet – Teeteto

Th – Teogonia

Resumo

Na *Ética a Nicômaco*, sublinhando a oposição entre a ciência, universal e necessária, e o campo da ação, particular e contingente, Aristóteles apresenta o conceito de *φρόνησις*, antes associado à filosofia teórica, como uma virtude eminentemente prática, mais relacionada à deliberação e à figura do político. No século XX, isso dividiu o comentário acerca de sua filosofia prática entre interpretações mais intelectualistas ou mais empiristas. Por um lado, se considerou que o agente moral continuaria a se apoiar, sobretudo, no conhecimento de leis e princípios universais da ação, a exemplo de Platão, e que ao *φρόνιμος* competiria simplesmente aplicá-los às particularidades, realizar essa articulação, mas sem deixar de compreender, como um *sábio*, os próprios fins do homem. Por outro, contudo, argumentou-se que, tendo se estabelecido agora, na realidade, um verdadeiro ‘hiato’ entre o universal e o particular, ao bom agente, antes um *prudente*, não caberia senão orientar-se no âmago das próprias particularidades, e assim conhecer, especialmente, os meios mais apropriados a cada circunstância em que cumpre agir. Ora, partindo da associação entre a *φρόνησις* e a política, o que procuramos assinalar é que a reformulação efetuada por Aristóteles coloca não *apenas* o problema do estatuto da *φρόνησις*, mas também o problema do estatuto da própria *política*. A política, encontrando na figura do *φρόνιμος*, o homem prudente ou de sabedoria prática, seu principal expoente, deveria ocupar-se exatamente, ela também, apenas com a escolha dos meios, ou inclusive com as finalidades do homem? Ao apontar a distância entre teoria e prática, Aristóteles teria realmente reconduzido os assuntos humanos, então, aos debates e deliberações coletivas nas assembleias? Ou haveria, ainda, outras fronteiras para o conhecimento político?

Palavras-chave: Aristóteles, política, conhecimento, finalidade.

Abstract

In the *Nicomachean Ethics*, by emphasising the opposition between science, which is universal and necessary, and the field of action, which is particular and contingent, Aristotle presents the concept of *φρόνησις*, previously associated with theoretical philosophy, as an eminently practical virtue, more related to deliberation and to the figure of the politician. In the 20th century, it divided the interpretation of his practical philosophy into more intellectual and more empirical interpretations. On the one hand, it was thought that the moral agent would continue to rely above all on the knowledge of universal laws and principles of action, like Plato, and that it was simply up to the *φρόνιμος* to apply them to particulars, i.e. to realise this articulation, but without ceasing to understand, as a sage, the human ends. On the other hand, however, it has been argued that, now that a real "gap" has been created between the universal and the particular, the good agent, rather a prudent one, could only orient himself in the particular itself, and thus more properly know the most appropriate means for each circumstance in which he must act. Now, starting from the association between *φρόνησις* and politics, what we have pointed out is that Aristotle's reformulation raises not only the problem of the status of *φρόνησις*, but also the problem of the status of politics itself. Should politics, which finds its main exponent in the figure of the *φρόνιμος*, the prudent man or the man of practical wisdom, be concerned only with the choice of means or even with the ends of man? By pointing out the distance between theory and practice, did Aristotle really bring human affairs back to collective debates and back to the assembly deliberations? Or are there other boundaries to political knowledge?

Keywords: Aristotle, politics, knowledge, end.

A natureza ama esconder-se
(HERÁCLITO, DK 22 B 123)

INTRODUÇÃO

A relação das ciências e das artes com um mundo que não é sempre do mesmo modo e, na verdade, constantemente se apresenta de maneira diferente, foi considerada um dos pontos fundamentais em que se distanciariam a filosofia prática aristotélica e a platônica. Como pontuou Martha Nussbaum¹, desde Homero, todavia, o pensamento grego antigo conhecia o binômio τύχη, ‘fortuna’ ou ‘acaso’, e τέχνη, ‘arte’ ou ‘ciência’. E bem conhecida, de resto, já era especialmente uma história sobre a aquisição das artes e sobre o progresso humano contra a contingência: o mito de Prometeu.

O mito aparece nos poemas de Hesíodo, a *Teogonia* e os *Trabalhos e dias*, e também é tema de uma peça de Ésquilo, *Prometeu Prisioneiro*. Nessa versão de Ésquilo, por exemplo, uma tragédia que integra uma tetralogia perdida e que traz, de forma inédita, os próprios deuses como protagonistas, o personagem Prometeu, agrilhado por ordem de Zeus após roubar o fogo e proporcionar as artes aos homens, em certo momento recorda: “Desconheciam casas de tijolos/ sob o sol e o trabalho na madeira”; “Nenhum sinal do inverno, da estação/ das flores ou das frutas do verão”; “tão logo alguém caía/ enfraquecido, nada o protegia/ unguento, dieta, nem sequer bebida”². A peça remete, assim, à situação humana sem as artes da arquitetura e construção, da agricultura e astronomia, da medicina, a fim de explicitar o benefício que, com elas, teria então advindo. E a essas τέχναι somam-se ainda outras, como o cálculo, a poesia, a equitação, a navegação, a adivinhação e a metalurgia.

Na versão esquiliana do mito – e, vale dizer, também na hesiódica – o progresso, entretanto, ainda é ambíguo. De fato, na peça de Ésquilo, como se assinalou³, as τέχναι não deixam de estar associadas à tragicidade que as acompanha e, por isso, à problematização de seus próprios limites. Isso acontece, inclusive, em dois níveis diferentes. Por um lado, o roubo do fogo e o advento das artes representam o *sacrilégio* de Prometeu, que é castigado por Zeus. Mas *também* Zeus, que vence os titãs e estabelece sua tirania – lembremos, não sem o auxílio das τέχναι –, é reciprocamente advertido por Prometeu (*lit.* ‘o-que-aprende-de-antemão’), que

¹ NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução de Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 84.

² ÉSQUILO. *Prometeu prisioneiro*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de C. J. Herington. São Paulo: Editora 34, 2023, p. 55. vv. 451-456.

³ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 66-67.

já prevê sua futura queda⁴. O caso de Hesíodo não é diferente. Tanto na *Teogonia*⁵ como nos *Trabalhos e dias*⁶, o roubo de Prometeu, de “espírito ardiloso” (ἀγκυλομήτης), não se dá sem contrapartida, e resulta na abertura do πίθος, do jarro de Pandora que teria despejado diversos infortúnios à humanidade. E Hesíodo, inclusive, sequer enumera explicitamente, como Ésquilo, as diversas τέχναι que estão associadas, metaforicamente ou não, à manipulação do fogo.

Em ambas as versões do mito, além disso, o progresso simbolizado pelo fogo – e exemplificado pelas artes no caso de Ésquilo – já pareceria indicar, para lembrar novamente Nussbaum, que “temos uma grande fração, se não a fração toda, de nossa natureza e fins humanos característicos”⁷. Em outras palavras, o mito, tal como contado até aqui, apresenta apenas essas τέχναι para caracterizar nosso modo de vida, ao menos da perspectiva dos avanços (mesmo que ambíguos) frente à contingência. É claro que Ésquilo, ao colocar em questão a tirania de Zeus no *Prometeu Prisioneiro* (o termo τυραννίς aparece 12 vezes na peça), não deixa de estimular, por analogia, a reflexão sobre o governo e a justiça no contexto humano. E é verdade que, em Hesíodo, a importância da δίκη, ou justiça, para os homens, está explicitamente assinalada, tanto nos *Trabalhos e dias*, sempre que o poeta exorta seu irmão Perses a buscá-la e a afastar-se da violência (ὄβρις), quanto na *Teogonia*, quando, ao consolidar-se como rei (βασιλεύς), Zeus toma como segunda esposa Norma (Θέμις) e dá origem a filhas que “zelam pelos trabalhos dos homens” – entre elas Justiça⁸. Entretanto, não há, seja em Ésquilo, seja em Hesíodo, referência direta ao caráter substancial da πόλις, a cidade, ou a qualquer τέχνη nomeadamente *política*.

Mas Platão dá outros contornos a essa história. Quando, no *Protágoras*, o personagem platônico que dá nome ao diálogo recorre a esse mesmo mito, é mais nítido, de saída, o interesse no progresso. Prometeu, aqui, é encarregado pelos *próprios* deuses de capacitar as espécies⁹, e o roubo improvisado do fogo e das τέχναι resultam numa punição (sem qualquer detalhe) que se menciona quase que de passagem¹⁰. Além disso, Zeus, que, antes, substituíra sem a menor cerimônia a humanidade, se mostra, agora, e a despeito da insubordinação de Prometeu,

⁴ Pr. 907-935.

⁵ Cf. HESÍODO. *Teogonia*. Introdução e tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2022, pp. 77-81. vv. 561-612.

⁶ Cf. HESÍODO. *Trabalhos e dias*. Introdução e tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2022, pp. 37-39. vv. 53-95.

⁷ NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Op., cit., p. 90.

⁸ Th. 901-903.

⁹ PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, estudo introdutório, comentários e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2017, p. 415. 319d-e.

¹⁰ Prot. 321e-322a.

inclusive temeroso pelo perecimento dos homens¹¹. Notadamente isso importa observar. Diferente das outras narrativas, o roubo do fogo e a concessão das τέχναι não são aqui suficientes. A arte era “insuficiente para a guerra contra as bestas (θηρία)”, conta o personagem Protágoras, e se se reuniam para se defender, os homens logo “injustiçavam-se mutuamente” (*Prot.* 322b-c). A virada de chave platônica, assim, é sobretudo o que então passa a *compor* a concepção de progresso. Zeus, aqui, tem de interferir: há necessidade da cidade e, se pretendemos viver na cidade, carecemos também da *arte política* (ἡ πολιτικὴ τέχνη).

Sem dúvida as interpretações do mito acompanham os desdobramentos do próprio mundo grego. A poesia atribuída a Hesíodo data do período arcaico. Quando Ésquilo – que já pinta e problematiza um Zeus tirano – e quando Platão escrevem, Sólon e Clístenes já haviam estabelecido os alicerces do regime democrático em Atenas. De todo modo, é especialmente significativo que Platão tenha associado a política precisamente a um mito sobre o advento das τέχναι. O que o *Protágoras* começa a desenvolver com o recurso à história de Prometeu, no fundo, é aquilo que, mais tarde¹², se explicita em um diálogo como a *República*: na cidade, a boa deliberação (εὐβουλία) é, ou deveria ser, ela também, uma *ciência*¹³; e a política, semelhantemente, deveria estar fundamentada na racionalidade, universalidade e precisão que possibilitaram às demais τέχναι, até aqui, orientar-se em meio à contingência.

Realmente, é Sócrates quem põe Protágoras à prova nos termos de uma questão que passa pelas τέχναι, dando ensejo ao mito: como pode o sofista, recém-chegado a Atenas, alegar ensinar isso que corresponde a uma *arte política*, se a política não é assunto de especialistas, mas, como mostra o caso ateniense, nela antes *todos* tomam parte¹⁴? A pergunta está, é claro, munida da conhecida ironia socrática. Platão pretende mostrar como a ‘arte’ sofística, vinculada à figura de Protágoras e que este tentará conciliar com a ideia de democracia, não é verdadeiramente uma arte. A resposta de Protágoras deixa isso evidente. Ele não contesta expressamente, é verdade, o vocabulário socrático. De todo modo, sem se comprometer, ele nem poderia. Como indicam alguns tratados médicos do *corpus* Hipocrático e como o próprio Aristóteles sistematizará mais tarde, a possibilidade de ensino (e ele alega ensinar) é

¹¹ *Prot.* 322c.

¹² Cf. KAHN, C. ‘The Chronology of Plato’s Dialogues by Leonard Brandwood’. In: *The Classical Journal*, Oct.-Nov., 1992, Vol. 88, No. 1, pp. 89-91. No *review* da obra de Brandwood, Kahn retoma bem brevemente o histórico das datações das obras platônicas.

¹³ PLATÃO. *A república : [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 147. 428b-c. Cf. também NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. *Op., cit.*, pp. 79-81.

¹⁴ *Prot.* 319a-e.

característica marcante de uma τέχνη¹⁵. Não obstante, é importante notar como a τέχνη de que se fala seja pouco a pouco substituída, na resposta protagórica, pela ideia de *virtude* (ἀρετή). Essa é a saída de Protágoras. Ele procura explicar que, se há democracia e, ao mesmo tempo, uma τέχνη política, é porque uma arte que se ocupe da política é uma arte ‘diferente’, pois só poderia encontrar-se numa posição bastante singular. Afinal, diz Protágoras, diferente do que se passa geralmente com as artes, todos têm, já a princípio, alguma vocação no caso da política (daí o recurso mitológico à gênese humana)¹⁶. Mais do que isso, todos preocupam-se em transmitir uns aos outros, e de fato transmitem, aquilo que concerne à política, já que somente ela congrega as qualidades pelas quais alguém é capaz de viver em conjunto – como a justiça, a sensatez, a piedade – o que “é necessário que todos os cidadãos compartilhem para que uma cidade subsista” (324d-e). Nesse sentido, o aprendizado político não seria senão semelhante ao aprendizado de uma língua¹⁷. Existem aqueles que se aprofundam e se destacam no conhecimento da linguagem, tornando-se preceptores, ou gramáticos. Porém, esse conhecimento não precisa delimitar-se pela técnica; no limite, o uso da linguagem e a aplicação das regras gramaticais se aprendem *habitualmente* na vida em conjunto. A concepção do Protágoras platônico a respeito da política é, assim, como entendeu Newman: ela não deixa de ser, em alguma medida, “a herança de todos os membros de uma comunidade civilizada”¹⁸.

Aristóteles dará continuidade a esse debate. Mas se Platão expunha as teses protagóricas para depois a elas se opor e na intenção, sobretudo, de poder superá-las – para isso retomando o velho tema do êxito da arte e da ciência sobre a contingência –, os intérpretes costumaram assinalar como Aristóteles teria antes voltado a desaproximar a prática da teoria¹⁹. É que em Aristóteles, de fato, como guia que orienta a ação em meio à contingência, desponta uma virtude que soa como o *avesso* da ciência. A φρόνησις, realmente, que a tradição platônica – e mesmo

¹⁵ Cf. NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Op., cit.*, pp. 84-85.

¹⁶ *Prot.* 322d-323b.

¹⁷ *Prot.* 327e-328b.

¹⁸ NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle. With an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory. Vol 1: Introduction to the Politics.* Oxford: Clarendon Press, 1887, p. 387.

¹⁹ Cf. por exemplo a tese de Jaeger a esse respeito: JAEGER, W. ‘On the origin and cycle of the philosophic ideal of life’. In: JAEGER, W. *Aristotle: fundamentals of the history of his development.* Translated by Richard Robinson. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 438 e 461. Nussbaum menciona em nota, ainda, uma série de semelhanças entre Protágoras e Aristóteles: “o antropocentrismo geral quanto à ética; a ideia de que a excelência social é uma combinação da sociabilidade natural compartilhada e da educação social; a ideia de que a *philia* é um importante valor cívico, que mantém as cidades unidas; a ideia de que todos os adultos de uma cidade são em certo sentido professores de excelência, mas que há ainda lugar para um professor que promova nossa consciência reflexiva de nossas práticas; a ideia de que ser um certo tipo de criatura é ter certas capacidades funcionais”. NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Op., cit.*, pp. 393-394, nota 33. No último capítulo da dissertação nós discutimos, não obstante, importantes diferenças.

alguns textos do próprio Aristóteles²⁰ – antes associavam ao saber imutável do ser imutável, na *Ética Nicomaqueia*, ainda que permaneça uma excelência intelectual, não obstante afasta-se de homens como Anaxágoras e Tales, conhecedores de “elevados objetos” a exemplo dos “corpos de que foram povoados os céus”²¹, para vir a designar, simplesmente, “o homem que é capaz de deliberar”, ou aquele que “calculou bem com vistas em alguma finalidade boa” (*E.N.* 1140a 26-30). A ciência fica a cargo da σοφία²², ‘sabedoria’ ou ‘sapiência’, e não é senão o φρόνιμος, em Aristóteles, esse φρόνιμος que agora mais se revela numa figura reconhecidamente política como a de Péricles²³ e que – em explícita oposição ao conhecimento científico²⁴ – já não ajuíza sobre as coisas universais e necessárias, mas sobre as particulares e variáveis²⁵, quem efetivamente percebe “o que é bom para si mesmo e para os homens em geral” (*E.N.* 1140b 10-12).

Iniciou-se, assim, uma discussão sobre o que exatamente coordena, no pensamento aristotélico, a ação, seja moral ou mais propriamente política. Com efeito, conservando-se intelectual e, ao mesmo tempo, apresentando-se como o inverso da arte e da ciência, a φρόνησις se viu dividida entre uma leitura intelectualista e outra empirista: como escreveu Aubenque, a tradição ou bem projetou sobre ela “o estilo intelectualista que se acreditava ser o da *Metafísica*”, ou bem, ao contrário, sem se voltar aos aspectos mais científicos da obra aristotélica, a lançou “na esfera de um empirismo sem princípios, condenando-a a não ser mais que uma espécie de ‘perspicácia’ dirigindo imediatamente a ação”²⁶. E o paradigma, vale dizer, não foi outro que não o pensamento ético e político platônico; nomeadamente, “a teoria socrática da virtude-ciência e o desenvolvimento que Platão lhe havia dado, fazendo da ciência da Ideia a norma e o motor da ação reta”²⁷. No fundo, ainda com Aubenque, “dependendo da distância em que se situava em relação a este ponto de partida absoluto, julgava-se que Aristóteles pendia para o empirismo ou permanecia intelectualista”²⁸.

Diretamente associada a essa dificuldade, também se ocuparam os intérpretes, além disso, da problemática acerca do *escopo* que se deveria atribuir à φρόνησις. Afinal, autores

²⁰ Cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, pp. 21-22.

²¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Os pensadores vol. II*. Trad. Leonel Vallandro & Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 146. 1141a 20-1141b 6.

²² Para a relação da σοφία com a ciência, cf. *E.N.* 1141a 18-20: “a sabedoria (σοφία) deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico”.

²³ *E.N.* 1140b 8-10.

²⁴ *E.N.* 1140a 32-1140b 6.

²⁵ *E.N.* 1141b 7-12; *E.N.* 1141b 14-16; 1142a 22-24.

²⁶ AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. *Op., cit.*, pp. 50-51.

²⁷ *Idem*, pp. 53-54.

²⁸ *Idem*, p. 54.

como Gauthier, por exemplo, insistiram que, mesmo que mediada, agora, pela virtude e pelo desejo, na qualidade de virtude *intelectual* a φρόνησις permaneceria, não obstante, ainda um *conhecimento*. Por isso, se deveríamos reconhecer nela, é verdade, a eficácia da escolha dos meios particulares no momento da ação, sua função total seria indissolivelmente prática, *mas ainda teórica*, e compreenderia, portanto, também o domínio do fim e das leis universais do agir²⁹. Já outros autores como Walter e Zeller no séc. XIX e, no séc. XX, como Jaeger, Robin e Ross haviam atentado, antes, principalmente para o ‘hiato’ que se teria estabelecido entre o universal e o particular. A φρόνησις teria de se orientar, pois, no âmago das próprias particularidades e, assim, não responderia pela determinação dos fins – ou princípios universais – da ação moral, como tampouco seria capaz de deduzir, partindo deles, a ação adequada a cada circunstância³⁰.

O texto da *Ética Nicomaqueia* forneceu material para as duas leituras. Nos anos sessenta, por exemplo, ficou conhecido um debate entre o P. Gauthier e Aubenque – que mais se aproximava, ao menos quanto ao entendimento do escopo substancial da φρόνησις, das interpretações de Jaeger, Robin e Ross³¹. Em “A prudência em Aristóteles”, de 1963, Aubenque propôs compreender a φρόνησις, justamente, como prudência, procurando mostrar como a visão de Aristóteles a seu respeito estava diretamente relacionada com suas concepções metafísicas; quer dizer, como é precisamente o mundo contingente em que vivemos que põe um obstáculo ontológico às pretensões universalizantes da ciência e que exige do homem que seja, portanto, mais do que sábio, *prudente*³². Mas Aubenque já encontrava passagens fundamentais para a questão na própria *Ética*. Sendo o φρόνιμος, ou prudente, o homem capaz de deliberar, ele explica como Aristóteles ali empresta a deliberação e seu procedimento próprio recorrendo aos domínios técnico e político³³. E o filósofo diz, mesmo, que “não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios”, tal qual o médico, o orador e o estadista “dão a

²⁹ Idem, pp. 52-53. Cf. também a resenha que Gauthier redigiu a respeito do livro de Aubenque, GAUTHIER, R-A. ‘Aubenque (Pierre). La prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1963’. In: *Revue des Études Grecques*, tome 76, fascicule 359-360, Janvier-Juin, 1963, p. 267.

³⁰ AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles. Op., cit.*, p. 52.

³¹ Aubenque não desconsidera que a φρόνησις *envolva* a retidão do fim, cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles. Op., cit.*, pp. 103-105. No entanto, não entende que seja ela a virtude *responsável* pela sua apreensão – papel este da virtude moral. Assim, ele a caracteriza como a “habilidade do virtuoso”. Cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles. Op., cit.*, p. 101; AUBENQUE, P. ‘La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?’. In: *Revue des Études Grecques*, tome 78, fascicule 369-370, Janvier-Juin, 1965, p.47-49. Aubenque também critica, vale dizer, a tese genética de Jaeger a respeito da φρόνησις, e procura explicá-la, antes, partindo das próprias articulações internas da filosofia aristotélica.

³² Cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles. Op., cit.*, pp. 50, 54 e 75.

³³ Idem, pp. 173-174. Cf. também p. 180: “A palavra βούλευσις, que Aristóteles é o primeiro a empregar com sentido técnico, remete à instituição da βουλή, a qual designa, em Homero, o Conselho dos Anciãos e, na democracia ateniense, o Conselho dos Quinhentos, encarregado de preparar por deliberação prévia as decisões da Assembléia do Povo: o Conselho delibera (βουλεύεται), o povo escolhe ou, ao menos, ratifica”.

finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la” (*E.N.* 1112b 15-17). A deliberação seria, nesse sentido, continua Aubenque, partindo do exemplo que a *Ética* fornece logo em seguida, “uma espécie de pesquisa, ζήτησις, que diz respeito às coisas humanas”, “a análise regressiva dos meios a partir do fim, do mesmo modo que nas matemáticas se procede à construção de uma figura: parte-se da figura supostamente construída, ou do fim supostamente adquirido, e pergunta-se quais são as condições para adquiri-la”³⁴.

Mas a resposta de Gauthier veio no mesmo ano. No *compte rendu* dedicado a Aubenque e publicado na *Revue des Études Grecques*, Gauthier, que traduzia a φρόνησις por sabedoria, chamava atenção para o texto, segundo ele decisivo, de *E.N.* 1142b 28-34. Com efeito, ali Aristóteles explica que a deliberação pode ser tomada no sentido absoluto (ἀπλῶς) ou com referência a um fim particular (τί τέλος), para logo em seguida definir a excelência da deliberação (εὐβουλία) como “a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim *de que a sabedoria prática* [φρόνησις] *é a apreensão verdadeira*”. A boa deliberação, assim, estaria justamente sendo especificada, enquanto tal, como deliberação a respeito do fim ‘pura e simplesmente’³⁵, isto é, a respeito do fim ‘último’³⁶, do ‘fim do homem’³⁷, por oposição a essa outra aceção, meramente particular, em que se delibera em vista de uma finalidade qualquer; e a φρόνησις, ao seu turno, estaria explicitamente sendo designada, então, como uma virtude responsável pela apreensão verdadeira desse fim³⁸. Gauthier já havia mesmo sustentado, no seu comentário à *Ética*³⁹, que Aristóteles estaria aludindo aqui a uma distinção apresentada alguns capítulos atrás: a distinção, semelhantemente, entre a φρόνησις enquanto tal, virtude de deliberar sobre o que contribui para a boa vida em geral (εὖ ζῆν ὅλως), e a φρόνησις num aspecto particular (περί τι), virtude do bom cálculo dirigido a alguma finalidade específica (πρὸς τέλος τι)⁴⁰.

³⁴ Idem, p.176. Cf. também *E.N.* 1111b 27: “o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios”; *E.N.* 1112b 35: “o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio”.

³⁵ GAUTHIER, R-A. ‘Aubenque (Pierre). La prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1963’. In: *Revue des Études Grecques. Op., cit.*, p. 267.

³⁶ Cf. *E.N.* 1094a 16-22; 1097a 25-35.

³⁷ GAUTHIER, R-A. ‘Aubenque (Pierre). La prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1963’. In: *Revue des Études Grecques. Op., cit.*, p. 267: “J’ai insisté sur ce texte d’Aristote, car il est celui où le Philosophe nous livre le plus clairement la véritable clé de sa doctrine de la φρόνησις: la φρόνησις est la connaissance de la fin de l’homme”.

³⁸ Cf. também COOPER, J. *Reason and human good in Aristotle*. Hackett Publishing Company. Indianapolis, Indiana, 1986, pp. 63-64.

³⁹ ARISTOTE. *L’Éthique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Tome II: Commentaire. Louvain: Publications Universitaires, 1970, pp. 518-519.

⁴⁰ Cf. *E.N.* 1140a 26-30.

Aubenque não deixou de apontar, depois⁴¹, outras passagens também ‘decisivas’ e que apoiavam sua leitura, como *E.N.* 1144a 6-10, onde Aristóteles diz que o *ἔργον* do homem, sua ‘função’, sua ‘obra’, só é perfeita quando está de acordo (1) com a *φρόνησις* e (2) com a virtude moral, acrescentando em seguida: “esta faz com que seja reto o nosso propósito (ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν); aquela, com que escolhamos os devidos meios (ἢ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον)”. E tanto mais significativo talvez tenha sido mostrar que, em ambas as passagens indicadas por Gauthier, Aristóteles diz, a rigor, que a *φρόνησις* se refere às *vias que conduzem* ao fim absoluto (ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως), ou então se refere àquilo que simplesmente *contribui* para esse fim (τὸ συμφέρον πρὸς τι τέλος); isto é, Aristóteles não diz que a *φρόνησις* se refere, exatamente, ao fim ele mesmo⁴². Não obstante, é preciso mencionar que, na esteira de uma ideia apresentada primeiramente por David Wiggins⁴³, alguns autores, mais recentemente, como John Cooper e Martha Nussbaum – apesar das diferenças – ainda colocaram em questão a própria interpretação instrumental da expressão ‘τὰ πρὸς τὰ τέλη’, ou ‘as coisas que conduzem/contribuem para um fim’, geralmente traduzida por ‘meios’. Afinal, não se pode desconsiderar que Aristóteles identifica o fim último do homem com a ‘felicidade’, ou *εὐδαιμονία*, e que as ‘vias’ ou ‘meios’ pelos quais alcançamos a felicidade não são senão, segundo o filósofo, o exercício das diferentes virtudes que a constituem. Ou seja, dizer que o *φρόνιμος* determina aquilo que leva ao fim significa dizer, em se tratando da felicidade (fim absoluto por excelência), que o *φρόνιμος* delibera e articula em alguma medida *o que* ela é, uma vez que compreende quais são as suas partes ou o seu conteúdo. Seria esse formato de deliberação mais amplo, que se debruça, como diz Nussbaum⁴⁴, sobre o que se deve *reputar* como fim, que estaria então em jogo na ação moral; se quisermos, a *φρόνησις* preencheria de algum modo a ideia abstrata de uma boa vida. Para retomar apenas um trecho de Cooper⁴⁵:

⁴¹ AUBENQUE, P. ‘La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?’. In: *Revue des Études Grecques. Op., cit.*, p. 49.

⁴² Idem, pp. 44-46.

⁴³ Cf. WIGGINS, D. ‘Deliberação e Razão Prática’. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Editora Odysseus, 2010, pp. 126-154. O artigo foi publicado, primeiro, nos *Proceedings of the Aristotelian Society* vol. 76 1975-1976, mas circulou em cópia datilografada desde 1962.

⁴⁴ NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Op., cit.*, p. 259.

⁴⁵ COOPER, J. *Reason and human good in Aristotle. Op., cit.*, pp. 18-22. Cf. também pp. 18-22; 97-99. Cooper traduz *εὐδαιμονία*, com G.E.M Anscombe, por ‘*human flourishing*’, que traduzimos aqui por ‘vida próspera’, dada a estranheza da expressão ‘florescimento humano’ no português e, em geral, do verbo ‘florescer’ quando referido ao ser humano. Sua opção por não adotar a tradução tradicional, ‘felicidade’ (em inglês *happiness*), que provém da tradução medieval latina, *felicitas*, parte sobretudo de duas objeções: ao contrário do que Aristóteles diz sobre a *εὐδαιμονία*, felicidade “tende a ser tomada como se referindo exclusivamente a um estado psicológico subjetivo, e de fato como um estado que é frequentemente temporário e periódico”. COOPER, J. *Reason and human good in Aristotle. Op., cit.*, p. 89, nota 1. Em todo caso, em linhas gerais, como escreve Nussbaum, “para os gregos, *eudaimonía* significa algo como ‘viver uma vida boa para um ser humano’”.

[...] a concepção de ‘meios’ para fins com a qual Aristóteles trabalha ao desenvolver sua teoria da deliberação é ampla o suficiente para incluir entre ‘meios’ não apenas aquilo que é instrumentalmente relacionado com o seu fim, mas também as partes constituintes de fins complexos e as ações particulares nas quais a realização de algum fim pode consistir. A ação moralmente virtuosa pode então ser um ‘meio’ para o fim último de uma vida próspera, não no sentido de que ela tende a produzir algo, como prestar favores às pessoas corretas torna rico um funcionário do governo, mas no sentido de que ela é uma parte constituinte da concepção de vida próspera que constitui o fim último da pessoa virtuosa.

Ademais, a ideia de que na filosofia prática de Aristóteles não caberia ao φρόνιμος, cujo modelo é o homem político que bem delibera, a deliberação a respeito das finalidades da vida humana e a respeito daquele que é o maior bem para o homem (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)⁴⁶ parece chocar-se com o papel central que o filósofo atribui, frequentemente, à política⁴⁷. Afinal, como se sabe, para Aristóteles o homem é um animal político⁴⁸. Como lemos na *Política*, aquele que vive sem cidade é “um ser decaído” (φαῦλος) ou “sobre-humano” (ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος)⁴⁹, não um homem; está abaixo ou acima de nossa espécie, mas não pertence a ela⁵⁰ – como os Cíclopes que “viviam dispersos em tempos remotos”⁵¹.

