

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

ALESSANDRO BAUNGARTNER

**A POLÍTICA EM ARISTÓTELES: CONHECIMENTO  
CIENTÍFICO, NORMATIVIDADE E AS LEIS.**

Belo Horizonte  
Março de 2019



ALESSANDRO BAUNGARTNER

**A POLÍTICA EM ARISTÓTELES: CONHECIMENTO  
CIENTÍFICO, NORMATIVIDADE, E AS LEIS.**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Fernando de Barros Rey Puente.

Belo Horizonte  
Março de 2019



## **AGRADECIMENTOS**

Sou grato ao professor Fernando pela orientação, pela convivência, e pela amizade, as quais se estendem desde o mestrado até aqui. Deixo registrado minha gratidão por você ter sido um dos atores responsáveis pela minha ida ao exterior. Agradeço, acima de tudo, pela fé depositada no término deste trabalho.

Sou grato ao professor Natali pela amigável recepção em Veneza, na Università Ca'Foscari. Se existe alguma qualidade neste trabalho, sem dúvidas, deve-se muito às várias críticas que recebi e aos vários direcionamentos que me foram apontados pela sua pessoa.

O presente trabalho foi realizado com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES.

*Ma se la letteratura non basta ad assicurarmi che non sto solo inseguendo dei sogni, cerco nella scienza alimento per le mie visioni in cui ogni pesantezza viene dissolta.*

*Italo Calvino, Lezioni Americane: sei proposte per il prossimo millennio.*

## **RESUMO:**

BAUNGARTNER, Alessandro. **A política em Aristóteles: conhecimento científico, normatividade, e as leis.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

Esta tese investiga as possibilidades de se relacionar o conhecimento científico, prático e teórico, com juízos normativos. Trata-se de investigar, primeiramente, como o aspecto particularizado da ciência política garante alguma adequação normativa entre as leis segundo o hábito e a atividade da *phrónesis* enquanto uma forma de inteligência política. Em um segundo momento, trata-se de investigar como o aspecto universal atribuído à ciência teórica e à lei escrita poderia identificar um critério de validade epistemológica que expresse normatividade. Nesse sentido, o leitor irá encontrar neste trabalho uma investigação acerca das questões metodológicas da filosofia aristotélica, principalmente na direção em que os textos de filosofia prática estabelecem relação metodológica com os textos de filosofia teórica. A possibilidade de inferirmos aspectos normativos na dimensão da política em Aristóteles é dependente do resultado direto desse tipo de conexão metodológica.

**Palavras-chave:** *método científico; pólis; natureza; phrónesis; leis; normatividade.*

## **ABSTRACT:**

BAUNGARTNER, Alessandro. **The politics in Aristotle: scientific knowledge, normativity, and laws.** A dissertation submitted to the Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

This thesis investigates the possibilities of relating scientific knowledge, practical and theoretical, with normative accounts. Firstly, we investigate how the particularized aspect of political science guarantees a degree of normative appropriateness between laws according to habit and the activity of *phrónesis* as a form of political intelligence. Secondly, we investigate how the universal aspect attributed to theoretical science and written laws could identify a criterion of epistemological validity that expresses normativity. In this sense, the reader will find in this essay a study about methodological questions in Aristotelian philosophy, mainly in the direction in which the texts of practical philosophy establish a methodological relation with the texts of theoretical philosophy. The possibility of inferring normative aspects in Aristotle's political philosophy depends on the direct results of this kind of methodological connection.

**Keywords:** *scientific method; pólis; nature; phrónesis; laws; normativity.*

## **ABREVIACES:**

*APo. Analíticos posteriores*

*APr. Analíticos anteriores*

*Ath. Constituio de Atenas*

*DA. De Anima*

*EE. Ethica Eudemia*

*EN Ethica Nicomachea*

*Fs. Física*

*GA. Gerao dos Animais*

*HA. História dos Animais*

*MA. Do Movimento dos Animais*

*Met. Metafísica*

*PA As Partes dos Animais*

*Poet. Poética*

*Pol. Política*

*Protr. Protrepticus*

*Ret. Retórica*

*SE Refutaes Sofsticas*

*Top. Tópicos*

## Regras usadas na transliteração do texto grego:

α → a (αἰτία / <i>aitía</i> )	ξ → x (ξένος / <i>xénos</i> )
β → b (βασιλεύς / <i>basileús</i> )	ο → o (ὁμιλία / <i>homilía</i> )
γ → g (γίγνομαι / <i>gígnomai</i> )	π → p (πίνω / <i>pínō</i> )
δ → d (δῶρον / <i>dōron</i> )	ρ → r (ἐρημία / <i>erēmía</i> )
ε → e (εἶδος / <i>eídos</i> )	ῥ (inicial) → rh (ῥόδον / <i>rhódon</i> )
ζ → z (Ζεὺς / <i>Zeus</i> )	σ / ς → s (ποίησις / <i>poíēsis</i> )
η → ē (ἡδύς / <i>hēdús</i> )	τ → t (τίκτω / <i>tíktō</i> )
θ → th (θεός / <i>theós</i> )	υ → u (ὑβρις / <i>húbris</i> )
ι → i (ιδεῖν / <i>ideîn</i> )	φ → ph (φίλος / <i>phílos</i> )
κ → k (κέρδος / <i>kérdos</i> )	χ → kh (χάρις / <i>kháris</i> )
λ → l (λαός / <i>láos</i> )	ψ → ps (ψυχή / <i>psuchē</i> )
μ → m (μοῖρα / <i>moîra</i> )	ω → ō (ὠμός / <i>ōmós</i> )
ν → n (νοῦς / <i>noûs</i> )	

\*O iota subscrito foi substituído pelo -i- adscrito. E.g., ἀγορᾶ → *agorai*.

Regras (levemente alteradas) de Ana Lia do Amaral de Almeida Prado. *Classica* (Brasil), 19.2, 2006.

## Sumário

Introdução .....	1
CAPÍTULO I – A POLÍTICA NA ETHICA NICOMACHEA.....	4
1.1 A política (hē politikē) na <i>Ethica Nicomachea</i> .....	4
1.2 – A lógica da subordinação e a arquetônica da política. ....	11
1.3. Anagnostopoulos e a lógica da subordinação .....	21
1.4 – Considerações finais sobre a análise de Anagnostopoulos.....	25
1.5 – Método e validade epistemológica da política.....	29
1.5.1 <i>Méthodos</i> : A direção do conhecimento prático – devemos caminhar em direção aos princípios ou a partir deles?.....	30
1.7 – <i>Phrónēsis</i> e Política .....	52
1.7.1 – Enrico Berti: <i>phrónēsis</i> e “ciência política” .....	69
CAPÍTULO II – NATUREZA E COMUNIDADE POLÍTICA .....	75
2.1 – A política na <i>Política</i> . ....	75
2.2. Naturalismo político: a gênese da <i>pólis</i> . ....	86
2.2.1 Naturalismo político: o argumento genético.....	100
2.2.2 – Accattino e o problema de um método biológico na <i>Política</i> de Aristóteles. ....	112
2.3. David Keyt (1991/2006) e Robinson (2005): contradições acerca do naturalismo político aristotélico. ....	117
2.4. Itinerário para questões normativas. ....	125
CAPÍTULO III – A POLÍTICA COMO AMIZADE .....	131
3.1 Unidade Conceitual e Amizade Política: Tipos de Amizade e Unidade ‘por semelhança’: <i>EN VIII-IX</i> .....	131
3.2. Tipos de Amizade e Unidade focal ( <i>focal meaning</i> ): <i>phília</i> e a referência <i>prōs hén</i> na <i>Ethica Eudemia</i> . ....	139
3.3 Amizade Política (cívica): considerações na <i>EE</i> e na <i>EN</i> .....	149
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: .....	161

5. BIBLIOGRAFIA .....	164
-----------------------	-----



## Introdução

Existe um Aristóteles do séc. XXI sendo construído e que vem se configurando, a meu ver, na sua versão mais interessante. Cada vez mais a comunidade científica aristotélica se aproxima de solucionar problemas da base epistemológica de sua filosofia, aproximando os *Analíticos*, a *Metafísica* e as obras sobre filosofia da natureza das obras que tratam da filosofia prática. Um bom exemplo é a recente coletânea (2015) publicada pela Cambridge e que traz estampada no título a face desse novo Aristóteles que vem surgindo: *Bridging the gap between Aristotle's Science and Ethics*.

É claro que não constitui tarefa fácil tentar contribuir de forma significativa para formar esse novo Aristóteles que vem surgindo. Como o próprio Aristóteles ressalta na *Metafísica* (993a 30), a busca pela verdade é difícil já que ninguém, sozinho, consegue alcançá-la de maneira significativa, embora pela união de todos, surge algo de relevante. Espero, obviamente, que de alguma maneira este trabalho sirva também a alguém, mesmo que seja uma contribuição pequena. Aqui busquei desenvolver duas de minhas maiores inquietações: (i) como compreender a proposição que afirma *a pólis é por natureza*; (ii) encontrar alguma relação normativa entre o conhecimento científico (teórico e prático) e as leis. Isso me levou, como veremos, ao estabelecimento de um problema, o doravante intitulado *problema de adequação*.

Como tentativa de resposta destas duas inquietações a tese foi estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo procurei desenvolver o problema de adequação entre universal e particular, entre lei geral escrita e ação individual. Todo o desenvolvimento deste problema é feito através da *Ethica Nicomachea* analisada à luz de alguns passos da *Política* e dos *Analíticos*. Minha crença maior é a de que questões de validade epistemológica servem como fundamento para esclarecer questões normativas.

Basicamente, as leis escritas, desde que as assumamos como normas legais universais, não servem de critério normativo para a política, a qual é essencialmente prática. A normatividade da política-prática é primordialmente o reflexo das decisões decorrentes de um estado habitual em agir virtuosamente, equivalente à inteligência política (*phrónesis*). Em meio a isso, tratei de buscar uma solução para um problema central do argumento aristotélico: toda a argumentação da política prática está assentada sobre um raciocínio inconsistente, a saber, a afirmação de que haveria um fim supremo para nossas vidas. A solução deste problema passa pelo estabelecimento de um princípio de transitividade [TP]. Procurei apontar uma saída para este problema mostrando que é possível interpretá-lo através de uma lógica da subordinação entre fins, de onde o fim supremo seria uma razão teórica, a qual poderíamos admitir hipoteticamente como sendo uma proposição na forma de lei escrita.

No segundo capítulo busco mostrar em qual medida os critérios de validade expostos na *Política*, que definem a pólis como existindo por natureza, guardam tanto equivalências quanto diferenças em relação aos critérios de validade do método proposto para a política-prática da *Ethica Nicomachea*. O argumento genético, que visa estabelecer a gênese natural da pólis, é o cerne da discussão. Continuei seguindo a mesma intuição de que investigando questões metodológicas poderemos elucidar questões normativas, as quais, por fim, esclarecem o problema de adequação. Procurei mostrar que o paradigma científico utilizado é o mesmo exposto na *Física*, o qual também guarda importantes correspondências com os *Analíticos*. O estilo do raciocínio empregado no texto da *Política* é o mesmo da *Ethica Nicomachea*, por isso a necessidade de um princípio de transitividade [TP] também é requerida para validar o argumento genético. Neste sentido, o problema da lógica da subordinação retorna, mas sua formulação é um pouco distinta, e a questão normativa passa a ser relacionada à própria noção de gênese natural.

Para concluir, no capítulo III investigo acerca da amizade política. Neste capítulo veremos que Aristóteles introduz um dispositivo de análise que acabou sendo denominado pela tradição de intérpretes como *significado focal* (*focal meaning*). Aqui há uma relação direta com a teoria analítica do direito contemporâneo. E, talvez, um trabalho temático poderia esclarecer melhor possíveis questões normativas. Contudo, decidi não tratar por esta perspectiva, e optei por manter a análise focada exclusivamente no texto de Aristóteles. Acabei interpretando que a amizade política se abre para um viés normativo no sentido da moral, muito semelhante ao papel desempenhado pela virtude justiça. A amizade política é identificada a um tipo de justiça, e consiste no elo que faltava para assegurar legalismo e moral ao particularismo do qual a universalidade das leis externas (escritas) não é capaz de suprir. O significado focal de amizade e a amizade política vem a somar na prova de que Aristóteles não compreende a constituição como uma carta normativa teórica, mas a entende como um corpo composto de agentes políticos, moralmente responsáveis pelas suas decisões em agir, de onde a amizade consiste na virtude que evita o conflito político no interior da pólis.

Nota: Os textos gregos aqui reproduzidos referem-se às edições dispostas na plataforma Perseus. A exceção é o texto grego da *Física* cuja reprodução foi retirada da edição disponível na tradução de Roberto Radici. Em relação à *Política*, traduzimos todos os trechos aqui apresentados no corpo do texto. Os trechos referentes às outras obras do *corpus* aristotélico, quando alterados, trazem ao lado a informação de que foram modificados e, por vezes, algum esclarecimento no rodapé.

## CAPÍTULO I – A POLÍTICA NA *ETHICA NICOMACHEA*

Neste capítulo investigamos os fundamentos da *política* aristotélica: procuramos explicar os fundamentos metodológicos desenvolvidos na *Ethica Nicomachea* relacionados à definição de “política” (*hē politikē* 1094<sup>a</sup> 27).

### 1.1 A política (*hē politikē*) na *Ethica Nicomachea*.

Na *Ethica Nicomachea* Aristóteles desenvolve uma série de critérios metodológicos aplicáveis à investigação sobre o agir humano. Sua pretensão é estabelecer – considerando a realidade das ações – primeiros princípios válidos para a esfera prática. Validade epistemológica não seria uma característica estrita dos estudos teóricos que atingem um grau de exatidão maior, como os da matemática, mas seria também atribuída à fração da filosofia que investiga as coisas propriamente relacionadas ao agir humano.

Para Aristóteles a ética corresponde à primeira parte de uma investigação mais ampla a qual ele nomina, genericamente, “política” (*politikē tis*<sup>1</sup> EN 1094<sup>b</sup> 11). Os discursos sobre a ética dizem respeito à formação do caráter voltado para o agir (*perì toû êthous* (EN 1103<sup>a</sup> 6); *tà perì tàs práxeis [...] tàs héxeis* (1103<sup>b</sup> 25-30); *tà perì tò êthos* (1127<sup>a</sup> 15-18)), isto é, como formar cidadãos capazes de atuar com excelência no interior da pólis. Basicamente, duas teses correlatas movimentam a obra: (i) a felicidade é o bem

---

<sup>1</sup> Segundo Natali (2012) pg 451, nota 6: “L’indagine di Aristotele è *politikē tis* perché si occupa del fine della politica pratica (Áspasio, 6,23-25), e non perché 'politica' sia il nome che qui Aristotele dà alla sua ricerca sul bene supremo (dell’opinione opposta sono Burnet, Gauthier e altri). Eu leio junto com Bodéüs entendendo que *politikē tis* – “um tipo de indagação política” – refere-se a um projeto único (teórico devido ao valor cognitivo da moral e prático em sua finalidade), como irei explicar ao longo desta seção. Aristóteles é incisivo quanto a isso, e Bodéüs (1993) expôs exaustivamente sobre o assunto. Confira, por exemplo, os argumentos que levam à conclusão na pág. 27 onde se lê: “Thus it follows that for him "ethical" problems, far from representing the inquiry of an independent science, belong, on the contrary, to the philosophical study which Aristotle describes as "political" like the problems which are specifically called "political," because they bear on the laws and constitutions (*Ret. I 8.1366<sup>a</sup> 22*)”.

supremo para a vida humana – *EN 1097<sup>b</sup>* 1ss, e (ii) a felicidade é atividade da alma segundo virtude completa – *EN 1102<sup>a</sup>* 5.

Nesse sentido, a *Ethica Nicomachea* serve como um tipo de propedêutica para a *Política*: primeiro é necessário estabelecer no âmbito da ação particular – *tà kath'êkasta haí práxeis* (*EN 1107<sup>a</sup>* 28-32) – quais são os pontos de partida para a aquisição de estados habituais virtuosos – morais e intelectuais<sup>2</sup> – necessários para o agir excelente. Posteriormente, na *Política*, caberá complementar a investigação moral estendendo-a para a esfera comum, mostrando como seria possível ao legislador incutir tais disposições virtuosas nos cidadãos considerando a forma da constituição estabelecida<sup>3</sup>.

Essas duas vertentes (estudo sobre a formação do caráter e estudo sobre legislação) convergem para o entendimento de uma parte da filosofia chamada por Aristóteles “*acerca da filosofia das coisas humanas*” – *he perì tà anthrōpeia philosophia* (*EN 1181<sup>b</sup>* 15) – e que possui como fim proporcionar o bem humano – *tò anthrōpinon agathón* (*EN 1094<sup>b</sup>* 7).

Assumindo o “bem humano” como um objetivo para a vida em comum, esse estudo que Aristóteles designa genericamente “política” suscita, em minha opinião, um problema central: de que modo a forma das prescrições – sejam como leis escritas ou consuetudinárias – estabelecidas para ordenar o âmbito da pólis tem capacidade para mover a espécie humana em direção a uma vida boa? Supondo que esse problema seja válido, minha motivação inicial não é fornecer a este uma resposta definitiva. Penso que essa seria uma pretensão ambiciosa demais para ser cumprida visto que o assunto está

---

<sup>2</sup> Em *EN 1103<sup>a</sup>* 3-10 Aristóteles distingue os estados habituais em virtudes morais e intelectuais: Anche la virtù viene divisa secondo questa differenza. Infatti diciamo che alcune virtù sono intellettuali [*dianoētikas*] e altre morali [*ēthikás*]: sapienza, senno e saggezza sono intellettuali, generosità e temperanza sono invece morali; parlando del carattere, non diciamo che è sapiente e comprensivo, ma che è mite o temperante. D'altra parte lodiamo anche il sapiente per il suo stato abituale, e chiamiamo con il nome di ‘virtù’ gli stati abituali degni di lode.

<sup>3</sup> Constituições boas (retas) visam o vantajoso em comum [*tò koinēi sumphéron*] e estão em acordo com o que é justo *simpliciter* [absoluto, incondicional e afins]. Cf. *Pol.* 1279<sup>a</sup> 17-22.

envolvido na reflexão sobre um problema que suscita debate ainda hoje, o problema de relacionar moral e direito. Antes, meu propósito é fornecer à própria formulação do problema maior consistência argumentativa enquanto avanço na investigação sobre as definições relativas ao sentido de política na *Ethica Nicomachea*.

No livro 10 da *Ethica Nicomachea* Aristóteles começa a preparar o terreno para anunciar o programa de estudos da *Política*. Em 1180<sup>b</sup> 29 ele se pergunta: “Agora, não deveríamos indagar de quais fontes e como alguém poderia se tornar especialista em legislação [*nomothetikós*]?”. A busca por uma ciência legislativa foi justificada poucas linhas atrás, justificção que pode ser sintetizada do seguinte modo: toda ciência tem por objeto um conhecimento universal (*tò kathólou* – 1180<sup>b</sup> 14-24). Ciência, neste caso, tem o sentido de conhecimento do que é geral em um departamento específico. Por exemplo, seria melhor que o professor de ginástica e o médico conhecessem a saúde em geral para estarem aptos a aplicá-la na maior parte dos casos singulares, já que isso maximiza a vantagem.

Se algo se aplica na maioria dos casos, então esse mesmo algo não se aplica em todos os casos. Nem sempre haverá adequação entre certo conhecimento dos universais e sua aplicabilidade no caso concreto particular. Em outras palavras, nem sempre o conteúdo de uma proposição em dada definição representará a causa adequada para um dado efeito singular. Recorrendo a uma mera analogia para explicar o que Aristóteles busca em seu projeto político, podemos colocar um problema inicial do seguinte modo: se nas ciências médicas uma prescrição universal de certa cura pode não ser aplicável a um indivíduo em particular, na ciência legislativa uma lei universal pode falhar na aplicabilidade em casos concretos. Seja como instrução, seja como punição, esta falta de

uma perfeita adequação entre lei universal e ação particular, Aristóteles a reconhece como um problema<sup>4</sup>. A figura do especialista é requerida para solucionar esse tipo de problema<sup>5</sup>.

Até aqui não estou trazendo nenhuma novidade. Este problema já foi levantado por Aubenque (2003, p.75) em 1963:

para Aristóteles, a ciência e a lei partilham o privilégio, mas também o inconveniente, de visar o geral. Nesse caso, tudo o que Aristóteles pode dizer contra a lei vale também, e pelas mesmas razões, para a ciência, ao menos desde que se trate de aplicar proposições da ciência, que são gerais, às circunstâncias da ação, que são singulares. Ou antes, a lei, que faz o que pode, não é mais condenável que a ciência, que não pode se constituir senão fazendo abstração dos casos particulares [...] Aristóteles nunca espera poder deduzir o particular do universal: "a falta, nos diz ele, não está na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa, *en tēi phúsei toū prágmatos* – EN 1137<sup>b</sup> 17. [...] se a indeterminação é ontológica, a lei só pode depender de uma regra, ela própria, indeterminada, *toū gār aorístou aoristos kai hó kanón estin* – 1137<sup>b</sup> 29, tal como a régua de chumbo de Lesbos, cuja inexactidão permite adaptar-se adequadamente aos contornos da pedra”.

O problema da adequação encontra suas raízes em certa concepção – pouco otimista – que Aristóteles atribui à nossa capacidade política: “seria absurdo se alguém sustentasse que a política ou a *phrónēsis* fosse a ciência mais excelente, *se é verdade que a melhor coisa do cosmos não é a espécie humana*” (EN 1141<sup>a</sup> 22 [...] *ei mē tò áriston*

---

<sup>4</sup> De uma forma explícita Aristóteles reconhece o problema da adequação considerando como contraponto universal/particular em *Pol.* 1269<sup>a</sup> 10. “For the universal law must be put in writing, but actions concern particulars”; e em termos de força de lei e obediência: “For the law has no power to secure obedience except habit; but habits can only be developed over a long period of time. Hence casual change from existing laws to new and different ones weakens the power of law itself” *Pol.* 1269<sup>a</sup> 19-21 (trad. Reeve 2017). Ele também correlaciona constituição e aquisição de virtudes: “Consequently, if indeed there are several kinds of constitution, it is clear that there cannot be a single virtue that is the virtue – the complete virtue – of a good citizen. But the good man, we say, does express a single virtue: the complete one. Evidently, then, it is possible for someone to be a good citizen without having acquired the virtue expressed by a good man” – *Pol.* 1276<sup>b</sup> 30-35. Já o governante deve possuir a virtude completa: “Hence a ruler must have virtue of character complete, since his task is unqualifiedly that of a master craftsman, and reason is a master craftsman, but each of the others must have as much as pertains to him – *Pol.* 1260<sup>a</sup> 17-19.

<sup>5</sup> Aqui estou sintetizando uns dos trechos que considero dos mais ricos para o assunto em questão. Refiro-me à EN – 1180<sup>a</sup> 33 “*málista d’àn toúto dúnasthai...*” até a pergunta mencionada em 1180<sup>b</sup> 29. Além do esquema que apresentei acima, aqui se encontra, ainda que não rigorosamente formuladas, uma série de ideias-chave: a evidência de que o discurso é endereçado à formação de legisladores; a crença de que deve haver uma estrita relação entre ações corretas e leis excelentes; certa licença para a não-distinção entre leis escritas e consuetudinárias e entre educação particular (casa: discursos do pai e o hábito – *hoi patrikoí lógoi kai tà éthē*) e comum (pólis: prescrições legais e os costumes – *tà nómina kai tà éthē*); e se as leis correspondem de fato ao meio pelo qual nos tornamos bons, o legislador (*nomothetes*) é aquele que pela *phrónēsis* proporciona boas leis.