Aubunque mesmo já reconhecia que, “em sua descrição das virtudes morais, Aristóteles sempre chama a atenção para as situações que dão ao homem a ocasião de ser corajoso, liberal, justo etc. Quando as situações não são dadas, não há nenhuma razão para que essas virtudes floresçam”⁵². E de fato, as virtudes para as quais se orienta o φρόνιμος, determinando a mediania (μεσότης) em cada uma de suas ações, são virtudes que parecem poder se desenvolver mais propriamente no contexto da cidade. É na guerra que se é corajoso⁵³, é no trato com os outros que se pode ser liberal, justo⁵⁴ e espirituoso. A cidade, sobretudo, fornece o alicerce legal sobre o qual a virtude pode ser construída. Como escreve Newman em seu ensaio introdutório à *Política*: “somos informados no último capítulo da *Ética* que não é suficiente para o estudante

NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Op., cit., p. 5, nota 2.

⁴⁶ E.N. 1094a 16-22.

⁴⁷ Para a relação que Aristóteles estabelece entre o φρόνιμος e o político cf. também: *Pol.* 1277a 12-15: “Mas poderá coincidir a virtude do bom cidadão e a do homem bom? Nós chamamos homem bom e prudente (ἀγαθὸς καὶ φρόνιμος) ao governante responsável e dizemos que o político deve ser prudente (φρόνιμος)”.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Nova Vega, 3ª edição, 2019, p. 53. 1253a 2-4.

⁴⁹ *Pol.* 1253a 4-5. A propósito da dificuldade de estabelecer a diferença específica humana consultar Wolff, F., “Pensar o animal na Antigüidade”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, 1998, série 3, v. 8, nº esp., pp. 9-37.

⁵⁰ Cf. *Pol.* 1253a 27-30: “Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho (θηρίον) ou um deus (θεός)”.

⁵¹ Cf. *Pol.* 1252b 24; E.N. 1180a 28.

⁵² AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Op., cit., p. 108.

⁵³ E.N. 1115a 10-35.

⁵⁴ E.N. 1130b 30-1131a 1.

de Filosofia Prática saber o que são a felicidade, a virtude e o prazer, sem buscar a sua realização na prática, e que isso dificilmente pode ser realizado sem a ajuda da lei”⁵⁵.

E vale dizer, ainda com Newman, que para um grego a cidade era, ou melhor, poderia e deveria ser, “não apenas a condição negativa, mas a fonte positiva de ação virtuosa nos indivíduos”⁵⁶. Como ele explica, a cidade helênica “começou em um grupo de tribos e clãs, e era mesmo, como uma tribo ou clã, uma unidade baseada na adoração comum e consagrada por festivais comuns”⁵⁷. Ela era, assim, “uma vida comum, tanto quanto uma união para proteção contra inimigos, ou reparação de danos, ou elaboração de leis”, “era o centro e o guia da existência social”⁵⁸. Nesse sentido Aristóteles realmente insiste que a cidade não se confunde com uma simples aliança. Na πόλις, cada cidadão se preocupa – ou ao menos deveria preocupar-se – com a virtude de todos aqueles que pertencem à comunidade⁵⁹. Afinal, diz Aristóteles, é a comunhão de sentimentos peculiares ao homem, como o do bem e do mal, do justo e do injusto, que produz a família e a cidade⁶⁰. A cidade se afigura, portanto, o horizonte por excelência onde se *partilha* o sentido de justiça. A família não deixa de ser, é verdade, uma comunidade formada ainda, em alguma medida, para “satisfazer as necessidades cotidianas”⁶¹. Porém, no pensamento teleológico de Aristóteles, sendo o homem, em essência, um ser vivo político, a despeito da ordem *cronológica* do desenvolvimento das sociedades humanas, tanto a família (οἶκος) quanto a aldeia (κώμη) já têm de antemão, como um princípio e um fim natural, a vida na cidade⁶². E a cidade subsiste sobretudo para assegurar uma vida *boa* (εὖ ζῆν), que é possível através de uma comunhão de valores⁶³.

Nós sabemos, pelas referências a um diálogo de Aristóteles hoje perdido, *Sobre a filosofia*, que o filósofo conhecia e fazia mesmo alusões aos Sete Sábios da Grécia⁶⁴. Como explica Vernant nas *Origens do pensamento grego*, ao ideal de ‘ἀβροσύνη’ (luxo, requinte, opulência) e à ‘ὑβρις’ (excesso, insolência, violência) que irrompem no mundo grego, a partir do século VII a.C, como consequência do enriquecimento marítimo e da retomada do contato

⁵⁵ NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle. Op., cit.*, p. 1.

⁵⁶ Idem, p. 70.

⁵⁷ Idem, ibidem.

⁵⁸ Idem, ibidem.

⁵⁹ *Pol.* 1280a 35-1280b 5. Cf. também NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle. Op., cit.*, p. 71.

⁶⁰ *Pol.* 1253a 14-16.

⁶¹ *Pol.* 1252b 11-13.

⁶² *Pol.* 1252b 30-35.

⁶³ *Pol.* 1252b 28-30.

⁶⁴ VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Editora Bertrand Brasil, S.A. 1992, p. 48.

com o Oriente⁶⁵, essas figuras lendárias da tradição helênica, dentre as quais, notamos, contam-se personalidades políticas como Sólon, foram responsáveis e tornaram-se reconhecidos por opor e ajudar a instituir a ‘σωφροσύνη’ (temperança), a ‘ὁμόνοια’ (concordia) e a ‘δίκη’ (justiça). Num esforço de renovação que opera em diferentes âmbitos sociais, eles teriam ordenado, reconciliado e unificado as cidades “pela razão e pela regra”⁶⁶; isto é, eles teriam *reformulado os valores* que vigiam nas comunidades da época, estabelecendo uma nova maneira de viver. Ora, na *Política*, Aristóteles reconhece justamente que, se “a cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza”⁶⁷, ela não deixa de ser, ainda, resultado dos atos fundantes e livres dos seus precursores originais e de seus legisladores, governantes e cidadãos que participam da vida política – “quem primeiro a estabeleceu foi causa de grandes benefícios”⁶⁸. Podemos lembrar, por exemplo, do trânsito que marca a passagem da discussão das partes estáticas da cidade no livro I, a saber, as funções gâmica (γαμική), paternal (τεχνοποιετική) e senhorial (δεσποτική) que constituem o ‘οἶκος’, para a discussão, no livro II, dos diferentes programas visionários e constituições que configuram a sua atualização, isto é, a crítica que se fará a Platão, a Fáleas e a Hipodamo; o exame dos regimes de Esparta, Creta e Cartago; a análise das legislações de Sólon, Filolau, Carondas e Pítaco. Sem contar, ainda, todo o estudo mais geral sobre os diferentes tipos de πολιτεῖαι, ou seja, a realeza, a aristocracia, o regime constitucional, a tirania, a oligarquia e a democracia⁶⁹, que são centrais em boa parte do restante da obra⁷⁰.

Enfim, Aristóteles, em certo sentido, chega mesmo a situar o debate acerca do fim do homem como um debate político. É necessário, escreve ele precisamente na *Política*, “determinar primeiramente o modo de vida preferível”, pois “se este aspecto não for claro, também não o será o melhor regime” (*Pol.* 1323a 12-14). E cumpre considerar o papel de diferentes valores nas nossas vidas, porque se todos estão de acordo quanto à importância dos bens da alma, no entanto “as divergências acentuam-se quando se trata de definir a quantidade e a proeminência desses bens”. (*Pol.* 1323a 30-35). A própria *Ética*, texto que para alguns intérpretes, como vimos, redesenha a figura do φρόνιμος – não mais o estudioso especulativo, dado a saberes abstratos e distantes, mas o homem de ação, voltado à vida prática –, também afirma que o estudo do sumo bem humano (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον), finalidade última de

⁶⁵ Idem, pp. 50 e 51.

⁶⁶ Idem, pp. 52 a 71.

⁶⁷ *Pol.* 1253 1-2.

⁶⁸ *Pol.* I, 2, 1253a 30.

⁶⁹ Sobre os diferentes tipos de *politeiai*, cf. *Pol.* 1279a 35-1279b 10; *E.N.* 1160a 30-1160b 22.

⁷⁰ Sobretudo nos livros IV, V e VI.

nossas vidas, pertence à política. A política seria inclusive, conforme a *Ética*, uma faculdade (δύναμις) ou ciência (ἐπιστήμη), e é ali qualificada como arquitetônica (ἀρχιτεκτονική), na medida em que todas as outras ciências ou faculdades estão a ela subordinadas⁷¹.

O que propomos investigar e, em alguma medida, tentar esclarecer, portanto, é *qual seria, precisamente, o escopo da política em Aristóteles*. As reformulações aristotélicas no entendimento da φρόνησις, é verdade, suscitaram diferentes exegeses dos especialistas, que procuraram esclarecer não apenas seu conteúdo, mas também suas razões de ser, sejam genéticas⁷² ou estruturais⁷³. No entanto, Aristóteles, de todo modo, ao sublinhar a universalidade e necessidade da ciência e a particularidade e contingência do mundo humano e do campo da ação, de fato distingue conceitualmente a disposição da σοφία, científica e associada à imagem da filosofia, da disposição prática, associada à figura do político. Tal distinção coloca então não apenas o problema do estatuto da φρόνησις, mas o problema do estatuto da própria política. Se, com Aubenque, há de se assinalar a desventura a que chegou a φρόνησις, “esquartejada entre a contemplação, da qual se separa, e a prática, rumo à qual se encaminha”, “não mais do que uma figura de transição entre o idealismo de uns e o empirismo de outros”, “entre as filosofias da teoria e as da experiência e da ação”⁷⁴; se, pois, isso há de se assinalar, ainda é possível perguntar, na esteira dessa mesma dificuldade, qual é, agora, o papel da política, quando posto um político que, *faute de mieux*, precisa ser prudente, se quisermos, mas que, ainda assim, ao que parece, subordina todas as atividades na cidade, tem por objeto, segundo algumas passagens, o fim e o bem do homem e, sendo política sua natureza, não encontra senão na política sua própria realização. Ao se cindirem teoria e prática, ter-se-ia apontado os limites da ciência – isso mostra-o primorosamente Aubenque. Mas não se teria, inversamente, reconhecido então uma delimitação da própria atividade política? Devem os debates políticos e as deliberações coletivas nas assembleias, encabeçados pelo φρόνιμος, realmente se ocupar com as coisas “justas, nobres e boas para o homem”, enquanto “a sabedoria filosófica (σοφία) não considera nenhuma das coisas que tornam um homem feliz”, como consta na *Ética*⁷⁵? Ou não teria Aristóteles se distanciando tanto assim de seu professor?

Com o mito de Prometeu, Protágoras iniciava uma discussão com Sócrates a respeito da arte política capaz de instituir um novo capítulo à história do progresso humano⁷⁶. Sabemos

⁷¹ E.N. 1094a 18-1094b 6.

⁷² A exemplo de JAEGER, W. *Aristotle: fundamentals of the history of his development*. Op., cit.

⁷³ A exemplo de AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Op., cit.

⁷⁴ Idem, p. 50.

⁷⁵ E.N. 1143b 18-24.

⁷⁶ NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Op., cit., p. 80.

pelo *Banquete*⁷⁷ que o projeto socrático, aprendido de Diotima, é aquele da ascese de um Sócrates que pouco se importa com vestes, beleza ou conforto (*O Banq.* 174a); que caminha descalço sobre o gelo e enfrenta as mais frias geadas com pouca roupa (220b); que é capaz de beber mais do que todos os outros sem jamais embriagar-se (*O Banq.* 176a, 214a, 220a); que pode ficar sem dormir (*O Banq.* 220d, 223d) e que não sucumbe à tentação sexual mais intensa (*O Banq.* 219b-d). O que faz Protágoras, com o mito, é narrar o conto de um homem sem as virtudes políticas que as adquire e passa a viver na πόλις. O movimento platônico, ao propor no diálogo *Protágoras* a unidade das virtudes, é o de um homem que vive na πόλις, mas que poderia expandir a utilização técnica para praticamente todos os aspectos da vida, “colocando na balança” as multiplicidades que foram reduzidas a uma medida comum e fazendo da política, pois, verdadeira ciência⁷⁸. No embate entre dois modelos políticos conflitantes, consolidados pelo platonismo e pela sofística, gostaríamos de nos perguntar, agora a respeito de Aristóteles: até onde a política pode e deve ir?

⁷⁷ PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. (Edição bilíngue).

⁷⁸ Cf. *Prot.* 354e-356c.

Capítulo I

AS ACEPÇÕES DA ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Para dar início à tentativa de responder as questões que postulamos, nosso primeiro movimento, na forma deste primeiro capítulo, será discutir o que Aristóteles está entendendo, em geral, por política. A princípio, deparar-nos-emos com uma resposta negativa: não há política sem uma espécie de *pedagogia* e não há de confundir-se a política com a *filosofia*. Tais são os dois aspectos que, veremos, se afigurarão indissociáveis de sua posição a partir do exame crítico de seus predecessores. Somente o segundo, porém, responderá pela verdadeira inovação aristotélica. Cíndidas filosofia e política, não mais poderá a política reduzir-se aos resultados da filosofia, nem a filosofia pretender imiscuir-se em domínios que são irredutivelmente práticos. Não que não possa na política haver cientificidade – portanto conhecimento, transmissível, das causas e do universal⁷⁹ – mas o mundo prático, de que ela trata, não mais *cabe*, integralmente, na teoria. Reformula-se, destarte, no aristotelismo, e é isso que procuraremos argumentar em seguida, tanto o que é agir politicamente quanto o que é fazer da política objeto de investigação científica, e reformulam-se esses campos de tal modo que será importante falar em – e saber reconduzir aos conceitos – não uma, mas *duas* políticas. É que, de um lado, far-se-á necessário reconhecer, na *atividade*, na *práxis* política, fronteiras bem delimitadas a partir das quais não saberá um conhecimento de caráter científico ter jurisdição. De outro, será preciso perceber na *teoria* política, em razão dessas mesmas fronteiras, uma menor precisão do que aquela que se verifica em outras ciências, o que, portanto, a distingue e a especifica com relação a elas.

1.1 Os interlocutores

Ao tratar da política, podemos começar por assinalar que não descuida o estudo aristotélico daquele mesmo procedimento presente em outros tratados, nos quais, examinando os *λεγόμενα* (aquilo que ‘se diz’), reconhece o autor seus antecessores, aqueles que, de um modo ou de outro, dedicaram-se ao mesmo tema, para com eles dialogar. Nem era outro, com efeito, o programa que estipulavam as últimas linhas da *Ética* ao introduzir a *Política*: “Ora, os nossos antecessores nos legaram sem exame este assunto da legislação [...] Em primeiro lugar,

⁷⁹ *Met.* 981a 12-981b 25.

pois, se alguma coisa foi bem exposta em detalhe pelos pensadores que nos antecederam, passemos-na em revista” (*E.N.*, 1181b 12-16). É assim que vai Aristóteles afigurar-se, como explica Newman, tanto receptor quanto continuador do que configurava uma *tradição* do pensamento político na Grécia. E assim se vê um primeiro sentido que se pode apreender de política: o inquirido a respeito da melhor constituição (πολιτεία) possível⁸⁰. Se já Heródoto, por exemplo, nos diz Newman⁸¹, imaginava uma reunião entre Persas – Otanes, Megabizo e Dario – discutindo as reivindicações da democracia, da oligarquia e da monarquia, será também através das diferentes constituições que elaboraram que dialogará nosso autor com aqueles que o precederam.

Esse modo de abordar a política coincide com um dos objetivos que Wolff atribui, em *Aristote et la politique*, ao pensamento político clássico, a saber: “pensar o que é a vida política, o que ela poderia ser e o que ela *deveria* ser”⁸². Com efeito, encontro de uma nova forma de pensar, que aparece no século VI a.C, e que consiste na livre interrogação e exame dos fundamentos de todas as coisas, a filosofia, com um novo modo livre de viver, a πόλις, que surge aproximadamente no século VIII a.C, a política é, escreve Wolff, “a prática da *pólis* que se torna consciente de si mesma”, “o livre pensamento de uma vida livre”⁸³. Assim “poder pensar na maneira como se vive politicamente, poder dela se distanciar a ponto de tomá-la por objeto” seria também pensar “que se poderia não viver assim (mas viver de forma diferente)”⁸⁴. É que não haverá, desde que se possa falar em política, poder que se confunda com uma espécie de destino; poder que vem do alto, contra o qual nada se pode e que mal se distingue da autoridade do chefe, da imposição da tradição e do pavor dos deuses⁸⁵. Ao contrário, o que o advento da πόλις vem afirmar é uma vida como um domínio que depende de *nós*. E o que é *político* para um grego do período clássico, vale dizer, seria tanto mais estreito para a modernidade – pois que correspondia mais especificamente aos assuntos da πόλις – quanto mais estreita se nos afigura hoje, por outro lado, a amplitude desses mesmos assuntos – pois que concedemos maior terreno à esfera privada⁸⁶. Nem a moral, nem a religião, nem a educação, para um grego, estão fora do que diz respeito à cidade-Estado. De modo que, então, discutir política é discutir a πόλις e sua configuração, tanto porque não é possível viver politicamente

⁸⁰ NEWMAN, W. L. *Op., cit.*, Vol 1: Introduction to the Politics, p. 85.

⁸¹ Idem, *ibidem*. Cf. também HERÓDOTO. *Histórias vol. 3*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 131-132.

⁸² WOLFF, F. *Aristote et la politique*. Paris: PUF, 2020, p. 6.

⁸³ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op., cit.*, p. 5.

⁸⁴ Idem, p. 6.

⁸⁵ Idem, *ibidem*.

⁸⁶ Idem, p. 7.

fora da cidade⁸⁷, quanto porque o que a cidade representa, isto é, a participação na vida comum, não é, na época clássica, uma atividade entre outras possíveis, mas a atividade nobre por excelência⁸⁸.

Aristóteles nos diz então que os planos constitucionais eram concebidos por amadores, filósofos e políticos (*Pol.*, 1266a 30-35), e é o exame da constituição proposta por Fáleas da Calcedônia, nos parece, que melhor explicita um *primeiro aspecto importante da posição da política no aristotelismo*. A *Política* é nossa única referência a seu respeito. Fáleas⁸⁹ é um expoente dos autores que propuseram a questão da melhor constituição preocupando-se especialmente com os problemas relativos à distribuição da propriedade (*Pol.* 1266 a 36); vendo, pois, na propriedade, o principal germe dos conflitos civis (στάσις) e, na contenção desses conflitos, o principal propósito de uma boa constituição. Newman afirma que, provavelmente, o corpo de cidadãos em muitas cidades e colônias antigas consistia apenas naqueles que receberam um ou mais lotes quando os territórios foram inicialmente divididos⁹⁰. Não seria muito difícil perceber, assim, quão delicada era a posição desses cidadãos, à medida que seus números diminuía e que grupos de não-cidadãos se formavam ao redor desse núcleo privilegiado. Interdição da alienação e hipoteca dos terrenos, determinação de um montante máximo de terra permitido e regulamentação dos casamentos eram medidas implementadas com a finalidade de conservar o poder nas mãos dessas poucas famílias e de afastar impasses políticos⁹¹. Como, porém, as posses dessas pessoas nem sempre eram iguais, o estabelecimento da igualdade mesma das propriedades seria também, em última instância, um recurso salvo os paliativos.

Aristóteles tece diferentes comentários a respeito da constituição de Fáleas, mas todos parecem denotar uma mesma inquietação: é insuficiente ocupar-se das normas da cidade sem vislumbrar o caráter de seus cidadãos⁹². Existem, é verdade, observações de cunho mais técnico, que apontam para a falta de precisão das propostas de Fáleas. A igualdade de bens por si só, por exemplo, não quer dizer muita coisa. É preciso que o legislador nivele-os tendo em vista o meio-termo, pois senão cai-se no luxo ou na penúria (*Pol.* 1266b 24-27). Além disso, a propriedade da terra é apenas uma dentre as formas de riqueza. Seria preciso, a fim de fazer jus

⁸⁷ Idem, *ibidem*.

⁸⁸ Idem, p. 8.

⁸⁹ Fáleas provavelmente não tomou parte em atividades políticas. Cf. *Pol.*, II, 12.

⁹⁰ NEWMAN, W. L. *Op., cit.*, Vol 1: Introduction to the Politics. p. 375.

⁹¹ Idem, p. 376. Cf. também *Pol.* 1274b 1-5.

⁹² Idem, p. 204-205: “From the criticism on Phaleas of Chalcedon we learn not to expect too much from legislation equalizing landed property, apart from an improvement in the moral tone of the community”.

às expectativas do próprio plano constitucional, ter atenção também aos escravos, gado, dinheiro e bens móveis (*Pol.* 1267b 10-15). A lição fundamental, no entanto, é que “importa mais uniformizar as *ambições* dos homens do que os seus bens” (*Pol.* 1266b 28-30). O abuso não nasce apenas da exigência de satisfação das necessidades vitais (*ἀδικία*), mas também para satisfazer desejos que extravasam as necessidades vitais; aliás, os maiores delitos advêm justamente dos excessos: “os homens não se tornam tiranos para se defender do frio” (*Pol.* 1267a 12-15). É o desenho do conflito entre oligarcas e democratas explicado em *Pol.*, III, 9: no caso de igualdade material, a revolta contorna e regressa pela desigualdade de honrarias. “A avareza humana é insaciável”, “o apetite é ilimitado por natureza e a maioria dos seres humanos vive para o satisfazer” (*Pol.* 1267b 1-5). Para Aristóteles, a reconfiguração dos bens na cidade não refreia completamente a *στάσις*, e tampouco a resolução dos conflitos corresponde à finalidade última dos regimes. Não que se possa vislumbrar um bom regime sem lidar com os conflitos entre facções, mas isso se faz antes como meio do que como fim. Uma cidade, diz Aristóteles (*Pol.* 1280b 30-40), não é uma comunidade de residências cujo fim seja apenas evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas comerciais. A finalidade e o objetivo da cidade é a vida boa (*εὖ ζῆν*), que só se encontra disponível, primordialmente, mediante um “sistema de educação fomentado pela lei” (*Pol.* 1266b 30); sistema por meio do qual os cidadãos desenvolvam uma disposição adequada quanto à ambição, mas em que esta seja orientada, sobretudo, para a virtude, e não para as diferentes formas de riqueza. Há de acompanhar a política, por conseguinte, uma espécie de *pedagogia*, e por isso faz parte da consideração política a *ética*, cujo objeto é delimitado logo no início da *Ética Nicomaqueia*, e consiste no mais excelente, no melhor bem humano (*τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*)⁹³.

Nem é outra a razão pela qual, como dissemos, a *Política* dá continuidade à *Ética*. Com efeito, como escreve Newman, a *πολιτική*, em Aristóteles, pertence a “duas partes distintas, e estende-se por dois tratados, a *Ética Nicomaqueia* e a *Política*”⁹⁴. A *Ética* naturalmente precede, porque investiga o bem e discute o que ele é do ponto de vista do indivíduo, enquanto a *Política* nos diz, em seguida, *como* ele será conquistado do ponto de vista da comunidade, politicamente constituída, dos cidadãos⁹⁵. Se, portanto, dissemos que a vida política não é meio, mas fim intrínseco de uma vida propriamente humana, uma vez que as virtudes para as quais o princípio racional orienta o homem são virtudes que se não desenvolverão senão no contexto próprio à

⁹³ *EN.* 1094a 18-30.

⁹⁴ NEWMAN, W. L. *Op., cit.*, Vol 1: Introduction to the Politics, p. 1.

⁹⁴ *Idem*, p. 376. Cf. também *Pol.* 1274b 1-5.

⁹⁵ *Idem*, p. 1.

cidade; se, como também lembra Wolff⁹⁶, a excelência política de alguma forma totaliza, para um grego do período clássico, todas as outras excelências; se, pois, é assim, para Aristóteles, não obstante, também não será bem sucedida, inversamente, qualquer política que não regressar à ética e à formação dos homens.

O problema, então, é que não se vê, no caso de Fáleas mas também em outras legislações, como a de Hipodamo e a de Sólon, uma grande reforma visando a formação dos cidadãos e o desenvolvimento de uma disposição de caráter. Hipodamo, confundindo juízo e arbítrio, procurava apaziguar os conflitos propondo que as decisões judiciais possibilitassem uma decisão intermédia ou uma solução de conflito entre as partes litigantes⁹⁷. Sólon, por sua vez, combinara diferentes poderes a fim de conter as hostilidades, recorrendo a instituições como o Areópago, as magistraturas por eleição e os tribunais⁹⁸. O que se vê são apenas dispositivos pontuais. É certo que o conjunto de regulamentos de uma cidade grega, e enfim o próprio plano geral de uma constituição (a despeito de um cuidado educacional), já carregam por si mesmos alguma influência moral. Newman lembra que se nos Estados mais vastos de hoje o comportamento e as opiniões das pessoas refletem mais dificilmente a tendência da constituição, para os gregos “toda constituição era acompanhada de um ἦθος”⁹⁹. Como ilustra um dito de Simonides, “πόλις ἄνδρα διδάσκει”, a cidade ensina o homem¹⁰⁰. Quando Sócrates, no *Protágoras* de Platão, pretende que a virtude não pode ser ensinada, uma vez que os homens bons não parecem ser forçosamente capazes de transmiti-la e que ninguém pede a validação de uma arte para aquele que participa da assembleia¹⁰¹, a resposta de Protágoras¹⁰² é, para além do mito de Prometeu – podemos complementar agora –, que a cidade, através das admoestações dos pais, das lições dos mestres das artes tradicionais, mas também das leis, na verdade contribui como um todo para a educação dos homens.

Assim como os alfabetizadores traçam as letras com um estilete e dão a tábua às crianças que ainda não são hábeis na escrita, forçando-as a escreverem conforme o esboço feito, também a cidade traça leis, invento dos bons e antigos nomotetas, e

⁹⁶ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op., cit.*, p. 10.

⁹⁷ *Pol.* 1268a 1-5.

⁹⁸ *Pol.* 1273b 35 - 1274a 20: “Quanto a Sólon, alguns pensam ter sido um sábio legislador porque aboliu a oligarquia desenfreada, porque libertou o povo da escravidão, e porque fundou a democracia primitiva com uma feliz mistura de diferentes poderes: o conselho do Areópago é um poder oligárquico; as magistraturas por eleição são um poder aristocrático; os tribunais, um poder democrático [...] Sólon, segundo parece, só quis dar ao povo um poder indispensável para eleger os magistrados, e pedir-lhes contas da sua administração (sem estes direitos o povo seria escravo e hostil, ainda que fosse soberano)”.

⁹⁹ NEWMAN, W. L. *Op., cit.*, Vol 1: Introduction to the Politics. p. 209-210.

¹⁰⁰ Idem, p. 71.

¹⁰¹ *Prot.* 319a - 320c.

¹⁰² *Prot.* 324d - 327a.

obriga as crianças a comandarem e serem comandadas em conformidade às leis, punindo, em contrapartida, quem caminhar à margem delas.¹⁰³

Talvez, no entanto, fora justamente esse modelo de educação descentralizado, que paira na cidade sob diferentes aspectos, que tanto fizera dirigir a atenção ao modelo lacedemônio¹⁰⁴. Para Aristóteles, como para Platão antes dele, a educação deve ser pública¹⁰⁵. Esparta não possuía e não orientava seus cidadãos para uma finalidade que fosse, segundo Aristóteles, verdadeiramente própria a uma cidade. Nós vemos, nos capítulos da *Política* dedicados à educação, como a cultura prioritariamente guerreira dos espartanos os impediu de saber como bem usufruir da paz, propósito real da guerra¹⁰⁶. Apesar disso, a experiência lacedemônia apresentou uma πόλις efetivamente bem articulada no que respeita à formação moral e cultural. Se a cidade-Estado parecia emanar um ἦθος¹⁰⁷, sua influência deveria se tornar mais real. Em Esparta, os legisladores falharam em compreender o verdadeiro sentido da existência de uma cidade, buscando um domínio totalitário; porém, na busca desse domínio, fizeram da πόλις inquestionável guia da vida social.

Platão, assim, recupera na *República* esse protagonismo da cidade, recorrendo a instituições até mais revolucionárias, como a comunidade de mulheres e filhos¹⁰⁸. Porém, crítico mordaz da democracia¹⁰⁹, Platão também reconhecia os defeitos do regime espartano – uma timocracia que enaltecia, sobretudo, o amor pelas disputas e honrarias¹¹⁰. Por isso, não é pouca sua contribuição para o pensamento político aristotélico. O projeto apresentado na *República* é também o projeto de uma reformulação moral, mas um que promova ao governo da cidade aquele que conhece verdadeiramente o Bem. A cidade necessita de um sistema de educação que, com vigor, a oriente, mas não se deve orientar a cidade, contudo, por qualquer curso. Se Platão critica, então, as representações dos heróis nos mitos, que atravessam diversos sofrimentos com muitas lamentações, e a própria representação do Hades, lugar terrível e medonho¹¹¹ que desestimula a atitude guerreira (o que nos indica a importância que atribuía ao comportamento guerreiro), seus governantes, vale lembrar, são acima de tudo filósofos¹¹². Não

¹⁰³ *Prot.* 326d - 327a.

¹⁰⁴ Cf. *Pol.*, 1265b 35; 1273b 25; 1333b 10-14. Cf. também *Rep.* 544c.

¹⁰⁵ *Pol.* 1337a 20-30. Para o plano educacional de Platão, cf. *Rep.* 376e-417b; 521c-541b.

¹⁰⁶ Cf. *Pol.* 1334a 5-10.

¹⁰⁷ Cf. NEWMAN, W. L. *Op., cit.*, Vol 1: Introduction to the Politics. p. 70: “Delphi early taught the Citizen to worship the gods which the State directed him to worship and in the manner which the State prescribed : the institutions and the laws, written and unwritten, which every Greek felt had made him what he was, were traced back by popular belief to some lawgiver commissioned by the State”.

¹⁰⁸ *Rep.* 457d.

¹⁰⁹ Cf. *Rep.* 494a-b; 555b-562a.

¹¹⁰ *Rep.* 548c-d.

¹¹¹ *Rep.* 386a-388e.

¹¹² *Rep.* 473d-e; 503b.

é senão a filosofia e o conhecimento teórico que se nos apresentam como paradigmas da boa condução política.

É verdade que, como nota Wolff¹¹³, o encontro da πόλις, novo modo livre de viver, com a filosofia, novo modo livre de pensar, não promoveu de imediato uma filosofia política. Há, realmente, um mal-entendido no começo. A Atenas do século V, idade de ouro da πόλις, é aquela que condenara Sócrates à morte – como se “na idade clássica da cidade, as exigências da política se opusessem àquelas da filosofia”¹¹⁴. Sócrates é o filósofo da cidade, mas pouco se envolvera com a política tal qual se fazia no seu tempo. Foi prítane, é verdade. De qualquer forma, logo foi rechaçado pelos seus pareceres¹¹⁵. Envolver-se significaria se juntar àquela nau dos insensatos desenhada na *República*, cujos marinheiros, em dissensão, se julgam cada qual no direito de pilotá-la, e não querem “preocupar-se com ciclos do tempo, estações, céu, astros, ventos e com tudo o mais que diz respeito à arte”¹¹⁶, acreditando “que ela não é coisa que possa ser ensinada”¹¹⁷. Vemos a crítica à protagórica democratização do direito político. Sócrates é o filósofo da cidade, mas a distância do filósofo em relação à cidade é ainda grande, pois o que ela quer é o oposto daquilo que ele oferece. Como diz Wolff, “ela exige, não uma dedução universalmente válida, mas uma *adaptação às circunstâncias*, não uma interrogação sobre a essência, mas *o senso das oportunidades*, não o anúncio de uma verdade sem concessões, mas a *soma de pontos de vista múltiplos e discordantes*”¹¹⁸.

De qualquer forma, quando Platão, já no século seguinte, procura reabilitar Sócrates e a filosofia, é justamente essa cisão que ele busca corrigir. Retornamos ao fato de que premia no pensamento platônico, como disse Nussbaum, o sentimento de necessidade de uma ciência do raciocínio prático¹¹⁹. No *Protágoras* por exemplo, diz ela, há o argumento de que “só se fará um progresso realmente decisivo na vida social humana quando tivermos desenvolvido uma nova *tékhne* que equipare a deliberação prática à contagem, ponderação e medição”¹²⁰. Assim, vemos como, no *Político*, de todas as constituições, é exata (ὀρθή) unicamente aquela em que o governante possui a *ciência verdadeira* (οἱ ἄρχοντες ἀληθῶς ἐπιστήμονες), ou seja, a *norma*

¹¹³ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op., cit.*, p. 11.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*.

¹¹⁵ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Introdução, versão do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 31, 32b-c.

¹¹⁶ *Rep.* 488d-e.

¹¹⁷ *Rep.* 488b-c.

¹¹⁸ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op., cit.*, p. 12.

¹¹⁹ Cf. NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Op., cit.*, p. 79-106.

¹²⁰ Idem, pp. 79-80.

exata (ὀρθότης)¹²¹ ou a *justa medida* (μέτριον), imperativa a qualquer arte¹²². E, na *República*, que esta, para o guardião da cidade e das leis, só pode ser apreendida pela unidade das *Ideias* – de justiça e das demais virtudes, mas, sobretudo, do próprio Bem¹²³.

Como escreve Wolff, em Platão, portanto, a figura do filósofo ocupa o topo da cidade porque, de sua perspectiva, a prática política real é “assunto de conhecimento perfeito, exaustivo e eterno”¹²⁴. É preciso, de fato, inscrever na cidade o divino e o ordenado que se contemplam pelo vislumbre dos mais genuínos seres¹²⁵, e só o filósofo é capaz de se orientar pelo ser imutável, elevando-se acima dos perigos do devir¹²⁶. A εὐβουλία, boa resolução política, é entendida, assim, como um saber¹²⁷. Não mais objeto de opinião que se articularia livremente nas assembleias, os assuntos da cidade deveriam ser reconduzidos à decisão sábia daquele que conhece.

Mas essa reconciliação que, após Sócrates, busca reintroduzir na política a filosofia – e simetricamente faz da filosofia uma espécie de política (a verdadeira política), pois aqueles que saem da caverna e fixam os olhos na ideia do Bem devem retornar para governar a cidade¹²⁸ –, é justamente o que faz acender a questão da presença ou não de uma filosofia política em Platão. Como escreve Wolff¹²⁹:

Para Platão, por exemplo, não há filosofia política porque a política que se pratica no dia a dia da cidade não é assunto do filósofo: que a filosofia se torne política nesse sentido, que ela se coloque à medida das contingências da cidade, seria contraditório. Mas é, ao mesmo tempo, porque essa política não é verdadeiramente política: a verdadeira cidade não será nada além da verdadeira filosofia.

No esforço de aproximar política e filosofia, chegou-se ao ponto de não mais se poder separá-las. Antes de Aristóteles, assim, dizer filosofia política era ou dizer uma contradição (para a Atenas que condenou Sócrates), ou uma tautologia (para Platão). É então Aristóteles que, em alguma medida, a partir do conceito de φρόνησις, atende aos anseios da cidade e, com apurada preocupação moral, não deixa de reenviar a Platão, o filósofo. No passo da tradição, ele se debruçará sobre o que corresponderia à melhor constituição, mas sem deixar de vincular a política à ética. Como um bom discípulo, conferirá especial atenção ao desenvolvimento

¹²¹ PLATÃO. *Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores), p. 242. 293c-d.

¹²² *O Pol.* 284d-e.

¹²³ *Rep.* 504a-505b.

¹²⁴ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op., cit.*, p. 13.

¹²⁵ *Rep.* 500c-501c

¹²⁶ *Rep.* 485a-485b.

¹²⁷ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op., cit.*, p. 14.

¹²⁸ *Rep.* 519d-520e.

¹²⁹ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op., cit.*, p. 13.

moral dos cidadãos, porém – e aqui encontra-se um *segundo aspecto importante da posição da política no aristotelismo* – reconhecerá o espaço de uma política não filosófica.

1.2 Duas políticas

Como exposto, em Platão, fazer verdadeiramente política era também fazer filosofia porque o conhecimento político e o conhecimento filosófico de algum modo convergiam: “um conhecimento das Ideias é tanto condição da verdadeira virtude e da verdadeira estadística quanto é do verdadeiro conhecimento”¹³⁰. Mas Aristóteles, por sua vez, no livro E da *Metafísica*, realiza uma divisão entre os saberes, separando aquilo que é conhecimento teórico daquilo que é conhecimento prático ou produtivo¹³¹, e apenas a *Metafísica*, ou filosofia primeira, a Matemática e a Física entram no ramo das ciências teóricas¹³². Assim, o objeto das ciências teóricas é ou aquilo que existe por si mesmo, que é imutável e separável da matéria (objeto da *Metafísica*); ou aquilo que é imutável, mas apenas logicamente separável da matéria (objeto da Matemática); ou aquilo que é inseparável da matéria e sujeito à mudança (objeto da Física)¹³³. A Física, que lida com o mundo sensível da transformação, encontra-se em alguma medida, é verdade, próxima do mundo prático da ação. O homem, de fato, *também é* objeto da Física, enquanto parte desse mundo sensível. Mas a Física toma por objeto os seres naturais enquanto dotados em si (ἐν αὐτῷ) de princípio de movimento e repouso, isto é, enquanto providos daquilo que Aristóteles entende propriamente como natureza¹³⁴, que os orienta rumo à realização plena: o homem é objeto da Física porque, enquanto ser natural, dirige-se para o seu próprio estágio de desenvolvimento completo. Já o saber prático tem por objeto as τὰ πρακτά, as ‘coisas feitas’, que possuem seu princípio fora de si mesmas (ἐν ἄλλῳ), justamente em um agente externo. Destarte, como diz Newman, “o homem é objeto da Física na medida em que ele tem uma alma que é fonte de nutrição e crescimento, mas no momento em que ele começa a agir, ele deixa de ser objeto da Física e se torna objeto da Ciência Prática”¹³⁵.

¹³⁰ NEWMAN, W. L. *Op., cit.*, Vol 1: Introduction to the Politics, p. 5.

¹³¹ *Met.* 1025b 25-30.

¹³² *Met.* 1026a 18-20.

¹³³ *Met.* 1025b 20 - 1026a 20.

¹³⁴ ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 43. 192b 8 - 193a 1.

¹³⁵ NEWMAN, W. L. *Op., cit.*, Vol 1: Introduction to the Politics, p. 6.

A cada ciência compete, pois, um registro da realidade. A Metafísica é um grande exemplo disso. Ciência do *ser enquanto ser*, ela não é, todavia, ciência de tudo, ou capaz de apreender, a partir de um conhecimento único, universal e transcendente, mesmo as verdades que cabem às particularidades. A Metafísica, *justamente* por ser ciência do ser enquanto ser, diz Aristóteles, não versa sobre suas partes¹³⁶. E o recorte no campo do saber e o reconhecimento do caráter irreduzível das suas capilaridades ilustra-se, no âmbito da prática, quando se vê que, para Aristóteles, por exemplo, o próprio bem não é genericamente uno. O bem, ele diz na *Ética*, precisamente numa crítica a Platão, pode ser predicado em todos os sentidos representados pelas categorias do ser¹³⁷. Enquanto substância, pode ser entendido como Deus ou razão, enquanto qualidade, pode ser entendido como virtude, enquanto quantidade, pode ser entendido como o que é moderado etc. Mas, mesmo dentro de cada um desses sentidos, há mais uma pluralidade de bens específicos, de modo que cada um deles pode ser objeto de um saber *diferente*. O bem tomado com relação ao tempo (gênero “ocasião favorável”) é compreendido distintamente, por exemplo, pela estratégia, pela medicina ou pela ginástica. É difícil, pois, desvelar o conhecimento prático por um conhecimento que extrapola a prática, tal como em sua própria esfera uma arte (τέχνη), que possui o seu próprio bem, não saberá versar com precisão sobre o bem de outra. Assim, como escreve Bodéüs¹³⁸: “Entre o devir universal que, fora dele ou em si mesmo, lhe escapa e o devir pelo qual o homem é responsável e que afeta seu ser interior ou o mundo exterior, Aristóteles mantém, com efeito, uma tal diferença que os princípios do primeiro e os princípios do segundo não poderiam ser reduzidos a nenhuma unidade”.

Isso não significa, como bem indicou Berti e como, de resto, também já estava ciente Newman¹³⁹, que esteja vedado ao saber prático recorrer aos conhecimentos chamados teóricos para ter auxílio. Pelo contrário, Aristóteles aplica no âmbito de seus textos voltados à ética e à política categorias filosóficas como matéria e forma, potência e ato, faculdade, hábito, atividade, virtude, quer dizer, “pressupondo uma determinada ‘física’ e também, em certa medida, uma determinada ‘metafísica’”¹⁴⁰. O ponto é que as verdades do mundo prático não se desvelam e a πολιτική não se pode construir completamente de fora. Para recordar um artigo

¹³⁶ *Met.* 1003a 20-25.

¹³⁷ *E.N.* 1096a 20-30.

¹³⁸ BODÉÜS, R. *Aristóteles. A Justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, p. 17.

¹³⁹ Cf. NEWMAN, W. L. *Op., cit.*, Vol 1: Introduction to the Politics, p. 12-13.

¹⁴⁰ BERTI, E. ‘Razão prática e normatividade em Aristóteles’. In *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 37.

de Lebrun¹⁴¹, se o ideal platônico é olhar mais alto e mais longe, até a luz do sol – que então inunda todo um conjunto de vivências e distingue aparência e realidade –, em Aristóteles, para conhecer os homens e a cidade, não se pode afastar em demasia do universo da ação. Saber específico, o bem *propriamente humano* não se encontra senão na observação de um mundo também humano.

De resto, a distância com relação à *teoria* platônica também se nota ao observarmos que o método que Aristóteles costuma empregar *em geral*, ou seja, mesmo para os assuntos teóricos, no limite fundamenta-se, inversamente à Platão, no que *aparece para nós*, isto é, nas nossas crenças e interpretações tal como frequentemente se manifestam na linguagem (τά λεγόμενα)¹⁴². A *Ética* fornece, no início do livro VII e antes da discussão sobre a ἀκρασία, uma conhecida descrição desse método:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fatos observados (τιθέντας τὰ φαινόμενα) e, após discutir as dificuldades (διαπορήσαντας), trataremos de provar (δεικνύναι), se possível, a verdade de todas as opiniões comuns (τὰ ἔνδοξα) a respeito desses afetos da mente – ou, se não de todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intatas as opiniões comuns, teremos provado suficientemente a tese¹⁴³.

Jonathan Barnes redigiu um artigo centrado nesta passagem¹⁴⁴. Segundo sua leitura, o método aristotélico aqui esboçado, que ele denomina método das ἔνδοξα, possui três componentes, quais sejam, τιθέναι, διαπορεῖν e δεικνύναι, ou “estabelecer”, “percorrer as aporias” e “provar”. Assim, tanto aqui, na discussão em torno da ἀκρασία, como “em todos os outros casos”, deve-se realizar um levantamento das opiniões acerca do tema – as coisas que parecem ser o caso, τὰ φαινόμενα –; em seguida, tem de se percorrer as aporias, ou realizar uma apreciação geral das dificuldades apresentadas por essas opiniões, διαπορεῖν; até que, finalmente, então, chega-se na prova, ou simplesmente a solução, a resolução desses problemas. Quer dizer, a investigação de um determinado tema fica, em alguma medida, *circunscrita* a ele, e não vai buscar, ‘fora’, as explicações que o concernem.

O método pode parecer um simples recurso ao senso comum. De fato, as dificuldades apresentadas pelas opiniões levantadas, conforme Barnes¹⁴⁵, seriam, por exemplo, alguma incompatibilidade entre elas (de modo que só se poderia aceitar uma ou outra), ou alguma

¹⁴¹ LEBRUN, G. “Sombra e luz em Platão”. In: NOVAES, A. (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

¹⁴² Cf. OWEN, G.E.L. “Τιθέναι τὰ φαινόμενα”. In: *Aristote et les problèmes de méthode*. Actes du II Symposium Aristotelicum, Louvain, 1961.

¹⁴³ *E.N.* 1145b 2-8.

¹⁴⁴ BARNES, J. ‘Aristóteles e os Métodos da Ética’. In ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. *Op., cit.*, p. 183.

¹⁴⁵ *Idem*, p.185-186.

obscuridade, ambiguidade ou contradição presentes nas suas formulações. Para resolvê-las, portanto, não há de se recorrer a algo para além delas. Enquanto para Platão e seus predecessores a habilidade de se distanciar das concepções e crenças compartilhadas era uma condição necessária para o acesso à verdade¹⁴⁶, para Aristóteles o método apropriado é, ao contrário, comprometido e limitado pelos φαινόμενα.

Contudo, se as ἔνδοξα incluem as proposições do senso comum – as crenças sustentadas pela maioria ou por todos –, elas também incluem as crenças da minoria, isto é, a opinião dos sábios. A esse respeito podemos recordar o primeiríssimo passo que Aristóteles dá, definido o objeto de investigação da *Ética*, para começar a discuti-lo. O sumo bem, diz, é identificado com a εὐδαιμονία pelos πολλοί (os ‘muitos’), mas *também* pelos χαρίεντες (homens instruídos)¹⁴⁷. Na *Ética Eudêmia*, ele parece inclusive fazer pouco caso da multidão, traçando uma distinção entre οἱ πολλοί e οἱ πλεῖστοι, de forma que as opiniões da maioria dos homens (πλεῖστοι) devem ser contadas entre as ἔνδοξα, mas as do vulgo devem ser ignoradas¹⁴⁸. O que importa dizer, de qualquer modo, é que, para Aristóteles, a política não mais se confunde com um saber que cobre toda uma totalidade, justamente porque é, agora, um recorte, um campo específico do conhecimento, e um campo, ademais, que, como outros, trabalha *a partir*, não *à distância* do mundo sinuoso da variabilidade¹⁴⁹, embora volte-se aos φαινόμενα de maior relevância, que mesmo assim devem ser provados, δεικνύναι.

Mas não é só isso. O que os textos ainda vêm apontar é que Aristóteles também é responsável por ceder à cidade aquela capacidade de cunho mais intuitivo, “quase emotivo”, como escreve Berti, que, não científica, é capaz de adequar-se às circunstâncias particulares, como assinalamos na introdução: a φρόνησις. Ora, a φρόνησις representa precisamente a *adaptação*, o *senso das oportunidades*, a *soma de pontos de vista múltiplos e discordantes* de que falava Wolff¹⁵⁰. O conhecimento teórico é cindido, pois, em seu interior, mas o que essa mesma cisão põe em evidência é a necessidade de cindir-se também, da teoria como um todo, a prática, reconhecidamente lá onde ela não pode reduzir-se a um tipo de conhecimento que seja facilmente descritível. Consequentemente, uma coisa é fazer *ciência* política, como faz o

¹⁴⁶ Cf. NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Op., cit., p. 211: “‘Aparências’ ocorre, em termos padrões, na epistemologia grega pré-aristotélica, como um braço de uma polaridade, em cujo lado oposto se encontra ‘o real’ ou ‘o verdadeiro’. As aparências – com o que Platão e seus predecessores normalmente designam o mundo percebido, demarcado, interpretado pelos seres humanos e suas crenças – são tomadas como ‘testemunhos’ insuficientes da verdade”.

¹⁴⁷ E.N. 1095a 15-20.

¹⁴⁸ ARISTOTLE. *The Eudemian Ethics*. Translated with introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2021, p. 4. 1214b-28-1215a 7.

¹⁴⁹ Cf. E.N. 1095b 1-5.

¹⁵⁰ Pg. 21 deste capítulo.

próprio Aristóteles, concebendo tratados como as *Éticas* e a *Política*; outra coisa, bastante diferente, é, então, dedicar-se ao *exercício* político, ocupar importantes cargos de magistratura e participar com assiduidade dos encontros assembleares. Se a “política é, de fato, uma dessas palavras curiosas (como a palavra história), que designa a uma só vez uma ciência e seu objeto”¹⁵¹, tanto mais necessário se faz agora saber distingui-los.

1.3 A *διάνοια πρακτική*: *teoria e práxis*

Essa distinção, que é importantíssimo reconhecer no pensamento aristotélico, nem sempre, todavia, nos parece ter sido percebida com clareza. Mas isso, talvez seja possível dizer, porque o próprio Aristóteles não a expõe tão abertamente, e chega mesmo, ao contrário, a denominar identicamente, por vezes, aquilo que deveria ser discriminado¹⁵². Na divisão entre os saberes da *Metafísica*, a ciência prática (*πολιτική ἐπιστήμη*, como é referida nos *Tópicos*) é chamada *διάνοια πρακτική*, “razão prática”. Isto é, razão prática é aqui, portanto, uma capacidade de conhecimento que investiga o homem e a cidade, que investiga, como dissemos, as *πρακτά*, por oposição às capacidades teórica e produtiva. Mas *διάνοια πρακτική* é, *também*, segundo o capítulo 2, livro VI, da *Ética Nicomaqueia*, uma *outra* capacidade, a saber, justamente a capacidade racional que tem como sua virtude a *φρόνησις*. O capítulo é problemático porque, após explicitar esse último sentido de *διάνοια πρακτική*, Aristóteles o opõe, aqui também, a uma razão teórica, além de mencionar uma razão produtiva, de modo a nos levar possivelmente a crer que se trata da mesma subdivisão estabelecida na *Metafísica*. Mas isso, nos parece, dificilmente pode ser o caso.

O livro VI dá continuidade ao exame das virtudes. Já discutidas as virtudes morais, isto é, aquelas que são próprias da parte irracional, porém, capaz de ‘ouvir’ a razão, deve-se prosseguir à investigação acerca das virtudes intelectuais, quais sejam, aquelas que são próprias da parte racional entendida como efetiva possuidora de um princípio racional (*τὸ λόγον ἔχον*)¹⁵³. O primeiro capítulo do livro, então, estabelece uma nova divisão, agora no seio dessa que é a razão propriamente dita. Aqui também existem, diz Aristóteles, duas partes, “uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis”, chamada científica (*ἐπιστημονικόν*), “e outra pela qual contemplamos (*θεωροῦμεν*) as coisas variáveis”, chamada

¹⁵¹ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op., cit.*, p. 5.

¹⁵² Inversamente, Aristóteles também atribui nomes distintos, nos parece, àquilo a que caberia uma única designação. Cf. *E.N.*, 1094a 25-1094b10, em que a política, mas também a estratégia, a economia e a retórica são referidas seja como *ἐπιστήμαι* (ciências), seja como *δυνάμεις* (faculdades).

¹⁵³ Cf. *E.N.* I, 13 e *E.N.* 1138b 35-1139 a 5.

calculativa (λογιστικόν) (E.N. 1139a 7-10). Isso, ele explica, porque, quando dois objetos “diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem” (E.N. 1139a 10-12). A discussão do capítulo 2, portanto, que fala em *διάνοια πρακτική*, segue e toma como ponto de partida justamente essa distinção, entre a capacidade da razão de *fazer ciência*, e a capacidade da razão de *fazer cálculo* – ou, como ele mesmo diz, de deliberar, *βουλευέσθαι*¹⁵⁴. Assim, a oposição entre o que é teórico e prático aqui não é senão a oposição entre teorizar e agir, e não a oposição, como na *Metafísica*, entre dois tipos de saber de natureza científica. Tanto que, como escreve o próprio Aristóteles, os bons estados que correspondem à distinção da *Ética* são, respectivamente, a “verdade”, que é quando conhecemos, e a “concordância da verdade com o reto desejo”, que significa agir bem (E.N. 1139a 28-32).

Esse reconhecimento de uma virtude prática *calculativa*, e não científica, na capacidade de agir, e ainda sua conceptualização, é de fato precisamente o que configura sua inovação com relação a Platão, mas, também, o que representa algum retorno à ideia de atuação política da tradição. No *Político*, com efeito, a atividade política era associada a uma ciência (*ἐπιστήμη*) que *se opunha* às atividades manuais (*χειροτεχνικάι*) ou práticas (*πρακτικάι*), e era enquanto uma ciência *teórica* (*γνωστική*), inclusive, que Platão a especificava como ‘diretiva’ (*ἐπιτακτικόν*), isto é, como uma ciência que orientaria os trabalhos na cidade¹⁵⁵. O político seria como o arquiteto que, embora não se encontre totalmente distanciado da ação como o aritmético puro, não obstante não se confunde, ele mesmo, com os operários ou trabalhadores (*ἐργατικοί*) que efetivamente *agem*: “sua contribuição é um conhecimento” (*O Pol.* 259e-260a).

Em Aristóteles, no entanto, uma virtude fundamental do bom agente político *se desenrola* na *πρᾶξις*. Como autor ou codificador de várias distinções conceituais que estão na base do vocabulário filosófico, Aristóteles definiu com precisão, realmente, a diferença entre teoria e práxis¹⁵⁶. Tanto a teoria quanto a prática (*πρᾶξις*) enquadram-se no conceito do “fazer” (*ποιεῖν*), um conceito tão geral que constitui uma das categorias do ser. Porém, como nos diz a célebre distinção exposta em *Metafísica*, IX, 6, esse fazer genérico, que significa desenvolver uma atividade qualquer, é composto, por sua vez, de duas classes de ação: uma ação perfeita (*τελεία*) e outra imperfeita (*ἀτελής*). A ação perfeita, então, que vem a ser o caso da atividade

¹⁵⁴ Cf. E.N. 1139a 12-14: “Chamemos científica a uma dessas partes e calculativa à outra, pois o mesmo são deliberar e calcular”.

¹⁵⁵ *O Pol.* 258c-260c.

¹⁵⁶ Sobre essas distinções e algumas implicações na história da filosofia ver BERTI, E. ‘Teoria e práxis de Aristóteles a Marx e... Retorno’. In *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia prática. Op., cit.*

teórica, caracteriza-se, nos diz Aristóteles, por ser fim (τέλος) em si mesma, como o ver, o conhecer, o pensar. A ação imperfeita, de outro lado, onde se encaixa a prática, é definida então como aquela que não tem fim em si mesma, mas em algo que é diverso de si, como emagrecer, aprender, curar, caminhar, construir. Quando estamos diante de um objeto produzido e é ele que representa a finalidade da ação, essa prática é denominada ποιήσις, produção; mas quando o fim é simplesmente a boa conduta do homem (note-se, não a própria atividade, mas a atividade exercida sobre o homem a fim de transformá-lo), então trata-se da ação propriamente dita, a πρᾶξις (E.N. 1140b 6-7). A διάνοια πρακτική, assim, enquanto expressão da teoria é, de fato, a capacidade racional, que instiga e justifica a curiosidade do filósofo, de dedicar-se ao estudo e à compreensão do mundo prático, ou seja, de investigar cientificamente o campo onde se desenrola a πρᾶξις. Mas, ainda, enquanto expressão da própria πρᾶξις, é aquela capacidade racional de agir bem cuja virtude máxima é a φρόνησις – a conciliação de objetivos moralmente bons com *raciocínios hábeis* capazes de alcançá-los.

Claro, não deixa de ser preciso, no fundo – e essa é outra dificuldade –, compreender de dois modos a teoria. Não só enquanto saber teórico ou científico em geral, enquanto atividade característica àquela parte propriamente racional que é denominada ‘ἐπιστημονικόν’, por oposição à parte calculativa, ‘λογιστικόν’, mas, ainda, enquanto um certo *tipo* de ciência, isto é, enquanto uma de suas facetas, pois que Aristóteles realiza também esta distinção, qual seja, entre o exercício intelectual que se dedica ao estudo dos objetos da metafísica, das matemáticas e da física, e aquele que consiste, por exemplo, na própria πολιτική ἐπιστήμη. Com efeito, como sugeriu Berti¹⁵⁷, ao dizer que a parte ἐπιστημονικόν da razão se volta às coisas cujas causas determinantes são invariáveis, Aristóteles *não exclui* as ciências práticas ou produtivas, porque embora os objetos dessas sejam variáveis (τὰ πρακτά e τὰ ποιητά), seus *princípios* (como o bem e o belo) não se reduzem àquilo que pode ser diversamente, sendo pelo menos ‘o mais das vezes’ (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)¹⁵⁸.

Além disso, o fato é que *toda* teoria, entendida amplamente como ciência, embora justifique-se por si mesma, pode contribuir para o desempenho da ação. Pois se é verdade que em algumas passagens Aristóteles indica o caráter inversamente proporcional entre a deliberação e a ciência, de modo que quanto mais prescritiva puder ser uma ciência em uma determinada esfera situacional, menos espaço haverá para deliberação – e inversamente, há de

¹⁵⁷ Idem, p. 33.

¹⁵⁸ Cf. E.N. 1094b 18-22.

se deliberar mais sempre que houver menos ciência¹⁵⁹ –, se é verdade, ademais, que ele opta pelo prudente que *mostra* o que é preciso fazer em lugar do rei filósofo platônico que *sabe* como agir porque conhece cientificamente as Ideias, isso, entretanto, apenas significa que ele vê, dada a variabilidade do mundo prático, das *πρακτά*, a impossibilidade própria às regras científicas – substancialmente universalistas – de apreender *tudo* o que está em jogo no momento da ação, isto é, de prescrever de modo a abarcar *todas* as circunstâncias possíveis. É assim também no caso da justiça legal, que deve ser corrigida pelo homem equitativo quando o legislador não é suficientemente abrangente¹⁶⁰. Inapreensíveis à universalidade da lei, dados importantes estão, não obstante, presentes ao olhar do equânime. Portanto, compreender o processo deliberativo como o avesso da ciência é antes dizer que para a prática a ciência dificilmente pode prescindir da deliberação do que considerar que na deliberação não há espaço para a ciência. Um navegante pode e mesmo deve servir-se de conhecimentos proporcionados pelo estudo teórico – e justificável por si mesmo – das estrelas. Esses conhecimentos podem pesar para um dos lados no momento de escolher, por exemplo, quais rotas são melhores para alcançar, digamos, o destino do navio. Seja como for, vale destacar, essa capacidade continua sendo λογιστικόν, porquanto trata-se ainda da determinação e escolha de determinados meios (as rotas) em vista de determinado fim (o destino do navio).

A ação perfeita (τελεία), por conseguinte, deve ser lida com cuidado. Sua completude indica que ela se justifica por si mesma, que ela se basta a si mesma e não teria, pois, *necessidade* de uma outra finalidade para lhe dar razão de ser. Isso *não significa*, no entanto, que atividades perfeitas não possam ter finalidade. É suficiente lembrar dos exemplos que nos fornece o próprio Aristóteles, como ‘ver’ e ‘pensar’. Essas atividades não deixam de responder primordialmente a um impulso que é apenas a expressão da própria condição humana¹⁶¹, mas é possível empenhar-se nessas atividades com algum objetivo específico em vista. No início da *Metafísica*, em que se recupera todo um decurso das formas de conhecimento, assinalando-se como elas se desenvolvem umas das outras, Aristóteles chega mesmo a considerar que muito daquilo que é teórico – que se afasta da simples experiência para conhecer seu porquê e sua causa –, inclusive *nasce* de preocupações práticas¹⁶². É por isso que ele pode dizer, então, como o faz na *Ética*, que a πολιτική tem em vista a ação (*E.N.* 1095a 2-8); que, diferente de um

¹⁵⁹ *E.N.* 1112b 5-8. Cf. também AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles. Op., cit.*, p. 176: “sabemos pela *Ética Eudêmia* que a arte da navegação é uma dessas atividades que comportam uma parte irreduzível de acaso”.

¹⁶⁰ *E.N.* 1137b 10-30.

¹⁶¹ *Met.* 981b 10-25; 980a 1-10: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão”.

¹⁶² Cf. *Met.* 981b 10-25.

conhecimento *puramente* teórico, aqui investigamos “a fim de nos tornarmos bons” (*E.N.* 1103b 25-30). O que, de novo, não quer dizer que a teoria política, por ter em vista a práxis, se confunde com ela. Sua estreita relação com o universo da ação é simplesmente o que a distingue, enquanto conhecimento de natureza *intelectual e científica*, de outros conhecimentos dessa natureza, como por exemplo os conhecimentos teóricos no vocabulário mais estrito – que de fato, como entende a *Metafísica*, encontram-se mais apartados das “necessidades da vida”.

Fora essa posição delicada da política aristotélica, a meio caminho da práxis e da teoria pura, que fizera, até mesmo Newman, considerar que a capacidade cognitiva em questão na ação moral, a parte ‘λογιστικόν’, seria a mesma empregada na ciência da ação moral, e que, portanto, a ciência prática construir-se-ia por meio de deliberação¹⁶³. Mas com isso, reduzido ao λογιστικόν, corre-se o risco de atribuir ao pensamento político de Aristóteles um acientificismo que ele não tem, bem como de deixar de notar seu significativo reconhecimento, que reside justamente no apartar-se o λογιστικόν do ἐπιστημονικόν, de uma política não filosófica. A πολιτική, com efeito, pode ser ciência. Pode não se configurar pela mesma precisão que outros campos do conhecimento, como as matemáticas (*E.N.* 1094b 10-30), mas nem por isso reduz-se à sensibilidade das circunstâncias, ou a diretrizes e normas práticas aproximativas que resultaram da escolha de outros homens sábios¹⁶⁴. Como mostram a *Ética* e a *Política*, ela é, – embora não somente – descritiva, como quando passa em revista todo o leque das virtudes morais¹⁶⁵, ou quando pergunta o que é a cidade, a sua essência, e quais são os tipos de regime político¹⁶⁶. Mas essa πολιτική científica não baliza, como o faria Platão, as fronteiras da boa política. Com efeito, a política, em Aristóteles, é dupla, e a política que se *faz* pode gozar de certa independência daquela que se *estuda*, justamente porque lida com os particulares, lida com a adversidade das circunstâncias. A *Ética* sugere, é verdade, que o bom executor político deve sim estar familiarizado com a teoria política¹⁶⁷ – não à toa Aristóteles escreve seus tratados

¹⁶³ Cf. NEWMAN, W. L. *Op., cit.*, Vol 1: Introduction to the Politics, p. 8.