*tōn en tōi kósmōi ánthrōpos*)<sup>6</sup>. Também é possível constatar uma negatividade semelhante quando Aristóteles se refere às massas (*hoí polloí*) e às pessoas refinadas (*hoí charíentes*) como pessoas com dificuldade para bem estabelecer qual deve ser o fim visado pela política. Ele afirma que as massas e as pessoas refinadas concordam em relação ao nome do bem prático mais alto buscado pela política, chamando-o “felicidade” (*eudaimonías*). Mas para conhecermos *o que é* a felicidade (*tēs eudaimonías tí estin*), a opinião daquelas é irrelevante. Respectivamente, os fins buscados por elas são irrefletidos na medida em que ou são estabelecidos por força do prazer (*hē ēdonēn*) ou pela busca por bens materiais e honrarias. Por isso se diz que “as massas (*hoí polloí*) julgam diferentemente dos sábios (*toís sophoís* - 1095<sup>a</sup> 15-25); em seguida: “as massas e as pessoas mais vulgares julgam que o bem e a felicidade (*tò agathòn kai tēn eudaimonían*) consistem no prazer, e por isso amam a vida depravada (1095<sup>b</sup> 15-18)”; ou ainda: “é claro que os discursos conduzem os jovens de animo a reforçar a própria disposição, e os encorajam, resultando um caráter nobre e verdadeiramente amante do belo, adaptado a receber a virtude, mas não possuem a capacidade de conduzir a massa à excelência moral (1179<sup>b</sup> 6-9)”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Um pouco antes deste passo Aristóteles havia mencionado esse contexto de coisas eternas e imutáveis – *EN* 1139b 20-25. Em seguida, no que parece uma referência à ciência astronômica, ele afirma: “Se poi uno sostiene che l’essere umano è superiore a tutti gli altri esseri viventi, ciò non fa nessuna differenza, infatti vi sono altre cose di natura molto più divina anche dell’essere umano, come per esempio le brillanti luci di cui si compone il cielo” – *EN* 1141<sup>a</sup> 35 – 1141<sup>b</sup> 1. Longe de esmiuçar aqui o verdadeiro sentido de tal distinção, é possível afirmar, em linhas gerais, que estudar política para complementar a filosofia das coisas humanas é, em certa medida, um esforço na direção de melhorar a nossa capacidade deliberativa em vista de controlar uma inclinação aos prazeres danosos, algo que se evidencia nas ações das massas. Ainda que humanos participem da natureza divina do ponto estritamente biológico, quando reproduzem outro igual a si – regularidade eterna da natureza (*DA* 415<sup>a</sup> 26 –<sup>b</sup> 2; *Fís.* 198<sup>a</sup> 24), e talvez também quando Aristóteles sugere que haveria um tipo de intelecto separado e eterno (*DA* 430<sup>a</sup> 22-23; *EN* 1178<sup>a</sup> 10-22), todavia, para ele, no âmbito estrito da análise política, a reflexão tem origem pela percepção na qual há um caminho difícil a percorrer se o fim é nos tornarmos pessoas melhores.

<sup>7</sup> Em muitas outras pss. na *EN* Aristóteles vai trazer à tona esse tipo de concepção que atesta a dificuldade de reconhecer a possibilidade da absorção de um bom caráter pela maioria: “a massa é semelhante aos escravos, dado que prefere uma vida animalésca – 1095<sup>b</sup> 20”. “Ora, para a massa as coisas prazerosas se encontram em conflito entre si, porque não são agradáveis por natureza, mas para os amantes das boas ações são agradáveis as coisas prazerosas por natureza – 1099<sup>b</sup> 11-13. “A massa, ao contrário, parece que incide em erro por causa do prazer, que, de fato, parece ser um bem, mesmo se não o é – 1113<sup>a</sup> 33 – 1113<sup>b</sup> 1”; “de fato, a massa é mais amante do ‘possuir’ do que do ‘dar’- 1121<sup>b</sup> 15”; “a massa, ao contrário, estima os outros por acaso- 1124<sup>b</sup> 6”. E outros aspectos negativos vão sendo acrescentados: 1150<sup>a</sup> 9-15; 1159<sup>a</sup> 13-20; 1163<sup>b</sup> 25; 1167<sup>b</sup> 26-28; 1168<sup>b</sup> 15-28; 1169<sup>a</sup> 35 – 1169<sup>b</sup> 1; 1172<sup>a</sup> 31-34; 1172<sup>b</sup> 3; 1179<sup>a</sup> 15-17; 1179<sup>b</sup> 9-17 e, em 18-20: “Devemos, talvez, nos contentar se conseguirmos participar da

Aqui já temos um bom resumo das raízes do pensamento político-aristotélico: visto que as massas julgam de forma equivocada ao se deixarem levar pelos prazeres danosos, os quais impedem ou constituem o avesso da excelência nas ações, Aristóteles infere que a obrigação do legislador será a de promover leis capazes de restringir as ações desviadas, prioritariamente, inculcando virtudes nos habitantes da pólis, bem como aplicando punições para manter o ordenamento ao longo do tempo<sup>8</sup>.

A fim de conter a inclinação desenfreada da massa, as leis têm um papel central no tempo de nossas vidas: em vista da felicidade, bem estabelecer nos jovens a educação e o exercício habitual das atividades virtuosas, e através das punições buscar assegurar uma conduta reta dessas atividades quando adultos. Aristóteles afirma que “a massa obedece mais às restrições do que a um raciocínio, mais à punição do que o belo (*EN* 1180<sup>a</sup> 3-5)”.

Seguindo essa linha de raciocínio é que será concebida a pólis ideal. Esta deverá existir para promover e assegurar a felicidade – o bem maior – de seus habitantes. Como ressaltamos há pouco, para Aristóteles, a maior parte das pessoas só concordam a respeito do nome do bem último da vida prática (felicidade - *eudaimonía*), e devido à inclinação aos prazeres danosos, necessitam da aquisição de bons hábitos e da coerção das leis para agirem segundo virtude. Segue-se que o legislador deve distinguir-se da massa justamente por conceber corretamente *o que é* a felicidade, e isso significa que a realização da boa vida depende da compreensão de um fim bem estabelecido para nossas ações, não apenas do ponto de vista particular, mas, principalmente, daquele responsável por assegurar o

---

virtude, quando se tem todas as condições que, a nosso ver, são necessárias para proporcionar pessoas decentes”.

<sup>8</sup> Por isso, para “aqueles que examinam o campo das virtudes, e também para os legisladores, é necessário distinguir o voluntário do involuntário, no que diz respeito às honras e às punições” – 1109<sup>b</sup> 30-35.

bem comum<sup>9</sup>. Não obstante, como pretendo mostrar adiante na *Política*, a pólis ideal refletirá o aspecto arquitetônico da política. A pólis será assumida como a comunidade política soberana (cf. *Pol.* 1256<sup>a</sup> 6 *hē kuriōtátē - hē koinōnía hē politikē*), o lugar no qual a constituição procura assegurar o mais alto nível de boa vida em comunidade.

O básico para o estudo da política está assentado sobre as ideias estabelecidas acima. As razões que apresentamos servem para mostrar que, em linhas gerais, temos uma noção ampla de política enquanto o estudo que investiga a relação entre as características do agir humano e a necessidade de subordinação às leis. Há, portanto, do ponto de vista de Aristóteles, uma confluência investigativa entre estudo do *ēthos* e estudo político. Deixando como base as ideias acima apresentadas, agora pretendemos explicar melhor o que Aristóteles entende por política. Para isso é preciso entrar no contexto da validade científica ou epistemológica, assunto que Aristóteles estava preocupado em desenvolver.

---

<sup>9</sup> Contudo, Aristóteles não deixa de ressaltar que, obviamente, esse responsável é também um humano e, portanto, suscetível aos mesmos defeitos da natureza humana. *Pol.* 1287<sup>a</sup> 28-32: The one who bids the law to rule, then, would seem to be bidding the god and the understanding alone to rule, whereas the one who bids a human being to do so adds on a wild beast as well. For appetite is a thing of that sort, and spirit distorts [the judgment of] rulers even when they are the best men. That is why law is understanding without desire. Esta última afirmação nos interessa muito, voltaremos ao longo da tese.

## 1.2 – A lógica da subordinação e a arquitetônica da política.

Para além, então, do resumo das raízes do pensamento político de Aristóteles que expõe de forma geral a base daquilo que intitulei problema de adequação, pretendo mostrar como Aristóteles evolui sua investigação – passando de um aspecto opinativo para um lado mais assertivo e conceitual – até estabelecer os princípios que fundamentam o sentido epistemológico em função do qual se estuda a política.

O movimento argumentativo ao qual irei me ater perpassará alguns recortes pelos livros iniciais da *Ethica Nicomachea*, chegando à importante distinção entre a política e a *phrónēsis*<sup>10</sup> exposta no livro 6, onde Aristóteles afirma que “elas são do mesmo estado habitual (*héxis*), mas a essência (*einai*) delas não é a mesma” (EN 1141<sup>b</sup> 23). Esta afirmação leva a um debate inevitável onde, ao que parece, Aristóteles busca distinguir o aspecto geral (*kathólou*) da ciência legislativa (*architektonikḗ [phrónēsis] nomothetikḗ*) conectado à *phrónēsis*, de seu lado particular ligado à *phrónēsis* – prática e deliberativa (*praktikḗ kai bouleutikḗ*) – que recebe o nome comum, “política” (*politikḗ*) (EN 1141<sup>b</sup> 26<sup>11</sup>). Seus objetos são as coisas belas e justas (EN 1094<sup>b</sup> 11 *tà kalà kai tà díkaia*) fins

---

<sup>10</sup> Como estratégia mantenho *phrónēsis* no original pois se trata de um termo muito peculiar que ganhará definição e significado ao longo do trabalho, espero.

<sup>11</sup> Os dois aspectos da política conectada à *phrónēsis* são objetos das premissas de um silogismo prático. Acredito (interpretando junto com Joachim, cfr. abaixo) que o aspecto universal diz respeito ao estabelecimento da premissa maior (regra geral), e sua aplicação prática diz respeito aos decretos (*pséphisma*), como ressalta Aristóteles: “de fato o decreto é prático, porque é o termo extremo – EN 1141<sup>b</sup> 27”. Segundo Natali (2012) pg 507, nota 608 “Cfr. 1143<sup>b</sup> 3: “l’estremo, cioè quello che può essere diversamente, e l’altra premessa”. nota 606: I due aspetti sono oggetto delle premesse del sillogismo pratico, la maggiore, che stabilisce il fine: “Mangiare carni leggere è salutare”, e la minore, che determina i particolari alla luce del fine: “le carni di pollo sono leggere (e quindi salutari)”. Alcuni interpreti hanno pensato che Aristotele accenni al rapporto tra una regola universale e l’applicazione particolare di essa (Joachim, 211 – grifo meu), ma è più probabile che qui si indichino invece le specificazioni particolari di un fine universale; che corrispondono al proporsi un fine particolare, es.: 'Per stare bene devo digerire, per digerire devo passeggiare'.

práticos<sup>12</sup> que admitem variação e por isso delimitam um grau de exatidão menor para a investigação.

Através de tal distinção é possível intuir que a força do grau de exatidão da política dependerá em grande medida da força que a *phrónēsis* legislativa possui em fazer mover os cidadãos em direção às coisas belas e justas. A importância desta relação ocorre na medida em que Aristóteles irá reivindicar para a *phrónēsis* um acesso aos universais, visto que se trata de uma virtude intelectual, com um resultado preferencialmente prático, já que relativamente à prática os discursos universais são vazios e os particulares mais verdadeiros (EN 1107<sup>a</sup> 28-32). A atividade política pelo uso da *phrónēsis* compreende, assim, um campo unificado de pesquisa<sup>13</sup> (*hē mēn phrónēsis estīn perī tà dikaia kai kalà kai agathà* – EN 1143<sup>b</sup> 21-22).

No início da *Ethica Nicomachea* Aristóteles desenvolve uma série de argumentos para chegar à conclusão de que a política é a ciência ou capacidade arquitetônica e soberana. Seus fins incluem e remetem para si o direcionamento de todas as técnicas e ciências práticas. A política não pode repousar no mero pensamento ou na teoria apenas, ela necessariamente se estende na prática: “o fim <das lições sobre política> não é o conhecimento (*gnōsis*), mas a ação (*práxis*) (EN 1095<sup>a</sup> 5)”. Sobre essa tese – muito debatida entre os intérpretes – destaco dois *insights* que a elucidam: (a) “Ciência prática”, desse modo, parece ser uma qualidade cognitiva de pessoas imersas na ação e decidindo agir. Mais precisamente, ela é a disposição habitual para *agir* cientificamente, e não para *estudar* cientificamente a ação<sup>14</sup>. (b) “Para Aristóteles, ética é conhecimento prático ou

---

<sup>12</sup> Na EE 1236<sup>a</sup> 6-7, resguardada a alteração entre *dikaia* e *agathà*, é possível constatar o sentido prático destes fins: Para aqueles são prazerosas as coisas conforme os hábitos (*tās héxeis*): e estas são as coisas boas e belas – *taúta d'estī tà agathà kai tà kalà*. (Donini 2011 p.119).

<sup>13</sup> Tutuska (2010) é quem aponta para *tà kalà kai tà dikaia* constituindo um campo unificado em relação à *phrónēsis*: “Still, Aristotle speaks of *tà kalà*, *tà dikaia*, and *ta agathà* as constituting a unified field with respect to *phrónēsis* (6.12 1143<sup>b</sup> 21-23). P. 43, nota 12.

<sup>14</sup> Bodéüs (1993) p. 20-21.

um tipo de disciplina que visa atingir algum fim prático através de suas próprias atividades cognitivas”<sup>15</sup>.

A investigação sobre a política estará delimitada por esse escopo cognitivo-prático<sup>16</sup> que busca estabelecer um sentido de ciência arquetônica enquanto expressão da capacidade superior em fornecer princípios práticos às demais técnicas e ciências subordinadas. Esse duplo aspecto da ciência política atribui um duplo aspecto à função do legislador: (i) ele precisa ser um pouco versado na psicologia aristotélica (cf. *EN* 1102<sup>a</sup> 17-25), devendo estar atento às causas inerentes na hierarquia entre as partes da psique (racional e irracional – cf. *EN* 1098<sup>a</sup> 1-15; 1139<sup>a</sup> 3-10<sup>17</sup>), que por fim definirá o humano como de um tipo cuja decisão é um “pensamento que deseja” ou “desejo com pensamento” (cf. *EN* 1139<sup>b</sup> 5; *DA*. 433<sup>a</sup> 13-30<sup>18</sup>); (ii) devendo ser, primeiramente, ele mesmo dotado da virtude moral completa, ele também precisa usar esse conhecimento prático para legislar em vista de assegurar nos cidadãos estados habituais virtuosos que proporcionem quanto possível a retidão dos desejos (cf. *Pol.* 1269<sup>a</sup> 17-21; *EN* 1102<sup>a</sup> 7-13; 1103<sup>b</sup> 2-7).

---

<sup>15</sup> Anagnostopoulos (1994) p. 75.

<sup>16</sup> Natali (2012) p. 451, nota 7: Stabilire quale sia il bene umano è una questione non solo teorica ma anche pratica: anche se è inutile conoscere solo il bene supremo in astratto, senza sapere cosa fare nei singoli casi, tuttavia stabilire quale sia il bene supremo è il primo passo da fare per scoprire quali sono gli atti concreti necessari a raggiungerlo (Alessandro d'Afródisia, 148, 9-11).

<sup>17</sup> É preciso diferenciar a espécie humana das outras espécies de animais e plantas, atribuindo a esta uma função (*érgon*) própria, a saber: “poniamo che l’operare próprio dell’uomo sai un certo tipo di vita, la quale consiste in un’attività dell’anima e in un agire razionale, che ciò vale anche per un uomo eccellente, ma in modo buono e nobile, e che ogni singola cosa raggiunge il bene in modo completo secondo la virtù sua propria; se è vero tutto ciò, il bene umano risulta essere attività dell’anima secondo virtù” – 1098<sup>a</sup> 12-15. Per questo anche riguardo agli stati abituali dell’anima [*perì tàs tēs phuchēs héxeis*], è necessario non solo che ciò sia affermato – ed è la verità – ma anche che si definisca qual è la retta ragione e quale ne è il criterio – 1139<sup>b</sup> 32-34.

<sup>18</sup> Reeve (2013) p.170. Aristotle is sometimes insistent that theoretical understanding “never thinks about (*noein*) what is doable in action and says nothing about what is to be avoided or pursued” (*DA* III 9 432b27–29; 1143b19–20). That is to say, it never thinks about practical matters as such, or qua practical. Even when it [theoretical understanding] does think of something of the kind [that is, something practical], it does not straightforwardly command avoidance or pursuit; for example, it often thinks of something fearful or pleasant, but does not command fear . . . Besides, even when understanding does issue a command and tells us to avoid or pursue something, we are sometimes not moved but act in accord with our appetite, like the incontinent person. (*DA* III 9 432b29–433a3).

No primeiro passo argumentativo da *EN*, assume-se uma relação de dependência onde todo  $x$  tende a um  $y$  qualquer. Podemos tomar por  $x$  as técnicas, as indagações, as escolhas e as ações. Na condição de  $y$  compreende-se qualquer fim visado por quaisquer  $x_s$  em questão. No interior da relação de dependência entre  $x$  e  $y$ , este último é o propósito em vista do qual  $x$  se manifesta. Assim,  $y$  é entendido como algum bem que, independentemente de seu grau de verdade, estabelece algum significado para  $x$  – 1094<sup>a</sup> 1-6.

Se vamos praticar a técnica de construir rédeas, assumimos como fim a equitação. Não haveria propósito em construir rédeas se não fosse para algum tipo de equitação. Sendo assim, a primeira é dependente da segunda. Portanto, a equitação é o bem para o qual a construção de rédeas se direciona.

A mesma ideia se aplica à política. Se vamos estudar a política, assumimos como fim a práxis. Porém a práxis é mais complexa do que qualquer relação considerada entre técnicas. A práxis é um fim peculiar aos seres humanos, compreendê-la implica em conhecer um pouco dos aspectos que nos definem enquanto humanos. Não é tão simples deduzir qual será o bem humano tal como é simples deduzir o bem para a construção de rédeas. Para isso será necessário investigar sobre o que é o bem último para nós humanos.

Seguindo esse raciocínio, Aristóteles afirma que “os fins das técnicas arquitetônicas são preferíveis a todos os fins das técnicas a elas subordinadas<sup>19</sup>, de fato os segundos são perseguidos em vista dos primeiros (*EN* 1094<sup>a</sup> 15-16)”.

Considerando diferentes fins próprios a diferentes técnicas e ciências, é possível afirmar, por exemplo, que o fim da medicina é a saúde, e o fim da construção naval é a navegação, assim como o fim da administração doméstica é a riqueza. Porém, se

---

<sup>19</sup> Cf. Keyt (2006), p.393: The other arts and sciences are under it as manual craftsmen (*cheirotechnai*) are under architects (*Met.* A.1, 981<sup>a</sup> 30–<sup>b</sup>1; *EN* VI.8, 1141<sup>b</sup> 29).

considerarmos uma única esfera de ação de técnicas ou ciências, o fim da técnica ou ciência superiores consistirá num bem soberano, pois irá existir uma relação de dependência de todos os fins anteriores para com este.

Tomo novamente o exemplo da técnica de produzir rédeas. Assim como a arte de produzir rédeas tem como fim a equitação, e a equitação visa à hípica, esta, como qualquer outra atividade de guerra, direciona-se à estratégia militar. Por sua vez, o fim da estratégia militar é a defesa do território e de seus habitantes, a vitória na guerra (creio que por causa do contexto histórico os nexos dos exemplos nos são um pouco sem sentido, mas o encadeamento dos argumentos é bastante razoável – *EN 1094<sup>a</sup> 1-14*).

Conseqüentemente, alguns fins são preferíveis a outros: em uma invasão de estrangeiros, não faria sentido colocar os desejos dos produtores de rédeas acima dos desejos dos generais. Os desejos dos produtores de rédeas enquanto tais são guiados por uma razão que visa à produção de rédeas, os desejos dos generais, do mesmo modo, são guiados por uma razão que visa à estratégia militar em vista da vitória na guerra. Mas qual seria o fim superior a toda e qualquer outra técnica ou ciência? Qual seria o fim ou o bem, por exemplo, que subordinaria a técnica militar? O critério de distinção do bem supremo terá que suprir duas características: ser um fim em si mesmo, e ser aquilo para o qual todos os outros fins tendem. Segundo penso, isso implica que os desejos do governante estão acima de quaisquer outros desejos, desde que os desejos do governante sejam guiados por um fim moral supremo, a felicidade para o todo.

Assim, Aristóteles afirma que, se tal bem supremo existe, “ele será objeto da ciência ou capacidade (*tōn epistēmōn hē dunámeōn*) mais soberana (*tēs kuriōtātēs*) e arquitetônica (*architektonikēs*), e esta é evidentemente a política (*hē politikē*) (*EN 1094<sup>a</sup>*)

25-28)”<sup>20</sup> [...] A política legisla sobre o que se deve fazer e o que se deve evitar, seu fim compreenderá em si aqueles das outras ciências, de modo que virá a ser o bem humano – *tò anthrôpinon agathón*” (EN 1094<sup>b</sup> 4-7). Portanto, para que uma estrutura seja arquitetônica é necessário assumir que no interior de um determinado grupo de técnicas ou ciências todos os fins que estabelecem relação de dependência com outros fins deverão encontrar limite em um único fim em si mesmo – um fim supremo que abarca todos os fins anteriores sem ele mesmo estar subordinado a qualquer outro fim. E uma vez que aqui se supõe identidade entre fim e bem, o bem supremo será aquilo para o qual tudo tende.

Existem dois problemas decorrentes do raciocínio acima. A fim de criar uma etiqueta útil, irei chamá-lo de “lógica da subordinação”. Se notei corretamente, a lógica da subordinação tem dois desdobramentos (D<sup>1</sup> e D<sup>2</sup>), estando o primeiro desdobramento (D<sup>1</sup>) separado em dois sentidos de “bem”:

(D<sup>1</sup>) No caso das técnicas, como na produção de rédeas, (D<sup>1a</sup>) “bem” parece ter o significado de “útil”, no sentido em que responderia à pergunta “a que serve?”. (D<sup>1b</sup>) Já o “bem supremo”, que encerra a cadeia finalística, parece ter o sentido de aperfeiçoamento moral, estranhamente legitimado pela política – legisla sobre o que se deve fazer e o que se deve evitar, de modo que virá a ser o bem humano – a felicidade.