¹⁶⁴ É assim que Nussbaum explica o *orthos lógos* de que se serve o homem prudente. Cf. NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Op., cit.*, p. 261: “Ao decidirmos trabalhar com esses princípios, estaríamos reconhecendo que as escolhas dessa espécie foram, em casos concretos no passado, julgadas apropriadas por pessoas a quem reverenciamos como pessoas de sabedoria prática – e apropriadas, presumivelmente não apenas porque seguem a regra, mas em virtude de seu caráter intrínseco ou em razão de outros benefícios aos quais elas contribuem. Os princípios são sumários descritivos perspicuos de bons juízos, válidos apenas na medida em que descrevem corretamente esses juízos. São normativos somente enquanto transmitem de forma econômica a força normativa das boas decisões concretas da pessoa sábia e porque desejamos por várias razões ser orientados pelas escolhas dessa pessoa”.

¹⁶⁵ *E.N.* 1115a 6-1138b 15.

¹⁶⁶ *Pol.* I, III e IV.

¹⁶⁷ Cf. *E.N.* I, 13.

–, mas o ponto é que o conhecimento não determina, necessariamente, a boa prática, assim como a boa prática não é sinônimo de conhecimento teórico.

Assim, a política aristotélica encontra-se, em uma acepção e resguardadas as suas especificidades, entre os outros saberes próprios à nossa capacidade epistêmica, sejam teóricos ou produtivos. Pois ela é também, no limite, um conhecimento que extrapola o puro fato da experiência e busca os seus fundamentos. Enquanto tal, é herdeira da tradição que propõe a formulação do que configuraria a melhor constituição e, ainda, herdeira e continuadora da proposta platônica de atribuir especial atenção a um programa educacional, responsável por formar a disposição adequada ao regime e por salvaguardar seus princípios. Entretanto, em outra acepção, ela é o próprio exercício político, a própria práxis, que pode beneficiar-se da teoria, mas que se defronta com um lapso irreduzível de contingência. É o lugar resguardado ao *φρόνησις*, figura consagrada pela *πόλις* e sensível às particularidades de cada situação. Trata-se então do *jogo* político e de onde cumpre deliberar.

Capítulo 2

A PRÁXIS POLÍTICA

Vimos até aqui que a pergunta pelo escopo da política esbarra em duas acepções nas quais o termo pode ser entendido: de um lado, a *teoria* política, de outro, a política enquanto *práxis*. Tencionamos, então, neste próximo capítulo, discutir justamente este segundo recorte da política, procurando compreender, exatamente, quem é e quais são os atributos próprios àquele que, lidando sensivelmente com as circunstâncias particulares da ação, haverá de deliberar. Com esse propósito, apresentaremos, primeiro, o debate que tem ocupado os intérpretes acerca da constituição dos textos aristotélicos e do público a que se destinariam. Veremos, em seguida, em que medida é a figura do *kalos kagathos*, o homem ‘bom e nobre’ (καλὸς καὶ ἀγαθός), que melhor satisfaz os requisitos que Aristóteles demanda de seus alunos. Mas, por fim, voltar-nos-emos ao próprio πολιτικός. Procurando discutir e explicitar qual é, precisamente, o contexto de sua atividade, sugeriremos, a partir da discriminação de uma prudência legislativa (νομοθετική), outra deliberativa (βουλευτική) e outra, ainda, judicial (δικαστική), que Aristóteles não teria em vista senão as próprias atribuições civis das *poleis* democráticas clássicas, sobretudo Atenas: participação no Conselho (βουλή), na assembleia (ἐκκλησία) e nos tribunais (δικαστήρια). Haveremos de notar, assim, que, por um lado, permanece geralmente reservada à prática política alguma circunscrição à resolução de questões particulares: uma reflexão sobre as regras que devem ser estabelecidas e sobre os procedimentos que devem ser realizados pela cidade. Mas, por outro, que, mesmo em se tratando de políticos influentes como Péricles, cuja dimensão da atuação política é capaz de organizar e veicular um certo *modo de vida* – nesse caso, apoiando-se em ideais democráticos –, afastar-se em demasia da ação e do particular parece significar, da perspectiva aristotélica, distanciar-se também do que é político e prudente em sentido mais estrito.

2.1 Da escola à cidade

Sobre os textos de Aristóteles há, entre os intérpretes, uma discussão que pode nos encaminhar para uma primeira elucidação a respeito da política prática. No século XX reacendera-se, de fato, a questão, já conhecida pelos antigos, quanto à natureza dos documentos do Estagirita a que temos acesso, o que ensejou, por conseguinte, também a dúvida quanto ao

público a que se destinavam. Isso é de interesse pois quando nos perguntávamos, antes, pelos interlocutores do autor da *Ética* e da *Política*, se não nos puderam afigurar estes, ao recorrermos à distinção que estabelecemos, senão representantes de uma política que se *estuda*, ainda que, escrevesse Aristóteles¹⁶⁸, estes mesmos fossem, por vezes, comprometidos pragmaticamente com a vida pública. Mas se visavam não somente a especulação teórica – e não é outra a opinião do autor quanto àquilo que distingue uma ἐπιστήμη prática¹⁶⁹ –, se, enquanto teoria, pensavam uma política que, no entanto, apenas há de realizar-se mediante a *prática*, esses estudos e, entre eles, o próprio estudo aristotélico (que realmente nos ocupará), em esclarecendo-nos a quem se endereçam, devem poder lançar alguma luz sobre quem, afinal, são efetivamente os agentes políticos.

Nem fora de outra forma que se lera, em Aristóteles, o liame entre a filosofia e a cidade. Segundo Berti, por exemplo, há uma relação bem precisa entre o filósofo prático e o político: “as duas figuras não coincidem, o filósofo prático não governa e o político não escreve tratados, mas o filósofo prático examina as várias constituições, indica qual é a melhor entre elas, e supõe-se que o homem político deva ou possa levar em consideração esse trabalho”¹⁷⁰. É o que entende também Bodéüs: “a filosofia política, que se limita a conhecer, deve beneficiar os legisladores com esse conhecimento [...] assim, o trabalho do próprio Aristóteles apresenta-se espontaneamente como uma contribuição à formação dos homens políticos”¹⁷¹. E, com efeito, a *Ética*, cujo texto, vimos, introduz e configura a primeira parte de uma πολιτική, oferece-nos uma série de referências ao político pragmático, indicando como especialmente lhe concernem os assuntos que estão sendo abordados. Assim, em *EN. I, 13*, antes de tecer algumas considerações a respeito da alma que interessam à compreensão da virtude, Aristóteles lembra que “o homem verdadeiramente político também goza a reputação de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois que ele deseja fazer com que seus cidadãos sejam bons e obedientes às leis”, e conclui que “é óbvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma”. Quando, mais à frente, reconhece que as virtudes são atribuídas, não a toda e qualquer ação, mas àquelas que são voluntárias, ele diz que “é talvez necessário a quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário” e que “tal distinção terá também utilidade para o legislador no que tange à distribuição de honras e castigos” (*EN. 1109b 30-35*). E ao examinar, ainda, as diferentes virtudes em particular, ponderando sobre o ‘homem de

¹⁶⁸ Cf. *Pol.* 1266a 30-35.

¹⁶⁹ Cf. *EN.* 1103b 26-30.

¹⁷⁰ BERTI, E. ‘O filósofo e a cidade segundo Aristóteles’. In: In *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática. Op., cit.*, p. 301.

¹⁷¹ BODÉÜS, R. *Aristóteles. A Justiça e a cidade. Op., cit.*, p. 19.

tato' (ἐπιδέξιος), ou 'homem espirituoso' (εὐτράπελος), por exemplo, o autor escreve que há "gracejos que esse homem nunca fará, pois o gracejo é uma espécie de insulto", e complementa que "há coisas que os legisladores nos proibem insultar", devendo também "proibir-nos de gracejar em torno delas" (*E.N.* 1128 a 30-34). É possível recordar, para terminar, que na discussão sobre a amizade, aproximando-a da ideia de justiça, Aristóteles adianta ao seu público até mesmo a missão dos legisladores e a razão de ser da comunidade política:

Ora, todas as formas de comunidade são como partes da comunidade política. Por exemplo: é tendo em vista alguma vantagem particular que os homens viajam juntos, e a fim de proverem alguma coisa necessária à vida; e é por causa da vantagem que a comunidade política parece ter se formado e perdurar, pois esse é o objetivo que os legisladores se propõe, e chamam justo o que concorre para a vantagem comum¹⁷².

Notemos, então, que o conjunto dos textos de Aristóteles tem sido dividido, embora, vale dizer, não seja esse um vocabulário propriamente aristotélico, em *esotéricos* e *exotéricos*. Seriam esotéricos os materiais voltados para 'dentro' (ἔσω), isto é, para um círculo restrito de discípulos (οἱ ἑταῖροι). Por oposição, diríamos assim, aos exotéricos, aqueles trabalhos dirigidos a um público mais amplo (οἱ πολλοί), ou seja, dirigidos, em alguma medida, para fora (ἔξω) deste núcleo mais restrito¹⁷³. Sabemos, por exemplo, que já os autores neoplatônicos contrastavam, em Aristóteles, as composições designadas 'ἀκροαματικά', 'para apresentação oral', de outras consideradas 'ἐξωτερικά', 'exotéricas', que corresponderiam àquelas em forma de diálogo. Como recorda Bodéüs¹⁷⁴, encontramos, com efeito, em Amônio de Alexandria, a seguinte consideração:

Os trabalhos exotéricos são assim chamados porque foram escritos para pessoas com uma compreensão superficial, e então o filósofo se empenha em produzir um estilo claro, assim como formas de raciocínio que são não demonstrativas, mas persuasivas, baseadas nas opiniões difundidas. Os trabalhos acroamáticos, por sua vez, quase necessariamente assumem um ouvinte devoto, que é realmente sincero no seu amor pela filosofia¹⁷⁵.

Entre os modernos, Jaeger também escreveu, em 1912, que há, de um lado, os escritos doutrinários (*Lehrschriften*) e, de outro, os textos literários (*Literarischen*): enquanto os primeiros miravam um grupo mais limitado, os segundos se endereçavam a uma audiência maior. Jaeger sustentou, então, que o nosso *Corpus Aristotelicum*, se não como um todo, ao menos em sua maior parte, seria composto pelos discursos acroamáticos, quer dizer, o material utilizado pelo filósofo em seu ensino oral aos discípulos, ao passo que os diálogos, ao contrário, dos quais

¹⁷² *E.N.* 1160a 8-12.

¹⁷³ BODÉÜS, R. *The political dimensions of Aristotle's Ethics*. Translated by Jan Edward Garrett. NY: State University of New York Press, 1993, p. 88.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 89.

¹⁷⁵ Cf. Ammonius, *Comm. in Ari. Cat.*, em *CIAG*, IV.4, p.4, 21-27. *Apud* BODÉÜS, R. *The political dimensions of Aristotle's Ethics. Op. Cit.*, p. 89.

dispomos apenas dos fragmentos, seriam trabalhos compostos com a intenção de serem publicados¹⁷⁶. Nos documentos de Aristóteles de que dispomos, talvez a mais explícita referência dessa tradição de ensino oral seja uma passagem, que não passou despercebida a Jaeger, das *Refutações Sofísticas*. Recapitulando ao fim da obra o que com a investigação se pretendia e o que pôde, efetivamente, ser alcançado, o Estagirita, com efeito, se dirige, na segunda pessoa do plural, à sua audiência:

No que concerne ao presente estudo, não se pode dizer que uma parte tenha sido anteriormente elaborada e outra parte, não: na realidade, não havia nada [...], mas nós dedicamos bastante tempo a pesquisas difíceis. Se, então, *vos* parece, após exame, que sendo tal o estado de coisas no começo, nossa investigação é satisfatória em comparação com outras disciplinas, cuja tradição assegurou o desenvolvimento, não *vos* restará mais, a *vós* todos que seguiram essas lições (πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροαμένων), que perdoar as lacunas da nossa investigação e reconhecer as descobertas que aqui foram feitas¹⁷⁷.

O verbo, inclusive, de que se serve Aristóteles para se reportar àqueles que acompanham o texto é ‘ἀκροάομαι’, que pode ser vertido para ‘ouvir com atenção’, ‘ser ouvinte’. Bodéüs sintetiza o que se pensou mais recentemente sobre o funcionamento dessas comunicações¹⁷⁸. A posição de Jaeger, que via nas obras acroamáticas discursos previamente escritos com a finalidade de, depois, serem lidos em voz alta, escorar-se-ia na autoridade de Wilamowitz¹⁷⁹, bem como na de Robin¹⁸⁰ e Burnet¹⁸¹. Para Susemihl¹⁸², entretanto, os textos não corresponderiam meramente a lições orais, mas, antes, a expansões escritas dessas lições *após* as apresentações. Justapostas a alegadas repetições e contradições nas obras, essa reserva teria culminado, em seguida, na tese segundo a qual os documentos que compõe o *Corpus* não configuraríamos senão ‘anotações de aula’ dos discípulos a partir dos cursos. Porém, para Dufour¹⁸³, se poderiam os textos defrontar o leitor com aparentes imprecisões, não lhe escaparia, ao mesmo tempo, também alguma adequação da letra ao objeto, da sentença à ideia, da forma à matéria, cuja exatidão não poderia um ouvinte, talvez, expressar. Assim Weil¹⁸⁴ acaba por retornar a Susemihl para ler as obras como espécies de ‘memorandos’, escritos,

¹⁷⁶ Cf. JAEGER, W. Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912. Apud BODÉÛS, R. *The political dimensions of Aristotle's Ethics. Op., cit.*, p. 84

¹⁷⁷ ARISTOTELE. *Organon VI: Les Refutations sophistiques*. Traduction par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, p. 138-139. 183b 34-184b 10. Apud BODÉÛS, R. *The political dimensions of Aristotle's Ethics. Op., cit.*, p. 83.

¹⁷⁸ Esta recapitulação do histórico da discussão compreende as páginas 85 e 86 de BODÉÛS, R. *The political dimensions of Aristotle's Ethics. Op., cit.*

¹⁷⁹ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, V. *Aristoteles und Athen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1893.

¹⁸⁰ ROBIN, L. *Aristote*. Paris: PUF, 1944.

¹⁸¹ BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen, 1900.

¹⁸² SUSEMIHL, F. ‘Review of J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*’. In *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1900.

¹⁸³ DUFOUR, M. *Aristote. Rhétorique Vol I*. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

¹⁸⁴ WEIL, R. *Aristote et l'histoire. Essai sur la 'Politique'*. Paris: Klincksieck, 1960.

novamente, *somente* por Aristóteles posteriormente às aulas, mas, agora, com fins a resguardar, no Liceu, um registro oficial da docência que permitisse aos alunos a correção de suas próprias anotações.

Bodéüs sugere-nos, não obstante, algum cuidado. Em primeiro lugar, porque “não se pode demonstrar, para aquela época antiga, como se pode, por exemplo, no caso das escolas da era cristã, que os discípulos codificavam o pensamento do mestre unicamente com base nas notas tomadas durante as exposições orais”¹⁸⁵. Além disso, a própria concepção de ouvintes empenhados em suas anotações já poderia corresponder à intromissão de noções relativamente modernas de ensino. Como ele explica: “o termo ἀκρόασις não se refere a um ‘curso’ no sentido moderno do termo, um curso frequentado por pupilos ansiosos por anotar o pensamento do professor a fim de se prepararem para, sabe-se lá, algum estudo posterior”; em verdade, “ele refere-se, ao menos em regra, a uma ‘escuta’ de colaboradores informados, encarregados de testar (κρίνειν) o pensamento de algum deles”¹⁸⁶. Ou seja, deveríamos encaminhar-nos, antes, para uma espécie de *primus inter pares*. Por isso Bodéüs se mostra mais favorável a posições como a de Jaeger, ou como as de A. Mansion¹⁸⁷ e de Gauthier¹⁸⁸, que entendem que Aristóteles teria não só ele mesmo redigido os textos esotéricos, mas, também, que o teria feito exatamente *com vistas* à comunicação oral. De algum modo, precisamos reconhecer, a apresentação oral “é uma leitura que *pressupõe* um texto anterior”¹⁸⁹. De qualquer forma, o material, se ficava à disposição do Liceu, na medida em que poderia, possivelmente, servir a *diferentes* lições ao longo do tempo¹⁹⁰, talvez não elaborar-se-ia, já desde o início, de forma definitiva, como ‘paradigma’ de retificação dos discípulos. Por isso, deviam afigurar-se, antes, mais próximos de genuínos discursos.

Não obstante, os intérpretes também têm se perguntado a quem, exatamente, corresponde o ‘ἀκροώμενος’, aquele que ouve esses discursos. É que os discursos, se não se destinavam, com efeito, ao processo de ἔκδοσις, por meio do qual um texto era largamente recopiado e distribuído¹⁹¹, alcançando, pois, *externamente* ao Liceu, um público para além do círculo mais estreito, por outro lado poderiam, inversamente, atrair alguma audiência de *fora*

¹⁸⁵ Idem, p. 86.

¹⁸⁶ Idem, p. 87.

¹⁸⁷ MANSION, A. ‘La genèse de l’oeuvre d’Aristote d’après les travaux recent’. In: *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 1927.

¹⁸⁸ ARISTOTE. *L’Étique a Nicomaque*. Introduction, traduction et notes par Gauthier, R. A. et Jolif, J-Y. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁹¹ Idem, *ibidem*.

para dentro, conforme uma maior ou menor abertura da escola à cidade. Em se tratando da πολιτική, em seu conjunto ético e político, algumas passagens, é verdade, sugerem certa restrição no contexto das comunicações. Assim logo no início da *Ética Nicomaqueia* Aristóteles observa que são esperados certos requisitos do estudante desses assuntos. Um jovem, por exemplo, diz ele, “não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política (πολιτική)” (E.N. 1095a 2-4). É que, de um lado, “não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as nossas discussões”; de outro, “como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improficuo”, porque “aos incontinentes a ciência não traz proveito algum” (E.N. 1095a 4-12).

O mesmo sugere a conclusão da obra, já que o autor também retoma, no último capítulo, uma discriminação entre os indivíduos mais e menos abalizados para acompanhar suas reflexões. Com efeito, para justificar a indispensabilidade da lei e o estudo, então, imprescindível das boas constituições de que deverá se ocupar na sequência a *Política*, Aristóteles explica que se podem os jovens, julga ele agora, de ‘espírito magnânimo’ (ἐλευθέριοι) ou ‘bem nascidos’ (εὐγενές) – o amigo, enfim, do que é ‘nobre’ (φιλόκαλος) – se deixarem orientar simplesmente por argumentos (como, esperamos, é o caso do auditório presente), não se passa o mesmo, todavia, com a ‘multidão’ (οἱ πολλοί), com o homem comum, pois este, “vivendo pela paixão”, “não obedece por natureza ao sentimento de pudor, mas unicamente ao medo, e não se abstém de praticar más ações porque elas são vis, mas pelo temor ao castigo” (E.N. 1179b 4-14). Justamente porque reconhece que há, então, uma *diferença* entre o ouvinte experiente e instruído das lições da πολιτική e as pessoas em geral é que a filosofia da natureza humana, diz a *Ética*, pretendendo garantir o bem não só para o indivíduo, mas para a πόλις – o que é ‘mais belo’ e ‘mais divino’ –, tem de se debruçar sobre o que configura a boa legislação e o bom regime. Para além do núcleo dos já razoavelmente bem-educados frequentadores da escola, somente a coerção da lei assegurará o exercício da virtude.

Finalmente, não podemos desconsiderar uma passagem da *Ética a Eudêmo* em que Aristóteles dialoga com um público já aparentemente ciente de alguns pressupostos da discussão política, com um público, pois, já um tanto ‘experiente’, como ele mesmo demandava. Com efeito, tendo se perguntado, anteriormente, pelo elemento que configura a εὐδαιμονία, ele depreende: “todo aquele capaz de viver de acordo com sua própria escolha deliberada deveria estabelecer para si algum objetivo para a boa bem, a honra, a reputação, a riqueza ou o cultivo intelectual, o qual observará em todas as suas ações (na suposição de que

não organizar a vida em vista de algum fim é um sinal de grande estupidez)”¹⁹². Ora Aristóteles diz, como se se tratasse de certa obviedade, que é preciso fazer confluir os desejos para algum objeto singular. No entanto, nem são apresentados argumentos suficientes em favor dessa conclusão, nem se pode dizer, também, que seja essa uma apreciação realmente intuitiva, que se nos imponha imediatamente. Ao contrário, como nota Cooper, “a variedade e complexidade das capacidades, necessidades e interesses normais humanos são tais que qualquer vida racionalmente planejada deve identificar uma grande variedade de fins, não apenas um”¹⁹³. É possível imaginar alguns exemplos: “fins que se afigurariam, a muitas pessoas, racionais a ponto de serem adotados poderiam incluir o desenvolvimento e o exercício de capacidades sexuais, o cultivo da mente, ou o desenvolvimento e engajamento do instinto de sociabilidade”¹⁹⁴. Claro, maiores considerações poderiam sugerir que, não havendo mais um ponto único em que se apoiar, a adoção de uma variedade de objetivos finais resultaria então em conflito quando fosse preciso escolher entre eles. Ademais, a concepção efetiva de Aristóteles sobre o fim, sobre o que é, de fato, o bem humano (que já muito ocupara os intérpretes), talvez nem seja tão fechada. Realmente, é possível pensar em um fim ‘inclusivo’, digamos, ser ‘bem-sucedido’, o que envolveria ou ‘incluiria’ diferentes componentes¹⁹⁵. Porém, o que importa é que a exigência de recondução dos desejos a um objeto específico, seja ele qual for, suscetível ou não de alguma abrangência, *nesse momento* do texto (afinal ainda não se estabeleceu o que é o bem), não é tão evidente. Assim, somente uma audiência, novamente, com alguma *experiência*, com uma certa instrução, poderia, sem mais informação, compreendê-la.

Certas particularidades nos aconselham, porém, a flexibilizar, em algum grau, a dimensão dessa restrição. Em primeiro lugar, apesar da classificação de Jaeger, os comentadores têm concebido diferenças importantes ao comparar os textos do *Corpus*. Assim, houve recentemente¹⁹⁶, por um lado, algum acordo quanto à tecnicidade da *Ética a Eudêmo*, tese para a qual colaboraram os estudos de H. Flashar¹⁹⁷ e de Vicol Ionescu¹⁹⁸, e que era, já no

¹⁹² *E.E.* 1204b 6-10.

¹⁹³ COOPER, J. *Reason and human good in Aristotle*. *Op., cit.*, p. 94.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 95.

¹⁹⁵ Sobre a distinção entre concepções inclusivas e não-inclusivas (ou dominantes) do bem humano, cf.

HARDIE, W. F. R. ‘O bem final na ética de Aristóteles’. In: ZINGANO, M. (org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. *Op., cit.*, p. 42-64.

¹⁹⁶ Nos valem aqui, novamente, de uma recuperação do debate sintetizada por Bodéüs. Cf. *The political dimensions of Aristotle’s Ethics*. *Op., cit.*, p. 89-92.

¹⁹⁷ FLASHAR, H. ‘Die Kritik der platonischen Ideenlehre’. In *Synusia*. Festgabe für W. Schadewalt zum 15 März, 1965.

¹⁹⁸ IONESCU, C. V. *La filosofía moral de Aristoteles em sus etapas evolutivas*. 2 Vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

séc. XIX, a posição de Diels¹⁹⁹. E considerando-se *exotéricos* os trabalhos com argumentos menos científicos, embora persuasivos, a *Ética Nicomaqueia*, por outro lado, que já era vista por Diels ‘a meio caminho’ de um texto estritamente filosófico²⁰⁰, voltou então a ser apontada como exotérica. De fato, nela seria possível encontrar, em certas passagens, um registro mais popular, com um vocabulário análogo àquele dos diálogos platônicos. Mesmo que se pudesse aventar uma explicação desse uso simplesmente pela influência conjuntural de um Aristóteles ainda próximo à Academia, isso raramente se cogitou. É que, com algum êxito, Jaeger já havia estabelecido a relação entre as *Éticas* em outro trabalho, *Aristoteles: Grundlegung Geschichte seiner Entwicklung*, a célebre leitura genética da obra do Estagirita publicada em 1923. Ele argumentara, é verdade, que as diferenças decorreriam do período de composição, mas a tecnicidade da *Ética Eudêmia*, que depois foi gradativamente sendo reconhecida, não era, então, vista senão como – mais pelo conteúdo do que pela forma – um ‘platonismo reformado’, indicativo de sua *anterioridade* em relação à *Ética Nicomaqueia*; já o estilo desta última, cuja acessibilidade os estudos recentes destacaram, nada mais denotava que a ‘clareza’ e a ‘maturidade de pensamento’ resultantes de uma elaboração *posterior*²⁰¹. Por isso, se a movimentação mais atual colaborou para a readmissão da *Ética Eudêmia* como expressão definitiva e madura do pensamento ético aristotélico²⁰², preferiu-se compreender as duas obras, nas suas especificidades, como dois aspectos, complementares mas concomitantes, de um mesmo empreendimento sistemático: a *Ética Eudêmia*, mais crítica das ideias platônicas e um tanto menos ocupada com a εὐδαιμονία, a fim de estabelecer uma teoria moral para o público mais exigente da filosofia, procuraria debater as questões mais especializadas da Academia; a *Ética Nicomaqueia*, propondo, de fato, uma ética mais política²⁰³, e não se furtando a encorajar os ouvintes a uma vida teórica²⁰⁴, pretendia formular princípios de ação para os cidadãos em geral²⁰⁵. Mesmo no interior, portanto, das obras acroamáticas, nos veríamos diante de trabalhos concebidos para públicos diferentes, às vezes mais especializados, às vezes, menos.

¹⁹⁹ DIELS, H. ‘Über die exoterischen Reden des Aristoteles’. In: *Berichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1883.

²⁰⁰ DIELS, H. ‘Zu Aristoteles Protreptikos und Ciceros Hortensius’. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1888. Embora Aristóteles não tenha distinguido ‘esotérico’ e ‘exotérico’, uma passagem da *Ética a Eudêmo* contrasta entre ‘discursos exotéricos’ e ‘discursos de acordo com a filosofia’. Cf. *EE*. 1217b 22-24.

²⁰¹ JAEGER, W. *Aristote: fondements pour une histoire de son évolution*. Traduit et présenté par Oliver Sedeyn. Paris: Éditions de l’Éclat, 1997, p. 238.

²⁰² Cf. KENNY, A. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian Ethics and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: OUP, 1978.

²⁰³ Como vimos, em *E.N.*, I, 2, Aristóteles atribui o objeto de sua investigação à πολιτική e, em *E.N.*, X, 9, ele afirma a necessidade do estudo das leis e das constituições para a conclusão do projeto.

²⁰⁴ Cf. *E.N.* X, 7.

²⁰⁵ Cf. BODÉÛS, R. *The political dimensions of Aristotle’s Ethics*. *Op., cit.*, p. 90-91.

Ademais, é preciso não esquecer que um dos desacordos e uma novidade mesma da filosofia aristotélica comparativamente à platônica é justamente, como vimos, a autonomia da ciência política, cujo escopo é prático, em relação às ciências teóricas. Em Platão, o debate sobre a conexão dos diálogos com uma possível doutrina ‘esotérica’ não escrita está autorizado a imaginar um ensino oral mais restrito em que se explicariam os fundamentos ontológicos ou princípios metafísicos do Bem que, nos textos de que dispomos, são simplesmente assumidos²⁰⁶. Não obstante, em Aristóteles, não podem os trabalhos mais técnicos ou de argumentação mais metafísica dar exclusivamente as bases para o conhecimento das coisas humanas. Qualquer estudo político guarda, destarte, essencialmente uma perspectiva exotérica²⁰⁷, porque não precisa extrapolar a esfera que é própria à ação e porque é a sua tópica aquela que mais diretamente e mais naturalmente pode interessar os ouvintes de fora da escola. Assim, temos de supor que a *Ética a Eudêmo* apenas debateria o domínio humano *mais* onde seu conhecimento ainda pode ser, mesmo para uma ciência prática, de interesse *per se*. Como argumentamos, não deixando, enquanto saber discursivo, de ser também *teoria*, precisamente porque ἐπιστημονικόν, a ciência prática pode então empenhar-se ainda em satisfazer o espírito abstrato daqueles com maior vocação ao pensamento filosófico. Mas isso não significa que deva o estudante de política ser um metafísico. Tal como escreve Bodéüs: “liberto de uma metafísica que é, em si mesma, de interesse para a escola, a política é restaurada à cidade”²⁰⁸.

2.2 Ο καλοκάγαθικός

Esse estatuto um tanto ‘intermediário’ do ouvinte das preleções políticas de Aristóteles pode, com efeito, ser mais bem esclarecido pelo que a tradição grega designou ‘καλοκάγαθία’ (probidade). Preliminarmente, é preciso notar que na *Ética Nicomaqueia*, quando o autor assume, como vimos, alguns requisitos de seu auditório, ele também adianta a espécie de tratamento a ser esperado da investigação. É que os assuntos sobre os quais vai se debruçar, os bens (τὰγαθὰ) e as ‘ações belas e justas’ (τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια), ele explica, admitem grande variedade e flutuação de opinião. Houve, por exemplo, “quem percesse devido à sua riqueza, e outros por causa da sua coragem” (*E.N.* 1094b 16-18). Assim, a consideração sobre a maturidade e a experiência exigidas *justifica-se* pela maior dificuldade que se há de encontrar no acordo entre as premissas de que os raciocínios sobre o tema terão de partir. Por isso também

²⁰⁶ Cf. Idem, p. 92.

²⁰⁷ Idem, p. 93.

²⁰⁸ Idem, p. 92.

ele pode dizer, mais à frente, que “embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem dotado de sabedoria prática (φρόνησις)” (E.N. 1142a 12-14). O terreno das ciências teóricas, de fato, é aquele do *necessário* (ἀνάγκη)²⁰⁹, portanto dos seres cujas causas *sempre* são como são e não comportam, pois, a falta de frequência característica do acaso²¹⁰. Assim, não há nas ciências teóricas, simplesmente, o mesmo impasse de consenso.

Correlato clássico do *gentleman* inglês ou do *honnête homme* francês, na *Ética a Eudêmo* Aristóteles então comenta quem é o *kalos kagathos*, o homem ‘bom e nobre’ (καλὸς καὶ ἀγαθός). Diferente do homem meramente bom, o *kalos kagathos* age sempre em vista do que é bom, *mas também* nobre, e busca esses bens por eles mesmos²¹¹. Com efeito, entre os bens, explica o autor, há aqueles que são louváveis e, por isso, nobres, como a justiça e a temperança; mas há também aqueles que, embora sejam, naturalmente, bens, como a força, a riqueza e o poder, não são exatamente objetos de louvor²¹², e podem, inclusive, ser prejudiciais em certas circunstâncias. Segundo Aristóteles, ninguém pode ser bom sem realizar ações que merecem louvor, sem, portanto, praticar a virtude. Mas enquanto o homem bom e nobre busca a virtude, que é nobre por si mesma, tendo-a por finalidade das suas ações, aquele que é somente bom, sem maiores qualificações, age de acordo com a virtude simplesmente porque ela é útil, porque ela pode proporcionar, digamos, esses bens que não são por si mesmos nobres, como o poder e a riqueza. Tal é a crítica do autor, por exemplo, ao regime espartano:

Há aqueles que pensam que se deve, é verdade, possuir a virtude, mas apenas em vista de coisas que são naturalmente boas; portanto embora eles sejam homens bons (pois o que é naturalmente bom é bom para eles), eles não possuem, entretanto, nobreza (καλοκάγαθίαν δὲ οὐκ ἔχουσιν), uma vez que eles não possuem o que é nobre por si mesmo²¹³.

A καλοκάγαθία, assim, é justamente o que estabelece uma certa *hierarquia* dos bens, tomando por finais (τελεία) apenas aqueles bens que são realmente nobres. O *kalos kagathos* é, pois, aquele que compreende, de algum modo, o valor *intrínseco* do que é em si mesmo bom.

Ora, não é outra a demanda de Aristóteles senão que seus ouvintes estejam providos precisamente disso, a capacidade de minimamente compreender aquilo que tem valor, aquilo que é nobre (καλός), para que possa haver, em terreno tão oscilante como o que está prestes a adentrar, alguma estabilidade, algum acordo que permita fazer caminhar a argumentação. Há

²⁰⁹ E.N. 1140b 30-32.

²¹⁰ Cf. *Física*. II, 5.

²¹¹ E.E. 1248b 34-36.

²¹² E.E. 1248b 15-25.

²¹³ E.E. 1248b 40-1249a 5.

quem naturalmente encontra-se em tal condição, e assim nos fala o autor de uma virtude natural (φυσική ἀρετή). Mas, via de regra, faz-se necessário, como já assinalamos, um programa educacional. Aristóteles é crítico, é verdade, de certos aspectos da educação com as quais, muito provavelmente, estavam familiarizados os jovens que frequentavam as suas lições. Desse modo ele diz, por exemplo, que “tendo toda a cidade um único fim, é evidente que a educação deve necessariamente ser uma e a mesma para todos, e que o cuidado posto nela deve ser tarefa comum e não do foro privado, como se tornou prática corrente” (*Pol.* 1337a 19-22): a educação, como também já tivemos a ocasião de referir, deveria ser pública²¹⁴. Não obstante, podemos considerar o programa que nos legou o próprio autor que, se infelizmente não nos chegou integralmente às mãos, nos pode ainda indicar em linhas gerais a formação inicial que mais ou menos se esperava dos discípulos.

O que Aristóteles nos propõe nos capítulos finais da *Política*, mas que se pode também auferir por outros textos, como aqueles em que se examina a virtude no segundo livro da *EN*, é que a καλοκάγαθία, ou essa condição em que se moderadamente compreende o que é nobre, o que tem valor em si, e que é o que Aristóteles a princípio demanda, está bastante relacionada com nossa faculdade sensível, e portanto recai mais sobre uma certa educação dos *desejos* do que, nesse momento, sobre um laborioso trabalho da razão. Assim, em *Pol.* 1332a 40, ele primeiro afirma: “existem três fatores para os homens se tornarem bons e íntegros: natureza (φύσις), hábito (ἔθος) e razão (λόγος)”. A natureza, claro, não depende de nós: esse é o caso da virtude natural (ἡ φυσική ἀρετή)²¹⁵, isto é, de certas qualidades inatas de corpo e alma. Ao imaginar as características do melhor regime (πολιτεία) possível, Aristóteles discutira, de fato, sobre o que demandar da natureza para dispor do melhor conjunto de cidadãos²¹⁶. Por isso, a tarefa que se impõe em seguida é “considerar os outros dois aspectos e determinar sobre qual deve recair a precedência na educação: se no hábito se na razão” (*Pol.* 1334b 6-10). A resposta é, em certa medida, dupla. Não se pode prescindir, no fundo, *nem* do hábito, *nem* da razão. Porém, o *papel* que eles ocupam é diferente. O hábito será aquilo pelo que a disposição para o que é nobre, isto é, a própria virtude, se *gera*, porque é ele, justamente, que nos faz, pela prática contínua, desejá-la; a razão, a finalidade da educação, aquilo *em vista de que*, sobretudo, essa habituação deve ser planejada. Não é outro, com efeito, o sentido de suas considerações. Primeiro, a premissa: “a geração procede de um princípio originário, mas o fim desse princípio pode referir-se a um fim distinto dele” (*Pol.* 1334b 10-15). Depois, a afirmação: “Ora, no nosso

²¹⁴ Ver pg. 19.

²¹⁵ *E.N.* 1144b 2-4.

²¹⁶ Cf. *Pol.* VII, 7.

caso a razão e a inteligência são o fim da natureza, de modo que é para a razão e a inteligência que se orientam a origem e o exercício do hábito” (*Pol.* 1334b 15-17). Com efeito, se reconhece o autor que os homens são, muitas vezes, “levados a não seguir a natureza e o hábito” quando “a razão os persuade de que outro caminho é melhor” (*Pol.* 1332b 5-7), ao mesmo tempo não via ele, como talvez o visse Platão, que pudesse a razão se fazer tão preponderante frente ao desejo. Assim ele escreve na *Ética Nicomaqueia* que “como condição para a posse das virtudes o conhecimento pouco ou nenhum peso tem, ao passo que as outras condições – isto é, aquelas mesmas que resultam da prática amiadada de atos justos e temperantes – são, numa palavra, tudo” (*E.N.* 1105b 1-5). A razão manda, de fato; mas também o desejo *obedece*²¹⁷. Por isso “em vista da razão se deve cuidar primeiro do desejo, tal como em vista da alma se deve cuidar primeiro do corpo” (*Pol.* 1334b 20-28), e então a evidência de que, preliminarmente, “a educação se deve buscar mais no hábito do que propriamente na inteligência, e preocupar-se mais com o corpo do que com a mente” (*Pol.* 1338b 4-8).

Aristóteles provavelmente esperava que os seus discípulos tivessem se formado simplesmente nas disciplinas comuns do ‘currículo’ grego, embora tivesse, é claro, suas opiniões próprias quanto à boa condução de cada matéria. Esses estudos compreendiam a ginástica (*γυμναστική*), a música (*μουσική*), a gramática (*τὰ γράμματα* – leitura, escrita e rudimentos de aritmética) e o desenho (*γραφική*)²¹⁸. O tratado da educação, porque não o dispomos completo, discorre apenas sobre os dois primeiros itens. Importa aprender ginástica, diz por exemplo o autor, “porque incute bravura” (*Pol.* 1337b 26-27). Não há de se proceder, entretanto, como os espartanos e os demais regimes que, ao se ocuparem da educação das crianças, “embrutecem-nas com trabalhos árduos”, e procuram “dotá-las de uma disposição atlética em detrimento das formas e do desenvolvimento harmonioso do corpo” (*Pol.* 1338b 10-14). É, antes, segundo Aristóteles, “o espírito bem formado e não o rude que deve assumir maior protagonismo” (*Pol.* 1338b 30-32). Quanto à música, ela semelhantemente educa nossos sentimentos pois que, diferente do tato, do paladar ou da visão²¹⁹, diz Aristóteles, são “precisamente nos ritmos e nas melodias que nos deparamos com as imitações mais perfeitas da verdadeira natureza da cólera e da mansidão, e também da coragem e da temperança, e de todos os seus opostos e outras disposições morais” (*Pol.* 1340a 16-20).

Por conseguinte, o retrato que se nos apresenta do espectador das lições de Aristóteles é, de um lado, certamente mais o do *‘χαρίεντες’* – homem de cultura – do que do *‘vulgo’*, oi

²¹⁷ Cf. *E.N.* I, 13.

²¹⁸ *Pol.* 1337b 24-25.

²¹⁹ *Pol.* 1340a 29-32.

πολλοὶ, para usar expressões do próprio autor²²⁰. É, se quisermos, o retrato de um jovem como aqueles que, num *Protágoras*²²¹, se acercam não apenas deste, mas de Hípias e Pródico, a fim de aprender a tomar boas decisões “a respeito dos afazeres da cidade”²²². Nesse sentido, deparamo-nos, pois, no esforço de imaginar o futuro agente político, com alguma restrição, e já o podemos caracterizar como aquele que teve, ao menos, alguma ‘educação dos desejos’, sendo por isso mesmo capaz de certa compreensão dos valores morais. Mas de outro, porém, esse retrato não se confunde exatamente, também, com o de um personagem do círculo socrático, ou mesmo do núcleo mais comprometido do Liceu que haveria de se dedicar a uma filosofia mais abstrata. Daí a possibilidade de um público mais amplo.

2.3 Ο πολιτικός

Já mencionamos como Aristóteles consente que seja o político Péricles a ilustrar o homem prudente capaz de boa deliberação. Mas as atividades políticas práticas que, para o autor, se seguirão ao período de educação, podem ser inversamente delineadas, também, através das diferentes acepções nas quais ele entende a deliberação e a prudência. Com efeito, se, como lembra Aubenque no seu estudo especialmente dedicado à φρόνησις, e como implica mesmo o método aristotélico, não se pode determinar o que é esta última senão pela própria “existência do *prudente*, tal como é atestada pela linguagem”²²³ – e por isso a referência a Péricles –, então também não poderão quaisquer de suas subdivisões exprimir outra coisa que os diferentes modos pelos quais ela na prática se manifesta. Há, é verdade, Aristóteles admite, uma prudência que não é política. De fato, pode ela dizer respeito não aos assuntos da cidade, mas antes à pessoa privada, ao indivíduo. Por isso o autor fala em uma certa capacidade ou sabedoria *especificamente* política, cujo texto grego nota simplesmente ‘πολιτική’, para opor à prudência privada uma outra pública, ou seja, aquela que tem por objeto as questões comunitárias, embora trate-se sempre, não obstante, da “mesma disposição da alma” (ἕξις) (*E.N.* 1141b 22-23). De qualquer forma, o que poderemos observar é que, ao expor as acepções *políticas* da prudência, os contextos aos quais Aristóteles nos remete e o modo como essas acepções são conceitualmente especificadas em cada um deles nos dão muito mais margem para compreender a atividade do agente político não como uma ponderação sobre a natureza ou os componentes

²²⁰ *E.N.* 1095 a 18-20.

²²¹ *Prot.* 314e-316a.

²²² *Prot.* 318e-319a.

²²³ AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles. Op., cit.*, p. 63. Cf. também *E.N.* 1140a 24-26: “No que tange à φρόνησις, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos”.

da felicidade, mas como uma reflexão sobre as regras que devem ser estabelecidas e os procedimentos que devem ser realizados pela cidade.

No seu sentido político, com efeito, Aristóteles divide a prudência entre aquela que é ‘arquitetônica’ (ἀρχιτεκτονική), que é uma prudência legislativa (νομοθετική), e aquela que concerne aos ‘particulares’ (τὰ καθ' ἕκαστα), que empresta o nome de prudência política (πολιτική), na verdade comum às duas. Por sua vez, essa segunda ‘prudência política’, mais estrita, ele segmenta em deliberativa (βουλευτική) e judicial (δικαστική). A legislação, de fato, seria ‘menos’ política, por assim dizer, porque a lei se não expressa de outro modo que não através de uma formulação universal. Podemos aludir, por exemplo, a uma medida pensada pelo próprio Péricles, o μισθός²²⁴, segundo a qual *todo* ateniense, com trinta anos ou mais e em pleno gozo de seus direitos, recebe, na época de Aristóteles, três óbolos ao atuar como jurado nos tribunais²²⁵. Cenário diferente daquele da prudência que, na cidade, não legisla. Essa, explica o autor, dir-se-ia mais especificamente política justamente porque está *diretamente* envolvida com a ação (E.N. 1141b 25-28). Realmente, os decretos e decisões, frutos das prudências deliberativa e judicial, são sempre atos que indicam o que fazer em um contexto *específico*, escapando à intransponível generalidade da lei: ou algum curso a tomar a partir das atribuições pelas quais passa a cidade ou, simplesmente, alguém a sentenciar diante das circunstâncias de um determinado julgamento.

Em alguma medida, então, em primeiro lugar, podemos constatar que Aristóteles está apoiando sua conceitualização da prudência política geral em repartições presentes nas *póleis* gregas. Pois como escreve Finley, “todo o governo de uma cidade-estado englobava, pelo menos, uma assembleia ampla, um conselho ou conselhos mais pequenos e um certo número de funcionários que se revezavam entre os homens elegíveis”, sem contar que “havia, é claro, um mecanismo processual”²²⁶. Ora, em Atenas, o conselho (βουλή) geralmente redigia determinações de modo a preparar sua submissão à decisão da assembleia²²⁷; a assembleia (ἐκκλησία), a seu turno, deliberava e votava a favor ou contra as propostas do conselho; e os tribunais (δικαστήρια), enfim, julgavam as acusações e sentenças que lhes chegavam à

²²⁴ ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. Introdução, tradução do original grego e notas de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 27, 3; 27, 4.

²²⁵ *Constituição dos Atenienses*, 63, 3; 68,2.

²²⁶ FINLEY, M. *Política no mundo antigo*. Tradução do Gabinete Editorial de Edições 70. Lisboa: Edições 70, p.74-75.

²²⁷ Cf. GLOTZ, G. A cidade grega. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1980, p.150; *Constituição dos Atenienses*, 45, 4.

apreciação – prudências legislativas (νομοθετική), deliberativa (βουλευτική) e judicial (δικαστική).

Depois, são sobretudo as ocupações deliberativas e judiciais que Aristóteles demarca, no duro, como atividades de caráter realmente político. E se é isso que nos diz a *Ética*, nem é outra, também, a lição da política, quando – ainda que por razões diferentes – associa a condição de membro de assembleia e de juiz nos tribunais aos critérios que configuram a cidadania. Aristóteles diz aqui que, de um lado, não se poderia considerar que alguém seja dito cidadão apenas em virtude do lugar que habita, já que era familiar à cultura grega, de fato, a presença, na cidade, tanto de metecos (μέτοικοι), que eram estrangeiros residentes, como de escravos (δοῦλοι)²²⁸. Enquanto, de outro, também não seria adequado fazer consistir a cidadania fundamentalmente na partilha de direitos cívicos como, por exemplo, a permissão de acusar e defender-se em tribunal, pois isso poderia ser concedido a um estrangeiro mediante um tratado entre duas cidades²²⁹. Não obstante, certamente tem de ser cidadão quem tem uma *autoridade suprema* (κυριότης), quem tem o poder tanto de deliberar e decidir (ἀρχή βουλευτική) como de julgar (ἀρχή κριτική)²³⁰. Se, portanto, em Atenas, são a assembleia e os tribunais que dispõem da palavra final sobre o funcionamento da cidade e sobre as querelas processuais²³¹, Aristóteles estabelece que são cidadãos, então, todos aqueles que participam dessa ‘magistratura indefinida’ (ἀόριστος ἀρχή)²³², considerando-se que as prerrogativas de membro de assembleia e de juiz, sendo entre os atenienses acessadas por todos, não constituem exatamente cargo nenhum²³³, nem se reduzem a uma ‘denominação comum’²³⁴. Exercer a cidadania, atuar *efetivamente* na *pólis* ou *politicamente* em sentido mais próprio é, por conseguinte, precisamente deliberar e agir no âmbito *desses* espaços, tal como são *mais* políticas, justamente, as prudências deliberativa e judicial.

Entretanto, se nos voltarmos ao funcionamento, por exemplo, dos tribunais, deparamo-nos com uma deliberação que é basicamente pragmática. É simplesmente o povo, vale reforçar, quem delibera e julga. Desde a reforma de Efilates em 462, como escreve Glotz, não só se rebaixam os poderes do velho conselho aristocrático do Areópago, como também os magistrados se veem apenas reduzidos a uma “delegação mediante a qual acolhem os processos,

²²⁸ *Pol.* 1275a 6-8.

²²⁹ *Pol.* 1275a 8-15.

²³⁰ *Pol.* 1275a 26-28; 1275b 16-18

²³¹ Cf. GLOTZ, G. A cidade grega. *Op.*, cit., p. 133.

²³² *Pol.* 1275a 32-35

²³³ Cf. *Pol.* 1275b 4-16.

²³⁴ *Pol.* 1275a 28-30.

fazem a instrução e presidem os tribunais competentes”²³⁵. E, de qualquer forma, como afirma Finley, no fundo “nunca chegou a constituir-se uma classe de juristas profissionais”²³⁶. Assim, tanto nas ações públicas (γραφαί) como nas privadas (δίκαι) cabe à pessoa lesada ou a seu representante legal intentar a ação e tomar a palavra na audiência, e a disputa, entre duas partes, tem apenas um conjunto de quaisquer cidadãos de trinta anos ou mais que se dispuserem, os *heliastas*, como jurados²³⁷. A *Política* fala então em oito espécies de tribunais, de acordo com suas respectivas funções:

[...] um tribunal para a fiscalização das verbas públicas; um outro para os atentados à comunidade; outro ainda contra os delitos à integridade da constituição; um quarto para o conflito entre magistrados e privados em questões de multas; um quinto para os contratos particulares de grande amplitude; um outro para os casos de homicídio; e, por fim, um para os estrangeiros²³⁸.

Já a *Constituição dos Atenienses* nos informa um pouco mais sobre a natureza dos processos que estavam sob a alçada, por exemplo, dos *tesmótatas*, magistrados tirados à sorte pelos atenienses, um por cada tribo, e que se ocupavam dos casos de interesse público²³⁹. Enquanto o arconte epônimo, o arconte rei e o arconte polemenco tratavam de organizar, respectivamente, as questões de direito privado, as de cunho religioso e aquelas acerca dos estrangeiros²⁴⁰, os *tesmótatas*, diz a *Constituição*, levavam a tribunal para o julgamento do povo “as ações públicas de ilegalidade, as ações contra uma lei prejudicial, contra os presidentes e seus chefes”, bem como “as prestações de contas dos estrategos, os exames prévios a todas as magistraturas e os apelos dos que foram excluídos da cidadania” (*Constituição dos Atenienses*, 59, 1). As disposições jurídicas, assim, zelam simplesmente pela constituição ou ocupam-se, sempre com atenção às leis, da fiscalização dos magistrados, dos contratos e das verbas públicas.

Semelhantemente, os assuntos que cabem à parte deliberativa dos regimes também são, geralmente, circunscritos, e concernem apenas ao dia a dia da cidade. Com efeito, na *Política*, Aristóteles afirma que compete a esta parte “decidir de modo supremo sobre a declaração de guerra e de paz, as alianças, e a quebra dos pactos; sobre as leis; sobre a condenação à morte, o exílio e a expropriação de bens; sobre a escolha para os cargos de magistratura e a fiscalização das contas públicas” (*Pol.* 1298a 4-6). E, na *Constituição dos Atenienses*, mencionam-se alguns encontros assembleares relevantes convocados pelo conselho, aqui também sempre abertos a

²³⁵ GLOTZ, G. *A cidade grega. Op., cit.*, p. 133.

²³⁶ FINLEY, M. *Política no mundo antigo. Op., cit.*, p. 44.

²³⁷ Cf. GLOTZ, G. *A cidade grega. Op., cit.*, p. 191 e 197.

²³⁸ *Pol.* 1300b 20-24.

²³⁹ Cf. *Constituição dos Atenienses*, 55, 1; GLOTZ, G. *A cidade grega. Op., cit.*, p. 242.

²⁴⁰ Cf. *Constituição dos Atenienses*, 56, 2-58, 3; GLOTZ, G. *A cidade grega. Op., cit.*, p. 242.

todos os cidadãos²⁴¹. Compondo-se a βουλή, em Atenas, por quinhentos membros, cinquenta de cada uma das dez tribos instituídas por Clístenes²⁴², e sendo os encontros indicados conforme a pritania, isto é, a presidência que exercem, à vez e por sorteio, cada uma dessas tribos²⁴³, fala-se então de uma reunião principal, que vota “a continuação dos magistrados no cargo e delibera sobre questões de aprovisionamento e de segurança da região”, momento em que também é possível “fazer acusações de alta traição, dar a conhecer os inventários de bens confiscados pelo Estado e as reclamações de heranças e das mulheres herdeiras” (*Constituição dos Atenienses*, 43, 4). Depois, de uma outra, na sexta pritania, que “decide se é necessário votar algum ostracismo²⁴⁴, recebe acusações contra sicofantas e analisa promessas feitas ao povo e não cumpridas” (*Constituição dos Atenienses*, 43, 5). E há, enfim, ainda a indicação de um encontro, o próximo à sexta pritania que revele presságios favoráveis(!), onde se procede “à eleição dos estrategos, dos hiparcos e das outras magistraturas militares” (*Constituição dos Atenienses*, 44, 4). Ora, decidir, em determinadas circunstâncias, pela guerra ou pela paz, dispor sobre as relações internacionais e votar o ostracismo e a ascensão de concidadãos a diferentes cargos, para além das demais atividades que mencionamos, são todas medidas concretas, escolhas particulares que, se podem, é verdade, nos dizer algo quanto aos valores que lhes são subjacentes – como a educação e a legislação espartanas indicam, diz Aristóteles, o apreço pela riqueza, pela dominação e pela guerra, que descuida das virtudes relativas ao ócio²⁴⁵ –, não obstante se não confundem com a discussão ou ponderação sobre esses valores eles mesmos.

Assim, o exercício político prático, nas esferas respectivas às prudências judicial (δικαστική) e deliberativa (βουλευτική) – a saber, os tribunais e a assembleia –, parece antes *partir*, de fato, do que já está estabelecido ou do que se entende ter valor e se considera nobre (καλός), do que se dirigir a esses princípios. Antes *pressupor* certas convicções como premissas do que, questionando-as, tomá-las por objeto de investigação de um raciocínio. Até aqui, esses valores fundamentais seriam em parte assimilados, como vimos, nas disciplinas comuns do ‘currículo’ grego, mas, ao menos pelas alusões, do próprio autor, quanto às ocupações que cabem às partes jurídicas e deliberativas num regime, não recolocar-se-iam, então, em momento posterior, como tema de reflexão nos espaços públicos onde se debate a cidade. Ou melhor, se

²⁴¹ Cf. GLOTZ, G. A cidade grega. *Op.*, cit., p. 152.

²⁴² *Constituição dos Atenienses*, 21, 2-3.

²⁴³ *Constituição dos Atenienses*, 43, 2.

²⁴⁴ Dispositivo por meio do qual exilava-se, por alguns anos, cidadãos cuja influência dizia-se ameaçar a democracia. Aristóteles atribui a lei a Clístenes. Cf. *Constituição dos Atenienses*, 22.

²⁴⁵ Cf. *Pol.* 1269b 20-25; 1333b 5-1334a 10.

viesses, até, a compor as discussões, não seria, entretanto, a discussão *sobre eles o propósito* das reuniões.

Podemos notar, apesar disso, que a parte legislativa (νομοθετική) dos regimes – ainda que menos política segundo Aristóteles – não se limita, exatamente, às atividades regulares, por parte do conjunto do conselho, de redação dos textos a serem submetidos à assembleia. O trabalho de preparação das sessões, de deliberação e elaboração dos documentos sem dúvida corresponde à legislação. Glotz escreve, de fato, que ao buscar-se, na constituição ateniense, algo aproximado ao sistema representativo dos parlamentos modernos, é justamente para a βουλή que se deve olhar²⁴⁶. Porém, em se tratando de algumas reformas, ou da redação mesma da constituição dos regimes, o texto de Aristóteles nos reconduz, em verdade, a figuras individuais. Deste modo a *Política* fala, como vimos, nas constituições propostas por Platão na *República* e nas *Leis*, e nas constituições de Fáleas, de Hipodamo e de Sólon²⁴⁷.

E nem sempre, vale lembrar, foram as leis estabelecidas coletivamente, ou, se quisermos, *politicamente* em sentido mais próprio. É que nem sempre teve o povo a “consciência de um domínio próprio das coisas da cidade”, a consciência da política como “aquilo que lhe pertence”²⁴⁸. Na realidade, como escreve Glotz, a revelação das leis ao conhecimento de todos e sua sanção pela cidade representaram um *marco* na história da justiça, uma vez que eram simplesmente os chefes dos grandes γένη que monopolizavam “o privilégio de fazer e interpretar a bel-prazer as fórmulas que regulavam a vida política e social”²⁴⁹. Em um estudo já não tão recente Martin Ostwald mostrou, com efeito, que a concepção de ‘estatuto’ no mundo grego antigo se modifica ao longo do tempo, tal como atestam os diferentes usos dos termos ‘θεσμός’ e ‘νόμος’ e a substituição do primeiro pelo segundo²⁵⁰. Enquanto a ideia básica de θεσμός, mais antiga, “é a de algo imposto por uma agência externa, concebida como separada e num plano mais elevado do que o ordinário em que constam aqueles para quem ela constitui uma obrigação”, a ideia de νόμος, que a sucede, embora preserve o mesmo senso de obrigação, “é motivada menos pela autoridade do agente que a impõe do que pelo fato de que ela é vista e aceita como válida por aqueles que vivem sob ela”²⁵¹. Ou seja, os dois termos, que assumem a conotação de ‘estatuto’ em diferentes períodos, aproximam-se dela por direções opostas:

²⁴⁶ GLOTZ, G. A cidade grega. *Op.*, cit., p. 181.

²⁴⁷ Cf. *Pol.* II, 1-8; II, 12.

²⁴⁸ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op.*, cit., p. 6.

²⁴⁹ GLOTZ, G. A cidade grega. *Op.*, cit., p. 107.

²⁵⁰ Cf: OSTWALD, M. *Nomos and the beginnings of the athenian democracy*. Oxford: Clarendon Press, 1969, p. vii.

²⁵¹ Idem, p. 55.

“θεσμός a considera como imposta ao povo por um legislador legislando para ele, enquanto νόμος visa o estatuto como expressão do que o povo como um todo enxerga como uma norma válida e vinculante”²⁵². O próprio Aristóteles já nos dizia, realmente, que “as cidades foram primeiro governadas por reis” (*Pol.* 1252b 18-20), mesmo que o fizesse em razão de sua tese genética: a cidade resultaria da união de diversas famílias que, encontrando-se “sob o domínio do membro mais velho”, estariam a princípio submetidas ao “domínio régio” (*Pol.* 1252b 20-22).

Segundo Ostwald, a ideia de estatuto passa a ser veiculada pelo termo νόμος apenas com Clístenes²⁵³, e Sólon, por exemplo, ainda se referia a seus decretos como θεσμοί²⁵⁴. Não surpreende, por conseguinte, que tenham confiado-lhe “a direção da cidade”, como escreve Aristóteles, ou que o tenham designado “reformador da constituição e legislador, a ele confiando não umas com exclusão de outras, mas *todas* as áreas por igual: magistraturas, assembleias, tribunais, conselhos”, como diz Plutarco. Sólon havia granjeado fama tanto pela influência que teve na tomada de Salamina, ilha que Atenas disputava com Mégara, como pelo discurso que proferira em defesa do santuário de Delfos, ameaçado pelos habitantes de Cirra. E, embora se tenha recusado a tomar o poder como tirano e se tenha limitado à reforma da constituição, retirando-se em seguida, não era incomum, de fato, que se recorresse à tirania numa conjuntura tal qual a ateniense da época, em que “o desequilíbrio entre os pobres e os ricos havia atingido, por assim dizer, o clímax”, e em que “a cidade se encontrava num estado verdadeiramente crítico” – em razão, sabemos, do regime de escravidão por dívida. Plutarco menciona, mesmo, que a única via para garantir a estabilidade e pôr termo às agitações “parecia ser a instauração de uma tirania”, e relata ainda como Sólon fora censurado por seus amigos ao recusá-la, “como se o mérito de quem a ela ascende não a transformasse logo em realeza legítima, ou não tivesse isso acontecido antes com Tirondas na Eubeia e agora em Mitilene, onde Pítaco fora eleito tirano”. Não é por outra razão, de resto, que mais tarde se instituirá um mecanismo de defesa democrático como a lei do ostracismo.

Mas mesmo em contexto democrático é preciso, ainda, atenuar a ideia de uma efetiva deliberação e participação rotativa do povo no estabelecimento das leis e na condução da cidade, a ideia de cada cidadão simplesmente lidando, à vez, com questões pontuais com as quais se depararia durante seu reduzido exercício do poder. Em primeiro lugar, vale notar, como diz Finley, que “em Atenas, sob aquilo a que os historiadores modernos tendem a chamar

²⁵² Idem, *ibidem*.

²⁵³ Idem, *ibidem*.

²⁵⁴ Idem, p. 3 e 4.

‘democracia radical’, o *demos* nunca produziu porta-vozes na Assembleia provenientes das suas fileiras”²⁵⁵. Para falar era antes preciso se fazer ouvir, e a posição de destaque que assegurava esse ‘direito’ não deixara de estar associada às relações clientelistas que os homens ricos estabeleciam com o povo, sobretudo custeando diferentes liturgias²⁵⁶. Luciano Canfora recorda²⁵⁷ a esse respeito o efeito cômico, n’*Os acarnianos* de Aristófanes, de um Diceópolis, cidadão qualquer, se pondo a falar aos espectadores da assembleia com pinta de grande orador. Diceópolis vai preparado para “gritar, interromper e insultar”, mas dele não se espera que intervenha com argumentos opostos aos dos políticos profissionais, esses sim os protagonistas habituais da tribuna. Como diz Canfora, “falam sobretudo os que sabem falar, que têm a formação necessária que lhes permite o domínio da palavra”²⁵⁸; “Diceópolis tem consciência – e com ele o público de Aristófanes – de que um ‘pobre’ não se permite falar na assembleia”²⁵⁹. E se é notável que no *Górgias* de Platão, Sócrates, revelando o monopólio que também é próprio à democracia, aponte apenas quatro nomes como os responsáveis e grandes corruptores da política ateniense, a saber, Milcíades, Temístocles, Péricles e Címon²⁶⁰, não poderia ser mais elucidativa e explícita a consideração de Tucídides sobre a Atenas do tempo de Péricles: “embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos”²⁶¹.

Péricles, como diz Tucídides, era o ‘primeiro’ devido à sua superioridade na ação, de fato, mas também na *palavra*. De um lado, uma vez que “a guerra era uma parte normal da vida” e que “dificilmente decorria um ano sem a necessidade de uma decisão formal para início

²⁵⁵ FINLEY, M. *Política no mundo antigo. Op., cit.*, p. 41.

²⁵⁶ Um caso típico mencionado em *Constituição dos Atenienses*, 27, 3, é o de Címon: “Na verdade Címon, que possuía uma fortuna régia, começou por cumprir de maneira esplendorosa as liturgias regulares; além disso, sustentou muitos dos seus colegas de demo. Com efeito, qualquer pessoa do demo dos Lacíadas poderia ir até sua casa e receber alimento suficiente para o dia a dia; mais ainda, todas as suas propriedades estavam sem vedação, por forma a que pudesse colher frutos quem assim o desejasse”. Cf. também FINLEY, M. *Política no mundo antigo. Op., cit.*, p. 57; MOSSÉ, C. *Péricles: o inventor da democracia*. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, pp. 76-77.