Contudo, considerando a lógica da subordinação no que toca à relação finalística de dependência entre técnicas ou entre ciências, faltaria aqui, a meu ver, uma premissa que legitimasse a prevalência moral da felicidade sobre o dever de se produzir com vistas

---

<sup>20</sup> Sobre o referimento aqui a *hē politikē*, Natali (2012) citando Aspasio, 6, 27, “nota che Aristotele fa riferimento alla politica intesa come sapere pratico dell’uomo di governo, e non come disciplina teorica, infatti è chiamata ‘scienza o capacità’ [*tôn epistēmôn è dunámeōn*], come una delle forme che prende la saggezza (*phrónesis*). Anche l’arte militare, l’amministrazione della casa etc. sono considerate come attività di un singolo e sono chiamate ‘capacità’. Cfr. 1141b 23-24: “anche in questo ambito (=nella saggezza) vi sarà una qualche forma ‘archittonica’. La politica e la saggezza sono lo stesso stato abituale, ma la loro essenza non è la stessa”. *Apud* Natali (2012) nota 6, p. 451.

a essa mesma felicidade. Explico: o produtor de rédeas, ainda que fabricasse as melhores rédeas, seria ele um ser moralmente reprovável se acaso ao produzi-las ignorasse o bem supremo em vista do qual sua produção ganha propósito moral? Ou seria o produtor de rédeas moralmente aprovável na medida em que suas rédeas servem com eficácia à prática da equitação, e sendo esse fato uma condição necessária para que todo o resto da cadeia se concretize, pouco importaria se o produtor reconhecesse, no ato da produção, o desfecho supremo relacionado ao seu trabalho. A utilidade estaria para os produtores, a moralidade para os legisladores – que “asseguram” o funcionamento do primeiro em vista do último<sup>21</sup>.

(D<sup>2</sup>) O segundo desdobramento da lógica da subordinação traz um problema já notado por alguns interpretes. Segue o passo:

*EN 1094<sup>a</sup> 18-22* – “se, então, existe um fim naquilo que fazemos (*tōn praktōn*), que desejamos por causa de si mesmo, e desejamos as outras coisas por causa deste, e se não escolhermos cada coisa por causa de algo outro – pois, sendo assim, se andaria ao infinito, de modo que o desejo seria vazio e inútil – é claro que esse vem a ser o bem e o melhor bem”. Natali (2012)<sup>22</sup>

*EN 1094<sup>a</sup> 18-22* – εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶ ἀλλὰ δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἄπειρον, ὥστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

---

<sup>21</sup> Pode ser que essa minha objeção encontre resposta na distinção entre ação [*práxis*] e produção [*poiesis*] a partir de *EN 1140<sup>a</sup> 1ss*. É o que acabo de extrair dos comentários do Reeve (2013) ao passo 1140<sup>a</sup> 1-10 p.142ss: segundo Reeve *práxis* se diferencia de *poiesis* na medida em que pode ser um fim desejável por causa de si mesmo. Nesse sentido, o ponto de Aristóteles é mostrar que a diferença entre produções e ações não é que as produções possuem fins externos, mas que elas supostamente não possuem fins internos p. 145. Uma gama de passagens pelo *corpus* justifica sua posição. Também Bodéüs (2010) apresenta uma explicação para essa minha inquietação: Ma nella técnica l'abilità intellettuale si trova allo stato puro, perché la técnica è moralmente neutra (*EN 1140<sup>b</sup> 21-24*). In altre parole, essa consiste nel trovare, una volta stabilito un fine, il mezzo per raggiungerlo [...] Ora, l'abilità intellettuale del politico, considerata in se stessa, è esattamente dello stesso ordine. Come il tecnico, il politico si propone un fine, ad esempio, dice lo Stagirita, quello di realizzare una buona legislazione [...] Tuttavia, come abbiamo accennato, essa non è una semplice abilità intellettuale come le altre tecniche. A differenza delle altre tecniche, infatti, la politica non è moralmente neutra. Se lo fosse, e se fosse, come alcuni credono, una semplice tecnica indifferente alla morale, poco importerebbe il fine, buono o cattivo, che le viene assegnato, e poco importerebbe il modo in cui deve veramente essere concepita la felicità dei cittadini. Cf. pgs 52-57.

<sup>22</sup> Tradução Natali (2012, um pouco modificada): Se quindi vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro - infatti se si facesse così si andrebbe all'infinito, di modo che il desiderio sarebbe vuoto e inutile - è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore.

Segundo Natali (2012), “o argumento prova que cada cadeia de desejos tende a um termo último qualquer (Cf. *Met.* II, 2; XII, 3; *Fis.* VIII, 5), mas não é suficiente para demonstrar que existe apenas um termo último sobre o qual todos os desejos tendem: para chegar a tal conclusão deveria haver uma premissa ulterior, de sabor platônico, do tipo: quando se tem dois termos últimos das cadeias de desejos, um dos dois deve necessariamente ser desejado ao invés do outro. Tal premissa falta em Aristóteles<sup>23</sup>.” A mesma crítica é apresentada por Brown: Se não é para os desejos serem ‘vãos e vazios’, então ao menos algumas coisas devem ser desejadas em si mesmas, mas não se segue que toda cadeia de desejos deve terminar em um único fim<sup>24</sup>”.

Tal crítica é válida<sup>25</sup>. De fato, afirmar que qualquer cadeia de desejos tende a um fim não exprime razão suficiente para garantir que tais inclinações finalizariam em um único fim. Contudo, talvez Aristóteles “escape” a essa crítica se supusermos a direção do argumento contrária ao sentido que a crítica propõe. Voltemos um pouco nas linhas que antecedem o trecho em análise.

Na letra do texto referente ao desdobramento ( $D^2$ ) temos, de um lado, uma conjectura que apresenta o bem supremo na forma de hipótese (a) – “se, então, (*ei dê...*) existe um fim para aquilo que fazemos... (1094<sup>a</sup> 18)”. De outro lado, temos uma tentativa de afirmação do antecedente, que tal bem é o objeto da política, a ciência mais soberana e arquetônica (1094<sup>a</sup> 26), porque ela se serve das outras ciências práticas (*praktikais tōn epistēmōn*) e, além disso, legisla sobre o que se deve fazer e o que se deve evitar, seu fim

---

<sup>23</sup> Natali (2012) nota 5, p. 451.

<sup>24</sup> Brown (2009, trad. Ross), nota a 1094<sup>a</sup> p. 204.

<sup>25</sup> Entre os intérpretes parece não haver comum acordo sobre a validade dessa passagem. Segundo Zingano (2007b: 97-98), “o primeiro a denunciar a falácia foi Peter Geach em 1958. A falácia é bastante simples: todos nós percebemos a diferença entre (i) “todo menino ama alguma menina” e (ii) “há uma menina que todo menino ama”. Esta falácia, que Geach chamou de “boy-and-girl fallacy”, consiste na passagem de (i)  $\forall x \exists x (xRy)$  a (ii)  $\exists x \forall x (xRy)$ . Para Geach, fica evidente aqui que Aristóteles se sente autorizado a passar de “toda série cujos termos sucessivos estão na relação em vista de tem um termo último” a “há algo que é o termo último de toda série cujos termos sucessivos estão na relação em vista de”. Ora, isto não é outra coisa se não cometer a falácia do-menino-e-da-menina”. Para conferir as diferentes conclusões acerca do passo em questão, Cf., a extensa nota 25, p.99-100.

compreenderá em si aquele das outras ciências, de modo que virá a ser o bem humano (1094<sup>b</sup> 4-7). Que isso seja uma hipótese e não uma mera suposição, é o restante da investigação que deverá dizer.

Talvez isso signifique que tanto as relações de poder quanto as proposições que dão forma às leis escritas, e que são, portanto, objetos da razão teórica, são prevalentes ao D<sup>2</sup> da lógica da subordinação. Assim, o sentido do argumento poderia ser interpretado no sentido inverso ao exposto pela crítica. Não é porque toda cadeia de desejos tende a um fim que toda cadeia de desejos deverá finalizar em um único fim em si. Mas é porque existe um fim em si que toda cadeia de desejos irá encontrar seu término. O olhar de Aristóteles sobre a realidade da vida prática o inclina a validar a crença na qual todas as coisas dentro da esfera humana (aqueles elementos no início da obra, os *x<sub>s</sub>*: *téchnē*, *méthodos*, *práxis*, *proáiresis* e tudo mais que visa a algum bem), estão, pela realidade observada, subordinadas ao fim da política (função legisladora – *nomothetoúsēs* (1094<sup>b</sup> 6)). Então, é porque existe um fim legislador que todas as cadeias de desejos encontram limite final, e não o contrário<sup>26</sup>. É nesse sentido que a ciência política aristotélica terá que lidar com o problema da adequação, tentando suprir um hiato entre a forma da lei e o agir (lei: “entendimento sem desejo” (*Pol.* 1287<sup>a</sup> 32); agir: o humano é de um tipo cuja decisão é um “pensamento que deseja, ou um desejo com pensamento” (*EN* 1139<sup>b</sup> 5)).

Uma possível resposta para o problema da adequação sempre terá que levar em consideração as características circunstanciais próprias à realidade das ações. Por isso Aristóteles dará importância aos decretos, os quais poderiam resolver os problemas circunstanciais próprios à natureza da ação. Até aqui, Aristóteles pode ser considerado

---

<sup>26</sup> Para escapar à crítica acabei interpretando desta forma. Contudo, não é assim que Aristóteles pensa. Para ele, sem o desejo a inteligência ou o pensamento não visaria o bem. Por assim dizer, o fim propósito é, antes de tudo, um objeto do desejo – *EN* 1139<sup>a</sup> 29-31. Sem o desejo não haveria para o pensamento fins desejáveis – *DA* 433<sup>a</sup> 22-23. Então o problema permanece.

tanto um teórico cerceador da liberdade quanto um guardião da mesma: assim como um decreto poderia servir para coibir nosso desejo de consumir alimentos gordurosos (através de uma deliberação do legislador que reconheceu a má qualidade da saúde na pólis), também, no mesmo sentido, um decreto poderia assegurar nossa liberdade em defesa da propriedade, por exemplo. Mas ainda não cabe aqui uma análise a partir desta perspectiva.

Atravessa nossa mente, nesta altura, o fato de que esse raciocínio pode querer significar que o aspecto universal relacionado ao tipo de conhecimento abstrato (*gnōsis*) e, portanto, menos importante para as ciências práticas (as quais têm como fim a práxis), é que deveria direcionar as cadeias de desejos, e não o contrário: não é a partir de (D<sup>2</sup>) uma cadeia de desejos que finalizamos em um único fim em si para o qual todos os desejos tendem. Mas é por conjecturarmos o fim supremo (D<sup>1</sup>) que compreendemos toda cadeia de desejos tendo um propósito significativo. Uma cadeia de desejos não será vã e inútil se, e somente se, admitirmos que a razão é capaz de especular acerca de um propósito último que direciona nossas decisões e finaliza o conteúdo de nossas ações. De outro modo: se desejamos A em vista de B; e se agora desejamos B em vista de C; e assim sucessivamente em direção infinita, assim procederíamos por jamais haver concebido, enquanto juízo racional, um fim em si como postulado para a vida prática. Em algum momento, para que a vida prática tenha sentido, seria necessário admitir que Z se sobreporá a A, B, C...*n* ou qualquer outro fim que possamos decidir tomar como meio para outro fim<sup>27</sup>.

Em outras palavras, seríamos o produtor de rédeas que produz rédeas sem conceber a totalidade na qual sua ação está inserida por subordinação a um único fim supremo. Tal razão é embasada pelo conhecimento prévio de que, dentre as técnicas e ciências, a ciência ou capacidade política é soberana e arquetônica: se há um término

---

<sup>27</sup> Cf. 1113<sup>a</sup> 2: “Se si deliberasse sempre, si andrebbe all’infinito”.

para o conteúdo de nossas ações, ele será objeto da ciência política, a ciência que inclui o fim de todas as outras. Por assim dizer, no interior da lógica da subordinação, (D<sup>1b</sup>) é condição necessária para que (D<sup>2</sup>) possa ser pensada: sem a fundamentação de uma técnica ou ciência suprema, detentora de um fim em si e que engloba todos os demais, nem sequer faria sentido aplicar o mesmo raciocínio no argumento que envolve as cadeias de desejos.

Independentemente do fato de termos ou não obtido êxito nessa explicação, é um dado importante que a lógica da subordinação entre fins é central para a teoria política aristotélica. Como veremos, tanto as seis primeiras linhas (1094<sup>a</sup> 1-6) que abrem a *Ethica Nicomachea* quanto as seis primeiras que abrem a *Política* (1252<sup>a</sup> 1-6) estão fundamentadas sobre esse raciocínio. Voltaremos a esse ponto no segundo capítulo fazendo uma análise comparativa pormenorizada dessas passagens. Por ora, devido à importância do assunto, gostaríamos de estender a crítica exposta acima valendo-nos da análise de Anagnostopoulos (1994).

### 1.3. Anagnostopoulos e a lógica da subordinação

Uma possível solução para os problemas referentes à lógica da subordinação aparece no trabalho de Anagnostopoulos (1994). São dois os pilares que sustentam sua tese: (i) a forma da estrutura arquitetônica – conjunto de subordinações entre os fins das técnicas – é representada pelo *princípio da transitividade* [TP]. Deste decorre que (ii): é preciso notar que “o fim próprio” (*the proper end*) é diferente de “o fim último” (*the ultimate end*).

Segundo Anagnostopoulos TP estabelece que: se A é desejado em vista de (ou tem como seu fim) B, e B é desejado em vista de (ou tem como seu fim) C, então A é desejado em vista de (ou tem como seu fim) C. O princípio da transitividade parece implicar que

os fins subordinados, i.e., B, sai de cena completamente<sup>28</sup>. Por exemplo: a técnica de produzir rédeas (A) é desejada em vista da (ou tem como seu fim a) equitação (B); mas a razão pela qual temos tal técnica com tal fim é porque nós temos outro fim, isto é, a vitória militar (C). Assim, TP implica que o fim C lança o fim subordinado B para fora do quadro da lógica da subordinação, efetuando, por transitividade, a subordinação direta de A em relação a C.

Segue-se que, tanto as atividades quanto os fins das técnicas subordinadas poderão ser completamente diferentes das atividades e dos fins das técnicas que as subordinam. Produzir rédeas não é o mesmo que lutar numa batalha, assim como ser utilizado para equitação não é o mesmo que a vitória na guerra. Note, portanto, que a definição continua sendo dada pela atividade própria de cada técnica, ao passo que a subordinação ocorre via transitividade entre fins. Assim, a técnica de produzir rédeas é determinada pelo seu *fim próprio* e não pelo fim da técnica superior que a subordina, o *fim último*<sup>29</sup>. Vitória na guerra não diz nada a respeito de como deve ser a finalidade própria à técnica de produção de rédeas, mesmo que a vitória na guerra corresponda ao fim-mestre que a subordina.

Assim, a partir desse raciocínio que descola qualquer identidade entre a atividade e o fim de determinada técnica da atividade e o fim de determinada técnica superior, preservando, por transitividade, a relação de subordinação da primeira para com a última, Anagnostopoulos dará o segundo passo argumentativo em direção à compreensão da importância do fim último para as ciências práticas. Seu ponto é destacar que, para Aristóteles, diferentemente das ciências teóricas, não é uma exigência das ciências práticas qualquer identidade entre o fim próprio (*the proper end*) e o fim último (*the ultimate end*).

---

<sup>28</sup> Anagnostopoulos (1994) p.70.

<sup>29</sup> Cf. p. 71, *idem*.

Deixando momentaneamente a questão da subordinação, e passando a examinar algumas das ciências nelas mesmas, Anagnostopoulos toma os exemplos de Aristóteles relacionados à medicina. A medicina é a ciência que possui como objeto a saúde, sua aquisição, restauração, preservação e assim por diante. A saúde é o fim prático que a medicina almeja. Mas visar a saúde define apenas em parte a natureza ou essência da ciência médica. E a define parcialmente pois a saúde não é um fim peculiar à medicina. Nem toda ciência que possui como fim prático a saúde pode ser chamada medicina, como a ginástica por exemplo.

Todavia, a medicina, assim como as outras ciências (*epistēmai*), consiste em uma indagação ou investigação que visa a – ou obtém – certo corpo de conhecimentos. Assim como as outras ciências, ela possui seus próprios domínios e princípios. Em linguagem aristotélica, o *genós* [“tipo, gênero”] ao qual ela pertence é o conhecimento, uma vez que a medicina é espécie de uma atividade cognitiva<sup>30</sup>. Sobre a medicina, portanto, é preciso reconhecer duas características: em parte possui um fim último ao visar a saúde como fim prático, em parte possui um fim próprio ou imediato ao visar conhecer as causas da saúde. Essa chave de leitura serve para compreender também a ciência política:

Thus, Aristotle includes medicine among the disciplines (sciences, *epistēmai*) that investigate a certain domain and have their own principles, for example, arithmetic and geometry (*APo.* 79<sup>a</sup> 15, 88<sup>b</sup> 13). He also includes it among the disciplines or sciences at *Met.* 1064<sup>a</sup>: "Every science (*pasa epistēmē*) seeks certain principles and causes for each of its objects—e.g., medicine and gymnastics and each of the other sciences, whether productive or mathematical." And at *Met.* 1025<sup>a</sup> he writes, "For while there is a cause of health and of good condition, and the objects of mathematics have first principles and elements and causes, and in general every thinking, or thought-partaking, science deals with causes and principles, more or less precisely." There is no doubt that when Aristotle speaks of a discipline that is concerned with the cause of health and of good condition he has in mind medicine. Finally, he refers to medicine as an inquiry, discipline, or science (*epistēmē*) at *EN* 1180<sup>b</sup> 10-30, where he compares it with the discipline that studies moral education and legislation. Anagnostopoulos (1994), p.72-73.

---

<sup>30</sup> *Idem* p.72.

Assim, conclui Anagnostopoulos, podemos designar os fins cognitivos da medicina como seu fim próprio ou imediato [*parte epistêmica*], e distingui-los de seu fim último prático [*relativos à saúde*]. Medicina, portanto, visa e obtém seus fins últimos através de uma atividade cognitiva ou científica, através do conhecimento de seu próprio domínio específico. Segue-se que todas as disciplinas práticas e produtivas, enquanto pertencem ao gênero ciência (*epistēmē*), são atividades cognitivas. Seus fins próprios ou imediatos são cognitivos, enquanto seus fins últimos, segundo Aristóteles, práticos ou produtivos<sup>31</sup>.

Com proposições do tipo “o fim <das lições sobre política> não é o conhecimento (*gnōsis*), mas a ação (*práxis*) (*EN* 1095<sup>a</sup> 5)”<sup>32</sup>; e “o fim do conhecimento teórico é a verdade, enquanto do conhecimento prático é a ação (*Met.* 993<sup>b</sup> 20), Aristóteles quer assegurar que o fim último das ciências teóricas é a *verdade* enquanto o fim último do conhecimento prático é a *ação*<sup>32</sup>. Desse modo, quanto à ciência política, isso não impedirá que fins próprios sejam obtidos por atividade cognitiva ou científica, pois Aristóteles mesmo assume a investigação política como um tipo de indagação (*méthodos* - *EN* 1094<sup>b</sup> 11), uma ciência (*epistēmē*), que, por exemplo, embora não trate de investigar a natureza da virtude em vista de saber o que ela é, trata de a investigar em vista de nos tornarmos bons. Na ética, como na medicina e na política, nós miramos em um tipo de conhecimento, por exemplo, conhecimento do que é a coragem ou a justiça, mas não paramos aqui<sup>33</sup>, pois

---

<sup>31</sup> *Ibidem* p.73.

<sup>32</sup> Sobre essa distinção me vem à mente uma exposição feita por Zingano (2007a), em um trabalho sobre o método na *EN*, e que destaca, de um lado, o silogismo de tipo *Barbara* como sendo o tipo de prova *par excellence* própria ao âmbito das ciências teóricas que possuem como fim a *verdade* e suas duas premissas são proposições universais afirmativas: *A* pertence a todo *B*; *B* pertence a todo *C*; logo *A* pertence a todo *C*. Do outro lado, na esfera prática, o que o homem prudente mostra é que *A* é *B* na circunstância *C* para o agente *S*. Parece-me que aqui, em seu trabalho, Anagnostopoulos busca fundamentar para a esfera prática (ou ao menos para o raciocínio em questão) algo próximo do silogismo *Barbara*, com TP ele quer justificar que a distinção entre fins próprio e último assegura uma razão mais forte para a esfera prática na medida em que se apresenta como uma característica formal do desejo.

<sup>33</sup> Anagnostopoulos (1994 – p.74) destaca que apesar de Aristóteles assumir para a indagação ética a *práxis* como fim último, ele não deixa de ressaltar que o intelecto tem uma dupla função, teórica e prática,

nosso fim último é nos tornarmos corajosos ou justos e fazer o que a coragem ou a justiça requerem. Por isso, Anagnostopoulos afirma que “a ética, para Aristóteles, é conhecimento prático ou um tipo de disciplina que visa atingir alguns fins práticos através de suas próprias atividades cognitivas.”<sup>34</sup>

#### **1.4 – Considerações finais sobre a análise de Anagnostopoulos.**

Ao final, Anagnostopoulos levanta uma série de objeções para além do princípio de transição [TP] e de sua conclusão acerca da relação entre os fins. Ele reconhece que até esse ponto não temos os detalhes da investigação metodológica da ética e não sabemos onde ela se diferencia da estrutura do conhecimento da investigação teórica, e se pergunta: por que não podemos, e.g., ter conhecimento em vista de conhecimento sobre as matérias de conduta – ou, se o conhecimento teórico difere em sua estrutura ou caráter dos conhecimentos prático ou produtivo, por que não há conhecimento sobre as matérias de conduta que possui a natureza epistemológica do conhecimento teórico<sup>35</sup>.” Ele tratará dessas questões nos capítulos seguintes de sua obra. Por ora, não quero entrar nesses detalhes, antes, buscarei levantar algumas objeções as quais acredito serem consistentes sobre a lógica da subordinação e sua explanação pelo princípio de transitividade [TP].

De volta ao TP, vimos que ele consiste na seguinte fórmula:

se A é desejado em vista de (ou tem como seu fim) B, e B é desejado em vista de (ou tem como seu fim) C, então A é desejado em vista de (ou tem como seu fim) C.

---

que visa à verdade: "For truth is the function of every [kind] of intellect" (*EN* 1139<sup>a</sup> 30) and "Hence the function of both parts of the intellect [i.e., practical and theoretical] is truth" (1139<sup>b</sup> 11).

<sup>34</sup> *Idem* p.74-75.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

Incomoda-me o fato que “é desejado em vista de” tenha sido alternado com “ou tem como seu fim”. Qualquer vínculo desiderativo parece exigir a validade de um argumento implícito, ao passo que “tem como seu fim” poderia validar explicitamente uma relação de subordinação entre ciências que compartilham uma razão em comum. Na atualidade, temos infinitos exemplos para isso. Bastaria olhar, e.g., para o campo das engenharias e sua dependência com as razões matemáticas

A tecnologia GPS (A), por exemplo, tem como seu fim a localização precisa (B). Mas a realização deste fim depende da teoria geral da relatividade (C). Sem tal cálculo não haveria precisão na localização e, assim, não haveria razão para a existência do GPS. Tal tecnologia (A), portanto, está subordinada à equação da relatividade geral (C). Mas a teoria da relatividade geral não foi demonstrada em vista de fornecer precisão de localização para a tecnologia GPS. Tal tecnologia (A) está subordinada à equação da relatividade geral (C), mas não há nenhuma dependência desta última para com a primeira. Aqui é possível distinguir claramente que a razão (C) pode ser atribuída, via transitividade, como o fim último da tecnologia (A): é razoável afirmar que para realizar seu fim próprio (B) o GPS (A) tem como seu fim último a precisão do cálculo na equação gravitacional (C); então (A) é afirmado em vista de (C) [via transitividade por (B)]. Sem nenhum valor desiderativo não há problemas em subordinar razões dentro de um mesmo campo de estudo. Tenho a impressão que Aristóteles fornece exemplos desta natureza quando nos *Analíticos* afirma haver uma relação de subordinação entre a matemática e outras ciências a ela subordinadas (75<sup>b</sup> 14ss; 76<sup>a</sup> 9-15; 78<sup>a</sup> 22ss; 78<sup>b</sup> 32ss; 78<sup>b</sup> 34 - 79<sup>a</sup> 16; 79<sup>b</sup> 35 – 79<sup>a</sup> 15; Cf. também *Met.* 1073<sup>b</sup> 3-8).