²⁵⁷ CANFORA, L. *O mundo de Atenas*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 96-97.

²⁵⁸ Idem, p. 95.

²⁵⁹ Idem, p. 96.

²⁶⁰ PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011, pp. 417-421. 516a-517a.

²⁶¹ TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe; tradução do grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 126. II, 66. Cf. também FINLEY, M. *Política no mundo antigo. Op., cit.*, p. 165: “As provas documentais sugerem energeticamente que, mesmo em Atenas, poucos exerciam o direito à *isegoria* e demonstram sem margem para dúvidas que a chefia política era monopolizada por um extrato relativamente pequeno, embora se não perpetuasse como acontecia em Roma. O limite do poder político universal era o direito a participar na decisão última numa base igualitária de cada homem cada voto. Para além disto, imperava o princípio da desigualdade e da hierarquia”.

das hostilidades”, seu prestígio não se pode dissociar do seu papel militar. Mas, de outro, temos de recordar como o Sócrates de Xenofonte dizia, no *Banquete*, que Péricles “criou fama de ser o melhor *conselheiro* de sua pátria”, e nas *Memoráveis*, que ele se fez estimar porque “*enfeitou* a cidade”. Tucídides explica²⁶² que ele “podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade, e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela”, que “quando via a multidão injustificadamente confiante e arrogante, suas palavras a tornavam temerosa”, ao passo que “quando ela lhe parecia irracionalmente amedrontada, conseguia restaurar-lhe a confiança”. Nesse sentido, sobre a natureza da autoridade exercida por Péricles, Claude Mossé escreve que “não há como duvidar de que ele a devia não apenas ao fato de ter sido reeleito estrategista por quinze vezes consecutivas, mas também, e no mínimo em igual medida, à magia de sua palavra”. É, pois, justamente essa *magia*, capacidade oratória distinta, que explica como pode um único político, em um sistema democrático como o ateniense, ‘dirigir’ a cidade. Riqueza que provê as manifestações de ‘generosidade’, posição social que autoriza a posse das magistraturas mais importantes²⁶³: certamente. Mas não é senão uma certa *arte* política, *πολιτική τέχνη*, que, no limite, persuade a opinião pública e orienta o voto daqueles a quem cabe, no fundo, a decisão final: o povo.

Ora, esse ‘poder do primeiro’ (*ἀρχή τοῦ πρώτου*), justamente pelo seu alcance, justamente porque organiza, de certo modo, a cidade *como um todo*, não se limitando a uma ocupação restrita e de curto período, exige, ao menos em algum grau, que se aproxime mais da deliberação política o tema da felicidade. E aqui é novamente Tucídides que, pelo relato da oração fúnebre, nos mostra como também Péricles pôde orientar a cidade por todo um conjunto de valores e estabelecer, mesmo, um certo *modo de vida*. O discurso idealizado do Péricles tucididiano fala de uma vida em que “no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências”, em que “não é a classe, mas o mérito que dá acesso aos postos mais honrosos” e em que são instituídos “muitos entretenimentos para o alívio da mente fatigada”, como concursos e festas religiosas²⁶⁴. Aspectos que são ainda, se se quiser, constitucionais. Mas vai além. Tucídides carrega também o discurso com referências a aspectos, digamos, mais ‘espirituais’, com referências ao *ἦθος* que se observa entre os atenienses. Assim Péricles fala da discrição quanto à vida particular dos concidadãos, na moderação quanto à ofensa e na submissão às leis: “conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos”; “ao mesmo tempo que

²⁶² TUCÍDIDES, II, 66.

²⁶³ Cf. MOSSÉ, C. *Péricles: o inventor da democracia*. Op., cit., p. 9.

²⁶⁴ TUCÍDIDES, II, 37; II, 38.

evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade”²⁶⁵. E fala, igualmente, no amor à beleza, à filosofia, à bravura e à amizade: “somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência”; “nossa confiança se baseia menos em preparativos e estrategemas que em nossa bravura no momento de agir”; “não é por receber favores, mas por fazê-los, que adquirimos amigos”²⁶⁶. É conhecida, de resto, a riqueza da produção artística, teatral e intelectual do ‘século de Péricles’²⁶⁷. Disso dão exemplo os trabalhos escultóricos de Fídias, seu amigo, na Acrópole²⁶⁸, e as obras dos dramaturgos, historiadores, sofistas e filósofos.

Todavia, aqui são necessárias duas considerações. Primeiro, temos de assinalar que, por mais recorrente que fosse o tema da tirania e da demagogia na Grécia clássica, Péricles era, no limite, uma exceção, senão porque “poucos homens deram seu nome a um momento da História”, ao menos porque a maioria dos cidadãos, é de se esperar, embora participassem das decisões políticas, não se destacavam efetivamente. Assim, grande parte da atividade política provavelmente se circunscrevia ainda aos trâmites mais convencionais das assembleias, do conselho e dos tribunais. Depois, na medida mesma em que se fazem amplos o suficiente para tocar o tema da própria felicidade, para estruturar a própria vida e os seus valores, a prática política e o exercício deliberativo que lhe concerne acabam justamente por se distanciar do que, diz Aristóteles, é político em sentido mais próprio. Como vimos, a prudência legislativa, νομοθετική, porque menos próxima da ação, é também menos política. E talvez seria mesmo possível dizer que, aos olhos de Aristóteles, uma prudência assim descolada da ação é, inclusive, *menos prudência*. Afinal, como ele escreve na *Ética*, não se pode esquecer que a prudência é uma sabedoria *prática*, e que “a ação versa sobre os particulares” (*E.N.* 1141b 15-17). Com efeito, quem conhece a norma, a regra, a lei, que é geral, nem por isso é capaz de agir, uma vez que precisa sempre conhecer, também, aquilo sobre o que versa o universal, isto é, aquilo que se está apresentando como um seu exemplar. É o caso, conhecido no aristotelismo, daquele que sabe que todas as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignora “que espécies de carnes são leves” (*E.N.* 1141b 18-20). Homens como Péricles, é claro, podem desenvolver concepções genéricas, como concepções a respeito da felicidade e da boa vida, sem deixar de reconhecer, ao mesmo tempo, o que, em cada caso, deve se harmonizar com elas. Em outras palavras, são homens de sabedoria prática, e então é de se esperar que identifiquem também os

²⁶⁵ TUCÍDIDES, II, 37.

²⁶⁶ TUCÍDIDES, II, 39; II, 40.

²⁶⁷ MOSSÉ, C. *Péricles: o inventor da democracia. Op., cit.*, p. 9.

²⁶⁸ Cf. *Idem*, pp. 145-155.

particulares de que se constitui o universal. O ponto, apenas, é que não é no procedimento que estabelece a universalidade de um dado acontecimento ou de uma dada condição que consiste, exatamente, a prudência. Novamente, “a φρόνησις diz respeito à ação” (E.N. 1141b 20-22). Além disso, é crucial para a noção aristotélica de prudência, ao contrário, que toda formulação de um universal num domínio humano que é contingente, num domínio que sempre “pode ser diferente do que é” (τό ἐνδεχόμενον ἄλλῶς ἔχειν)²⁶⁹, carregue necessariamente o prejuízo de suprimir aquilo que escapa à regra²⁷⁰. O prudente, que se vale da deliberação, é prudente e age bem, portanto, *não* especialmente porque recorre a esse tipo de formulação, mas sobretudo porque – e é isso que mais importa notar – leva em consideração a *experiência* própria que tem de *cada caso*, experiência que, ao constituir-se de uma infinidade de circunstâncias já vividas, com todas as suas particularidades, é seguramente mais abrangente e, por isso, o deixa em melhor condição de julgar corretamente nos diferentes cenários em que cumpre agir. No *momento* em que se universaliza, assim, a prudência se destaca da experiência que lhe é tão característica e deixa de se expressar essencialmente como prudência.

Mesmo Péricles, então, se em função de sua hegemonia, podemos imaginar, absorvia a atividade política em um conjunto de princípios e crenças, se, pela frequência com que os mobilizava, é ainda provável, erigia a discussão dos seus valores, em plena tribuna, como que à condição de discurso acerca da própria felicidade, nem por isso deveria *transferir* completamente o debate, segundo Aristóteles, da *teoria* à *práxis*. Péricles asseguradamente propõe e organiza uma certa configuração da vida, naturalmente veicula uma certa concepção de virtude, mas a lição de Aristóteles parece nos resguardar contra a ideia de que o político construiria ou mesmo deveria construir *politicamente* suas convicções. Permanece sempre reservado à prática política sobretudo o debate que toca de perto a ação. Razão pela qual, justamente, a deliberação conceitualmente resulta não em compreensão ou esclarecimento político, mas em escolha (προαίρεσις)²⁷¹. Vale lembrar a esse respeito que Péricles, como conta Plutarco – e essas histórias Aristóteles presumivelmente conhecia –, fora discípulo e deveu sua formação a personalidades associadas principalmente à tradição filosófica, e não política, como Zenão e Anaxágoras, e que especialmente deste último, homem que “admirava extraordinariamente”, teria aprendido aquilo “que se chama filosofia pura e especulação

²⁶⁹ E.N. 1140b 25-28.

²⁷⁰ Cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles. Op., cit.*, p. 75: “para Aristóteles, a ciência e a lei partilham o privilégio, mas também o inconveniente, de visar o geral”.

²⁷¹ E.N. 1113a 2-14.

fundamental”²⁷². No *Fedro*, é também a partir dos ensinamentos de Anaxágoras, diz Sócrates, que Péricles teria desenvolvido sua arte de persuadir²⁷³. E nas *Memoráveis*, Xenofonte apresenta, aos moldes dos conhecidos diálogos socráticos, uma discussão entre Péricles e Alcibíades sobre a definição de ‘lei’, ao cabo da qual Péricles recorda: “Sabes que mais, Alcibíades? Com a tua idade qualquer um de nós era muito hábil nessas questões; e também estudávamos e aprofundávamos assuntos como esses que agora me parecem preocupar-te”²⁷⁴. A opinião a respeito dos políticos parece, de fato, ser na verdade aquela que Aristóteles ainda preserva ao final da *Ética Nicomaqueia*, segundo a qual “não consta que costumem fazer estadistas de seus filhos ou de seus amigos” (*E.N.* 1181a 1-5).

²⁷² PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 61. II, 5.1.

²⁷³ PLATÃO. *Fedro*. Introdução, tradução do grego e notas de José Ribeiro Ferreira. Edições 70, 1997, p. 109. 269e-270b.

²⁷⁴ XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e comentário de Ana Elias Pinheiro. Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, p. 82. I, 2, 46.

Capítulo 3

A TEORIA POLÍTICA

Aristóteles, como vimos, distancia-se de Platão quando reconhece a validade de uma política não filosófica. Com efeito, essa é uma das razões pelas quais, para Wolff, “é a *Política* de Aristóteles que inaugura a filosofia política”²⁷⁵. Afinal, se a política só pode ser filosófica, filosofia política nada mais é senão a própria política. Isto é, é justamente quando se pode verdadeiramente falar em uma política que não se confunde com a filosofia, que dizer da política que dela há uma filosofia é efetivamente dizer alguma novidade. E Aristóteles de fato precisa, não obstante a distinção que empreende, pensar uma filosofia para a política. É verdade que a virtude, sem a qual não haverá prudência e, portanto, *boa* política, mas no máximo habilidade (δεινότης)²⁷⁶, é resultado do hábito. Nesse sentido, como vimos, pensa-se a princípio e é fundamental uma educação das paixões, que passa, sobretudo, pelas matérias convencionais do ensino grego, através das quais o desejo se acostuma a orientar-se para o que é nobre (καλός). Porém, essa disposição, ou compreensão preliminar que põe, em alguma medida, as finalidades corretas, não equivale precisamente a um *conhecimento* dessas finalidades, e então a um conhecimento político, porquanto não é senão o ponto de onde *parte* a argumentação de que se ocupam as lições do próprio Aristóteles. Por outro lado, o que a discussão que por último empreendemos vem acrescentar é que tampouco o exercício posterior da cidadania, que se dá no conselho, nas assembleias e nos tribunais, se mostra a atividade em que esse *conhecimento* se poderia desenvolver e produzir, uma vez que o seu escopo é, simplesmente, diferente, porque particular. Além disso, mesmo Péricles, que é o ‘primeiro’ (πρῶτος) e maneja, de alguma forma, o tema da felicidade, ainda soa, enquanto tal, menos político e menos prático nos termos de um aristotelismo segundo o qual a prudência se ocupa “com o fato imediato” (E.N. 1142a 22-24) e a deliberação não é “acerca de fins”, mas “a respeito de meios” (E.N. 1112b 12-14). A conclusão é que, ao reconhecer um domínio irreduzivelmente prático, que remete à parte λογιστικόν da razão, Aristóteles nem por isso, então, passou a circunscrever a ação política, inversamente ao mestre, inteiramente à *práxis*, como se deixasse agora a *práxis* resolver-se nela mesma, sem qualquer referência externa. Não se configurando a prática que é o hábito, nem a prática do exercício político, como lugar em que emerge o *conhecimento* político, Aristóteles *também vê*,

²⁷⁵ WOLFF, F. *Aristote et la politique. Op., cit.*, p. 13.

²⁷⁶ Cf. E.N. 1144a 24-28.

apesar da distinção que se costuma assinalar, a indispensabilidade da *teoria*, e *também aponta* os limites de uma política prática. Ora, o modo como ele organizou para essa *práxis* uma *teoria* e o papel que ele atribuiu às diferentes disciplinas que de uma maneira ou de outra se articulam para constituir o que se poderá realmente chamar de política é o que pretendemos explicitar nesse último capítulo. Num primeiro momento, veremos como uma proposta de teoria política consistente, no contexto histórico-filosófico em que Aristóteles a desenvolvia, precisaria não só considerar o pensamento platônico, mas também responder ao relativismo que haviam em primeiro lugar veiculado os sofistas. Depois, assinalaremos de que modo, para tanto, Aristóteles procede à defesa do princípio de não-contradição por uma ‘comprovação por via de refutação’, reorganizando, em seguida, as noções de dialética, filosofia e ciência. Por fim, procuraremos mostrar que sua reabilitação, tanto teórica como prática, da retórica, nos auxilia a compreender as possibilidades e os limites que ele teria reconhecido na política, terminando por situá-lo, de algum modo, entre o pensamento platônico e o sofístico.

3.1 A problemática sofística

Em *O efeito sofístico*, Bárbara Cassin escreve que “a temática sofística é o melhor fio condutor para compreender a clivagem, que esclarece bem antagonismos contemporâneos, entre as duas filosofias políticas principais da Antiguidade clássica: a de Platão e a de Aristóteles”²⁷⁷. De fato, se pudermos falar em uma paulatina ampliação da democracia ateniense na época, ainda que não tanto quanto à *isegoria*, isto é, a igualdade de *manifestação* nas reuniões públicas, mas ao menos quanto à *isonomia*, tomada no sentido de igualdade de direito à *participação* e *voto* nessas reuniões, constatamos, em primeiro lugar, como devia ter aumentado a demanda e como se devia ter feito premente a discussão acerca da ‘habilitação’ na capacidade de, ao bom exemplo de Péricles, ‘conduzir a multidão’ para ‘dirigir’ os assuntos da cidade²⁷⁸.

É verdade que não havia exatamente um consenso a respeito dos verdadeiros preceptores dessa arte política, e isso é manifesto quando lemos, por exemplo no *Fédon*, que – a despeito da reabilitação platônica da filosofia – mesmo Anaxágoras, que era mentor de Péricles e cujos livros Sócrates vai se pôr a ler com entusiasmo, é retratado como incapaz de

²⁷⁷ CASSIN, B. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 73.

²⁷⁸ Cf. KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003, pp. 31-33.

ensinar e confuso a respeito da causalidade e da explicação correta das coisas²⁷⁹. Ou quando vemos que o próprio Sócrates, ademais, é tido em pouco apreço por alguns de seus contemporâneos: n’*As nuvens*, Aristófanes o caracteriza reverenciando, como únicas “deusas legítimas”²⁸⁰, aquelas que oferecem “a arte de comover e de enganar”²⁸¹; e não é possível deixar de remeter às acusações que o levaram à morte no processo que sofreu em Atenas, entre as quais Platão conta, na *Apologia*, a corrupção dos jovens e o ensino da doutrina pela qual se tornava melhor o pior argumento²⁸².

Apesar disso, um movimento em particular estava em evidência e, como se sabe, Platão fora principalmente crítico de um conjunto específico de profissionais que, na segunda metade do século V a.C, advindos de toda parte do mundo grego, chegavam a Atenas proclamando “tornar os homens bons cidadãos”: precisamente, os ‘sofistas’²⁸³. O que eles ofereciam, por certo às elites atenienses, era uma educação secundária, complementar à instrução básica da ginástica (γυμναστική), da música (μουσική), da gramática (τὰ γράμματα) e do desenho (γραφική), que estivesse mais estritamente orientada, justamente, à preparação dos homens para a carreira política²⁸⁴. É isso que o personagem *Protágoras* afirma acerca dos seus ensinamentos, dizendo que os jovens não serão submetidos “novamente, contra a vontade deles, àquelas artes das quais já haviam se livrado”, mas tornar-se-ão aptos, ao máximo, “a agir e discursar” (*Prot.* 318e-319a).

O ponto é que os sofistas veiculavam certas leituras da realidade, do conhecimento e, por força destas, também da política, a respeito das quais é preciso esclarecer a posição de Aristóteles se desejamos compreender por que ele, como quer Cassin, “para não ser platônico”, não se faz, então, “sofista”²⁸⁵. Afinal, ao reaver um lugar de destaque à *práxis*, o que ele imprescindivelmente requer, destarte, dos cidadãos, é essa “virtude crítica e doxástica que é a prudência”, é que se apreenda “o espaço das aparências, a pluralidade pugnaz dos discursos, a troca e a crítica dos pontos de vista”²⁸⁶: léxico que não se duvidará ser, ao menos em alguma

²⁷⁹ PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Abril Cultural, 1983, pp. 104-106. 97c-99d. (Os Pensadores).

²⁸⁰ ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução do Grego e apresentação de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 34.

²⁸¹ Idem, p. 31.

²⁸² *Apol.* 19b-c; 24b-c.

²⁸³ *Prot.* 319a-b. Cf. também CASSIN, B. *O efeito sofístico. Op., cit.*, p. 74: “é fácil constatar que a *theoria* platônica, e a submissão absoluta do político ao filósofo que ela implica, é inteiramente elaborada contra uma política de tipo sofístico e sua prática ateniense”.

²⁸⁴ KERFERD, G. B. *O movimento sofista. Op., cit.*, pp. 34-35.

²⁸⁵ CASSIN, B. *O efeito sofístico. Op., cit.*, p. 74.

²⁸⁶ Idem, *ibidem*.

medida, sofístico. Aristóteles deve, portanto, para criticar Platão, que criticava os sofistas, criticar *ele mesmo* os sofistas, sob risco de confundir-se com eles.

Uma primeira concepção epistêmica que nos ajuda a compreender o que se poderia chamar (com alguma licença) de pensamento político sofista, é a que foi atribuída a Protágoras. Da sua célebre afirmação, preservada tanto por Platão como por Diógenes Laércio, de que “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são que elas são, das coisas que não são que elas não são”²⁸⁷, Kerferd registra ao menos dois tópicos aceitos pela maior parte dos estudiosos. Por um lado, “o homem que é a medida é *cada homem* individualmente [...] não a raça humana”²⁸⁸. Depois, “o que é medido nas coisas não é sua existência e não-existência, mas *o modo como são e o modo como não são*” ou “quais são os predicados que devem lhes ser atribuídos como sujeitos”²⁸⁹. No *Teeteto*, um exemplo é utilizado para ilustrar a doutrina. O vento, que, a parte nossas percepções particulares, ainda consideramos costumeiramente ser frio ou não ser frio *em si mesmo*, seria, efetivamente, apenas “frio, *para quem* sente frio, e não frio, *para quem* não o sente frio” (*Teet.* 152b-c). Ora, isso significa que, ainda que haja um vento ‘público’, ele simplesmente não é nem quente, nem frio. Ou, como escreve Kerferd, se “o vento mesmo existe independentemente da minha percepção dele [...] a sua frialdade, não”²⁹⁰. Para Protágoras, portanto, não há que se falar em propriedade *dos objetos*. Não há qualquer atributo, neles, a ser assimilado ou conhecido. O que há, sempre, é a fricção entre sujeito e objeto, ou simplesmente a sensação. Os objetos, de fato presentes no mundo, podem, como diz Kerferd, configurar fatores causativos e, “numa opinião comumente sustentada, ser a fonte dos conteúdos das percepções de um indivíduo”²⁹¹. Ainda assim, “o que ele percebe são os resultados dessas causas, não os próprios fatores causativos”²⁹².

Note-se que Protágoras está postulando, como Platão mesmo já conclui no *Teeteto*, que a percepção, sendo sempre daquilo que é – pois aquilo que é de um modo ou de outro não é senão percepção – é *o mesmo* que conhecimento; ou, seguindo a letra do texto, que ela “não pode ser falsa, sendo saber” (*Teet.* 152a c-d). De modo que, com Cassin, Protágoras não está só dizendo que “o fenômeno é somente como aparece, para quem aparece”, ele está dizendo

²⁸⁷ DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 264. IX, 51. Cf. PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, prefácio de José Trindade dos Santos. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 205. 152a-b.

²⁸⁸ KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. *Op., cit.*, p. 147.

²⁸⁹ Idem, p. 148.

²⁹⁰ Idem, p. 149.

²⁹¹ Idem, p. 150.

²⁹² Idem, *ibidem*.

também que “não pode mais haver, conseqüentemente, qualquer distinção entre ser e parecer, opinião e verdade”²⁹³. É o que se encontra também em Kerfed: “cada percepção individual, em cada pessoa individual e em cada ocasião individual é, estritamente falando, incorrigível – não pode nunca ser corrigida mediante comparação com a percepção de outra pessoa que difere da minha”, nem, vale dizer, “por outro ato de percepção *por mim mesmo* em outra ocasião”²⁹⁴.

Não é difícil ver as implicações que o desenrolar dessa doutrina terá na política. Imerso em um relativismo que está, de certa maneira, no “coração de todo o movimento sofista do século V”²⁹⁵, o registro político simplesmente não mais se regula pela adequação dos discursos aos objetos (qual seria, afinal, a percepção do objeto adequada?), mas circunscreve-se tão somente ao próprio discurso, que só poderá escorar-se em si mesmo. De fato, quando duas pessoas fazem uma afirmação, externando como algo lhes parece, ou elas dizem a mesma coisa, ou, se dizem coisas diferentes, não estão se referindo à mesma coisa, já que o que aparece a uma (e é como aparece) não é exatamente o que aparece a outra (que também é como aparece)²⁹⁶.

Confere-se à política, com isso, um caráter bastante específico de disputa. O orador público não pode encontrar genuinamente ‘o que é’ a melhor solução para a cidade, pois aquilo que lhe parece melhor é tanto a melhor solução quanto o é aquilo que, diferentemente, parece melhor a cada um dos outros cidadãos. Mas ele pode, ainda, fazer prevalecer sua posição. E nisso se concentra, então, todo o sentido político. Nenhum discurso demonstra ‘o que é’, e, portanto, não contradiz nem corrige a percepção de outro interlocutor – sempre diferente, sempre incorrigível –, mas, se prevalece, mesmo que sem nada mostrar, pode ser *nesse sentido* ὀρθότερος (mais ‘certo’, mais ‘reto’)²⁹⁷. O melhor discurso é, assim, simplesmente o que convence e a virtude política converte-se, por conseguinte, em virtude da persuasão. Justamente aí reside, agora, a intervenção do sábio, como o próprio Protágoras: seu λόγος é um *phármakon*, não um *organon*²⁹⁸. Não mais encontrando-se no campo do verdadeiro, ele “jamais fará alguém passar de uma opinião falsa a uma opinião verdadeira”, mas saberá “proceder a inversões ou reversões e fazer o outro passar de um estado menos bom a um estado melhor”²⁹⁹. Dito de outro modo, ele conduz à excelência no *debate* público.

²⁹³ CASSIN, B. *O efeito sofístico. Op., cit.*, p. 66.

²⁹⁴ KERFERD, G. B. *O movimento sofista. Op., cit.*, p. 151.

²⁹⁵ Idem, p. 147.

²⁹⁶ Idem, p. 152.

²⁹⁷ Idem, p. 174.

²⁹⁸ CASSIN, B. *O efeito sofístico. Op., cit.*, p. 66.

²⁹⁹ Idem, *ibidem*.

Segundo Cassin, de fato, o mito de Prometeu, que o personagem Protágoras conta a Sócrates a fim de explicar por que, nas reuniões públicas, todos podem dar conselhos sobre os assuntos da cidade³⁰⁰, não é o de uma “fundação ética do político”, mas o da instituição do político como, justamente, um “*analogon* da excelência discursiva”³⁰¹. Quer dizer, trata-se exclusivamente “das regras do jogo público”³⁰². Com efeito, no mito, quando Zeus encarrega Hermes de levar a αἰδώς (pudor, vergonha) e a δίκη (justiça) aos homens, a ‘arte política’ de que Prometeu havia se esquecido e sem a qual não poderiam subsistir as cidades³⁰³, não é sem razão que as duas virtudes são apresentadas em conjunto. Αἰδώς, explica Cassin, “diz o sentimento do olhar e da espera de outrem, o respeito da opinião pública”, enquanto δίκη, por sua vez, antes de ser a ‘justiça’, “designa a ‘regra’, o ‘uso’, tudo o que se pode ‘exibir’: a norma pública de conduta”³⁰⁴. Logo, não é como se Protágoras afirmasse algo naturalmente justo que, pela preocupação de Zeus, os homens adquirissem a capacidade de desvelar. Na realidade, não havendo conhecimento que não a própria percepção, o que está em jogo e o que Zeus confere aos homens é somente uma consideração pelo julgamento dos outros, ao qual será preciso adequar-se se não o pudermos manipular: “*aidos* é apenas a motivação de respeitar a *dike*, e a *dike* só tem força na medida em que cada um experimenta o *aidos*”³⁰⁵.

Quando passamos a Górgias, constatamos que sua posição epistêmica, é verdade, é o inverso da de Protágoras. Não obstante, ela culmina no mesmo relativismo e no mesmo retrato da política. No *Tratado do não-ente*, transmitido por Sexto Empírico mas, também, por um doxógrafo anônimo que chegou a ser assimilado a Aristóteles, Górgias formula três princípios, ao avesso de Parmênides³⁰⁶: “primeiro, que nada existe (οὐδὲν ἔστιν); segundo, que mesmo se existe, não pode ser apreendido pelo homem; terceiro, que mesmo se algo é apreensível, não pode, no entanto, ser formulado e explicado a seu próximo”³⁰⁷. Golpe triplo a qualquer pretensão à filosofia, o ceticismo mais moderado (embora propositalmente o ápice do argumento) já põe fim à possibilidade de comunicar a verdade. Se em Protágoras, então, tudo o que se diz conforme a própria percepção ‘é’, em Górgias, ao contrário, *nada* do que se diz pode realmente ser.

³⁰⁰ Para a questão de Sócrates, *Prot.* 319b-e.

³⁰¹ CASSIN, B. *O efeito sofístico. Op., cit.*, p. 69.

³⁰² Idem, p. 68.

³⁰³ Cf. *Prot.* 322b-e.

³⁰⁴ CASSIN, B. *O efeito sofístico. Op., cit.*, p. 68.

³⁰⁵ Idem, *ibidem*.

³⁰⁶ Cf. KERFERD, G. B. *O movimento sofista. Op., cit.*, p. 169.

³⁰⁷ SEXTUS EMPIRICUS. *Against the logicians*. With an english translation by R. G. Bury. London: Harvard University Press, 1967, p. 35. *Adversus Mathematicos* VII, 65.

O problema suscitado é, prospectivamente, o da significação e referência. Como explica Kerferd, de fato, “o meio pelo qual comunicamos é o discurso ou *logos*, e esse *logos* não é, e jamais poderá ser, os objetos externamente subsistentes que realmente são”³⁰⁸. Em outras palavras, o discurso simplesmente não é a *mesma* coisa do que aquilo a que ele se refere. Assim, ao exprimirmo-nos sobre as coisas, “como é que uma palavra é aceita como se referindo às coisas às quais ela se refere, e não às outras coisas às quais dizemos que ela não se refere?”³⁰⁹. Pode-se recordar o caso das onomatopeias, figuras de linguagem que procuram reproduzir, por meio de fonemas, exatamente o som que elas estão a indicar. Nos demais casos, entretanto, geralmente não há algo na própria palavra que reflita os aspectos do objeto referido. No limite, portanto, o que faz o argumento de Górgias é introduzir “um fosso radical ente o *logos* e as coisas”, de modo que “todo *logos* envolve uma falsificação da coisa”³¹⁰.

Tanto da perspectiva protagórica como da de Górgias, então, se observarmos, o discurso sempre é relativo, na medida em que nunca diz uma verdade que possa ser compartilhada. De um lado (com Protágoras), porque não há *uma* verdade, mas sempre uma pluralidade conforme cada percepção que é única; de outro (com Górgias), porque mesmo se houver verdade, simplesmente não se pode *dizê-la*. Tanto em um caso como no outro, além disso, o resultado é que a política não será nada além de um embate de discursos; não consistirá, de modo algum, em qualquer tipo de prática dialógica que diga respeito à realidade. Não à toa, na leitura platônica, Górgias considera o maior bem para um homem “o domínio sobre os outros na sua própria cidade” (*Gór.* 452d-e), o que corresponde à capacidade de “persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política” (*Gór.* 452e-453a). De novo, a educação para a virtude ou excelência na cidade é aquela que conduz à persuasão, e o conhecimento político um conhecimento de oratória.

Platão opôs-se a essas concepções acerca da realidade e às suas consequências políticas. É verdade que, como conta Aristóteles, sob influência de um certo Crátilo e das doutrinas heraclitianas, Platão via as coisas sensíveis em contínuo fluxo e também se convenceu de que delas não poderia haver, pois, conhecimento científico³¹¹. Este era um ponto em que concordava com seus predecessores. No entanto, para Platão, o fluxo dos fenômenos não era, por assim dizer, o ‘fim da história’³¹², porque não encerrava todos os aspectos da realidade. Com efeito,

³⁰⁸ KERFERD, G. B. *O movimento sofista. Op., cit.*, p. 139.

³⁰⁹ Idem, p. 170.

³¹⁰ Idem, p. 140.

³¹¹ *Met.* 987a 28-35.