Mas dentro de um mesmo campo prático, com a necessária inserção do desejo, pode ser que o raciocínio incorra na falácia *non sequitur*. Para ficarmos mais próximo do argumento aristotélico poderíamos supor o seguinte exemplo: a produção de rédeas (A) é

desejada em vista da equitação (B); a produção da equitação (B) é desejada em vista da vitória na guerra (C). Todavia, como poderíamos constatar qualquer aspecto desiderativo implicando que (A) é desejado em vista de (C)? Neste caso, (A) pode claramente tomar seu fim próprio como sendo fim último. Pode parar por ali ou pode simplesmente passar por cima do temor aristotélico ao regresso infinito e continuar desejando infinitamente (C) em vista de (D), (D) em vista de (E)... (Z<sup>n</sup>). O salto transitivo não se segue. A meu ver, TP é válido para demonstrar adequadamente as relações de dependência ou subordinação entre fins próprios e fins últimos das técnicas e das ciências que compartilham de ao menos uma razão em comum. Mas para as relações desiderativas TP é falso. De todo modo, o teorema de Anagnostopoulos é mais coerente com a letra do texto aristotélico.

Enfim, após a análise sobre a tese de Anagnostopoulos, gostaria de acrescentar mais um ponto sobre a lógica da subordinação. Para sustentar que a ciência política subordina todas as demais ciências práticas, tenho a impressão que Aristóteles está se baseando em três raciocínios, o primeiro (i) como base principal e outros dois subsequentes (ii) e (iii).

Nossa hipótese, agora, é que o primeiro raciocínio (a) não se encontra na *Ethica Nicomachea* e tem que ser colocado previamente às afirmações do tipo “todas as coisas visam a um qualquer bem”; “se o desejo se estendesse ao infinito seria vazio e inútil”; e “se há um fim para nossas ações esse fim é o bem supremo”. Trata-se de um passo, em *Metafísica* 994<sup>a</sup> 1-10, onde Aristóteles assinala, como condição para o conhecimento científico, a impossibilidade de uma cadeia infinita de causas e de uma variedade infinita de tipos de causa:

É evidente que há um certo princípio, e que as causas dos entes não são ilimitadas, nem em linearidade, nem por forma. De fato, não é possível que isto a partir de tal e tal coisa como a partir de matéria prossiga ao infinito (por exemplo, carne, a partir de terra, terra, a partir de ar, ar, a partir de fogo, e isso não parar); tampouco é possível que prossiga ao infinito aquilo de onde procede o início do movimento (por exemplo: o

homem ser movido pelo ar, este, pelo sol, o sol, pelo Ódio, e não haver nenhum limite disso); semelhantemente, tampouco é possível que prossiga ao infinito aquilo em vista de que (caminhada, em vista da saúde, esta, em vista da felicidade, a felicidade, em vista de outra coisa, e, desse modo, sempre uma outra coisa em vista de outra); do mesmo modo se dá com o “o que era ser”. (Angioni, 2008).

Não iremos nos estender nos pormenores deste passo, como e.g. os detalhes acerca das quatro causas dos entes. O que nos interessa é a ideia geral na qual o fim é um limite, em especial, também na forma de fim-propósito como parecem sugerir as três linhas finais do trecho.

O que temos, nesse sentido, é uma ideia geral que pode servir como apoio para a lógica da subordinação: (i) se em uma concatenação *ad infinitum* não pode haver um fim cognoscível, então em uma concatenação na qual se estabelece um limite pode haver um fim cognoscível. Disso, podemos conjecturar (ii): todas as coisas tendem a um bem qualquer: sejam *téchnē*, *métodos*, *práxis*, *proairesis* e tudo mais que visa a algum bem; então (iii), agora, (i) implica que qualquer elemento em (ii) poderá ser conhecido se, e somente se, o bem para o qual tende não for concatenado infinitamente a outros bens. Ora, qualquer fim-propósito que passe a ser tomado como *meio* deixa de ser fim-propósito. Nesse sentido, a expressão em (i) seria uma condição de possibilidade para qualquer conhecimento e, portanto, cruzaria aqui a mente de Aristóteles para conceber os fundamentos da investigação acerca da política.

Enfim, encontrar alguma validade para a lógica da subordinação é a medida para validarmos o aspecto arquitetônico da política enquanto ciência ou capacidade que fundamenta algum ordenamento central para a fomação da pólis.

## 1.5 – Método e validade epistemológica da política.

Até aqui buscamos explicitar como o fim (*télos*) da ciência política encontra-se fundamentado por um raciocínio que implica uma hierarquia entre os conhecimentos práticos. Uma lógica da subordinação através da qual foi possível inferir um fim-último para a ciência ou capacidade política: ficou estabelecido que o critério de distinção do bem supremo é o seguinte: ser um fim em si mesmo e ser o fim para o qual todos os outros fins tendem – ou seja: a felicidade ou o bem supremo enquanto fim da ciência ou capacidade mais soberana e arquitetônica. Agora, tratarei dos critérios que buscam atribuir validade epistemológica a tal investigação.

Na *Ethica Nicomachea* Aristóteles desenvolve uma série de critérios a fim de estabelecer um método coerente para o conhecimento em vista da realização das boas ações humanas. Parece-me que sua aspiração visa estabelecer definições apropriadas que nos levariam a realizar o bem humano na prática. Validade epistemológica não seria uma característica estrita dos estudos que atingem um grau de exatidão maior, como os da matemática, mas seria também atribuída à fração da filosofia que investiga as coisas propriamente relacionadas à prática. São três os eixos que sustentarão esse procedimento: (a) é a natureza do objeto de estudo que determina o grau de exatidão de sua investigação (EN 1104<sup>a</sup> 1-11). (b) As regras da demonstração dialética são os critérios de validade do discurso acerca da realização prática (*tōn praktōn lógos*). (c) A essência (definição) da política é diferente da essência (definição) de *phrónēsis*; contudo elas compartilham do mesmo estado habitual (EN 1140<sup>b</sup> 1-4; 1142<sup>a</sup> 24-30).

### 1.5.1 *Métodos*: A direção do conhecimento prático – devemos caminhar em direção aos princípios ou a partir deles?

No livro primeiro da *EN* Aristóteles continua expondo os fundamentos para uma investigação sobre a ciência política. Ele é enfático ao estabelecer os critérios de tal investigação, e por várias passagens irá demarcar a característica inexata ou imprecisa da indagação sobre a práxis:

*EN* 1104<sup>a</sup> 1 – 1104<sup>a</sup> 11 – Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso de questões práticas [*hó peri tōn praktōn lógos*] tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato [*túpōi kai ouk akribōs*], como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde. O discurso geral [*toû kathólou lógou*] sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares [*tōn kath'ékasta lógos*], pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento [*tōn kairōn*], assim como ocorre na medicina e na arte de navegar.

Embora seja assim a presente discussão, devemos vir em seu socorro. (Zingano 2008)

*EN* 1104<sup>a</sup> 1 – 1104<sup>a</sup> 11 – ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἶπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι: τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιοῦτου δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τὰκριβές: οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς αἰεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς. ἀλλὰ καίπερ ὄντος τοιοῦτου τοῦ παρόντος λόγου πειρατέον βοηθεῖν.

Sem comentários maiores, o texto é autoexplicativo: (i) é o objeto do discurso que o caracteriza; (ii) a matéria a ser tratada diz respeito à realização prática (*tōn praktōn*); (iii) qualquer realização prática é um caso particular que ocorre em um tempo presente, sendo, portanto, circunstancial; (iv) assim, as características do discurso sobre os casos particulares – em contraste com as características dos discursos universais (*toû kathólou lógou*)<sup>36</sup> – serão desenvolvidas em linhas gerais e sem precisão (*túpōi kai ouk akribōs*).

<sup>36</sup> Cfr. *Met.*, 1039<sup>a</sup> 27 sgg.; *Fis.*, 189<sup>a</sup> 5-8: degli enti sensibili particolari non si dà né definizione né scienza, essi sono solo oggetto della sensazione. Natali (2012) nota 109, p. 462. E nota 374, p. 484: Cfr. 1109b 23: «il giudizio spetta alla sensazione», e nota relativa. Questo capitolo contiene molte ripetizioni. Vedi anche 1142<sup>a</sup> 26-29: «[la saggezza] ha per oggetto quell'estremo di cui non si dà scienza, ma sensazione

Outros passos se conectam aos pontos acima mencionados. Em 1094<sup>b</sup> 11-24 se lê:

**EN 1094<sup>b</sup> 11-24:** Ora, a nossa indagação [*méthodos*] persegue tais bens sendo, em um certo sentido, política [*politikḗ tis*]. Mas teremos dito o suficiente se tivermos esclarecido enquanto o permite a matéria tratada. De fato, não se deve procurar a exatidão [*akribès*] na mesma medida em todos os discursos, próprio como ocorre também nas produções dos artesãos: as coisas belas e justas [*tá dè kalà kai tà díkaia*] sobre as quais a política indaga possuem tanta diferença e variação que parecem tais apenas por convenção [*nomōi*] e não por natureza [*phúsei*] [...] Assim, devemos nos contentar se, em se tratando de tais argumentos e a partir de tais premissas, a verdade for mostrada [*talēthēs endeíknusthai*] apenas aproximadamente [*pakhulōs*] e em linhas gerais [*kai túpōi*]; e acerca das coisas que são o mais das vezes [*perì tōn hōs epì tò polù*] e a partir de premissas similares, não se atinge outra coisa além de conclusões o mais das vezes. Natali (2012)<sup>37</sup>

**EN 1094<sup>b</sup> 11-24:** ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὖσα. λέγοιτο δ' ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖη: τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. [...] ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι.

Este trecho se estende a duas relações importantes: **1a.** É diferente “exibir a verdade” (*talēthēs endeíknusthai*) de “demonstrar” (*apodeixeis*) a verdade. A ciência política apenas exhibe verdades (EN 1098<sup>b</sup> 1-3)<sup>38</sup>, não as demonstra. Isto é: não as prova exibindo suas causas, mas prova-as dialeticamente. Na *Ethica Nicomachea* falta o desenvolvimento desse contexto, o qual se esclarece pelos *Tópicos*, através da conexão entre opinião reputada e demonstração dialética. **1b.** Aristóteles espera que exibindo certas verdades decorram certos resultados suficientes para afirmar um aspecto da política como sendo *por natureza* (e não apenas por meras convenções – *nomōi*). Isso pode

---

[...], quella con la quale percepiamo che, in matematica, l'estremo è un triangolo, dato che anche a quel punto lì ci si ferma».

<sup>37</sup> Ora, la nostra indagine [*méthodos*] persegue tali beni essendo, in un certo senso, politica [*politikḗ tis*]. Ma avremo parlato a sufficienza se avremo fatto luce per quanto lo permette la materia trattata, infatti non si deve ricercare la precisione [*akribès*] nella stessa misura in tutti i discorsi [*tois lógois*], proprio come avviene anche nelle produzioni degli artigiani: le cose belle e giuste [*tá dè kalà kai tà díkaia*], su cui indaga la politica [*perì hōn hē politikḗ skopeítai*], hanno tanta varietà e mutevolezza da sembrare tali solo per convenzione [*nomōi*] e non per natura [*phúsei*] [...] Dunque ci si deve accontentare se, trattando di tali argomenti e a partire da tali premesse, la verità viene mostrata [*talēthēs endeíknusthai*] solo approssimativamente [*pakhulōs*] e a grandi linee [*kai túpōi*], e se, riguardo a oggetti che sono per lo più [*perì tōn hōs epì tò polù*] e a partire da premesse simili, no si giunge che a conclusione per lo più.

<sup>38</sup> “Né ci si deve attendere che la causa sia stabilita allo stesso modo in tutti i campi, ma è sufficiente in certi casi che *sia reso chiaro appropriatamente il che* [grifo meu], come ad esempio avviene anche per i princípi, essendo il che primo, e principio”. Natali 2012, p. 23.

significar que as definições da política têm algo em comum com as definições da ciência da natureza: em ambas se demonstra a validade segundo a *constância*. Voltaremos nisso no capítulo II.

Os campos do conhecimento são distintos porque seus objetos também o são. Por exemplo, o que é contingente no âmbito prático (*aóriston*) é diferente do que é contingente no âmbito da natureza (*pephukós*). Como bem ressaltou Zingano (2007b: 293-295), “a frequência relativa às ações não é suficiente para fazer valer a normalidade do domínio natural [...] Relativamente a cada ação, do início ao fim, o agente é senhor do fazer ou não fazer (*EN* 1114<sup>b</sup> 31-32). Por este motivo, Aristóteles dirá que a regra prática é, em um sentido relevante, indeterminada, pois seu objeto, as ações, é, em um sentido relevante, indeterminado (*EN* 1139<sup>b</sup> 29-30)”. Ora, a natureza indeterminada das ações encerra a boa política na capacidade de adaptar-se com as circunstâncias<sup>39</sup>. A validade da ciência ou capacidade política mora aqui<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> No domínio do contingente natural, explica Zingano (2007b), segue o registro do que, existindo, tem um modo determinado de ser, seja necessariamente (sob a forma de necessidade hipotética), seja, pelo menos, no registro do bom número de vezes. Segue-se que “que não há ciência nem silogismo demonstrativo (*sullogismòs apodeiktikós*) dos contingentes indeterminados (*tōn aoristōn*) em razão do caráter instável (*átakton*) do termo médio, mas há ciência e silogismo demonstrativo dos contingentes naturais (*tōn pephukótōn*), e, em geral, os raciocínios e as investigações não concernem senão a estes últimos contingentes. Pode haver silogismo no primeiro caso, mas, de todo modo, não se tem costume de tomá-lo como objeto de investigação” (*APr.* I 13 32<sup>b</sup> 18-22). O caráter indeterminado da ação não impede de todo a apresentação sob forma inferencial da deliberação, mas torna inviável sua redução à forma demonstrativa. A razão disso reside na instabilidade do termo médio. Por que o termo médio é instável? A resposta parece ser: porque, em certas circunstâncias, bem agir é fazer isso; em outras, pode ser exatamente o contrário. Como Aristóteles escreve na *EN*, “no domínio das ações e do que conduz ao bem, nada há de fixo (*oudèn estēkós*)” (*EN* II 2 1104<sup>a</sup> 3-4). Reencontramos aqui o tema da indeterminação radical da ação, que impede a redução da deliberação à demonstração e limita singularmente o uso de silogismo a seu respeito”.

<sup>40</sup> Essa questão da validade epistêmica é o lugar onde a filosofia de Aristóteles começa a ficar ainda mais interessante, e demanda cuidado. Seguindo L.M. de Rijk, quando tratamos de validade epistemológica em Aristóteles, recaímos no problema fundamental da “particularidade” vs “universalidade”. Para Aristóteles, a prova epistêmica é sempre atrelada ao real, os elementos do argumento dedutivo são tais e tais *in concreto* (*tōi tadī einai*). Há conhecimento científico genuíno quando se tem identificação da definição com os particulares (mostrar a natureza essencial das coisas). Até mesmo em relação à forma triangular, Aristóteles não a vê como forma abstrata pura, mas como um substantivo, a “triangularidade”, pois se trata de determinado triângulo sendo agora circunscrito: “The misunderstandings about Aristotle’s supposed lack of interest in particulars as far as genuine knowledge and apodeictic deduction are concerned, has everything to do with the usual mistaking of naming and appellation for sentence predication, in that the latter is judged (and rightly so) to be concerned with universal concepts. However, this is not to say that universality as such is at the focus of interest. It is, rather, universality as a

Apesar da indeterminação própria dos particulares, no campo prático eles possuem maior estima:

EN 1107<sup>a</sup> 28-32 – É preciso, porém, que isso seja expresso não somente de modo geral [*kathólou*], mas deve também aplicar-se aos casos particulares [*kath'ékasta*], pois nos discursos relativos às ações [*perì tàs práxeis lógois*] os gerais são mais vagos [*kenóteroí eisin*], ao passo que os que concernem às partes atingem mais a verdade [*alēthinóteroí*]: com efeito, as ações dizem respeito às coisas particulares, devendo harmonizar-se a elas. Investiguemo-los com base no quadro [*tēs diagraphēs*]. Zingano (2008)

EN 1107<sup>a</sup> 28-32 – δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν. ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι: περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις, δεόν δ' ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν. ληπτέον οὖν ταῦτα ἐκ τῆς διαγραφῆς.

Neste trecho, *tēs diagraphēs* estabelece relação com os *Tópicos*. Há pouco ressaltai, ainda que de forma vaga, a importância dos *Tópicos* relativamente à dialética. A importância do “quadro” ou do “catálogo” (*tēs diagraphēs*) explica por que Aristóteles propõe uma coleta das leis, para que se possa compará-las (EN 1181<sup>b</sup> 6-23). Segundo Reeve (2017) p. xlvi:

De acordo com a definição principal, opiniões repütáveis genuínas são “coisas aceitas por todos, pela maioria, ou pelos sábios – se não por todos eles, ou pela maioria, ou pelos mais conhecidos e mais reputados (*Top.* 100<sup>b</sup> 21-23)”. Assim como o cientista deve possuir um catálogo das verdades científicas disponível para selecionar as premissas de suas demonstrações, do mesmo modo o dialético deve selecionar suas premissas “a partir de argumentos que tenham sido escritos e produzam catálogos (*diagraphas*) de argumentos concernentes a cada tipo de tópico, assim, estabelecendo-os sob títulos separados – por exemplo “A respeito do bem”, “A respeito da vida” (*Top.* 105<sup>b</sup> 12-15). Devemos nos lembrar das coleções de leis e constituições que apreciam de “uma boa reputação (*eudokimountas*)” das quais o cientista da legislação seleciona as melhores (EN 1181<sup>a</sup> 12-<sup>b</sup>12, *Pol.* 1263<sup>a</sup> 39n).

---

formal aspect of particular things, or universality as enmattered in particular things that *genuine knowledge and epistemonie proof are all about* [grifo meu]. It should also be recalled that even in an abstract discipline such as mathematics, when we speak of, say, a triangle inscribed in a semicircle (94<sup>a</sup> 28), Aristotle has a particular instantiation of triangularity in mind, e.g. a triangle (to be) construed in this semicircle, realised here and now”. L.M. de Rijk (2002 vol. 1) p 746.

Aristóteles insiste, portanto, para que a investigação acerca da política não fique encerrada na teoria, no discurso geral (*kathólou*), pois trata-se de agir e ações dizem respeito aos casos particulares. O melhor exemplo de tal direcionamento é o caso da virtude. Um pouco antes do passo acima citado, em 1107<sup>a</sup> 5-7, Aristóteles apresentou uma definição de virtude moral utilizando a mesma terminologia empregada nas ciências estrito senso: “a virtude é mediedade segundo a substância (*tên ousian*) e segundo a definição (*tòn lógon*) que exprime a sua essência (*tò tí ēv eínai*)”. E logo em seguida, afirma: 1107<sup>a</sup> 25 “de fato, em absoluto não se tem mediedade do excesso e da falta, nem se tem excesso e falta da mediedade”<sup>41</sup>. Aqui temos um perfeito exemplo de como teoria e prática se relacionam, pois o que temos é uma perfeita definição *kathólou* de virtude, uma definição universal adequada ao propósito prático.

A ideia de um catálogo através do qual possamos colher tais definições, constitui a representação das opiniões reputadas, opiniões que expressam as conclusões de intrincados exercícios dialéticos. Segundo Michelakis (1961, p.85ss), no âmbito da ciência legislativa, os sofistas consideravam tal tarefa como algo fácil de realizar: “eles não compreendiam que a seleção (*eklogè*) das leis é um trabalho do entendimento (*súnesis*), o qual é um julgamento correto que lida com os mesmos objetos da *phrónēsis*”.

A ação como objeto de estudo tem características que embaçam, por assim dizer, a acurácia da análise. Mas Aristóteles quer dizer que dentro dos limites das características deste objeto, é tarefa do estudante da política se esforçar para formular as definições adequadas, as quais por serem definições, são tais que podem ser apresentadas de forma

---

<sup>41</sup> Segundo Zingano (2008), p.132: “por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade”. A expressão em grego é: *katà mèn tèn ousian kai tòn tí ēn légonta*; ambas as expressões fazem tipicamente parte da análise metafísica, sendo examinadas especialmente no livro VII da *Metafísica*. Particularmente, a questão *tí ēn eínai* é usada para determinar o que X é precisamente e faz parte do jargão metafísico de Aristóteles. Este é um dos raros momentos, na EN, em que Aristóteles se utiliza de termos característicos de outras disciplinas, especialmente de sua metafísica. Aqui, serve para ressaltar a importância que atribui à noção de mediedade para a definição da virtude moral.

acurada. Há um pouco essa ideia na qual se compõe manuais tanto na medicina quanto na política, nos limites dos critérios adjacentes à prática.

A ênfase científica dada por Aristóteles na questão dos particulares segue perfeitamente aquilo que ele havia proposto como eixo de investigação para um estudo acerca do caráter. No passo 1127<sup>a</sup> 15-18 da *Ethica Nicomachea* se lê: iremos conhecer melhor acerca do caráter [*tà perì tò éthos*] se examinarmos singularmente cada aspecto deste, e teremos maior clareza do fato que as virtudes são mediedade se observarmos, ao mesmo tempo, que todas se comportam do mesmo modo<sup>42</sup>. Este aceno a um tipo de indução é claramente um critério sem o qual não se estuda a dimensão política. Aspásio explica que nas ciências práticas a crença nas determinações universais deriva do conhecimento dos casos particulares:

Aspasio (51, 23-30): nas ciências práticas a crença nas determinações universais deriva do conhecimento dos casos particulares, e não basta dizer que a virtude é mediedade, deve-se também demonstrar que cada uma delas o é, “senão os discursos particulares resultam vazios (*kenoi*)”. Isso vale não apenas para a ética, da qual se fala aqui, i.e., pela reflexão filosófica, mas também para a *phrónesis*, cf. 1141<sup>b</sup> 14-16: “A *phrónesis* não se refere apenas aos universais, mas deve conhecer também os casos particulares, é de fato prática, e a práxis diz respeito aos casos particulares. Cf. Natali (2012), nota 150, p. 466<sup>43</sup>”

O direcionamento do estudo político é, portanto, do particular para o universal.

Isso pressupõe que outros estudos seguem o caminho contrário<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Natali (2012), nota 382, p.484: Aristotele fa cenno qui a una forma di induzione: non si tratta del’ethismos, dell’abituarsi!, che è un tipo di induzione pratica e porta al possesso della saggezza, ma di un’induzione teorica, propria del filosofo che studia la virtù umana e del pubblico che lo ascolta.