³¹² KERFERD, G. B. *O movimento sofista. Op., cit.*, p. 117.

na *República* sustenta-se que se “os mesmos objetos parecem curvos e retos, para quem os vê na água, e côncavos e convexos por causa da ilusão ótica que as cores produzem”, isto é, se eles são, realmente, tanto de um modo como de outro, eles são assim, porém, *somente* enquanto agem sobre uma certa “fraqueza de nossa natureza” ou uma “parte inferior” de nossa alma³¹³. É que, contra esses inconvenientes, há ainda uma outra parte, a “melhor parte da alma”, que não é senão aquela que mede e calcula e, portanto, que não se sujeita a essa mesma variabilidade – justamente a razão³¹⁴. Há, assim, dois gêneros entre os quais é preciso fazer uma distinção: o visível, ou aquilo que é apreendido pelos nossos sentidos, e o inteligível, ou aquilo que é objeto do pensamento³¹⁵.

O ponto de Platão é que a unidade que podemos apreender pela razão, que ele chama ‘εἶδος’ (Forma, ideia), encontra-se ‘misturada’ ou ‘em comunhão’ (κοινωνία) com as coisas sensíveis, e é por isso que “cada uma parece múltipla” (*Rep.* 476a-b). Mas a tarefa do sábio, do *filósofo*, então, é agora exatamente essa, a saber, afastar-se dos sentidos³¹⁶, afastar-se desses objetos que se encontram, nos é dito, ‘entre o ser e o não ser’ e sobre os quais pode-se ter apenas opinião, não ciência³¹⁷. Por oposição aos ‘amantes de espetáculos’ (φιλοθεάμονες), ligados às belas vozes, cores e formas, mas cuja inteligência é incapaz de ver a natureza do *próprio* belo³¹⁸, o filósofo *parte* do sensível, mas se orienta em vista do que ainda há – e que não reconheciam os sofistas – de universal. Esse processo fica evidente no *Banquete*, ainda que sob a perspectiva da influência de *Eros*: cumpre começar do que aqui é belo, mas “subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências” (*O Banq.* 211c-d), até que, enfim, se alcance o belo *em si*. Da perspectiva do conhecimento em geral, por outro lado, essa ascensão é o que Platão atribui ao procedimento *dialético*³¹⁹. De fato, como nota Kerferd, já se disse que a palavra dialética, em Platão, “tende fortemente a significar o método ideal, seja qual for”; mas, na medida em que ela “envolve, regularmente, uma aproximação das Formas”, é, portanto, “isso, mais do que qualquer outra coisa, que a distingue”³²⁰.

Retornando à política, torna-se então mais claro por que Platão entende, como já tivemos a oportunidade de dizer, que são justamente os filósofos que deverão ocupar-se dos assuntos da

³¹³ *Rep.* 602c-d.

³¹⁴ *Rep.* 602d-603b.

³¹⁵ *Rep.* 507b-d; 509d-511e.

³¹⁶ *Féd.* 82d-83d.

³¹⁷ *Rep.* 479a-480a.

³¹⁸ *Rep.* 476a-c.

³¹⁹ *Rep.* 531d-532c; 533b-e.

³²⁰ KERFERD, G. B. *O movimento sofista. Op., cit.*, p. 113.

cidade. Afinal, são apenas eles que, por meio da dialética, não permanecem “no meio do que é múltiplo e variável” (*Rep.* 484b-c) e, portanto, não se circunscrevem à situação, bem descrita pelos sofistas, em que é impossível a verdade e o conhecimento. Mas esse contorno ao relativismo tem aqui, como contraparte, a compreensão da *práxis* como, sobretudo, aplicação da teoria. A atividade política, agora atividade, por excelência, do filósofo ou dialético, enquanto atividade daquele que *conhece*, não se articula mais, seja nas assembleias, no Conselho ou nos tribunais, como debate ou discussão, como dispersão de pontos de vista ou *opinião*. Ação *técnica*, trata-se simplesmente de “estabelecer aqui as leis do belo, do justo e do bom” (*Rep.* 484c-d), ou a ordem (κόσμος) e a razão (λόγος) que essas Formas manifestam³²¹. Sabe-se, com efeito, como na cidade platônica cada um, sendo o que é, deve manter-se na sua função³²² – governante, guardião ou artesão³²³ –, tal como as próprias Formas conservam sua unidade, imutabilidade e identidade³²⁴, ou ainda como sugeriu-se, em prol dessa mesma unicidade, uma comunidade de mulheres e filhos³²⁵.

Platão cunhará, nesse sentido, um termo específico para referir-se à atividade ‘política’ dos sofistas: ῥητορικὴ³²⁶. Como se procura mostrar no *Górgias*, confinada ao âmbito da experiência, a retórica é, em primeiro lugar, *irracional*. De fato, desde o início do diálogo se coloca em questão até mesmo se ela possui um domínio próprio, como é o caso para as diferentes artes. A retórica, diz o personagem Górgias, concerne aos discursos³²⁷. Mas isso sucede também com outras artes, pois cada uma delas acaba por se ocupar de discursos referentes ao âmbito da sua atividade específica³²⁸. A retórica, ele então insiste, concerne a discursos cujo cerne é a *persuasão*³²⁹. Mas, ainda, também as outras artes são capazes de persuadir, pois são persuasivas, de novo, a respeito dos assuntos que são próprios à atividade de cada uma. Assim, o que vai distinguir, por fim, a retórica, será o que, ao mesmo tempo, termina por apartá-la do conjunto das diversas artes: ela persuade, mas, por oposição às

³²¹ *Rep.* 500c-d.

³²² *Rep.* 370b-c; 433b.

³²³ *Rep.* 414c-415d.

³²⁴ Cf. *O Banq.* 210e-211c.

³²⁵ *Rep.* 457c-d.

³²⁶ Cf. Nota 21 em PLATÃO. *Górgias. Op., cit.*, p. 191: “Como busca mostrar o célebre artigo de E. Schiappa (‘Did Plato Coin Rhētoriké?’), o termo teria sido uma criação do próprio Platão nesse diálogo para definir a prática oratória de Górgias, tendo em vista a sua predileção pelos substantivos com o sufixo – ικη [ikē] para se referir às artes particulares, e a ausência do termo ῥητορικὴ [rhētorikē] em outros textos de autores anteriores e contemporâneos a Platão, nos quais esperaríamos encontrá-lo.”

³²⁷ *Gór.* 449e.

³²⁸ *Gór.* 450b.

³²⁹ *Gór.* 452e-453a.

verdadeiras *tékhnai*, persuade *sem* saber, portanto, sem transmitir nenhum conhecimento e apenas produzindo crença³³⁰.

Toda arte, com efeito, enquanto arte, envolve a compreensão da natureza (φύσις) e da causa (αἰτία) daquilo a que se aplica, e é capaz, portanto, de dar razões (λόγοι)³³¹. É justamente por isso que a arte é persuasiva, isto é, porque, conhecendo o seu objeto, pode fornecer explicações a respeito dele. Mas a retórica tem um procedimento diferente. Visando sempre a produção de deleite e prazer, ela salvaguarda, pela rotina, “apenas a lembrança do que acontece habitualmente” (*Gór.* 501a-b). Platão nos coloca, nesse sentido, diante de um quadro de comparação em que a retórica se afigura semelhante a sofística, à culinária e à indumentária, diferentes tipos de ‘lisonja’ (κολακεία)³³². De fato, em relação ao corpo, a culinária, por certo preparo dos alimentos, e a indumentária, pelo uso de vestes, figuras e cores, dissimulam, respectivamente, a boa dieta (que é saudável e prescrita pela medicina), e a boa compleição (que é bela e produto da ginástica), com o que, nos dois casos, *parece* bom mas é simplesmente prazeroso. Da mesma forma, em relação à alma – de que deveria se ocupar a arte política – o que faz a sofística e, por fim, a retórica, simulacros de legislação e justiça, é perceber o que proporciona prazer, o que é agradável de imediato à multidão (ainda que não seja, de fato, *bom*), para que possam, uma, ensinar como propor ‘boas’ leis (no fundo apenas apazíveis), e outra, aplicar-se à sua ‘regulação’ nos tribunais (o que pode alterar-se ao sabor das circunstâncias)³³³.

Por conseguinte, a retórica, em segundo lugar, não tem por finalidade senão o *interesse particular*³³⁴. Mais à frente no diálogo, realmente, Sócrates provoca Polo, discípulo de Górgias, sustentando que a retórica, embora não seja útil, o seria nas seguintes circunstâncias: 1) para *condenar parentes e amigos* que tenham cometido injustiça e 2) para ajudar a *livrar os inimigos* da justa punição³³⁵. Evidentemente, tais conclusões são contrárias ao que pensam a maior parte das pessoas e, presumivelmente, às intenções com as quais a retórica era efetivamente utilizada. Mas o ponto de Platão com o paradoxo socrático é justamente esse: tornar manifesto como a retórica, diferente do que caracterizaria uma arte verdadeiramente política, não se ocupa do

³³⁰ *Gór.* 454c-455a.

³³¹ *Gór.* 465a-b; 500e-501a.

³³² *Gór.* 463a-c.

³³³ *Gór.* 465c-d.

³³⁴ Cf. *Gór.* 502e-503a: “E o que é a retórica dirigida ao povo de Atenas e a todos os outros povos de homens livres que vivem nas cidades, o que ela é, então, para nós? Porventura os rétores te parecem falar sempre visando o supremo bem e tendo-o como mira, a fim de que os cidadãos se tornem melhores ao máximo por meio de seus discursos? Ou também eles se voltam ao deleite dos espectadores, descaram do interesse comum em vista do seu em particular, e relacionam-se com os povos como se fossem crianças, tentando apenas deleitá-los, sem a preocupação de torná-los melhores ou piores por isso?”

³³⁵ *Gór.* 479e-481c.

interesse comum, do interesse da *polis*, mas, antes, do que interessa individualmente a cada um, ou seja, *livrar* os parentes e amigos e *condenar* os inimigos, independentemente do que é *justo*.

Platão não descarta, completamente, a possibilidade de uma ‘retórica genuína’ (ἀληθινή ῥητορικὴ), mas considera que, na prática da democracia ateniense, ela jamais teria existido³³⁶. O paradigma é, de novo, o filósofo, dessa vez explicitamente Sócrates, que não recorrendo a sutilezas nem sustentando-se no comprazimento da multidão, na verdade também não deixa de ser para Platão, nesse contexto, um dos únicos políticos³³⁷. Mas Sócrates, como se sabe, não escapou à condenação. No *Górgias*, inclusive, ele nem espera escapar³³⁸. Isso indica que, de alguma forma, essa verdadeira retórica, que parece mesmo confundir-se com a arte política, assim como ela encontra-se bem afastada de qualquer *realpolitik*. Pelo diálogo com Polo sabemos, com efeito, que é pior cometer injustiça do que sofrê-la³³⁹. Mas a impressão é que, mais do que isso, evitar sofrer injustiça ou possuir em geral a *habilidade prática* que, entre outras coisas, nos permitiria evitá-la – vale dizer, mesmo em risco de morte –, simplesmente não é muito relevante³⁴⁰. E nem poderia ser. Filosofia, política, mas também, retórica, não estão, de novo, no campo do debate público, no campo da *opinião*. Ao governante, magistrado que só aplica o próprio conhecimento, não cabe, portanto, persuadir, mas governar, e qualquer tipo de persuasão no fundo também não passaria, senão, de alguma forma de *explicação*. Se para o sofista, assim, a política é completamente pragmática e, com Cassin, “a ontologia é, de saída, revertida em *logologia*”³⁴¹, para Platão ela é fundamentalmente teórica, e quase que reduzida, mesmo onde poderia ser mais pragmática (com a retórica), ao *conhecimento* do Ser, do Verdadeiro, do Bem. Resta saber como Aristóteles respondeu a essas duas correntes.

3.2 Dialética, filosofia e ciência

Podemos encontrar a crítica aristotélica ao relativismo sofista na sua célebre comprovação do princípio de não-contradição por via de refutação. Esse princípio, “o mais seguro de todos”, é que “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (*Met.* 1005b 16-22). De um lado, realmente, uma doutrina como a de Protágoras não poderia admiti-lo. Aqui, Aristóteles mesmo

³³⁶ *Gór.* 503a-b; 517a-b.

³³⁷ *Gór.* 521d-e.

³³⁸ *Gór.* 521c-522c.

³³⁹ *Gór.* 469b-c.

³⁴⁰ Cf. *Gór.* 511a-513a; 522c-523a; *Apol.* 28b-c.

³⁴¹ CASSIN, B. *O efeito sofístico. Op., cit.*, p. 74.

explica que se não é possível, no mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito, então nem sempre se diz a verdade – como quer Protágoras – quando se afirma que algo existe ou que não existe nesse sujeito³⁴². Mas, de outro, tampouco o poderia admitir, ainda, uma doutrina como a de Górgias. Com efeito, o ‘fosso’ que Górgias introduz entre o *logos* e as coisas estabelece justamente uma *indiferença* do discurso àquilo que é ou não é. De modo que, se *todo logos*, no fundo, envolve uma falsificação da coisa, de uma perspectiva gorgiana o discurso contraditório é apenas mais um discurso falso, como todos os outros.

Segundo Aristóteles (na esteira de Platão), porém, o primeiro problema é que convicções como essas teriam sido acolhidas unicamente com base na observação das coisas sensíveis. No âmbito sensível, realmente, os contrários derivam da mesma coisa, e então ter-se-ia suscitado que eles já deveriam preexistir nela³⁴³. Ou, como tudo está em movimento, simplesmente não se poderia dizer uma verdade sobre o que muda, porquanto o que muda prontamente já *não é* mais o que era³⁴⁴. Entretanto, não apenas as coisas sensíveis são seres, e por isso seria equivocado estender essas observações indiscriminadamente para todo o universo. Na verdade, também no aristotelismo, essa região do mundo sensível, “parte insignificante do todo”, seria “a única que se encontra continuamente sujeita à geração e à corrupção” (*Met.* 1010a 28-30). Notoriamente, Aristóteles não reconhece, e é mesmo bastante crítico, da concepção platônica a respeito das Formas, ou ideias³⁴⁵. Ele inverte, sem dúvida, o ‘idealismo’ platônico, no sentido de que não são mais as Formas, ou ideias, que têm prioridade e existência separada em relação às coisas. Com efeito, pode-se dizer que tudo o que é, de um modo ou de outro, *ser*, se não é uma substância mesmo, existe para Aristóteles sempre *a partir* de uma substância: “algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, etc.” (*Met.* 1003b 5-10). Contudo, por oposição aos sofistas, ele sustentará que ao menos o *próprio* movimento, sob o qual se encontram geração e corrupção, e ainda o tempo, são certamente eternos e incorruptíveis, de modo que também para ele deve haver alguma outra substância (dada sua prioridade) que seja incorruptível e que explique essa eternidade³⁴⁶. De fato – esse é o raciocínio aristotélico na *Física* –, como haveria geração do movimento, que *é* movimento, *antes* de existir

³⁴² *Met.* 1005b 25-30.

³⁴³ *Met.* 1009a 20-25.

³⁴⁴ *Met.* 1010a 6-10; 1012b 25-27.

³⁴⁵ Cf. *Met.* A, 9; *E.N.*, I, 6.

³⁴⁶ *Met.* 1009a 35-1009b 1; 1010a 30-35; 1071b 2-10.

movimento³⁴⁷, ou corrupção do que causou o fim de todo movimento, o que também é movimento, *depois* que o movimento não existe mais³⁴⁸? Semelhantemente, como haveria, tal como concebemos que há, ‘antes’ e ‘depois’ do início e do fim do tempo, se ‘antes’ e ‘depois’ *são*, eles mesmos, tempo³⁴⁹?

Além disso, apesar da prioridade das substâncias, Aristóteles, ainda com Platão, não descarta que é sobretudo por uma causa formal que nós de fato conhecemos as coisas, e também considera que essa *essência* (τὸ τί ἦν εἶναι) ou *forma segundo a definição* (τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον) não está sujeita à corrupção *do mesmo modo* que as coisas sensíveis³⁵⁰. Realmente, a causa formal é a noção que determina o que uma coisa é, por exemplo, que certo indivíduo é homem, e nós conhecemos – e assim superamos a mera experiência – quando sabemos que uma dada situação é válida universalmente para aquilo que se encontra sob essa noção³⁵¹. Depois, embora toda forma, ou essência, não subsista independentemente da substância a que se refere, e possa, por isso, corromper-se, uma vez corrompida a substância, ainda assim uma forma ou essência, enquanto tal, não se altera como se alteram em geral as coisas de acordo com nossa percepção: uma substância pode sofrer uma série de modificações sem que se modifique também a sua noção³⁵². Da perspectiva aristotélica, então, os que se valem desse modo de raciocínio sofístico no fundo “suprimem a substância e a essência das coisas” (*Met.* 1007a 20-22), ou não atentam que “o que perde algo conserva sempre elementos do que vai perdendo e, simultaneamente, já deve ser algo daquilo em que está se transformando” (*Met.* 1010a 15-20).

Mas o segundo problema é que aqueles que negam o princípio de não-contradição, diz Aristóteles, exigem uma demonstração daquilo que, por sua natureza, simplesmente não pode ser demonstrado:

Todas as aporias desse gênero abrigam a mesma pretensão: os que as levantam pretendem que haja uma razão para tudo. De fato, eles buscam um princípio, e pretendem que também deste princípio haja demonstração [...] como já dissemos, seu erro consiste no seguinte: eles buscam uma razão das coisas para as quais não existe razão. Com efeito, o princípio de uma demonstração não pode ser objeto de demonstração³⁵³.

³⁴⁷ *Fís.* 251a 18-20.

³⁴⁸ *Fís.* 251b 28-252a 5.

³⁴⁹ *Fís.* 251b 10-12. Cf. também *Met.* 1071b 6-8.

³⁵⁰ *Met.* 983a 25-30; 1010a 22-25.

³⁵¹ *Met.* 981a 8-30; Cf. também ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 16. 1356b 20-25.

³⁵² *Fís.* 189b 30-190a 20.

³⁵³ *Met.* 1011a 8-12.

O princípio de não-contradição, realmente, é o princípio da *própria* demonstração, uma vez que não é senão a ele que se remetem, no limite, todos aqueles que demonstram alguma coisa, o que quer que seja³⁵⁴. Sendo assim, como explica Porchat em seu *Ciência e dialética em Aristóteles*, se a proposição que é princípio da demonstração fosse, ela também, demonstrável, ela teria de ser posterior – e, portanto, não mais princípio – àquelas por meio das quais se demonstraria³⁵⁵. Ao mesmo tempo, para Aristóteles é manifesto que não se pode prescindir de um princípio. É que, se houver ‘uma razão para tudo’ ou, dito de outro modo, uma demonstração de tudo, “nesse caso ir-se-ia ao infinito e, conseqüentemente, não haveria nenhuma demonstração” (*Met.* 1006a 5-10). De fato, para toda premissa conhecida, componente de uma demonstração, exigir-se-ia sempre uma *nova* demonstração e, portanto, *novas* premissas – e assim por diante –, de modo que a demonstração, que é justamente uma prova sustentada por premissas conhecidas, restaria, no fundo, sem sustentação.

Contra essa “intransigente doutrina, que veta à mente determinar qualquer coisa” (*Met.* 1009a 1-5), Aristóteles proporá então, ao menos, “provar por refutação” o princípio (ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς). E nem por isso ele será menos intransigente. Trata-se afinal, como diz Cassin, de colocar em questão as “condições de possibilidade do diálogo e da própria linguagem”, portanto, de “refutação transcendental”³⁵⁶. O que Aristóteles exige do adversário é, simplesmente, que ele diga ‘algo’, que ele *signifique* algo para si e para os outros. Com efeito, não se pode demandar que ele diga que algo *é* ou *não é*, porque isso é possível ainda recusar, com a justificativa, ademais, que se trataria nesse caso de uma petição de princípio, de já admitir o que se quer mostrar, precisamente, a contradição: que algo é uma coisa e não outra. Por outro lado, ao adversário que se recusa até mesmo a falar, a significar, também não será preciso se opor ou buscar qualquer argumentação para refutar, justamente porque ele não diz nada³⁵⁷. Mas diante daquele que consente, como consentem os sofistas, em dizer ‘algo’, considerando, de fato, que é possível discorrer (e até fazer política!), Aristóteles põe imediatamente em evidência a determinação, a univocidade constitutiva do próprio sentido, do ‘algo’ que se diz, e mostra como é já a unidade atômica do *logos* humano que não pode tolerar o que é contraditório³⁵⁸. É, no fundo, inevitável então que o *próprio* adversário responda pela petição³⁵⁹, porque ele não

³⁵⁴ *Met.* 1005b 32-34.

³⁵⁵ PORCHAT, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001, pp. 126-127.

³⁵⁶ CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999, p. 28.

³⁵⁷ *Met.* 1006a 12-24.

³⁵⁸ *Met.* 1006a 29-1006b-12.

³⁵⁹ *Met.* 1006a 25-26.

pode se furtar a falar (ele admite essa possibilidade) e porque todo e qualquer discurso *pressupõe* uma certa circunscrição que separa o que se diz de tudo aquilo que não se diz. O lance, escreve Cassin, consiste assim “em fazer do próprio elemento da controvérsia um terreno que já é seu de antemão”, pois “as regras do jogo de linguagem transcendental são regras cuja validade já foi desde sempre implicitamente reconhecida”³⁶⁰. Ou, como diz Aristóteles, vale-se de um *logos* para destruir o *logos*³⁶¹.

E o mesmo argumento é igualmente válido para o campo do comportamento. Afinal, ele lembra, não se pode sequer *pensar* se não se pensa algo determinado³⁶², de modo que também há uma identidade exigida por qualquer escolha prática e por qualquer princípio de razão. O adversário, assim, simplesmente não pode comportar-se como seu discurso (ou mesmo seu silêncio) o exige³⁶³. Ao contrário, tratam-se de pseudo-dificuldades, dado que na prática ele se comporta como se elas não existissem: “de fato, por que motivo quem raciocina desse modo vai verdadeiramente a Megara e não fica em casa tranquilo?” Ou “por que, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido de que cair ali não é absolutamente coisa não-bona e boa?” (*Met.* 1008b 12-16). Cassin, aqui, remete a Habermas³⁶⁴: “não é a partir do momento que se fala, mas a partir do momento em que se vive que se está submetido ao sentido”³⁶⁵.

Por conseguinte, se, por um lado, como vimos, Aristóteles divide os saberes, apartando o conhecimento prático e produtivo do conhecimento teórico, de modo que para conhecer os homens e a cidade não se pode distanciar em demasia dos φαινόμενα; se, ainda, ele distingue a própria *teoria* ou ciência prática da *atividade* prática (πραξις), explicitando certos aspectos irreduzíveis do domínio da ação humana que fazem que alguém como Péricles, não Tales nem Anaxágoras, seja reconhecido como *phrónimos*, mesmo assim ele está longe de opor-se à solidez do conhecimento científico em geral, conhecimento cujas bases, em verdade, considerando as críticas aos sofistas, mas também à Platão, ele procurará refundar.

Na *Metafísica*, com efeito, Aristóteles considera que princípios como o de não-contradição são *axiomas* (ἀξιιώματα), convicções comuns (κοινή δόξα) que valem universalmente para todos os seres e das quais, no fundo, todos se servem³⁶⁶. Embora nada nos

³⁶⁰ CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum. Op., cit.*, p. 34.

³⁶¹ *Met.* 1006a 26-28.

³⁶² *Met.* 1006b 8-10.

³⁶³ CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum. Op., cit.*, p. 38.

³⁶⁴ HABERMAS, J. *Morale et communication*. Tradução de Bouchindhomme. Paris: Certf, 1987.

³⁶⁵ CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum. Op., cit.*, p. 39.

³⁶⁶ *Met.* 996b 25-30; 997a 12-15; 997a 18-21; 1005a 19-25.

impeça de interrogá-los³⁶⁷, em verdade, ele diz, “o que é cada um deles sabemos imediatamente”, tal como as diferentes artes servem-se deles como de “algo que é conhecido” (*Met.* 997a 2-4). Isso atesta, como pudemos observar, a inconsistência sofista, que demanda uma mediação e por isso recusa um princípio cuja imediatez na verdade é tal que dele não podemos *sequer prescindir*: o sofista faz uso do princípio *até* para recusá-lo. Mas, por outro lado, atesta também o modo como Aristóteles pensará o conhecimento por oposição a Platão. Mesmo que para Platão não se trate mais, realmente, de colocar em questão o conhecimento como um todo (porque o *verdadeiro* conhecimento é apresentado logo em seguida), uma das teses que encontramos na *República*, porém, é a de que – semelhantemente à demanda sofista – um saber que parte de hipóteses e é incapaz de prestar conta sobre elas não pode ser ciência no sentido mais próprio do termo: “Quando se tem como princípio aquilo que se desconhece e o fim e o meio estão entretrecidos com o que se desconhece, que expediente haveria para que tal acordo um dia viesse a tornar-se ciência?” (*Rep.* 533c-d).

Platão entendia, de fato, que o caráter verdadeiramente epistêmico de *todo* saber – aqui a geometria, o cálculo³⁶⁸, mas, sabemos, também a *política*, a *retórica* – depende de sua recondução à dialética³⁶⁹. De uma perspectiva platônica, de novo, um conhecimento tem sempre de ser capaz de dar razões (λόγοι)³⁷⁰, e não é senão a dialética que é capaz de conduzir às Ideias³⁷¹. Mas Aristóteles separa nitidamente na *Ética Nicomaqueia* a virtude intelectual que é o conhecimento científico (ἐπιστήμη) de uma outra que, essa sim, apreende os primeiros princípios, qual seja, o νοῦς, ou razão intuitiva³⁷². É verdade que há, ainda, uma outra disposição, a sabedoria (σοφία), que conjuga a posse da ciência com o conhecimento efetivo dos princípios³⁷³. É verdade também que, da própria perspectiva aristotélica, conhece mais quem realmente conhece os princípios³⁷⁴. Entretanto, a capacidade científica, capacidade “que nos torna capazes de demonstrar” (*E.N.*, 1139b 30-32), nem por isso é menos uma virtude, ou tem de ser deslegitimada enquanto conhecimento. Para Aristóteles, ao contrário, é no fundo natural que uma ciência, recorte da realidade que possui seus próprios princípios, não possa versar sobre eles, justamente porque, procurando antecipar-se a eles, ela não mais estaria, então,

³⁶⁷ *Met.* 1005a 26-28; 1005b 5-7.

³⁶⁸ *Rep.* 510c-d.

³⁶⁹ *Rep.* 534b-c.

³⁷⁰ *Gór.* 465a-b; 500e-501a.

³⁷¹ *Rep.* 511b-c; 533c-d.

³⁷² *E.N.* VI, 6.

³⁷³ *E.N.* 1141a 17-20

³⁷⁴ *Met.* 981a 24-30; 982a 20-982b 5; *E.N.*, VI, 7, 1141a 16-17.

no mesmo campo do saber, que não começa senão *a partir* deles³⁷⁵. Ademais, tampouco, para ele, há que se falar de um caráter meramente hipotético dos princípios, dado que sua imediatez, de novo, descarta – para além da possibilidade – qualquer *necessidade* de prova³⁷⁶.

Ora, Aristóteles *também* conferiu à dialética a capacidade de contribuir para a aquisição de princípios. Disso nos certifica, com segurança, os *Tópicos*. Tratado que tem precisamente o raciocínio dialético por objeto³⁷⁷, uma de suas utilidades, de fato, é “em relação às bases últimas dos princípios usados nas diversas ciências”, já que “é à luz das opiniões geralmente aceitas sobre as questões particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à dialética” (*Tóp.* 101a 36-101b 4). A dialética, com efeito, (1) se utiliza das ferramentas fundamentais que a razão nos oferece para raciocinar – sobre as quais, de resto, não é possível concretamente duvidar, como o princípio de não-contradição –, (2) parte de premissas que são opiniões geralmente aceitas (ἐνδοξα), como vimos à respeito do método na *Ética*, e (3) deduz o que delas necessariamente deve se seguir, identificando desse modo as *aporias* (διαπορεῖν) para então provar (δεικνύειν) o que restar intato. No entanto, para Aristóteles – e aqui reside a distinção em relação à filosofia platônica –, a dialética, enquanto “arte de argumentar criticamente, de examinar, pôr à prova”³⁷⁸, enquanto método *diaporemático* que “raciocina contraditoriamente, provando o ‘sim’ e o ‘não’, opondo tese a tese, argumento a argumento”³⁷⁹, não *engendra* os demais princípios das ciências particulares, como explicitou Porchat³⁸⁰. Na verdade, sua “eficácia instrumental para o conhecimento e para a filosofia não se dissocia daquela capacidade que proporciona de uma visão sinóptica das consequências que resultam de hipóteses contraditórias”³⁸¹. Ou seja, pode-se dizer que esses princípios emergem dela e se dão a conhecer também graças a ela, mas não *por* ela³⁸².

Manifesta-se aqui, então, um aspecto fundamental do saber científico por oposição à dialética: aquilo sobre o que a dialética medita e procura compreender argumentativamente, *tateando* a partir de premissas comumente aceitas, a ciência *conhece*³⁸³. Como diz Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*: “não percamos de vista, porém, que há uma diferença entre os

³⁷⁵ ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 12. 101a 36-101b 1; *E.N.* 1140b 32-36.

³⁷⁶ *Tóp.* 100a 30-100b 20; PORCHAT. *Ciência e dialética em Aristóteles*. *Op., cit.*, p. 258.

³⁷⁷ *Tóp.* 100a 18-25.

³⁷⁸ PORCHAT. *Ciência e dialética em Aristóteles*. *Op., cit.*, p. 359.

³⁷⁹ *Idem*, p. 371.

³⁸⁰ *Idem*, p. 372.

³⁸¹ *Idem*, p. 371.

³⁸² *Idem*, p. 372.

³⁸³ Cf. *E.N.* 1142b 1-3.

argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles”, e que “os objetos de conhecimento o são em dois sentidos diferentes, alguns para nós (ἡμῖν), outros na acepção absoluta da palavra” (ἀπλῶς) (E.N. 1095a 30-1095b 2). A dialética, pois, considerando o que geralmente se admite, que primeiro nos é, então, mais ‘conhecido’, apenas procura tornar mais compreensíveis princípios que possam estar enredados em dificuldades – algumas das quais formuladas pela sofística. Mas a ciência, por sua vez, mesmo quando não se debruçou suficientemente, por meio da dialética, sobre seus princípios, ainda assim sempre raciocina começando por premissas que verdadeiramente antecedem, do ponto de vista da correta articulação do real, as suas conclusões, de modo que somente ela realiza demonstrações e, portanto, exprime um efetivo conhecimento. De novo, com Porchat: “há ciência quando o conhecimento humano supera sua espontaneidade [dialética] para situar-se na perspectiva nova de uma absoluta coincidência com a mesma ordem do ser”³⁸⁴.