<sup>43</sup> Natali (2012): Cfr. Aspasio, 51, 23-30: nelle scienze pratiche la credenza nelle determinazioni universali deriva dalla conoscenza dei casi particolari, e non basta dire che la virtù è medietà, si deve anche dimostrare che ciascuna di esse lo è, «altrimenti i discorsi particolari risultano vuoti (*kenoi*)». Ciò vale non solo per l’etica, di cui si parla qui, cioè per la riflessione filosofica, ma anche per la saggezza, cfr. 1141<sup>b</sup> 14-16: «La saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari».

<sup>44</sup> Nesse sentido Kullmann (1992) afirma: Naturalmente tanto nella politica quanto in altre discipline pratiche non ci si può attendere una dimostrazione deduttiva (*apodeixeis*), che spieghi per ogni singola questione come e perché ci si debba comportare in un modo determinato adducendone le ragioni. Anche per la *Pol.* sembra valido quanto è detto in *EN*: ci si deve accontentare dei «che» (*hóti*), dei fatti, e non si ha più bisogno dei «perché» (*dióti*) (I 2. 1095<sup>b</sup> 6 ss.). Secondo la dottrina aristotelica della scienza, ogni vera scienza, e tale è una scienza teoretica, è duplice. Essa consta di un’ascesa verso i principi e di una discesa dai principi. Il metodo competente per la via verso i principi (*epì tàs archás*), meno stimata da Aristotele, è il metodo dialettico. I mezzi utilizzati sono l’«induzione» (*epagōgē*) e il sillogismo dialettico.

Na *Ethica Nicomachea*, em 1095<sup>a</sup> 14-15, Aristóteles retoma sua máxima de que todo conhecimento (*gnōsis*) e escolha (*proairesis*) tendem a qualquer bem (*agathōtinos*), sendo a política aquela que persegue o bem mais alto relativo às ações (*tōn praktōn agathōn*). Como vimos neste trabalho, para Aristóteles, há um comum acordo entre a massa e as pessoas refinadas sobre o nome desse bem: denomina-se *eudaimonía* (felicidade). No entanto, há muito desacordo sobre o que é (*tí estin*<sup>45</sup>) a *eudaimonía*. Aristóteles conclui (1094<sup>b</sup> 28-30) que talvez seja inútil analisar todas as opiniões, bastará examinar as opiniões reputadas<sup>46</sup>.

A partir daqui Aristóteles indica – o que parece ser força retórica, mas na verdade é esforço para situar o discurso em relação à teoria demonstrativa – o que ele espera da audiência para qual seu discurso está sendo direcionado, e lança mão de uma importante distinção metodológica:

*EN* 1095<sup>a</sup> 31 – 1095<sup>b</sup> 8: Não podemos deixar de notar que são diversos entre eles os raciocínios que procedem dos princípios [*tōn archōn lógoi*] e aqueles que regressam dos princípios [*tās archás*]. Platão fez muito bem por ter dúvida sobre esse ponto quando se perguntou se a indagação parte dos princípios ou se regressa dos princípios: é como se perguntar se na caminhada se vai do árbitro à linha de chegada ou vice-versa. Na verdade, é necessário partir daquilo que é cognoscível, e isso tem dois sentidos: [1] o que é cognoscível para nós e [2] o que é cognoscível em absoluto [*tà mèn gàr hēmín / tà d'haplōs*]; é provável, assim, que não se deva partir daquilo que é cognoscível para nós. Por esse motivo deve ser bem-educado nos bons hábitos aquele que se prepara para receber em modo adequado as lições sobre o belo, sobre o bem e em geral sobre os objetos

---

La via «dai principi» (*apò tōn archōn*) è percorsa grazie a sillogismi scientifici, che partono da proposizioni prime e immediatamente evidenti. Le scienze pratiche al confronto con le scienze teoretiche sono difettose (p.28).

<sup>45</sup> A partir daqui Aristóteles se expressa através de alguns “operadores lógicos” de sua teoria demonstrativa; *tí estin* e um pouco à frente *tò hótí e tò diótí* – *APo.* 89b 23-35. Para discussão detalhada dos operadores lógicos Cfr. McKirahan (1992) capítulo XV p.188. “The objects of investigation are equal in number to the objects of scientific knowledge. We investigate four things: the *fact [to hoti]*, the reason why [*to dihoti*], if it is [*ei esti*], and what it is [*tí estí*]. Para uma leitura que relaciona esses “operadores” à felicidade como bem supremo na forma de três passos para o conhecimento científico nos *APo.* Cf. Natali (2010). Para uma explicação específica dos três passos do conhecimento Cf. L.M. de Rijk (2002 vol 1) p. 663-664; 689-692.

<sup>46</sup> Sobre opiniões reputadas (*ta endoxa*), Natali nos chama a atenção para o fato que “manca quasi del tutto nella *EN* la distinzione tra *doxai* e *endoxa*, centrale nello scritto giovanile: qui l’espressione *ta endoxa* è usata pochissimo; per indicare le opinioni dei migliori, e degli uomini dabbene, si usa semplicemente *doxai*, o *ta phainomena*, nel senso di ciò che è evidente per qualcuno. Natali (2012) *introduzioni* p. X.

da política<sup>47</sup>. O princípio, de fato, é o que [τὸ *hóti*]: e se, nestes objetos, aparecer suficientemente claro, não será necessário do por que [τοῦ *dióti*]<sup>48</sup>.

**EN I 2, 1095<sup>a</sup> 31 – 1095<sup>b</sup> 8** - μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστὶν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρασ ἢ ἀνάπαλιν. ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς: τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἤχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὄλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι.

Natali (2012) nos lembra que “a expressão ‘partir daquilo que é notável para nós’ é um princípio metodológico de valor geral e não é específico da filosofia prática aristotélica: de fato o encontramos em *Fis.*, I, 1, onde é aplicado a uma pesquisa teórica (p. 453)”. Esse procedimento é comum em Aristóteles, não é difícil encontrar semelhanças no modo de raciocinar. Questões metodológicas apresentadas na *Física* e nos escritos biológicos voltarão a ser úteis quando entrarmos na *Política*. Aqui, vamos manter um pouco a atenção quanto ao direcionamento do raciocínio, se devemos proceder dos princípios (*tōn archōn logoi*) ou se convém ir em direção aos princípios (*tàs archás*).

Ao tratar sobre *princípios (archai)* Aristóteles está, sem dúvidas, tocando um ponto nodal sobre sua teoria demonstrativa<sup>49</sup>. A noção de *archè* usada na *Ethica*

---

<sup>47</sup> Segundo Bodéüs (1993) p.121, o discurso é direcionado a políticos: “the implication of all this seems indeed to be that only the politician, to whom, in my opinion, Aristotle addresses his discourses, will be able to derive from them some benefit for his own conduct”. Independentemente de identificarmos a plateia, o ponto é que os ouvintes destas lições devem estar aptos a recebe-las em vista das coisas nobres e justas. Por isso é fundamental terem sido habituados de uma forma adequada para aceitar os pontos de partida assumidos para a investigação. Saber como investigar, qual caminho seguir, antes que uma questão metodológica, é uma questão de virtude, que o homem bem instruído deve saber identificar e assumir: e.g. não exigindo que um retórico faça demonstrações científicas ou que um matemático faça apelo à persuasão (EN 1094<sup>b</sup> 26). Nesse sentido, para Aristóteles, parece razoável que certo caráter preceda à questão de se limitar a pesquisa em acordo com as características de seu objeto próprio.

<sup>48</sup> Cfr. Natali (2012) p. 453 nota 22: 1098<sup>a</sup> 33-<sup>b2</sup>: «Né ci si deve attendere che la causa sia data allo stesso modo in tutti i campi, ma è sufficiente in certi casi che sia reso chiaro appropriatamente il che, come ad esempio avviene anche per i principi, essendo il che primo, e principio». Il 'che' qui indica la cosa concreta da fare (Gauthier, 19), e non il principio primo, cioè la definizione della felicità, come vorrebbe Burnet, 17. L'espressione 'sufficientemente' deve intendersi rispetto all'agire immediato; d'altra parte lo studio dei *dioti*, il perché, non è inutile dal punto di vista pratico, dato che fornisce una comprensione più chiara e più salda di cosa sia il bene umano (Aspasio, 10, 2-5). Un esempio concreto si trova nel libro IX, 1171<sup>a</sup> 25-35: la presenza degli amici allevia i dolori, anche se non è facile stabilire la causa di ciò.

<sup>49</sup> Cf. e.g. os comentários feitos por Smith (1989) sobre os passos dos *A.Pr.* 46<sup>a</sup> 17-27 e demais conexões ali indicadas com os *APo.* acerca dos *princípios comuns* e dos *princípios próprios* para o conhecimento científico, bem como das qualificações necessárias para uma demonstração científica adequada. P. 158-160.

*Nicomachea* tem o sentido de princípio enquanto ponto de partida para a investigação. Tal noção é polimórfica e consiste em um termo chave para o estabelecimento das ciências. Segundo Reeve (2013, p.132) “*Archai* (plural) inclui substância, natureza, os elementos (*terra, água, ar, fogo e éter*), os vários tipos de fatores causais (*formal, final, eficiente, material*), bem como o pensamento prático e a escolha deliberada (*Met. V 1 1013<sup>a</sup> 16-23*)”.

Um bom exemplo disso encontra-se na *Física*, em 184<sup>a</sup> 10, onde Aristóteles expõe um método universal afirmando que ter conhecimento e ciência diz respeito a qualquer método (*pàsas tàs methodous*) nos quais existem os princípios, as causas e os elementos. E afirma que o primeiro ponto a precisar são os princípios (*tàs archás*)<sup>50</sup>.

Assim, Aristóteles é exaustivamente claro acerca daquilo que ele espera sobre o caminho a ser seguido neste tipo de investigação: devido à natureza variável dos objetos da política é pertinente termos como limite, a princípio, um horizonte que se estende até o fato (*hóti*), que apenas exhibe que algo é o caso, como por exemplo a opinião reputada pela qual a felicidade é tida como sendo um fim-propósito para nossas vidas. E mesmo que não seja possível, a princípio, demonstrar a causa adequada, o por que (*dióti*), temos que nos esforçar para sermos úteis<sup>51</sup>. Recentemente, Lennox (2017) apontou para esse tipo de transição metodológica do *hóti* para o *dióti* inserido nos estágios da investigação realizada por Aristóteles sobre os animais:

---

<sup>50</sup> Tamanha é a importância de tal conexão metodológica que serviu como fundamento do clássico trabalho realizado por Irwin, *Aristotle's first Principles* (1988), cf. p.3ss. Na *Pol.* Aristóteles claramente se remete a este passo: “devemos indagar segundo o método proposto – *katà tèn huphēgēmēnēn méthodon 1252<sup>a</sup> 17-25*”. Voltaremos aqui no segundo capítulo.

<sup>51</sup> Segundo Michelakis (1961) p.101-102, na *EN* Aristóteles teria abandonado sua visão exposta no *Protrepticus* que afirmava um conhecimento *dióti* para ética e política. Na *EN* ele mudou sua atitude voltando-se para *tà praktá* e experiência; ética e política não são mais uma ciência de normas exatas (*akribéis hóroi*), e o conhecimento na *praktá* não é o conhecimento do fato raciocinado (*dióti*), mas meramente o conhecimento do fato (*hóti*). Por outro lado, a experiência (*empeiría*) atingiu um patamar maior do que aquela apresentada no *Protrepticus*. Enquanto experiência controlada pelo *lógos*, a experiência é considerada como um caminho que leva à arte e à ciência. Esse padrão elevado de experiência encontra significado em *Met. A*, 1, 981<sup>a</sup> 1-3.

Um aspecto fundamental da teoria da ciência aristotélica é que a investigação procede de um estágio onde se estabelece a existência das coisas sendo estudadas e dos fatos sobre elas [*hóti*] para um estágio onde o foco é sobre explicações causais por referência à natureza e à essência das coisas [*dióti*]. Parece claro que os trabalhos biológicos honram esta distinção e os fazem conscientemente<sup>52</sup>.

A proposta aristotélica para a investigação sobre os objetos da política respeita a esse modelo científico. O primeiro estágio da investigação busca colocar o conhecimento do que (*hóti*). O que é o bem supremo para nossas vidas, o que é a felicidade. Em seguida, caminha-se em direção às explicações causais, as quais servem para expor a natureza ou a essência da coisa, como, e.g., a mediedade está para a virtude.

Aristóteles se debruça sobre o silogismo do *quê* (*hóti*) e do *porquê* (*dióti*) principalmente a partir de I,13 nos *Analíticos Posteriores*. Essa empresa é parte de sua busca em formular instrumentos do raciocínio para fundamentar os requisitos da definição do conhecimento científico (*epístasthai* – cfr. *APo.* 71<sup>b</sup> 9 ss)<sup>53</sup>.

Na esfera prática as demonstrações são assumidas como resultado de um estado habitual relativo à *phrónesis* (1139<sup>b</sup> 31-35). A *phrónesis* é a virtude da parte deliberativa da alma e que assegura as opiniões verdadeiras sobre as coisas que admitem ser de outro modo, sendo a fonte do tipo correto de razão relevante para a ciência política<sup>54</sup>. Esse ponto é importante para uma definição adequada de política, pois, como veremos, Aristóteles

---

<sup>52</sup> Lennox (2017, link na bibliografia): A fundamental aspect of Aristotle’s theory of science that investigation proceeds from a stage where one establishes the existence of the things being studied and facts about them [*hóti*] to a stage where the focus is on causal explanations by reference to the natures and essences of things [*dióti*]. It seems clear that the biological works honor this distinction and do so self-consciously.

<sup>53</sup> Mignucci M. (2007), p. 194: “La conoscenza scientifica [*epístasthai*] di una proposizione implica la conoscenza della ragione per cui lo stato di cosa espresso dalla proposizione si dà. Dunque la conoscenza del *che* sembra non essere scientifica”. Também Ribeiro, M.F. (in Angioni (Org.) 2014), sobre o conhecimento científico expõe: Apesar das dificuldades interpretativas que cercam a noção de *epístasthai*, Aristóteles parece fazer um uso consistente dela ao longo dos *Analíticos*, no sentido acima definido, referindo-se ao conhecimento que alcançamos quando respondemos através de uma causa adequada a pergunta porque algo é de tal e tal modo (cf. 76<sup>a</sup> 4-8; 79<sup>a</sup> 16-31; 88<sup>a</sup> 31-34; 90<sup>b</sup> 10-14; 90<sup>b</sup> 20-23; 94<sup>a</sup> 20-24; 99<sup>b</sup> 20-23). Os demais verbos, ao menos nos *Analíticos*, são frequentemente usados para se referir ao conhecimento de que algo é o caso (cf. 71<sup>a</sup> 1-2; 71<sup>a</sup> 11-16; 71<sup>a</sup> 17-20; 89<sup>b</sup> 36 - 90<sup>a</sup> 1; 90<sup>a</sup> 8-10; 93<sup>a</sup> 16-20; 93<sup>a</sup> 35-38), ou seja, para se referir ao conhecimento de que certo fato é o caso, enquanto *epístasthai* se refere ao conhecimento do *porquê* certo fato é o caso (p.144).

<sup>54</sup> Cf. Reeve (2013) p.162-163 e 166.

considera que *phrónesis* e política são do mesmo estado habitual (*héxis*), mas a essência (*einai*) delas não é a mesma” (Cf. *EN* 1141<sup>b</sup> 23).

Pretendo insistir um pouco nessa distinção entre conhecer o quê e conhecer o porquê. Acredito que tal diferença lança luz sobre a lógica da subordinação, na medida em que nos *Analíticos Posteriores* encontram-se explicações sobre a relação de subordinação entre ciências. A distinção é relativamente simples: as ciências que conseguem ultrapassar a definição de um fato “o que é x” seguindo com sua explicação causal “por que é x” são primeiras e mais exatas do que as ciências que não ultrapassam o conhecimento de que certo fato é o caso.

E aqui o trabalho de Michelakis (1961) é importante. Michelakis mostra que, sob a égide daquilo que Aristóteles determina como ciência, existe uma importante correlação estrutural entre a ciência prática e a ciência teórica. O *ethismos* (habituação) da ciência prática possui o mesmo valor científico que a *epagōgē* (indução) tem para a ciência *stricto sensu*<sup>55</sup>.

Michelakis explica que existem primeiros princípios no sentido de princípios do conhecimento, os quais são proposições (*prótaseis*), a partir das quais regras particulares da conduta humana são deduzidas<sup>56</sup>. Nesse sentido, ressalta o intérprete:

---

<sup>55</sup> Cf. e.g. Natali (2012) – 1112<sup>b</sup> 13: “Deliberiamo non sui fini, ma su ciò che porta al fine”. E nota 214: Aristotele paragona il ragionamento pratico al ragionamento scientifico: come questo parte da principi primi che non sono dominio della scienza, né vengono dedotti da essa, ma derivano dall’induzione o dalla dialettica, così il ragionamento pratico ha fini che non sono posti da esso, ma derivano da quella forma particolare di induzione che è *l’ethismos*, l’assumere abitudini, e sono oggetto di analisi da parte del filosofo. Cfr. *EE*, 1227<sup>b</sup> 28-30: «come nelle scienze teoretiche le ipotesi sono principi, così in quelle legate all’azione il fine è principio e ipotesi»; più in generale vedi Burnet, XXIV-XL. Cf. Moss (2012, p.156-159).

<sup>56</sup> Michelakis (1961) p.16-17: This is obvious from *EN* 1144<sup>a</sup> 31-36: *hoi gàr sullogismoi tōn praktōn archēn échontés eisin, epeidē toiōnde tò télos kai áriston*, where it is said that in the syllogisms concerning *tà praktà* the end and the supreme good are first principles, and from *EN* 1142<sup>a</sup> 14-23 *tōn dè hai archai ex empeirias*, where practical principles are meant, as follows from the opposition *tà mèn di’ aphairéseōs – tōn dé*. Those practical principles, derived from experience by the observation of the particulars, are also principles of *phrónēsis*, which is concerned with the particulars (*kath’ékasta*) and the general practical principles, the latter mentioned as universals (*kathólou*), *kai tōn kath’ékastá estin hē phrónēsis...hē peri tò kathólou en tōi bouléusasthai hē peri tò kath’ékaston*. *EN* 1095<sup>b</sup> 4-8 *diò deí toís éthesin échthai kalōs tòn...akousómenon hikanōs...hó dē toútos échei hē láboi àn archàs raidiōs*. From the fact (*hóti*) we can get principles, which are principles of knowledge.

o termo *archê* é usado por Aristóteles na *praktà* em ambos sentidos, princípio do conhecimento e princípio real<sup>57</sup>. Assim, o fim para o qual a ação é visada é considerado um princípio real, *EN* 1140<sup>b</sup> 16-17 *hai mèn gàr archai tòn praktòn tò hou hèneka tà praktà*<sup>58</sup>. A decisão [*proairesis*] também é considerada um princípio real, *EN* 1139<sup>a</sup> 31 *praxeōs mèn oun archê proairesis*<sup>59</sup> (Cf. também *EN* 1113<sup>a</sup> 5-7; 1134<sup>a</sup> 20-21). Michelakis (1961), p. 15-16.

O trabalho de Michelakis traz uma análise bastante detalhada sobre a teoria dos princípios práticos ou a teoria dos princípios que dizem respeito aos atos a serem realizados (*tà praktá, praktikà archai*) e as premissas que formam um silogismo e lida com esse tipo de conduta humana.

Meu interesse maior pela sua interpretação é sobre os passos dos *APo.* 78<sup>b</sup> 32 – 79<sup>a</sup> 10 com 87<sup>a</sup> 31-33, que tocam no tema da subordinação entre ciências. Um dos modos de compreender a diferença entre conhecimento dos fatos e o conhecimento da razão dos fatos, é representado pela relação de subordinação entre determinadas ciências. Ciências

---

<sup>57</sup> Também Anagnostopoulos (1994, p.59-60) acerca das definições reais, faz uma excelente síntese sobre como o essencialismo aristotélico perpassa todos os domínios do conhecimento: Consider first the matter of definitions and their object. As noted above, the definitions required for demonstration are real definitions. According to Aristotle, such definitions capture the essence of a type of thing by specifying the genus and specific differentiae of the type. In the *APo.* Aristotle speaks of definitions of such things as point, line, triangle, and so forth. However, he thinks that these rather paradigmatically well defined entities are not the only things that have an essential structure and can be defined. He also speaks of definitions of such things as man, animal, eclipse, deciduousness, thunder, and so forth. Indeed, when Aristotle speaks as a logician or as someone attempting to explicate the nature of knowledge or of definition, he seems to think that definitions of the strict kind are possible and that essentialism holds in every domain. It is interesting to point out that, when Aristotle speaks in this way, he includes among the things that can be given exact definitions and that exhibit essences sorts of things that he himself recognizes as problematic. Therefore, when speaking as an investigator of matters of conduct or of natural phenomena, these same things seem to him to be difficult or impossible to define precisely because they lack a fixed essential structure.

<sup>58</sup> Michelakis conecta esse passo a *Fís.* 194<sup>b</sup> 32-35 *eti hōs tò télos...tò aition*.

<sup>59</sup> A noção de princípio real representa um ponto nodal em relação àquilo que Aristóteles considera válido para o pensamento prático, como é possível constatar nas linhas que seguem o texto de Michelakis (1961, p. 15-16): This same term is similarly applied to other concepts in *praktà* in the sense of real principle, *EN* 1110<sup>a</sup> 15-18; 1110<sup>b</sup> 4; 1111<sup>a</sup> 23-24; 1112<sup>b</sup> 28-32; 1139<sup>b</sup> 5; 1113<sup>b</sup> 17-18; 1113<sup>b</sup> 32; 1135<sup>b</sup> 18-19; 1136<sup>b</sup> 28. The term *archê* in the sense of principle of knowledge is used by Aristotle in *praktà* on the one hand for the fundamental practical concepts, and on the other hand for the practical premises on which the particular premisses are based or from which they are deduced, and which constitute the rules of human conduct. In *EN* 1102<sup>a</sup> 2-4 it is said that happiness is a first principle, for it is for the sake of happiness that we all do all that we do and the first principle and cause of good things is something prized and divine (*taútēs gàr charin tà loipà pánta pántes práttomen, tēn archēn de kai tò aition tōn agathōn tímion ti kai theion títhēme*). Happiness is a first principle because it is the cause of the good things and for the sake of this we do all what we do. Happiness is also a principle of knowledge, for it is a fundamental concept of knowledge in *praktà*, concerning their end (*télos*), which is the good (*agathōn*) and the supreme good (*áriston*).

capazes de demonstrar a razão dos fatos subordinam as ciências que se limitam a exhibir os fatos apenas, como os problemas da óptica estão subordinados pela geometria, problemas mecânicos à estereometria, problemas harmônicos à aritmética, os dados da observação à astronomia. De acordo com Michelakis (p.11):

In these passages from the *Analytics* a distinction of knowledge is pointed out and this distinction is based on whether or not the knowledge gives the causes (*tōn aitīōn tās apodeíxeis*). There is a science which knows the reasons for the facts and another which knows only the facts. The first is mathematical science (*epistēmē tou dióti*), and the second is empirical science (*tōn aisthētikōn eidénai*).

The science which knows the reasons for the facts is higher, because it is the knowledge of the reason (*akribestéra epistēmē*). Since we cannot apply the exact scientific demonstration of the mathematical sciences to ethics and politics, we must fall back on the application of the lower method, which knows the fact but not the reason for it. Although this method cannot give us the reason for the fact, it is the method of empirical observation by which we can see that the fact is well established, *ei tōuto phaínoito archoúntōs*.

Assumindo a distinção dos *Analíticos Posteriores* exposta acima, Michelakis entende que, para Aristóteles, a observação empírica (*tōn aisthētikōn eidénai*) é o método apropriado pelo qual podemos bem estabelecer que tal fato é o caso. Isso significa que a partir dos fatos (*hóti*) podemos assumir princípios que são princípios do conhecimento. Segundo o intérprete, Aristóteles acreditava na validade dos princípios na *praktá*, que são princípios do conhecimento prático, dos quais são derivadas outras proposições, e tais formam a premissa maior dos silogismos práticos sendo descritas como universais<sup>60</sup>. E uma vez que esses princípios são descritos como princípios da *phrónēsis*, e a retidão na ética é de acordo com a *phrónēsis*, então a retidão na ética é um julgamento em acordo com os princípios da *phrónēsis*<sup>61</sup>.

Para chegar a tal conclusão, Michelakis versou sobre algumas passagens da *Ethica Nicomachea*, buscando estabelecer as conexões entre a *empeíria* e a apreensão dos

---

<sup>60</sup> Michelakis – n. 56, p.17: Such general propositions are meant in *EN* 1142<sup>a</sup> 21-24; 1141<sup>b</sup> 18-21.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

princípios. Tal relação parece ser conectada pela noção de *éthismos*. Após expor brevemente sobre o debate da tradição acerca do termo<sup>62</sup>, Michelakis afirma que *éthismos* significa, principalmente, que algo vem a ser um estado de caráter (*EN* 1103<sup>a</sup> 14-16). Mas, aqui, *ethismòs* possui especialmente o sentido de tornar-se familiar com certo tipo de conhecimento (e.g. *EN* 1151<sup>a</sup> 15-19<sup>63</sup>; *Top.* 105<sup>b</sup> 27-28 – p.19). *Éthismos* não denota um método, como é o caso da *epagōgēs* (indução), pois possui sentido de habituação psicológica<sup>64</sup>. É a partir dessa ideia que na *Ethica Nicomachea* pode-se estabelecer o seguinte:

The virtue preserves the first principle, vice destroys it and in the actions the end is first principle as the hypotheses are in mathematics (e.g. the unit, the straight line). The first principles in *praktà* cannot be demonstrated, as in mathematics the hypotheses cannot be demonstrated<sup>65</sup>; hence neither in mathematics nor in *praktà* is it argument that

---

<sup>62</sup> Michelakis (1961) – sobre *EN* 1098<sup>b</sup> 3-4 alguns princípios são colhidos por indução, sensação, outros por um certo processo de habituação, ele expõe uma excelente síntese das variadas formas como os *scholars* interpretaram esse passo sobre a apreensão dos princípios. Nomes como J. A. Stewart, H. Maier, J. Burnet's, W. Jaeger e D. Ross são citados; Cfr. P. 18-19.

<sup>63</sup> Este passo é particularmente interessante: Aristóteles diz que a virtude salva o princípio e o vício o corrompe, e nas ações o fim é princípio como nas matemáticas o são as hipóteses. Quem não se domina e persegue excessivamente os prazeres corpóreos está dominado pelas paixões a ponto de não agir segundo a reta razão e, todavia, não é dominado pela lei – Cf. *EN* 1151<sup>a</sup> 10-28. Este passo explica porque o legislador tem como função incutir virtudes nos cidadãos cuidando para que a natureza humana que busca o prazer e foge da dor não se torne danosa para o convívio na pólis.

<sup>64</sup> Recentemente esse ponto foi retomado por Reeve (2017) p. xli-xlii: The route by which the respondent reaches the universal that he is unable to define correctly is what Aristotle calls "induction" (*epagōgē*), or that variant of induction, which also involves the shaping of feelings and the development of character, namely, habituation (*ethismos*). Induction begins with (1) perception of particulars, which leads to (2) retention of perceptual contents in memory, and, when many such contents have been retained, to (3) an experience, so that for the first time "there is a universal in the soul" (*Apo.* 100<sup>a</sup> 3-16). The universal reached at stage (3), which is the one the respondent reaches, is described as "indeterminate" and "better known by perception" (*Fís.* 184<sup>a</sup> 22-25). It is the sort of universal, often quite complex, that constitutes a nominal essence corresponding to the nominal definition or meaning of a general term. Finally, (4) from experience come craft knowledge and scientific knowledge, when "from many intelligible objects arising from experience one universal supposition about similar objects is produced" (*Met.* 981a 5-7).

<sup>65</sup> Boa parte dos intérpretes quando falam em demonstração matemática tratam o assunto como algo evidente ou até mesmo como algo evidentemente elevado frente outras disciplinas. Contudo, o tema é espinhoso, como é possível constatar no trabalho de Mckirahan (1992) p.150ss; no capítulo *Aristotle's and Euclid's Elements*, ele diz, e.g., ser falsa a afirmação contida em 79<sup>a</sup> 17-22 que afirma o silogismo de primeira figura [*Barbara*] o mais científico, uma vez que a disciplina matemática constrói suas demonstrações através desta figura que deduz a razão, o porque [*dióti*]. Ele segue o capítulo demonstrando ponto a ponto as tentativas frustradas de um trabalho do século XVI em transformar as demonstrações euclidianas em silogismos aristotélicos. Não posso me estender sobre isso, continuarei com a exposição do trabalho de Michelakis pois acredito que ela lança luz sobre as razões que Aristóteles possui para citar a distinção *hóti* – *dióti* na *EN*: que as coisas referentes à *prákta* estejam privadas de conhecimento demonstrativo-dedutivo (*apodeixeis*) e que não sejam propriamente conhecimento indutivo (*epagōgēs*), serve como contraponto para explicar o lugar que o *éthismos* ou as habituações psicológicas pertencem enquanto conhecimento científico.

teaches the first principles, but it is virtue, either *phusikè* ou *ethistè*, that is in right opinion about the first principle. Michelakis (1961) p.19-20.

O ponto de Michelakis é mostrar que a impossibilidade demonstrativa para a esfera prática, explica-se, de um lado, devido ao conteúdo intencional que a habituação psicológica fornece às premissas para a ação, algo semelhante com o que ocorre no processo indutivo, i.e., o processo que compete aos conhecimentos perceptivos. De outro lado, a habituação psicológica prevalece sobre a ética e a política porque o conhecimento dos princípios éticos deve ser seguido pelas ações em acordo com esses princípios, e isso recai sobre o fim da ação que é considerado um primeiro princípio<sup>66</sup>. É nesse sentido que a felicidade foi assumida como um primeiro princípio a investigação da ciência política soberana. Tudo parece indicar para o fato que Aristóteles está tratando sempre com o mesmo método, com um mesmo direcionamento para o conhecimento científico. Há, nesse sentido, essências terrenas, como a definição de virtude enquanto mediania, e há essências não terrenas como é o caso, e.g., do triângulo que tem ângulos iguais a dois ângulos retos<sup>67</sup>. O princípio indemonstrável assumido no primeiro caso é a felicidade, e no segundo caso o ponto e a linha reta.

A forma como geometria relaciona os seus princípios aos seus respectivos objetos de estudo pode nos auxiliar na compreensão dos problemas relativos à lógica da subordinação. Nos *Analíticos Posteriores* Aristóteles trata da relação de subordinação entre a matemática e outras ciências a ela subordinadas, há o caso da relação de subordinação entre a geometria e a óptica, e há o caso entre disciplinas não subordinadas mas que se comportam como se assim estivessem, como no caso da medicina subordinada à geometria<sup>68</sup>:

---

<sup>66</sup> Cf. Michelakis (1961), p.20.

<sup>67</sup> Cf. APo. 87<sup>b</sup> 36.

<sup>68</sup> Para detalhes dessa discussão Cfr. Mignucci M. (2007) comentários aos passos 78<sup>a</sup> 22 – 79<sup>a</sup> 16.

A.Po. 79<sup>a</sup> 2-5 [...] 13-15: De fato, nestes casos, conhecer o *que* compete aos conhecimentos perceptivos, mas conhecer o *por que* compete aos matemáticos: são eles que possuem as demonstrações das causas, e muitas vezes não conhecem o *que*, tal como aqueles que consideram o universal muitas vezes não conhecem alguns dos particulares, devido à falta de inspeção [...] E se comportam deste modo também muitas ciências que não estão uma sob a outra, por exemplo, a medicina com relação à geometria; de fato, compete ao médico saber que as feridas circulares se curam mais lentamente, mas compete ao geômetra saber *por quê*. Angioni (2004).

O exemplo acima ajuda a esclarecer um pouco como Aristóteles entende as relações de subordinação entre as ciências. Mesmo quando determinadas ciências não compartilham o mesmo objeto de estudo, pode haver subordinação na medida em que as ciências que atingem um conhecimento causal determinam nos fatos das ciências empíricas. Apesar de o exemplo ser bastante estranho, é o que Aristóteles sugere como competência do geômetra no conhecimento causal de feridas circulares.

No caso das ciências práticas é diferente. Na *Ethica Nicomachea* Aristóteles destaca que o tipo de juízo voltado para os objetos da matemática não é corrompido e nem distorcido pelo prazer e pela dor, ao passo que acerca do conteúdo das ações (*tàs perì tò praktón*) tais vícios destroem os princípios para o agir, e o julgamento que decorre é consequentemente afetado<sup>69</sup>. Como veremos, o que no pensamento é afirmação e negação, para o desejo é busca e fuga.

Em princípio, temos a frieza da razão científica de um lado, e a passionalidade da razão prática de outro lado. Do ponto de vista prático, Aristóteles assinalou que a ciência ou capacidade política legisla sobre o que se deve fazer e o que se deve evitar, seu fim compreenderá em si aqueles das outras ciências [práticas], de modo que virá a ser o bem humano – *tò anthrōpinon agathón*” – EN 1094<sup>b</sup> 4-7. Relações de subordinação dependem

---

<sup>69</sup> Natali (2012) – 1140b 13-16: Infatti il piacere e il dolore non corrompono né stravolgono ogni tipo di giudizio, per esempio quello che il triangolo ha o non ha gli angoli uguali a due retti, ma stravolgono i giudizi che riguardano il contenuto dell'azione.

de uma relação direta entre ciências delimitadas pelas características do objeto em comum, sendo, assim, um mero contraponto o fato de que a exatidão (*akribeia*) no campo político não corresponda à precisão geométrica ou matemática, mas encontra-se atrelada à noção de estado habitual para a ação, e aqui a “demonstração” é maleável.

Voltando em direção ao que importa em relação à dimensão política, a sugestão inscrita nesse cenário sugere que a lei escrita participa do aspecto universal da ciência demonstrativa, ao passo que o particularismo da ação é voltado para certa psicologia que pretende a fixidez do caráter virtuoso. Uma lei que abarca a maior parte dos casos, portanto, é a melhor possível em termos de exatidão. Mas não é a melhor possível em termos práticos. Para tal, Aristóteles sugere um tipo de lei segundo o hábito ou o costume. Há uma correlação entre virtude e justiça que nos serve para compreender melhor o problema de adequação entre lei universal e ação particular. A definição essencial de virtude como mediedade, i.e., que visa um meio entre o excesso e a falta, é identificada com a noção de justiça, a qual, por sua vez, é atrelada à noção de lei segundo o hábito (ou costume). Nesse sentido, na *Política* Aristóteles afirma:

*Pol.* 1287<sup>b</sup> 4-7: Então é evidente que ao investigarem o que é o justo, investigam o meio, pois a lei é o meio [*ho gàr nómos tò méson*]. Ademais, as leis de acordo com os hábitos [*katà tà éthē*] têm mais soberania, e concernem às coisas com maior soberania, do que as escritas [*katà grámmata*]; de modo que se um humano é um governante mais seguro do que as <leis> escritas, ele não é mais seguro do que as <leis> segundo o hábito<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Penso que as linhas que circunscrevem este passo são de extrema importância para alguma solução a respeito do problema de adequação. Por ora, relativamente ao passo em questão, Reeve (2017: nota 443, p.306-307) oferece uma reflexão: *Laws that are in [1] accord with habits (kata ta ethē) have more control and deal with things that have more control than do written laws: Ethē can also mean "customs", which would give, [2] "Laws that are in accord with customs...."*. The contrast would then be between written laws and unwritten or customary ones (on which, see IV 6 1292<sup>b</sup> 11-17). Elsewhere, however, Aristotle pretty much dismisses this distinction as of little importance: "It is clear that communal types of supervision come about through laws and that decent ones do so through excellent laws. *Whether the laws are written or unwritten, though, would seem to make no difference*" (NE X 9 1180<sup>a</sup> 35-<sup>b</sup> 1) [*grifo meū*]. But since unwritten laws seems to be "character related (*ēthikē*)" in nature (VIII 13 1162<sup>b</sup> 21-23), and character "results from habit (ethos)" (III 1103<sup>a</sup> 17), the difference between [1] and [2] may be itself of little importance. Nonetheless, when we turn to the next clause [1] seems preferable to [2]. See also II 8 1269<sup>b</sup> 20-21. Even if a human ruler is safer than written laws, he is not safer than those that are in accord with habit (*to ethos*): The idea is this. People who think that it is better to be ruled by written laws than by human

*Pol.* 1287<sup>b</sup> 3-7: ὥστε δῆλον ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν: ὁ γὰρ νόμος τὸ [5] μέσον. ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη εἰσὶν, ὥστ' εἰ τῶν κατὰ γράμματα ἀνθρώπος ἄρχων ἀσφαλέστερος, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος.

O passo acima é a prova de que a definição essencial de virtude como mediedade é o elemento que Aristóteles buscava para coadunar o fim da política, i.e., a ação, ou ainda, o gênero próprio que atribui à política seu valor de ciência canônica, com o fim supremo, i.e., a felicidade geral. É a prova, ao menos, do caminho para tal feito: sob a égide de um ‘meio’ repousa a ideia na qual leis segundo o hábito coadunam a possibilidade da felicidade geral pela atuação da atividade virtuosa respaldada neste mesmo modelo de leis. Temos, a um só tempo, uma definição de ciência prática e uma perspectiva normativa fundamentada no hábito.

Emprestando novamente da terminologia destacada por Michelakis, podemos afirmar que Aristóteles acreditava na validade dos princípios na *praktá*. Uma vez que assumimos a ação como fim último da política, estamos impedidos de denominá-la ciência estrito senso no sentido em que não é possível demonstrar as ações. Porém, embora seja possível constituir e relacionar as virtudes morais e intelectuais de modo que nos encontremos não apenas inclinados a executá-las com excelência, mas que de fato as executemos deste modo<sup>71</sup>, a política é uma ciência canônica.

---

beings support their case by (1) appealing to the presence in human beings but not in laws of elements, such as spirit and appetite, that distort judgment. People who think that human rulers are better appeal to (2) the preferability of a human judge in particular cases due to the fact that the laws cannot take account of all the circumstances pertinent in them. What (2) overlooks is that human judges have characters based on habits, which are themselves the results of being brought up under laws (1287<sup>a</sup> 25-26), whether written or unwritten, and so are no safer—no better—than those laws. Acrescento que há uma clara conexão com *Met.* 994b 32.

<sup>71</sup> Natali (2012) – 1112<sup>b</sup> 13-15 “Infatti un medico non delibera se guarire, né un retore se persuadere, né un politico se fare buone leggi, né alcuno dei rimanenti, ma, posto il fine, indagano come lo si realizza”. Nota 215 respeitativa a este passo: A partire dall’oggetto della deliberazione si giunge a stabilire dapprima il suo metodo, poi la sua natura: essa è un tipo particolare di *zetesis*, ricerca. La deliberazione ha il suo centro nell’idea che per compiere bene un atto virtuoso non basta fare tutto quello che si può per riuscire – e accada poi ciò che il destino vuole – ma si deve tendere a un risultato positivo; Aristotele ritiene che disinteressarsi del successo sia, al limite, commettere un errore morale (Aubenque, 136). P.472.

Ao investigar o conhecimento que corresponde a uma realização prática (*tōn praktōn lógos* – EN 1104<sup>b</sup> 34), Aristóteles se viu forçado a considerar o elemento desiderativo da natureza humana. Este ponto irá mudar tudo, não sendo mais possível falar de uma ciência política que subordina às demais devido razões demonstrativas sem as quais as observações das demais ciências subordinadas não fariam sentido. Poderíamos supor uma ciência política de tal tipo, supondo uma ciência baseada em leis universais<sup>72</sup>. Mas não é esse o ponto de Aristóteles. De certo modo, a política é uma ciência canônica, com seu fim próprio significando um princípio real, com as respectivas definições de seus elementos apontando para este mesmo fim. Isso parece paradoxal, pois é uma definição e, ao mesmo tempo, espera-se que seja uma atividade. Paradoxalmente, é como determinar uma ciência com um fim indeterminado. A política é ciência ou capacidade justamente devido ao aspecto intrinsecamente indeterminado da ação, porque adquirir quaisquer habilidades psicológicas em agir de modo *x* em nada garante que o agente *y* agirá desse mesmo modo *x* na circunstância *z*<sup>73</sup>.

Por causa da ênfase dada por Aristóteles na falta de precisão relativa à ciência política, a experiência passa a ser bastante prestigiada. Os jovens não são aptos a escutar os ensinamentos da política porque são inexperientes das ações que compõem nossas vidas, pois o fim dessa investigação não é o conhecimento [*gnōsis*], mas o agir [*práxis*]

---

<sup>72</sup> Aristóteles trata das leis universais como contraponto às ações particulares em relação à equidade enquanto forma de se adequar a justiça às circunstâncias – 1137<sup>b</sup> 13-19. O fim da política, i.e, o que a define como ciência ou capacidade, não é uma lei universal na forma de proposição escrita, mas é a boa formação do caráter que leva ao bem supremo, a *eudaimonías*. Se pretendêssemos pensar a política como uma ciência dos universais, seria preciso provar que um qualquer estado reflexivo puramente acerca dos universais, como e.g. a forma da lei, bastaria para uma vida feliz.

<sup>73</sup> A esse respeito, Zingano (2008) p. 30-31, após explicitar a posição de alguns interpretes que concluíram por uma psicologia determinista em Aristóteles, ressalta que: “É preciso, porém, evitar uma dramatização excessiva [...] Toda ação está aberta em sua realização, se o agente for capaz de pesar as razões que concernem aos meios para realizar o fim buscado, por mais disposicionalmente determinado que esteja o agente. Aristóteles, com efeito, assinalará, em II 1-2, que a ação não somente tem *precedência* sobre a disposição (é a partir dos atos repetidos em uma certa direção que adquirimos as disposições correspondentes), como também prevalece sobre a disposição [...] Psicologia fixista do caráter e ontologia do agir indeterminado convivem graças a uma ordem precisa de precedência e prevalência entre ação e disposição”.

(EN 1095<sup>a</sup> 1-5). Não indagamos para saber o que é a virtude, mas para nos tornarmos bons, visto que, de outro modo, em nada seria útil (EN 1103<sup>b</sup> 26-29)<sup>74</sup>.

Gostaríamos de recorrer a um último exemplo na tentativa de esclarecer o lugar da política relativamente aos limites do conhecimento prático. Recentemente (em Angioni (Org.) 2014), Ribeiro M.F. afirmou que o interesse maior de Aristóteles com sua teoria da demonstração não seria conceber um sistema formal por meio do qual se pudesse *provar a verdade* de certas proposições, mas sim um sistema que permitisse ao cientista apresentar *explicações* para certos fatos ou estados de coisas que são observados no mundo. A demonstração é, para Aristóteles, aquilo que permite ao cientista apresentar as *causas* que respondem *adequadamente* à questão “por que C é A? (p. 146)<sup>75</sup>. Segue-se que (p.147):

Segundo Aristóteles, "conhecemos cientificamente uma coisa qualquer"- por exemplo, 'C é A', quando, "a respeito da causa pela qual a coisa é, reconhecemos (i) *que* ela é causa disso e (ii) que não é possível *isso* ser de outro modo". Assim, conhecemos, primeiramente, *que* 'C é A' e, então, buscamos uma *causa*, B, que explique *por que* 'C é A, *por que* tal atributo se atribui a tal sujeito, resultando nesse *fato* que sabemos ser o caso. Segundo Aristóteles, uma vez encontrada uma causa B para 'C é A', se B é *a causa adequada* de A se atribuir a C, de tal modo que não é possível haver outra causa que explique de modo mais apropriado por que 'C é A, então temos *conhecimento científico* de que 'C é A. Sabemos, então, "que ela é causa disso, e que não é possível ser de outro modo" (71<sup>b</sup> 11-12). Assim, passamos do conhecimento de que *é verdadeiro* que 'C é A, para o conhecimento de *por que* 'C é A, pois apreendemos a causa disso ser o caso. A busca pelo *porquê* ou pela *causa*, como podemos observar nos textos de Aristóteles, não parece pautada pelo intuito de *justificar* a crença na verdade daquilo que aprendemos como sendo o caso, mas visa a estabelecer um fundamento último que *explique* por que aquele fato, que já apreendemos como verdadeiro, é o que ele é.

Iremos usar o esquema exposto acima para distinguir a posição que a ciência ou capacidade política ocupa. Conhecemos, primeiramente, *que* 'C é A', por exemplo: (1a)

---

<sup>74</sup> Cfr. 1128<sup>b</sup> 16-18 – “le persone giovani debbono essere pudiche, per il fatto che, vivendo sotto il dominio della passione, compiono molti errori”. E cfr. 1181<sup>a</sup> 9-12: “l’esperienza sembrerebbe essere non poco d’aiuto [...] sembrerebbe che coloro che aspirano a conoscere la politica abbiano bisogno di esperienza”; <sup>b</sup>5-6 – “tali cose sono utili agli esperti, ma inutili per gli inesperti”.

<sup>75</sup> Para leituras que julgam que o interesse maior de Aristóteles é provar a verdade, a intérprete indica em nota (Scholz, 1975, pp. 52-53; Barnes, 1993, pp. xii-xiii; Corcoran 2009, pp.1-3

*que* (C) a felicidade é (A) o bem supremo para a vida humana – *EN 1097<sup>b</sup> 1*. Então, buscamos uma causa B *por que* ‘C é A’. Se encontrássemos a causa adequada que explicasse *por que* a felicidade é o bem supremo, então teríamos estabelecido um fundamento último que explicaria porque a felicidade é o bem humano mais alto. Teríamos demonstrado, assim, o fim último soberano pertencente à política. Porém, devido à natureza variável e circunstancial dos fins práticos, conhecemos, primeiramente, *que* ‘C é A’ não em vista da *causa* pela qual a coisa é, mas, devido à natureza variável dos fins práticos (os bens), somos impelidos a reconhecer que a proposição ‘a felicidade é o bem supremo’ não é objeto de um conhecimento causal. Em primeiro lugar, tal proposição é baseada em um acordo quanto ao nome (*hónoma*): há um comum acordo quanto ao nome *felicidade* (*eudaimonía*) identificado como um bem visado por todos. Isso é um dado opinativo, extraído das opiniões em geral (*doxai*). Depois, vem a pergunta com sentido técnico, a questão *o que é* ‘C é A’ (*tēs eudaimonías tí estin*) surge após reconhecermos que ‘C é A’ é um fato assumido das opiniões reputadas que postulam a felicidade como o bem supremo. Questioná-lo é, agora, o fim-propósito (*télos*) e ao mesmo tempo o ponto de partida (*arché*) da investigação. Esse estudo nos levará a conclusões mais apuradas, mas com o mesmo grau de rigor da premissa assumida como ponto de partida, pois de premissas inexatas somente podemos extrair conclusões inexatas. Uma conclusão assumida como um fato mais apurado é (1b) *que* (C) a felicidade é (A) atividade da alma segundo virtude completa – *EN 1102<sup>a</sup> 5*.