Por isso, também, a dialética não se confunde, em Aristóteles, com a filosofia. Aristóteles efetua uma distinção, é verdade, entre filosofia ‘primeira’ e ‘segunda’³⁸⁵. Mas separadas, em primeiro lugar, *pesquisa*, de um lado, e *ciência – sabedoria* propriamente dita – de outro, a filosofia, seja como *saber* mais amplo, seja como ciência mais restrita do *ser enquanto ser*, quando versa sobre o que é válido para qualquer tipo de ser, sobre ele entretanto argumenta, então, ordenadamente, expondo demonstrativamente o que não pode ser senão um verdadeiro conhecimento. É o que apreendemos pela *Metafísica*: se “existem propriedades peculiares ao ser enquanto ser e é sobre estas que o filósofo deve buscar a verdade” (*Met.* 1004b 14-16), se, deste modo, “a dialética e a sofística se dirigem ao mesmo gênero de objetos aos quais se dirige a filosofia [o ser]”, no entanto, “a filosofia difere da primeira pelo modo de especular e da segunda pela finalidade da especulação”, uma vez que “a dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente, e a sofística é conhecimento aparente, mas não real” (*Met.* 100b 20-25). Depois, *justamente* porque não é mais especulação, mas demonstração e *exposição*, cumpre dizer que a filosofia, ao menos no sentido mais próprio de filosofia ‘primeira’, necessariamente também não mais alcança o terreno das ciências particulares, dado que não pode, pelo que conhece, efetivamente demonstrar os princípios destas. Com efeito, estes apenas podem ser dialeticamente ‘iluminados’ e guardam agora, em relação à filosofia, suas próprias especificidades.

³⁸⁴ PORCHAT. *Ciência e dialética em Aristóteles. Op., cit.*, p. 119.

³⁸⁵ *Met.* 1004a 2-6.

Em linhas gerais, assim se podem esclarecer, por conseguinte, a forma com que Aristóteles via a construção do conhecimento e as prerrogativas que ele conferia à dialética, à filosofia e à ciência, compreensões que são fundamentais para que possamos entender como ele teria pensado os contornos da política. A dialética deve fazer uso de princípios válidos para *todo ser*, e examinar, igualmente, partindo das ἐνδοξά, não uma ou outra, mas quaisquer de suas regiões³⁸⁶. Ela, entretanto, não demonstra, como tivemos a ocasião de assinalar, nem prova por qualquer outro tipo de dedução, os princípios primeiros das ciências particulares – os quais impõem sua verdade por si mesmos³⁸⁷ –, mas como que *contribui* para o seu efetivo discernimento, que deve se dar via νοῦς, isto é, racional-intuitivamente. Por sua vez, a filosofia, ou sabedoria (σοφία), que em certo sentido ainda é, como seria para Platão, o conhecimento dos princípios seguido da capacidade de raciocinar demonstrativamente, não obstante assume, mais propriamente, como ‘filosofia primeira’³⁸⁸, o lugar mais circunscrito de conhecimento do *ser enquanto ser*, quer dizer, das características que lhe pertencem precisamente enquanto tal, sem introduzir-se na competência das ciências particulares, cuja autonomia ele insiste em reconhecer. Finalmente a ciência, da qual então faz parte, agora, a própria filosofia, parte dos princípios que correspondem ao seu objeto, cada um diferente do outro e os quais a dialética ajuda a compreender, para assim proceder explicitando, de demonstração em demonstração, a concatenação do próprio real.

3.3 O lugar da retórica

Para terminar, voltemos, então, à retórica. Com efeito, Aristóteles a reabilita duplamente, tanto como teoria quanto como prática, e é considerando o modo como ele a situa relativamente à sua teoria do conhecimento, tendo em conta tanto as concepções sofistas quanto a filosofia platônica, que, nos parece, teremos um panorama final do seu pensamento sobre a posição da própria política como um todo. Ora, sua definição não é, de saída, muito distinta daquela que anunciavam os sofistas e que tanto censurava Platão: “entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (*Ret.* 1355b 25-30). É que, de fato, ele argumenta, assim como é o caso para o saber dialético, que estuda as convicções comuns e as maneiras de raciocinar partindo delas, justamente para pô-las à prova – tipo de questionamento que “umas pessoas fazem ao acaso, e, outras, mediante a prática que

³⁸⁶ *Met.* 1005a 20-25.

³⁸⁷ *Tóp.* 100b 20-22.

³⁸⁸ *Met.* 1004a 4-8.

resulta do hábito” (*Ret.* 1354a 5-6) –, a retórica também poderia buscar compreender (θεωρεῖν) por que são bem-sucedidos aqueles que raciocinam nos debates públicos, mesmo quando o fazem mais ou menos espontaneamente³⁸⁹.

Aristóteles *reconhece*, portanto, racionalidade na retórica, ou ao menos entende que ela admite a possibilidade de racionalização: reabilitação teórica. Ela é, ou pode ser, racional, primeiro, porque fornece *as razões* pelas quais algo é persuasivo com algum grau de universalidade, estabelecendo princípios e indicando o funcionamento da persuasão. Isto é, ela aponta, como nas demais ciências, o que vale não exclusivamente “para Sócrates ou Hípias”, mas “para pessoas de uma certa condição” (*Ret.* 1356b 30-35). Porém, além disso, porque ainda que haja, como diz Cassin, uma certa ambiguidade nessa ciência³⁹⁰, que conserva um caráter ‘dinâmico’ (ela deve permanecer também uma δύναμις³⁹¹), isso não parece ser para ele – como era para Platão – exatamente uma dificuldade. A retórica, é claro, não se limita, como fazem geralmente as ciências, ao seu próprio objeto de conhecimento³⁹². Visando como público os membros de uma assembleia, os juízes de um tribunal ou os espectadores de um panegírico³⁹³, ela discernirá “os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso” (*Ret.* 1355b 9-11) e não deixará de ocupar-se do que puder contribuir para que ela possa persuadir – ainda que se trate do assunto de outro saber. Mas, nesse sentido, ela simplesmente é, ele lembra, como que “a outra face (ἀντίστροφος) da dialética” (*Ret.* 1354a 1-2). Quer dizer, *já há* um exemplo de saber que, sem deixar de ser racional, não só tem um tipo de *argumentação* como objeto principal, mas também versa sobre diversos assuntos que não *conhece* efetivamente, inclusive aqueles que competem às ciências particulares.

Não desaparece, no entanto, toda inclinação platônica. Não é difícil notar, e isso desde o primeiro capítulo da *Retórica*, que Aristóteles não tem na mesma conta *todo tipo* de retórica, ou *todo modo* de se pronunciar um discurso. De fato, no tribunal, os adversários não deveriam ter outra função senão “mostrar se o fato em questão é ou não é verdadeiro, aconteceu ou não aconteceu” (*Ret.* 1354a 25-26); ao passo que, na assembleia, deveriam apenas “mostrar a exatidão do que afirmam” (*Ret.* 1354b 30-31). Por isso, se é possível formular provas (πίστεις) que “residem no caráter moral do orador”, ou outras pensando “no modo como se dispõe o ouvinte” (*Ret.* 1356a 1-4), não obstante, diz ele, *apenas* os argumentos demonstrativos, ou

³⁸⁹ *Ret.* 1354a 5-11.

³⁹⁰ CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum. Op., cit.*, pp. 80-81.

³⁹¹ *Ret.* 1359b 10-14.

³⁹² *Ret.* 1354a 2-4; 1355b 32-35.

³⁹³ Sobre os três gêneros de retórica, cf. *Ret.* 1358a 35-1358b 6.

entimemáticos (ἐνθιμηματικός) no vocabulário retórico³⁹⁴, constituiriam realmente o *corpo* de uma prova³⁹⁵. Aristóteles é crítico, nesse sentido, dos tratados retóricos que circulam no seu tempo, que nada dizem dos entimemas e muito mais se preocupam com questões que são “exteriores ao assunto” (ἔξω τοῦ πράγματος). Ele lembra, ademais, que esses meios de “cativar o ouvinte” (ἀναλαβεῖν τὸν ἀκροατὴν) são proibidos nas “cidades bem governadas” (εὐνομούμεναι) e ainda, “com toda a razão” (ὀρθῶς), no Areópago, pois escapando à precisa apreciação dos fatos, os juízes são obscurecidos por eles e não mais “julgam como devem” (οὐ κρίνουσιν)³⁹⁶. Assim, na medida em que circunscreve os raciocínios que concatenam os discursos como aquilo que há de mais determinante, ele continua, no fundo, a olhar com reserva todo recurso ligado simplesmente, como diria Platão, ao ‘deleite’ da multidão, todo recurso que se furta a demonstrar o que de fato é preciso.

Mas isso não significa, por outro lado, que eles deveriam ser *descartados*. Aristóteles é mais pragmático do que Platão. Decerto, “o que é justo deve ser almejado num discurso, mais do que não desagradar ou agradar”, e é justo “competir com os fatos por si só” (*Ret.* 1404a 4-8). Mas há outras coisas a se considerar. Com efeito, Aristóteles fala, realmente, na ‘má condição’ do auditório (ἀκροατοῦ μοχθηρίαν)³⁹⁷, e quando se está a sofrer injustiça, *também* seria um desvio da virtude a incapacidade de se defender verbalmente (λόγῳ) – se o λόγος é o que *define* o homem –, assim como não seria menos digno de censura relevar que a verdade e a *própria justiça* sejam vencidas pelos seus contrários³⁹⁸. Reeve sugere, por exemplo, que haveria, então, certa flexibilidade do orador conforme as características da cidade em que ele se encontrasse. “Quando olhamos para o melhor sistema político”, diz ele, “o que vemos são *politikoi* que são filósofos qualificados e que possuem sabedoria prática incondicional, que têm conhecimento teórico geral da retórica mas não fazem uso político dela, ou utilizam apenas minimamente aquela parte entimemática”. Porém, quando dele saímos, “até um bom orador que seja também um bom homem procurando persuadir sua audiência a fazer o que é, de fato, justo ou vantajoso, precisará usar *pisteis* para além do entimema”³⁹⁹. Nos parece, entretanto, que, mais do que isso, o *modo de exposição* científico, isto é, daquele que possui a πολιτική na

³⁹⁴ *Ret.* 1356b 1-5: “[...] assim como na dialética se dão a indução, o silogismo e o silogismo aparente, também na retórica acontece o mesmo. Pois o exemplo é uma indução, o entimema é um silogismo, e o entimema aparente é um silogismo aparente”.

³⁹⁵ *Ret.* 1354a 12-16.

³⁹⁶ *Ret.* 1354a 15-1355a 1.

³⁹⁷ *Ret.* 1404a 8-10.

³⁹⁸ *Ret.* 1355a 22-1355b 2.

³⁹⁹ REEVE, C. ‘Philosophy, Politics and Rhetoric in Aristotle’. In: *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Edited by Amélie Rorty. University of California Press, 1996, p. 202.

sua acepção teórica, simplesmente não é o mais *apropriado* para o debate público. É o que nos lembra o próprio Aristóteles: “o discurso científico é próprio do ensino, e o ensino é aqui *impossível*, visto ser necessário que as provas por persuasão e os raciocínios se formem de argumentos comuns (διὰ τῶν κοινῶν), como já tivemos ocasião de dizer nos *Tópicos* a propósito das comunicações com a multidão” (*Ret.* 1355a 20-25).

O contexto da atividade política requer, pois, uma comunicação que nos seja familiar: reabilitação prática. Como procuramos indicar, se a demonstração científica se faz pela ordem de causalidade real das proposições, esse ordenamento, no entanto, nem sempre corresponde ao modo pelo qual nós mesmos apreendemos as coisas. Por isso, inclusive, a necessidade, para a assimilação da ciência, do ensino⁴⁰⁰ e, para a melhor compreensão dos seus princípios, da dialética: fosse o real já dado na sua própria concatenação, adquiriríamos ciência simplesmente com o passar do tempo e através da experimentação da vida. Assim, quando passamos ao campo político, é necessário avançar uma argumentação que possa acompanhar o encadeamento do que é mais compreensível para nós, ou seja, que parta das ἐνδοξα, tanto mais que se trata, vale dizer, não apenas de transmitir uma ideia, mas de levar as pessoas a *agir* a partir dela. Mas há ainda outro ponto. O auditório, diferente de qualquer círculo de aprendizagem, é “incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo ou de seguir uma longa cadeia de raciocínios” (*Ret.* 1357a 1-4). Portanto, há mais uma particularidade importante da argumentação dedutiva retórica, o entimema, em relação a um silogismo convencional: ele tem de ser uma espécie de ‘dedução abreviada’, isto é, tem de ser “formado de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo” (*Ret.* 1357a 15-17). Aristóteles mesmo exemplifica: “para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer: foi vencedor em Olímpia, sem que haja necessidade de se acrescentar a Olímpia a menção da coroa, porque isso toda gente o sabe” (*Ret.* 1357a 18-22).

Por conseguinte, se a retórica é a contraparte da dialética, ela é, também, apenas a contraparte da política, mas não se confunde no aristotelismo com ela⁴⁰¹. Como a teoria política, é verdade, uma teoria retórica também tem de discorrer sobre os caracteres, as virtudes e as paixões⁴⁰². Afinal, como vimos, os meios de prova, embora não devam limitar-se a isso, não descartam o recurso à disposição dos ouvintes e ao caráter do próprio orador. Acontece, porém, que a política ainda precisa de algo que lhe seja *diferente* para fazer valer, na prática, aquilo que conhece. É, pois, nesse sentido que a teoria retórica, aproximando-se do saber dialético pelo

⁴⁰⁰ Cf. *E.N.* 1103a 14-16.

⁴⁰¹ Cf. *E.N.* 1181a 12-15.

⁴⁰² *Ret.* 1356a 20-25.

interesse no funcionamento da argumentação, e distanciando-se, no mesmo movimento, da própria política, que sobre um método de argumentação não versa, acaba então por complementá-la. Como escreve Halliwell, de fato, há, em Aristóteles, uma “capacidade da retórica de servir como uma expressão vital das forças e processos da moralidade cívica”⁴⁰³.

Mas não poder-se-ia perguntar, aqui mesmo, então, se não poderia a própria atividade retórica responder por aquela possibilidade, que procurávamos, de se discutir politicamente (leia-se, no Conselho, nas assembleias etc.) as finalidades da vida humana? Afinal, ela reúne uma capacidade argumentativa necessária, por semelhança à dialética, mas *ainda* um panorama dos ἤθη, das πάθη, das ἀρεταί, mais direcionado às questões políticas. Quanto a isso, ainda Halliwell⁴⁰⁴ sugere que não deixaria de haver, em Aristóteles, no limite uma crença e, portanto, o projeto de uma ética e política filosóficas, que só por um procedimento filosófico – na nossa leitura, a dialética – se poderia alcançar. Acreditamos, no entanto, que além da importância que ele conferia, sem dúvidas, aos “procedimentos teóricos de abstração, análise e sistematização”, bem como à “coesão e à profundidade de entendimento”⁴⁰⁵, há que se considerar também o seguinte: tal qual o caso da exposição científica que não é adequada aos auditórios, os auditórios, inversamente, talvez também não sejam adequados à investigação que busca encontrar algum grau de cientificidade. Tivemos a oportunidade de discorrer brevemente, de fato, sobre o funcionamento das reuniões públicas: é preciso proceder à fiscalização dos magistrados, dos contratos, das verbas públicas; é preciso decidir, em diferentes circunstâncias, pela guerra ou pela paz; é preciso decidir pela punição, pelo ostracismo e pela ascensão aos cargos de magistratura de uma multidão de concidadãos. À atividade retórica se impõem continuamente, assim, questões bastante particulares. Mas não é só isso. Justamente por esses seus objetivos, há uma especificidade, lembremos, do argumento que a retórica estuda e utiliza. O entimema, diferente da demonstração científica – mas, vale dizer, do próprio raciocínio dialético –, não percorre *todo* o movimento do silogismo. Assim, se há ‘crença’, Aristóteles provavelmente, por outro lado, também simplesmente entendia que não seria senão uma visualização panorâmica completa de um encadeamento argumentativo que mais nos assistiria na ‘intuição’ racional (νοῦς) de um conjunto de princípios.

Por conseguinte, a política atua, teoricamente, como ciência política. Mas é possível falar e reconhecer que há uma ciência retórica capaz de exercer influência no terreno político.

⁴⁰³ HALLIWELL, S. ‘The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle’. In: *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Edited by Amélie Rorty. University of California Press, 1996, p. 186.

⁴⁰⁴ Idem, *ibidem*.

⁴⁰⁵ Idem, *ibidem*.

Nem uma, nem outra, entretanto, tem por escopo a discussão das finalidades humanas. A ciência política já *parte* do primeiro princípio ético-político, investigado pelo dialético, e procede raciocinando demonstrativamente. A ciência retórica, por sua vez, é igualmente expositiva, e mostra simplesmente os princípios e o funcionamento em geral da argumentação persuasiva. Mas à atividade dialética, essa sim, perquiridora, que verdadeiramente pode pensar e discutir diferentes assuntos acerca da vida humana – como a sua finalidade mesma, pela qual inicia o cientista político – assemelha-se a *atividade* retórica, pois ambas trabalham e debatem aquilo que circula na opinião comum (ἔνδοξα), e têm maior ‘liberdade’ para argumentar, pôr à prova e tirar conclusões. É, assim, através do exercício retórico que mais próximo se está, na filosofia de Aristóteles, de *discutir* politicamente os fins. Mas isso do ponto de vista da sua operacionalidade. Porque embora possa fazê-lo, não é, na realidade, o *objetivo* do rétor debruçar-se sobre os princípios que orientam ou devem orientar nossas vidas, mas sim do dialético. Movendo-se no terreno da *práxis* política, no Conselho, na assembleia ou nos tribunais, o rétor depara-se, normalmente, com circunstâncias particulares em que a cidade tem de *agir*, e por isso antes de argumentar a favor de uma ou outra ideia de felicidade, e mesmo quando o faz, tem no fundo sempre em vista persuadir o auditório a optar por um curso de ação *determinado*. E não seria, ademais, um bom *rétor*, aquele que se afastasse do que prescreve com conhecimento a ciência política, de modo que à retórica caberia mais complementá-la do que substituí-la.

Aristóteles situa-se, nesse sentido, *entre* Platão e os sofistas. Ele afasta-se dos embaraços sofisticos na medida em que admite um verdadeiro conhecimento político, cuja posse pode advir pela prática da dialética – como seria para Platão. Mas afasta-se, ao mesmo tempo, da perspectiva platônica, porque uma aplicação bem-sucedida desse conhecimento não parece poder prescindir de um saber metódico como a retórica, que deve, nas reuniões públicas, ser capaz não só de lidar com as diferentes convicções e sentimentos em jogo, mas de argumentar adequando-se ao que é mais conhecido para nós e de um modo que nos seja mais familiar.

CONCLUSÃO

Para concluir, devemos retomar nossa questão inicial. Havíamos assinalado como a tradição exegética da filosofia prática de Aristóteles, ao menos desde o século XX, dividiu-se entre uma interpretação intelectualista e outra empirista da *φρόνησις*, aproximando-a mais ou menos do ideal de virtude-ciência platônico e considerando-a responsável, enfim, ora pela apreensão dos meios particulares mais apropriados nos momentos em que cumpre agir, ora pela apreensão, inclusive, do próprio fim e das leis universais da ação moral. Sem pretender adentrar pormenorizadamente as diferentes linhas de discussão do debate, procuramos apontar, no entanto, que a problemática a respeito da *φρόνησις* suscitava uma indagação quanto à compreensão de Aristóteles também acerca da política. Com efeito, sendo a *φρόνησις* a virtude de bem deliberar, e Péricles – o mais influente estadista da Idade de Ouro de Atenas –, como se sabe, o paradigma aristotélico de *φρόνιμος*, associar a *φρόνησις* ao conhecimento do próprio fim do homem ou, ao invés, apenas ao conhecimento, mais restrito, dos meios necessários para alcançá-lo, seria de algum modo avultar ou restringir o escopo do próprio exercício político. É por isso que perguntávamos: a política, encontrando na figura do *φρόνιμος*, o homem prudente ou de sabedoria prática, seu principal expoente, deveria, ela também, ocupar-se apenas com a escolha dos meios, ou, além disso, igualmente com as finalidades da vida humana?

Para responder a essa questão – que, nos parece, ainda que por outras vias, não teria deixado de lançar alguma luz à própria problemática da *φρόνησις* – argumentamos, em primeiro lugar, que seria preciso reconhecer na filosofia aristotélica *duas acepções distintas* de política, e que a cada qual corresponderia um papel ou função igualmente diferentes. A despeito do emprego nem sempre inequívoco dos termos por parte de Aristóteles, que dispõe a *πολιτική*, por exemplo, entre as ciências (*ἐπιστήμαι*), artes (*τέχναι*) e faculdades (*δυνάμεις*)⁴⁰⁶, que refere-se a ela, ainda, como uma filosofia (*φιλοσοφία πολιτική*)⁴⁰⁷, mas que não explicita se haveria diferença em tomá-la em cada uma dessas significações, procuramos mostrar, ainda assim, que a política apareceria e poderia com menor dificuldade ser compreendida, no limite, como teoria (*θεωρία*) e como práxis (*πρᾶξις*), duas dimensões diversas que o autor não deixou de conceitualizar e elucidar. Assim, se, pois, como práxis, a política simplesmente equivaleria, de fato, à atividade de deliberação, escolha, debate e argumentação que desempenha o cidadão nas

⁴⁰⁶ *Pol.* 1268b 36-38; 1282b15-18.

⁴⁰⁷ *Pol.* 1282b 21-24.

diferentes esferas que compõem a administração da cidade, atividade que mobiliza em especial a parte calculativa da razão (λογιστικόν) e cuja virtude é aqui, realmente, reconhecida como φρόνησις, concluímos que haveria ainda que se falar em uma política teórica, que corresponde ao estudo, à compreensão, à investigação de natureza especulativa a respeito do mundo prático e que mobiliza, por sua vez, a parte científica da razão (ἐπιστημονικόν).

Reconhecida essa importante distinção, o que procuramos, então, fazer em seguida, foi justamente perscrutar de que modo exatamente se manifestariam, na filosofia aristotélica, a práxis e a teoria políticas, isto é, que diferentes formas elas viriam a assumir e o que haveria de característico em cada uma delas.

Quanto à páxis, assim, argumentamos como Aristóteles tomaria o político, já desde sua fase de instrução em matéria política, não como o espírito metafísico do círculo socrático, mas como aquele que, pela boa educação nas disciplinas comuns do currículo grego, simplesmente desejaria e seria minimamente capaz de compreender o que é nobre (καλός) e tem valor em si, tal qual o homem de cultura, χαρίεντες, ou o homem ‘bom e nobre’, καλοκᾶγαθος: com efeito, diferente do que se daria no ensino de disciplinas mais teóricas e precisas como a matemática, somente com essa ‘educação dos desejos’ se teria a estabilidade e o acordo necessários à progressão do estudo de uma matéria contingente. Ademais, destacamos também – e sobretudo – como o exercício, a atuação política que se sucederia, aparentemente ver-se-ia mais circunscrita à resolução de questões concretas, práticas e circunstanciais, uma vez que, a exemplo dos regimes democráticos – cujo modelo é a Atenas clássica –, ela corresponderia principalmente, para a maior parte dos cidadãos, às atividades de rotina do Conselho (βουλή), da assembleia (ἐκκλησία) e dos tribunais (δικαστήρια), ao menos consoante à divisão, proposta pelo próprio autor na *Ética*, entre as prudências legislativa (νομοθετική), deliberativa (βουλευτική) e judicial (δικαστική).

Quanto à compreensão da política enquanto teoria, acentuamos como haveríamos de considerar, no pensamento aristotélico, as diferenças entre dialética, ciência e, ainda, retórica, arte própria ao debate público e que encerra particularidades tanto de uma quanto de outra. Com efeito, ao procedimento dialético voltado aos assuntos éticos e políticos cumpre esclarecer – embora não engendrar – o princípio, que corresponde ao sentido ou finalidade, da vida humana. À ciência política, por sua vez, sendo a ciência uma capacidade de demonstrar, caberia conhecer as consequências que decorrem desse princípio. E à retórica, enfim, conhecendo por meio da razão o que é adequado, em cada caso, com o fim de persuadir, competiria, servindo-se desse

conhecimento, orientar a cidade tanto ao princípio como àquilo que se puder deduzir e estabelecer a partir dele.

A elucidação da clássica problemática a respeito dos meios e dos fins, assim, nos pareceu não dever dissociar-se, no que toca à política – mas, de novo, acreditamos, *também* no que toca à φρόνησις – de uma consideração das circunstâncias reais da atividade política no mundo grego, ao menos tal qual Aristóteles procurou descrevê-las. E nos pareceu não dever esquecer-se, ademais, de atentar para a filosofia aristotélica como um todo, isto é, para a própria estrutura hierárquica do conhecimento, tal qual o autor a concebeu. De modo algum essas contextualizações e divisões significam que esses conhecimentos não se possam afinal encontrar, todos, no mesmo agente, somando-se ainda à φρόνησις⁴⁰⁸ – como, nos parece, notou acertadamente Gauthier e, de resto, já estava ciente Aubenque⁴⁰⁹. Mas se é dialeticamente que se descobrem e cientificamente que se desenvolvem os objetivos da vida humana, ao mesmo tempo em que se poderá falar, sem dúvidas, em uma reabilitação do debate público (e não é preciso, afinal, encontrar os meios?), Aristóteles não se nos afigurará, de modo algum, um filósofo menos comprometido com a especulação teórica e com o esforço científico do que Platão.

⁴⁰⁸ É significativo, mesmo, que Aristóteles empregue a mesma expressão, ‘διάνοια πρακτική’, isto é, razão prática, para designar, como manifestação sua, tanto a virtude prática quanto a teoria que tem a prática como objeto.

⁴⁰⁹ Cf. GAUTHIER, R-A. ‘Aubenque (Pierre). La prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1963’. In: *Revue des Études Grecques. Op., cit.*, p. 268; AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles. Op., cit.*, p. 103-105.

BIBLIOGRAFIA:

Primária:

The Complete Works of Aristotle. Translated by W. A. Pickard-Cambridge, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1998.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução do Grego e apresentação de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. Introdução, tradução do original grego e notas de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. Ética a Nicômaco. In: *Os pensadores vol. II*. Trad. Leonel Vallandro & Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Ethica Nicomachea I.13-III.8 - Tratado da Virtude Moral*. Trad.: Marco Zingano. São Paulo: Odysseus/Fapesp, 2008.

_____. *Ethica Nicomachea V – Tratado da Justiça*. Trad.: Marco Zingano. São Paulo: Odysseus/CNPq, 2018.

_____. *Física I-II*. Prefácio, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Louvain: Publications Universitaires, 1970.

_____. *Metafísica*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Œuvres Complètes*. Sur la direction de Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion. 2014.

_____. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Nova Vega, 3ª edição, 2019.

_____. *Retórica*. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior; tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012 (Coleção obras completas de Aristóteles).

_____. *The Eudemian Ethics*. Translated with introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2021.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

ÉSQUILO. *Prometeu prisioneiro*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de C. J. Herington. São Paulo: Editora 34, 2023.

HERÓDOTO. *Histórias vol. 3*. Introduções, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches. Lisboa: Edições 70, 1997.

- HESÍODO. *Teogonia*. Introdução e tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2022.
- _____. *Trabalhos e dias*. Introdução e tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2022.
- PLATÃO. *A república : [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *Apologia de Sócrates*. Introdução, versão do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora UnB, 1997.
- _____. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).
- _____. *Fedro*. Introdução, tradução do grego e notas de José Ribeiro Ferreira. Edições 70, 1997.
- _____. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- _____. *O Banquete*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. (Edição bilíngue).
- _____. *Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).
- _____. *Œuvres Complètes*. Sur la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion. 2008.
- _____. *Protágoras*. Tradução, estudo introdutório, comentários e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.
- _____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, prefácio de José Trindade dos Santos. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- The Loeb Classical Library: Aristotle in Twenty-three volumes. With english translation. Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: Heinemann, 1926 ss.
- TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe; tradução do grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e comentário de Ana Elias Pinheiro. Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2009.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Against the logicians*. With an english translation by R. G. Bury. London: Harvard University Press, 1967.

Complementar:

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

_____. ‘La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?’. In: *Revue des Études Grecques*, tome 78, fascicule 369-370, Janvier-Juin, 1965, pp. 40-51.

BARNES, J. ‘Aristóteles e os Métodos da Ética’. In ZINGANO, M. (org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Editora Odysseus, 2010.

BERTI, E. ‘As escolas filosóficas de Atenas e os príncipes de Chipre’. In: *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. ‘O filósofo e a cidade segundo Aristóteles’. In: *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática. Op., cit.*

_____. ‘Razão prática e normatividade em Aristóteles’. In *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática. Op., cit.*

_____. ‘Teoria e práxis de Aristóteles a Marx e... Retorno’. In *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia prática. Op., cit.*

BODÉÛS, R. *Aristóteles. A Justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *The political dimensions of Aristotle's Ethics*. Translated by Jan Edward Garrett. NY: State University of New York Press, 1993.

CANFORA, L. *O mundo de Atenas*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.

_____. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

COOPER, John M. *Reason and human good in Aristotle*. Hackett Publishing Company. Indianapolis, Indiana, 1986.

FINLEY, M. *Política no mundo antigo*. Tradução do Gabinete Editorial de Edições 70. Lisboa: Edições 70, 1997.

GAUTHIER, R-A. ‘Aubenque (Pierre). La prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1963’. In: *Revue des Études Grecques*, tome 76, fascicule 359-360, Janvier-Juin, 1963, pp. 265-268.

GLOTZ, G. *A cidade grega*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.

- HALLIWELL, S. 'The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle'. In: *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Edited by Amélie Rorty. University of California Press, 1996.
- HARDIE, W. F. R. 'O bem final na ética de Aristóteles'. In: ZINGANO, M. (org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. Op., cit.*
- HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- JAEGER, W. *Aristotle: fundamentals of the history of his development*. Translated by Richard Robinson. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- KAHN, C. 'The Chronology of Plato's Dialogues by Leonard Brandwood'. In: *The Classical Journal*, Oct.-Nov., 1992, Vol. 88, No. 1, pp. 89-91.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- LEBRUN, G. "Sombra e luz em Platão". In: NOVAES, A. (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LOPES, M. *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. Singular, 2008.
- MOSSÉ, C. *Péricles: o inventor da democracia*. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle. With an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory. Vol 1: Introduction to the Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1887.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução de Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- OSTWALD, M. *Nomos and the beginnings of the athenian democracy*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- OWEN, G.E.L. "Τιθέναι τὰ φαινόμενα". In: *Aristote et les problèmes de méthode*. Actes du II Symposium Aristotelicum, Louvain, 1961.
- PORCHAT, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- REEVE, C. 'Philosophy, Politics and Rhetoric in Aristotle'. In: *Essays on Aristotle's Rhetoric. Op., cit.*
- ROSS, W. D. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1ª edição de 1987.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Editora Bertrand Brasil, S.A. 1992.
- WOLFF, F. *Aristote et la politique*. Paris: PUF, 2020.