Assim, na prática, nada disso implica em conhecimento científico do tipo que se trata de investigar uma causa B *por que* ‘C é A’. Em outras palavras, não é possível estabelecer uma prova plena que determine as causas do bem supremo, ou então uma prova genuína concernente à sua natureza essencial instável, e.g.: “a presença dos amigos alivia as dores, mesmo se não é fácil estabelecer as causas disso” (*EN 1171<sup>a</sup> 25-35*).

Apesar disso, Aristóteles não pretende eliminar o lado teórico e mais exato do contexto prático: uma vez assumida a proposição “a felicidade é o bem supremo” como um princípio, o caminho do conhecimento da política não será, obviamente, via dedução de teoremas exatos, mas via demonstrações dialéticas que recaem sobre a natureza variável dos bens, demonstrações que resultam conclusões indeterminadas na medida em que apontam para ações. O conhecimento sobre a política é de um tipo que, apesar de sua característica inexata, busca ao menos frequência em um ambiente no qual seus fins admitem variação.

Por isso Aristóteles mostra preocupação para com o vínculo entre leis e aquisição das virtudes. Variabilidade é justamente a concepção que levou alguns ao equívoco de afirmar a política dentre as coisas que existem exclusivamente por *convenções* (*nomōi*) e não *por natureza* (*phúsei*) (*EN* 1094<sup>b</sup> 16). Isso significa que, de algum modo, Aristóteles pretende se esforçar para que a política se encaixe no conhecimento científico das coisas *por natureza*. Mas ele terá problemas quanto a isso, já que a validade demonstrativa sobre a política não ocorre com a mesma força da ciência da natureza, visto que os princípios reais que validam a ação, estados habituais demonstrativos deliberando e decidindo agir, são instáveis frente às circunstâncias.

Portanto, é mais coerente tentar fundamentar a política da *Ethica Nicomachea* garantindo a ela o status de capacidade arquitetônica soberana que estabelece as condições adequadas para um agir com excelência. Enquanto realização da capacidade arquitetônica que organiza a pólis, a política é uma atividade<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Bodéüs (1990), em uma longa nota, afirma que Aristóteles não pretende fazer da política uma “ciência” no sentido estrito (*héxis apodeiktikē*: 1139<sup>b</sup> 31-32), e nem mesmo uma “arte” no sentido estrito (*héxis tis metà lōgou alēτους poiētikē*: 1140<sup>a</sup> 21-21). Ela é, para Aristóteles, um “saber agir”, mais do que como uma doutrina (especulativa) elaborada à fins práticos. Essa concepção corresponde muito bem à descrição que ele nos fornece da *phrónēsis*. A *phrónēsis*, com efeito, é uma *héxis praktikē* (1140<sup>b</sup> 20-21; Cf. 1141<sup>b</sup> 21). Contudo, a *phrónēsis* do homem prudente não equivale exatamente à *phrónēsis* do político. O prudente, com efeito, comanda a si mesmo certas ações e ele mesmo as executa. A política, por outro lado, pode se limitar ao comando de certas ações (*o nomothète*) ou em executar o que é comandado. Assim,

A ciência ou capacidade política não é ciência *stricto sensu*, seus resultados serão exibidos na ação e não apenas como conclusão de um raciocínio. A regra do jogo prático é que tanto seus pontos de partida quanto suas definições se encontram delimitados por um raciocínio tético – o fim último do pensamento prático é a práxis. Importará menos a possibilidade de se explicar o *por que* ou a causa de uma determinada ação, sendo que o fim é nos tornarmos melhores.

## 1.7 – *Phrónēsis* e Política

---

na *EN* 1141<sup>b</sup> 25-28 Aristóteles chama “prática” a política no sentido estrito do termo, oposta à “*nomothetike*” (dita arquitetônica), pois, diz ele, somente a execução das leis pela política sobre a forma de decreto é uma ação (*mónoi gàr práttousin outoi ósper hoí cheirotéchnai*: 1141<sup>b</sup> 29), enquanto que a atividade legisladora que enuncia as leis nas quais se inspira a política não é uma ação em sentido estrito. Além disso (1094<sup>a</sup> 26 - <sup>b</sup>10) o filósofo sustenta tanto que a política é a ciência suprema (*kuriōtátēs*: linhas 26-27) quanto que ela se serve de outras ciências práticas (*chrōménes dè taútēs tais loipais praktikais tōn epistēmōn*: linhas 4-5). Esse texto, apesar das aparências, não associa verdadeiramente a política a uma ciência prática. Ele a distingue sobretudo em função de sua posição arquitetônica (*architektonikēs*: linha 27) e diretora (*autē diatássei*: linhas 1-2), das ciências subordinadas, consideradas aqui como “práticas” em razão do fato de que elas executam prescrições da política. A distinção é aquela que Platão destaca em uma passagem do *Político* (259 C-D). Na linguagem aristotélica, o adjetivo “prático” conserva o valor (pejorativo) que possuía em Platão, na medida em que se aplica a uma forma de saber que se traduz pela simples execução de ordens vindas de alguém. É evidente que a política *nomothetikē*, que emite ordens para se executar, não é prática nesse sentido. Ela possui, contudo, outro sentido (mais nobre, como a *phrónēsis* do prudente que executa o que ele comanda a si mesmo), na medida em que a produção de leis é uma obra da inteligência que comanda a ação e, nessa qualificação, participa já da ação (*cf. Pol.* 1325<sup>b</sup> 16-23). Note que, de outro ponto de vista, enquanto a política visa à “produção” de leis, *nomothetikē*, para Aristóteles, ela se desenha ao lado das ciências poiéticas e, sendo assim, ela não cessa de se parecer com uma técnica, como a estratégia ou a medicina, por exemplo, que utilizam certos dados (animados ou inanimados) para produzir qualquer coisa (a vitória ou a saúde). “No caso das ciências poiéticas” diz a *EE*, “o fim da ciência difere do saber: é, por exemplo, a saúde para a medicina, e a boa legislação ou uma outra coisa do mesmo gênero, para a política” (1216<sup>b</sup> 16-19). Para justificar esse texto curto, não é necessário, nos parece, julgar que ele seja antigo e testemunha um pensamento de Aristóteles não presente na *EN*. Contrariamente à P. Aubenque, que nos apresentou esse julgamento em sua comunicação oral sobre nosso estudo, nós acreditamos que Aristóteles poderia ter escrito isso em qualquer momento de sua vida e carreira. Nota 62, p.109-110.

Na Seção 1.2 afirmei minha intenção em traçar um movimento argumentativo que recortaria alguns trechos da *EN* chegando à importante distinção entre a política e a *phrónēsis*. Retomo o passo central para a discussão:

*EN* 1141<sup>b</sup> 22-34: Também nesse contexto há uma arquitetônica. A política<sub>1</sub> [*hē politikē*] e a *phrónesis*<sub>1</sub> são o mesmo estado habitual, embora a essência [*einai*] não seja a mesma para ambas. Na *phrónesis* que concerne à cidade, a *phrónesis* que é arquitetônica é a legislativa [*nomothetikē*]; já a que envolve as coisas singulares [*tà kath' hékasta*] leva o nome comum, política<sub>2</sub>. Esta última é deliberativa e realizadora de ação [*praktikē kai bouleutikē*] (de fato, o decreto [*tò psēphisma*] é prático, como item último). Por isso, se diz que apenas eles [os que emitem decreto] dedicam-se à política<sub>2</sub>, pois apenas eles realizam as ações, como os artífices manuais.

Parece que é mais *phrónesis* a que diz respeito ao indivíduo. De fato, esta tem o nome comum, *phrónesis*<sub>2</sub>. Entre aquelas, uma é a administração doméstica [*hē oikonomía*], outra, a legislação [*hē nomothesia*], outra, a política [*hē politikē*] e, desta última, uma é deliberativa [*hē bouleutikē*], outra, judiciária [*hē dikastikē*]. (Angioni (2011) sutilmente alterado; e as enumerações são nossas)

***EN* 1141<sup>b</sup> 22-34** – εἴη δ' ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική. ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτὸν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονική [φρόνησις] νομοθετική, ἢ δὲ ὡς < περὶ > τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ: αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ: τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν: μόνον γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι. δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα: καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις: ἐκείνων δὲ ἡ μὲν οἰκονομία ἢ δὲ νομοθεσία ἢ δὲ πολιτικὴ, καὶ ταύτης ἢ μὲν βουλευτικὴ ἢ δὲ δικαστικὴ

Segundo Natali (2012, p.508, n.610) “o que temos aqui é uma distinção dos gêneros e espécies, algumas das quais possuem o mesmo nome do gênero superior: assim, *phrónēsis*<sub>1</sub> é o sumo gênero e são suas espécies a política<sub>2</sub> e a *phrónēsis*<sub>2</sub> (relativa ao indivíduo)<sup>77</sup>. Este modo de proceder é comum, já vimos que o argumento genético fora apresentado deste modo. De forma mais detalhada nos *Analíticos* isso se configura na forma de alguns passos necessários para se obter conhecimento científico<sup>78</sup>.”

<sup>77</sup> Além disso, “política<sub>1</sub>” indica seja o gênero de todas as formas de saber prático relativo à *pólis*, seja sua espécie particular que se ocupa dos casos e dos decretos particulares [política<sub>2</sub>]. *Idem*.

<sup>78</sup> L.M. de Rijk (2002 vol. 1), debruçando-se sobre os *APo*. cita um passo no qual Aristóteles procede para mostrar como podemos checar quando uma “coleção” (*hólon ti*) dos elementos constitutivos de uma coisa representa precisamente sua quiddidade. (i.e.: é convertível com ela). São quatro passos: one must (a) divide its genus (viz. the genus common to all the elements of the collection) into its primary *infimae species*., (b) get the definitions of these species; (c) ascertain what the category of the genus is; (d) study the special properties in the light of the primary common attributes (96<sup>b</sup> 15-21). As linhas seguintes esmiúçam mais o assunto, certo paralelo com as obras biológicas é apontado. Cf. 709-714. Na *Pol.* uma das definições de *pólis* é apresentada nesse modo de explicação. Volto ao tema no cap.II.

Uma parte deste livro 6 conecta-se com o que Aristóteles havia proposto no início da obra<sup>79</sup>. Primeiramente, a política (*hē politikē*) foi definida como a ciência ou capacidade (*tōn epistēmōn hē dunámeōn*) mais soberana (*tēs kuriōtātēs*) e arquitetônica (*architektonikēs* – EN 1094<sup>a</sup> 25-28). Agora, tal capacidade (*dúnamis*) é expressa como um estado habitual (*héxis*) dividido em duas partes: (i) a parte que diz respeito à pólis é legislativa (*nomothetikē*) porque é arquitetônica (*architektonikē*) e, deste modo, é a representação da capacidade soberana. O estado habitual que une *phónēsis*<sub>1</sub> e *politikē*<sub>1</sub>, relativamente ao ordenamento da pólis, é considerado o mais elevado, retomando a menção às linhas 1094<sup>a</sup> 25-28, onde a política aparece como a capacidade que organiza todas as demais ciências e técnicas práticas; (ii) a outra parte possui o nome atribuído pela opinião geral, “política<sub>2</sub>” (*politikē*), porque é um estágio da *phrónēsis*<sub>2</sub> voltada aos particulares, sendo, assim, deliberativa e judiciária. Neste sentido, emitir decretos é uma atividade complementar a um ordenamento legislativo superior (*nomothetikē*), para suprir as ocasiões nas quais a generalidade da lei não serve ao caso concreto.

O quadro arquitetônico da política é, assim, acrescido de outros estados habituais, os quais determinam espécies de *phrónēsis*: a economia doméstica (*hē oikonomía*); a legislação (*hē nomothésia*), a política em geral (*hē politikē*) com suas respectivas partes, deliberativa (*hē bouleutikē*) nas assembleias e judiciária (*hē dikastikē*). O que está aqui implícito, acreditamos, é que cada qual possui certa *phrónēsis* como capacidade. Contudo, o ponto de Aristóteles não é descrevê-las ou suportá-las, mas sim diferenciar

---

<sup>79</sup> Aristóteles se atem não apenas em conectar as ideias sobre a política, mas também em manter as características metodológicas próprias à proposta prática inicial. A questão dialética afirmada em EN 1094<sup>b</sup> 28-30: “esaminare tutte le opinioni è, forse, abbastanza inutile; ci basterà esaminare le più diffuse, o quelle che sembrano avere degli argomenti in loro favore”; é claramente retomada em EN 1145<sup>b</sup> 3-7: “Bisogna, come negli altri casi, dopo avere stabilito ciò che appare vero e avere, per prima cosa, sviluppato le aporie, comprovare al meglio tutte le opinioni autorevoli su tali affezioni, o, se non è possibile, la maggior parte e le più importanti: nel caso che siano state risolte le difficoltà e si lascino sussistere le opinioni autorevoli, si sarà data una dimostrazione sufficiente”.

delas a *phrónēsis*<sub>1</sub> e a *politikē*<sub>1</sub> enquanto um único estado habitual que expressa soberania (virtude completa)<sup>80</sup>.

Agora é possível traçar um quadro mais claro entre *phrónēsis* e leis escritas. Nas páginas 3-5 desta tese, afirmei haver um problema de adequação entre universal e particular, entre lei geral escrita e ação individual. Por analogia, se nas ciências médicas uma prescrição universal de certa cura pode não ser aplicável a um indivíduo em particular, na ciência legislativa uma lei universal pode falhar na aplicabilidade em casos concretos. Essa analogia serve para ressaltar que constituir manuais nunca será razão suficiente<sup>81</sup> para realizar fins práticos virtuosos. Aristóteles diz que de nada serviria conhecer que carnes leves fazem bem à saúde, sem identificar quais são as carnes leves. Para produzir a saúde é preciso saber que as carnes de aves são leves e salutares. A *phrónēsis* é prática, então deve conhecer ambos aspectos [universal e particular], ou, principalmente, o segundo<sup>82</sup> (*EN* 1141<sup>b</sup> 18-21).

---

<sup>80</sup> Lembrando que o político deve possuir a virtude completa: *Pol.* 1260<sup>a</sup> 17-19 Cf. nota 11. Aristóteles fala em um tipo de justiça como virtude completa em *EN* 1129<sup>b</sup> 30-33: È virtù completa, soprattutto, perché è attuazione della virtù completa, ed è completa dato che colui che la possiede è capace di servirsi della virtù anche nei riguardi del prossimo, e non solo in relazione a se stesso.

<sup>81</sup> Cf. 1179<sup>b</sup> 1-5: Oppure, come si suol dire, nel campo dell'agire la realizzazione non consiste nel conoscere teoricamente ogni aspetto, ma piuttosto nel metterlo in pratica? E quindi, riguardo alle virtù, non è sufficiente conoscerle, ma dobbiamo sforzarci di possederle e di farne uso, o di sapere se in qualche altro modo possiamo diventare buoni. Ora, se i discorsi fossero sufficienti a renderci persone per bene 'farebbero di certo affari d'oro' come dice Teognide". Cf. *Pol.* 1287<sup>b</sup> 3-6 e 1286<sup>a</sup> 9-25.

<sup>82</sup> Segundo Natali (2012) - pag. 507, nota 606: I due aspetti sono oggetto delle premesse del sillogismo pratico, la maggiore, che stabilisce il fine: "Mangiare carni leggere è salutare", e la minore, che determina i particolari alla luce del fine: "le carni di pollo sono leggere (e quindi salutari)". Alcuni interpreti hanno pensato che Aristotele accenni al rapporto tra una regola universale e l'applicazione particolare di essa (Joachim, 211), ma è più probabile che qui si indichino invece le specificazioni particolari di un fine universale; che corrispondono al proporsi un fine particolare, es.: "Per stare bene devo digerire, per digerire devo passeggiare". Em outro passo Aristóteles expõe no que consiste os silogismos que dizem respeito às ações, e conclui que é impossível ser *phrónimos* sem ser bom: *EN* 1144<sup>a</sup> 29 - 1144<sup>b</sup> 1: Lo stato abituale in questione non si genera in tale occhio dell'anima senza virtù, come si è detto, e come è chiaro; infatti i silogismi che riguardano le azioni, possedendo il principio, suonano così: "dato che il fine della cosa migliore sono di questo tipo...", qualsiasi cosa esso sia, poniamo, tanto per dire, che sia una cosa qualunque. Ma tale principio appare evidente solo a chi è buono, dato che la cattiveria stravolge e ci fa cadere in errore riguardo ai principi pratici. E così è chiaro che è impossibile essere saggio senza essere buono. Outro exemplo é detalhado em *EN* 1147<sup>a</sup> 23 - 1147<sup>b</sup> 6: Inoltre, dal punto di vista scientifico, si potrebbe giungere a esaminare la causa anche nel modo che segue. Una premessa è una opinione universale, l'altra riguarda i casi particolari, che sono sotto il dominio della sensazione, e quando una sola cosa si genera a partire da quelle, è necessario, in un caso, che l'anima affermi la conclusione, ma, nel caso delle premesse pratiche, che agisca subito.

Decretos parecem servir para fixar esses extremos<sup>83</sup>, e.g., como quando em alguns Estados brasileiros se proibiu o refrigerante nas cantinas das escolas, ou o saleiro na mesa dos bares, desde que assumamos como universal que açúcar e sal em excesso fazem mal à saúde<sup>84</sup>. O especialista em legislação, i.e., o *phrónimos*, enquanto norma moral para si mesmo, acessa regras gerais do tipo “Toda carne leve faz bem à saúde” e sendo capaz de bem deliberar em vista de quais carnes de fato são leves, representaria uma autoridade apta a decretar quais carnes leves devem ser consumidas em determinada circunstância<sup>85</sup>. Em primeiro lugar, são as regras que se adaptam à força dos hábitos individuais, mas para que de fato os indivíduos se adequem às regras, Aristóteles indica, sem muita precisão, que estarmos sob leis, os *nomoi*<sup>86</sup>, consiste em um fator coercitivo importante para aquisição das virtudes ao longo de nossas vidas:

*EN 1180<sup>a</sup> 14-24*: Ora, se, como se diz, aquele que se prepara a ser bom deve ser educado bem e suprido de bons hábitos, e depois deve viver nas funções boas e não realizar ações torpes, nem voluntariamente, nem involuntariamente, isso se verificará nos que vivem segundo certa legislação<sup>87</sup> e um bom ordenamento que tenha força coercitiva. A autoridade paterna não tem força constrictiva, nem, em geral, tem força constrictiva a autoridade de um indivíduo que não seja um rei ou similar; ao contrário, a lei tem capacidade coercitiva, e é um discurso que deriva de um certo tipo de *phrónesis* e de razão [*apó tinos phronéseōs kai nou*]. Além disso, os homens que se opõem às forças dos apetites, mesmo se o fazem em bom direito, são odiados, enquanto a lei que impõe ações boas não é objeto de hostilidade. Natali (2012)<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> Novamente: Cfr. 1141<sup>b</sup> 14: “la saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari”. Por isso Cfr. 1140<sup>b</sup> 1-2: “la saggezza non sarà né scienza né arte. Non sarà scienza, perché il contenuto dell’azione è cosa che può anche essere diversamente”, e 1141b 27-28: “[la saggezza] è pratica e deliberativa, infatti il decreto è pratico, poiché è il termine estremo”.

<sup>84</sup> Lei 1755/07 proíbe o refrigerante nas escolas públicas e privadas. Vários políticos [desocupados] de alguns municípios já propuseram a proibição do saleiro nas mesas dos bares: Lei 1.195/14, da Câmara Municipal de Belo Horizonte; São Paulo e vários outros municípios do Brasil já tiveram que lidar com a situação.

<sup>85</sup> A nota 11 e a 74 neste trabalho mostram que essa é apenas uma interpretação, menos provável segundo Natali, dentre as possíveis (de Joachim, 211).

<sup>86</sup> Cf. Natali (2012), nota 1099, p.549: In questo capitolo *nomoi*, 'leggi', indica ogni regola in generale, scritta e non scritta, pubblica e privata, domestica, cfr. 1094b 5-7: “la politica [...] legifera su cosa si deve fare, e da cosa ci si deve astenere”.

<sup>87</sup> Natali (2012), nota 1102: *tina noūn* – Rackham, 632, sugere ler “*tina nomon*”: “segundo uma certa legislação”; o que parece plausível.

<sup>88</sup> *EN 1180<sup>a</sup> 14-24* – Ora, se, come si è detto, colui che si prepara a essere buono deve essere educato bene e fornito di buone abitudini, e poi deve vivere in occupazioni dabbene e non compiere azioni turpi, né voluntariamente né involontariamente, ciò potrà verificarsi per chi vive secondo un certo tipo di ragione un buon ordinamento, che abbia forza coercitiva. L’autorità paterna non ha forza costrittiva, né, in generale, ha forza costrittiva l’autorità di un singolo, che non sia un re o simili; invece la legge ha capacità coercitiva, ed è un discorso che deriva da un certo tipo di saggezza e di ragione [*apó tinos phronéseōs kai*

EN 1180<sup>a</sup> 14-24 – εἰ δ' οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφήναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἴθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μήτ' ἄκοντα μήθ' ἐκόντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίνοιτ' ἂν βιουμένοις κατὰ τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν: ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ δὴ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἐνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἢ τινος τοιούτου: ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὀρμαῖς, κἄν ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν: ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθῆς τάττων τὸ ἐπιεικές.

Como Aristóteles não se cansa de repetir (Cf. nota 7, p.10), “a massa obedece mais às restrições do que a um raciocínio, mais à punição do que o belo – EN 1180<sup>a</sup> 3-5”. Em linhas gerais, a coerção da lei ordenada pela habilidade da *phrónēsis* arquitetônica aponta para algum tipo de melhoria na conduta humana. Ser bem-educado e constituído de bons hábitos exige um ordenamento prévio estabelecido como resultado de certo tipo de *phrónēsis* e pensamento (*noûs*).

Como, exatamente, ocorre essa relação entre a normatividade moral da *phrónēsis* e a autoridade legal, Aristóteles não explica. Ora, ao que parece, se deixarmos de lado a ideia de proposições como leis escritas válidas geralmente, o problema de adequação desaparece, pois, a obrigação seria moral frente a uma autoridade também moral. Em uma de suas definições de justiça, Aristóteles claramente correlaciona as leis como sendo a ferramenta coercitiva da justiça para o manutenção das virtudes: *na justiça se concentra toda a virtude*<sup>89</sup>.

Pode ser um exagero, portanto, inferir que, relativamente às leis e às ações, Aristóteles tenha em mente um nítido contraponto entre universal e particular, já que o contexto mais pertinente é claramente o do âmbito das virtudes. A falta de exemplos

---

*noû*]. Inoltre, gli uomini che si oppongono alle spinte degli appetiti, anche se lo fanno a buon diritto, sono odiati, mentre la legge che impone azioni dabbene non è oggetto di ostilità.

<sup>89</sup> Cf. 1129b 11-30: a lei serve aos corajosos e tolerantes, bem como ordena fazer os feitos segundo as outras virtudes e proíbe os vícios. São justas as prescrições que promovem e preservam a felicidade ou suas partes em prol da comunidade política. Em comentário ao passo Zingano (2017, p.165) afirma, referindo-se a “segundo às outras virtudes”, que Aristóteles prepara sua conclusão que esta justiça, a justiça<sub>1</sub>, comporta todas as virtudes: cf. *Pol.* III 13 1283<sup>a</sup> 38-40: *dizemos, pois, que a justiça é um virtude social, a qual implica todas as outras.*

relativos ao lado oposto desse quadro, o da suposta universalidade das leis escritas, deixa, assim, um lado obscuro, pois não temos como saber exatamente a forma generalizada que teriam as leis, bem como a forma particular que teriam os decretos. Incomoda-me o fato de que Aristóteles aqui não explicita qual seria a linguagem escrita adequada para diferenciar o universal do particular. Devido ao propósito prático, nitidamente, interessa a ele definir em termos de estados habituais e apontar as habilidades em que estes consistem. Uma pequena digressão é necessária para melhor estabelecer o que realmente está em jogo.

É notável que Aristóteles está tratando, especificamente, de estados habituais. Poucas linhas antes a ciência e a técnica foram definidas no mesmo formato segundo o qual se definiu a *phrónēsis*: relacionando estados habituais com cada tipo específico de conhecimento. A ciência é um estado habitual que produz demonstração [*hēxis apodeiktikē*]<sup>90</sup>.

Neste passo há um claro vínculo entre a definição de ciência apresentada nos *Analíticos* e um ponto central da política que é a noção de estado habitual em agir de determinada maneira. Isso implica em uma clara anterioridade dos *Analíticos* em relação à política, e que, portanto, não pode haver um estudo pormenorizado desta obra sem a

---

<sup>90</sup> Cf. 1139<sup>b</sup> 31-35. Aqui há uma explícita e interessante menção aos *Analíticos*. Aristóteles afirma: “com todas as outras características que distinguimos nos *Analíticos*. Segundo Angioni (2011), p. 314-315: “Aristóteles introduz em *EN VI* um aspecto que estava completamente ausente dos *Analíticos*, que é a caracterização da ciência como habilitação para demonstrar”; comentário à *EN 1139<sup>b</sup>18-24*: “a descrição da ciência aqui oferecida é bem esquemática e, se não diverge do painel fornecido nos *Segundos Analíticos*, também não o resume de maneira precisa. Nos *Analíticos*, a definição de ciência se perfaz por duas noções básicas, a de causa e a de necessidade (71<sup>b</sup> 9-12); já na *Ética*, em vez de introduzir a noção de causa, Aristóteles se concentra na noção de necessidade e parece concebê-la não como atributo das relações causais, mas como atributo de um “reino de coisas” que por familiaridade se tornaria conhecido à alma (cf. 1139<sup>a</sup> 10-11). Além do mais, nos *Analíticos*, Aristóteles introduz seis requisitos para as premissas de uma demonstração científica (71<sup>b</sup> 20-33), dos quais apenas um (“serem mais conhecidas que a conclusão”) é retomado na *Ética*. Finalmente, Aristóteles introduz em *EN VI* um aspecto que estava completamente ausente dos *Analíticos*, que é a caracterização da ciência como habilitação para demonstrar. No entanto, apesar dessas divergências, não há nenhuma evidência para tratar as duas caracterizações da ciência como incompatíveis ou radicalmente discrepantes. Aristóteles explicitamente se refere aos *Analíticos* (1139<sup>a</sup> 27) e retoma, ainda que de modo esquemático, observações lá feitas e jargão lá contido”.

devida análise daquela. Esse gênero próprio à prática política, i.e., os estados habituais, conectam ainda dois conceitos-chave para a teoria política aristotélica. A técnica (*téchnē*) é afirmada como um estado habitual para produzir, unido à razão de modo verdadeiro (*héxis metá lógou akēthoús*) (cf. *EN* 1140<sup>a</sup> 21-24). Com a estimada *phrónesis* não é diferente. Ela não é ciência e nem técnica, mas sua definição é baseada no mesmo princípio prático apoiado pela noção de *héxis*: a *phrónesis* é um estado habitual verdadeiro, prático, unido ao raciocínio, a respeito daquilo que é um bem ou um mal para o humano (cf. *EN* 1140<sup>a</sup> 32 – 1140<sup>b</sup> 7).

A definição de ciência como estado habitual que produz demonstração está em pleno acordo com a proposta prática inicial que estabeleceu como fim das lições sobre política não o conhecimento (*gnōsis*), mas a práxis, isto é: uma disposição habitual em agir cientificamente, e não em estudar a ação cientificamente (Cf. p.8-9). Aristóteles se esforça para manter as principais definições voltadas para fenômenos da conduta humana.

Novamente, isso nos inclina a propor um significado para política – *hē politikē*. Se o fim da *hē politikē* inclui e remete para si os fins de todas as técnicas e ciências práticas, e se os fins em vista não são objetos puros de razão ou pensamento, mas sim objetos de estados habituais inclinados à ação e decidindo agir, então o sentido mais coerente de compreendê-la é o de política-prática ou atividade política<sup>91</sup>. A racionalidade que serve ao produtor de rédeas e todos aqueles que dominam alguma técnica, serve também ao legislador ou político. Contudo, a política não é ciência e nem técnica, já que a *phrónēsis* também não é. Todos os estados habituais (*héxeis*<sup>92</sup>), científico, técnico, e

---

<sup>91</sup> É possível, inclusive, apoiar essa definição como algo por natureza, i.e, uma operação própria da espécie humana – *EN* 1198<sup>a</sup> 13-15: “poniamo che l’operare proprio del l’uomo [*érgon*] sia un certo tipo di vita [*zōēn tina*], la quale consiste in un’attività dell’anima [*psuchēs enérgeian*] e in un agire razionale [*práxeis metá lógou*]”.

<sup>92</sup> L. M. Rijk (2002, p.740-741): Indeed, as a kind of *diáthesis* [*Cat.* 8, 8<sup>b</sup> 28 and 35; 9<sup>a</sup> 3 and 9-10; *Met.* Δ 20, 1022<sup>b</sup> 10.], *héxis* is often used by Aristotle to stand for a thing's ordered disposition [E.g. *Met.* Δ 19, 1022<sup>b</sup> 1-3]: a qualitative disposition, that is, which is ordered to a certain cognitive or practical attitude. This brings us less than one step away from 'capacity' or 'faculty'. On the other hand, the passages

prático, estão unidos à razão de modo verdadeiro. Essa ligação permite que o resultado da realização seja um bem, seja ele uma demonstração científica, uma utilidade ou uma práxis. Mas apenas na práxis o fim visado é idêntico à própria atividade realizada (excelência na ação). Com isso, Aristóteles acredita ter elevado a política<sub>1</sub> para além do sentido comum de política<sub>2</sub>, circunscrevendo-a sobre a normatividade moral da *phrónēsis* enquanto capacidade de bem deliberar sobre o que é um bem e um mal também para o geral (*EN* 1143<sup>a</sup> *epitaktikē*, “dá ordens”: realizar ou não as ações).

Como Aristóteles havia proposto, as possíveis definições encontradas neste estudo serviriam a fins práticos, caso contrário só haveria conceitos vazios. Essa definição de *phrónēsis* é o elo prático que faltava a Aristóteles para conectar a política enquanto uma ciência ou capacidade arquetônica que intervém no ordenamento da *pólis* buscando determinar o que se deve fazer e o que se deve evitar.

Aristóteles deixa, assim, as definições de leis escritas, ou proposições teóricas, e que poderiam diferenciar universal e particular, em *stand-by* ou nem mesmo pretende estabelecê-las. As definições que ele apresenta são cuidadosamente tecidas para validar o aspecto prático assumido no início da obra. Definições centrais da *Ethica Nicomachea*, como virtude (*hē aretē*), *phrónēsis* e felicidade (*eudaimonía*), possuem evidentes

---

adduced in Bonitz, *Index*, 261<sup>a</sup> 29-43 appear to put *héxis* somewhere midway between potency (*dúnamis*) and mere actuality (*enérgeia*), so that there seems sufficient lexicographical evidence for us to need to refrain from assigning too static a meaning (whether 'mental state' or 'faculty') to *héxis*, but instead to opt for an ambivalent focal meaning of this word which oscillates between mere capacity and its being actualized, to the effect indeed that on occasions, either one or the other may be predominant. As we saw before, *héxis* is an ambivalent term which does not merely stand for a disposition or faculty but includes its actualization as well. Thus genuine knowledge (*epistēmē*) can be called a *héxis* by Aristotle inasmuch as, qua actualization of the cognitive faculty, it disposes the soul accordingly. In the opening lines of *PA* (I 1, 639a1-4), Aristotle clearly starts from this twofold connotation of *héxis* by distinguishing it into knowledge of an object and what he calls a sort of skill acquired by education (*oíon paideían tiná*). At *Top.* VIII 1, 156b39 it is clear from the context that the phrase *pisteúontes tē héxei* should be taken to mean "trusting to their disputational skill developed by practice". In *Problem.* XXX 2 a similar intermingling of the two connotations ('expertise taken as actualized faculty') is found: "Why do we say that we acquire a *hexis* as the result of pursuing some pieces of knowledge but not others? Or is it rather so that we are said to possess a *hexis* inasmuch as we are able to make discoveries <by actually using it>? for making discoveries is a result of a *hexis*" (955<sup>b</sup> 1-3). Detel (II, 857) aptly takes the *hexis* as discussed in II, 19 to be a cognitive condition or attitude owing to which the soul possesses something or has command of it.

marcadores que as descrevem como práticas<sup>93</sup>: a virtude é um estado habitual que produz escolha, consistente em um meio-termo relativo a nós, determinado racionalmente, e como viria a determinar o homem *phrónimos*. E como vimos acima, a *phrónēsis* é um estado habitual verdadeiro, unido ao raciocínio, prático, e que diz respeito àquilo que é bom e danoso para nós. Por fim, Aristóteles conecta suas ideias acerca do pensamento prático definindo *eudaimonía* (felicidade) como a atividade da alma segundo virtude completa (EN 1102<sup>a</sup> 5). Mesmo a definição de ciência foi ajustada ao propósito prático como capacidade para demonstrar.

Assim, de modo simétrico, tudo que a *phrónēsis* estabelece como verdadeiramente bom ou danoso é também estabelecido pela atividade política como verdadeiramente bom ou danoso<sup>94</sup>. E uma vez que o verdadeiro político deve realizar cada esforço em vista da virtude, desejando tornar os cidadãos bons e observadores das leis, a possibilidade de realizar tal empresa depende da *phrónēsis* que representa a atividade política, ou seja, essa ciência ou capacidade soberana<sup>95</sup> capaz de coordenar as demais ciências e técnicas

---

<sup>93</sup> A insistência de Aristóteles no aspecto prático será coordenada com a atividade teórica (*theoria*) e o pensamento arquetônico. Vejam e.g., o link entre *Pol.* e *EN* apontado por Reeve (2017) p. 360, nota 853: *Pol.* 1325<sup>a</sup> 31-33 – “The actions of those who are just and temperate achieve an end of many things that are noble”: Because a virtuous person desires and loves the noble and acts for its sake (EN III 7 1115<sup>b</sup> 13, X 9 1179<sup>b</sup> 9). Em 1325<sup>b</sup> 15-16 Aristóteles complementa afirmando que o melhor estilo de vida é de um tipo “prático-contemplativo” realizado pelo “artífice arquiteto”: “If the things we have said are correct, and we should take it that happiness is doing well in action, then the best life, both for the whole city collectively and for each individual, would be an action-involving life. Yet it is not necessary, as some suppose, for an action-involving life to be lived in relation to other people, nor are those thoughts alone action-involving that arise for the sake of the consequences of doing an action, rather, *much more so are the acts of contemplation and thought that are their own ends and are engaged in for their own sake. For doing well in action is the end, and so action of a sort is the end too* [grifo meu]. And we say that the ones who above all do actions, even external actions, in a controlling way are their architectonic craftsmen who do them by means of their thoughts”. Reeve (2017), p.251.

<sup>94</sup> *Phrónēsis* e virtude moral estão diretamente ligadas na relação de controle sobre os prazeres e as dores, seja a respeito das virtudes ou a respeito da política: EN 1105<sup>a</sup> 10-13: Quindi, anche per questo motivo, tutta la trattazione riguarda piaceri e dolori, sia rispetto alla virtù che rispetto alla politica, dato che colui che si comporta bene in questi campi è buono, chi si comporta male è cattivo. Cf. 1104<sup>b</sup> 4-13. E 1152<sup>b</sup> 1-3: Spetta a chi studia filosoficamente la politica prendere in considerazione il piacere e il dolore: infatti egli è l’architetto che stabilisce il fine, guardando al quale noi dichiariamo che ciascuna cosa è, in assoluto, buona o cattiva.

<sup>95</sup> Não é possível ser bom no sentido soberano (*kuriōs*) sem a *phrónēsis*, e nem *phrónimos* sem a virtude moral: EN 1144<sup>b</sup> 30: Così, da quanto detto, è chiaro che non è possibile essere buoni nel senso più autorevole senza saggezza, né saggi senza la virtù morale.

no campo prático. Portanto, não faz muito sentido, seguindo Aristóteles, pensar a política como uma ciência política, como definição formal que contém sentido epistemológico de política. Antes, o que existe é uma tentativa de atribuir validade epistemológica para um discurso que busca estabelecer uma política-prática ou atividade política.

Quanto a diferença pela essência (i.e., *definição*), Aristóteles não a explica. É possível inferir – com uma probabilidade baixa – que a definição essencial de política seria o trato com a legislação compreendida no seu aspecto universal como ciência legislativa: proposições formais prescritivas da lei escrita tomadas nela mesma, sem fim prático, como numa forma constitucional<sup>96</sup>. Ao passo que a definição da *phrónēsis* é ser uma normatividade moral, que pode ser empregada para o particular e para o geral: aquele que delibera sabe bem deliberar para si, mas também porque sabe deliberar para si está apto a deliberar para o geral, como numa expressão de certa inteligência política arquitetônica que auxilia na construção da *pólis*. Em suma, uma vez assumido que o fim último da política é a práxis, estamos inclinados a afirmar que Aristóteles pretende sacrificar a suposta prescrição generalizada da lei escrita em nome de certa normatividade moral atrelada à *phrónēsis* arquitetônica, autorizada a ordenar o que se deve fazer e evitar fazer. Porém, infelizmente, Aristóteles estende pouco essa distinção. Resta-nos, por ora, a esperança de conseguir esclarecê-la melhor posteriormente.

Nesse sentido, de ciência ou capacidade, a política (*hē politikē*), assim como a *phrónēsis*, não é nem ciência e nem técnica, nem saber demonstrativo e nem saber produtivo, ela se une à verdade em vista de realizar a própria ação. Enquanto tal, assentada na *phrónēsis* arquitetônica, somente a atividade política consiste na capacidade soberana

---

<sup>96</sup> A probabilidade é baixa porque na linha seguinte após EN 1180<sup>a</sup> 14-24, onde Aristóteles autoriza poder coercitivo à *phrónēsis*, ele ressalta que a constituição dos Lacedemônios foi a única que se aproximou de realizar esse estado de coisas, garantindo os bons hábitos e as boas ações. Ou seja: Aristóteles não parece considerar sentido algum de ciência estrita, universal e demonstrativa, relativamente à forma das constituições. É claro que isso não anula a existência do problema, mas apenas o situa em um lugar diferenciado.

de distinguir entre o bom e danoso para o humano. Sua racionalidade é próxima da operação técnica: se, de um lado, o produtor de rédeas produz as rédeas em vista da equitação, transformando sua capacidade em um bem externo útil à equitação – e ao mesmo tempo subordinado por esta, visto que não haveria sentido em produzir rédeas senão para algum fim deste tipo – por outro lado, o político ou legislador, que possui tal *phrónēsis*, coloca para si o dever de produzir a felicidade da pólis, com a diferença de que não se trata de um fim externo subordinado a outro fim, mas o próprio agir com excelência é o fim.

Assim, a fim de criar uma etiqueta útil, parece-me razoável traduzir *hē politikē* por política-prática (ou atividade política). Voltando ao tom inicial da *Ethica Nicomachea*, outra forma de descrever tal sentido pode ser colocada do seguinte modo: a política-prática é o resultado da capacidade deliberativa excelente, unido ao raciocínio, prática, pela qual o agente, relativamente a ele mesmo, escolhe o melhor meio possível para atingir determinado fim previamente firmado pelo desejo correto<sup>97</sup>. Mas tal prática não cessa aí e, principalmente, não deve cessar aí. Seu aspecto particularizado é a condição para que o bem supremo seja atingido. Tal prática precisa saber transmitir as virtudes adquiridas, permitindo ao máximo possível a excelência dos cidadãos, para que resulte em alguma observação às leis<sup>98</sup>. Por isso, para Aristóteles, as leis segundo o hábito são muito mais estimadas do que as leis escritas.

---

<sup>97</sup> O raciocínio deve ser verdadeiro, e o desejo correto, e um deve afirmar, e o outro perseguir os mesmos objetos: *EN* 1139<sup>a</sup> 21-30: Cìd che nel pensiero è affermazione e negazione, nel desiderio è ricerca e fuga, di modo che, siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte, e la scelta è un desiderio deliberato, proprio per questo, se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire, gli stessi oggetti. Questo è il pensiero pratico e questa la sua verità; del pensiero teorico, e non pratico né tecnico, il bene e il male sono verità ed errore (dato che questo è l'operare tipico di tutta la parte pensante dell'anima), mentre della parte intellettuale pratica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto.

<sup>98</sup> Como bem ressalta Bodéüs (1993), p. 42 - Moreover, the majority of the moral virtues analyzed by Aristotle – not only justice and friendship – presuppose a common life organized in accord with established rules. Em nota Bodéüs estende o raciocínio para a *Pol.* e afirma – nota: 41, p.155: Either because their respective “matters” do not exist without society or, more simply, because they cannot be exercised by a human being who is alien to all social interaction. Moreover, for the historical contingencies which

Contudo, entendo que, se é válido pensar em algum problema de adequação entre lei universal e ação particular, nada será de fato esclarecido se não for possível explicar como essa relação entre as virtudes e as leis ocorre – de modo que existiria uma obrigação moral em seguir uma autoridade legal. É lícito questionar-se se a teoria política aristotélica não estaria aqui limitada a um mero otimismo moral que não apresenta uma conexão explícita entre a obrigação política em agir virtuosamente e a restrição da autoridade representada por uma lei escrita de validade geral. Essa questão pode ser irrelevante se Aristóteles conseguir mostrar que a moral é algo separado de qualquer autoridade legal: a aquisição das virtudes pode transformar uma vida em vida boa independentemente do ordenamento legal escrito, ficando reservado a este o lugar da punição para os casos onde os vícios se manifestam. Nesse sentido, Aristóteles estaria protagonizando uma importante separação entre moral e direito (penal).

Por fim, a *hē politikē* é prática: não é ciência, *stricto sensu*, pois não procede por via demonstrativa estrita. A natureza de seu objeto a impede. E mesmo que assim fosse, seria um mero conceito vazio para a esfera prática. E não é técnica, pois toda técnica é uma produção, e toda produção produz algo externo ao próprio ato de produzir, não caracterizando, portanto, um fim coincidente. A política é prática, seja no governo de um homem só, de alguns, ou de muitos, a existência de tal estado habitual virtuoso é, para Aristóteles, fundamental se o projeto for a realização de uma boa vida em comum. É com vistas a esse propósito que Aristóteles afirma, no início da *EN*, a *hē politikē* como uma ciência ou capacidade (*tōn epistēmōn hē dunámeōn*) mais soberana (*tēs kuriōtátēs*) e arquitetônica (*architektonikēs* – 1094<sup>a</sup> 25-28). Esse projeto aristotélico encontra similaridade terminológica no passo 1260<sup>a</sup> 14-18 da *Política*, onde é descrito um tipo de

---

compelled Aristotle to select certain ethical virtues as primary subjects for analysis, see the end of this section.

governante que seria um agente moral superior, um *architéktonos*; e ainda em 1325<sup>b</sup> 23, no qual Aristóteles fala em um “pensamento arquitetônico” – *dianoíais architéktonas* – como o mais apto à práxis.

Essa definição de política serve, portanto, ao fim estabelecido. Aristóteles segue rigorosamente as características do fim prático proposto inicialmente. Com a distinção entre os estados habituais da ciência, da técnica e da *phrónēsis*, Aristóteles pretende assegurar à política um lugar diferenciado: através da *phrónēsis* tal prática reivindica certa condição moral na medida em que consiste num estado habitual voltado para a realização prática, unido ao raciocínio, e que concerne ao conteúdo das boas e más ações relativamente a nós mesmos. Não se trata, portanto, de distinguir o verdadeiro do falso, trata-se de bem deliberar para bem agir frente à variabilidade própria das circunstâncias<sup>99</sup>. Como já ressaltamos, o fim da política e da *phrónēsis* coincidem. Nesse sentido, Bodéüs (2010) notou corretamente a identidade entre *phrónēsis* e política, ele relaciona bem a cadeia de pensamento aristotélica que envolve deliberação e desejo reto com a *phrónēsis*

---

<sup>99</sup> Sobre isso, a nosso ver, Kenny (2012) fornece uma interpretação correta. Respondendo sobre o que seria a verdade prática – contrapondo Ascombe (*ação*), Lear (*pessoa*), Broadie and Rowe (*mente*) – Kenny afirma que a verdade prática tem como ponto chave a *phrónēsis* (que ele traduz por *resolution*): sobre a verdade prática, antes que na mente, deveríamos dizer que ela é uma propriedade de certos estados e atividades, sendo o pensamento prático uma faculdade cuja verdade estará em acordo com um desejo reto (p.279-281). No pensamento prático não apenas a verdade é para ser preservada das premissas para a conclusão (como é no pensamento teórico), mas também a bondade, pois o objeto do pensamento prático é o bem (p.283). Segue-se que Aristóteles nunca obteve sucesso em estabelecer as regras para a validade do raciocínio prático, porque este possui uma especificidade: *defeasibility*. Theoretical reasoning is not defeasible: that is to say, the addition of a new premiss cannot invalidate a previously valid inference. A conclusion that follows from a set of premisses will follow from any larger set that includes them. The same is not true of practical reasoning. A course of action which may be reasonably estimated as good on the basis of a particular set of premisses may cease to be reasonable if further premisses (for example, about the unintended consequences of the action) are brought into the picture. This defeasibility of practical reasoning has prevented not only Aristotle, but every subsequent logician, from presenting a satisfactory formulation of practical inference (p.284-285).

e a virtude moral<sup>100</sup>, a qual corresponde à inteligência do bom político, algo longe de consistir num intelectualismo puro, mas em um saber agir<sup>101</sup>.

Novamente, tal habilidade é a mesma da política e, portanto, estritamente nesse sentido prático e deliberativo, o que aparecerá como verdadeiramente bom para a *phrónēsis*, será também para a política. Péricles, os homens políticos e aqueles que governam a própria casa são citados como exemplo deste tipo de virtude<sup>102</sup>. Apesar do aspecto distinto da *phrónēsis*, fica claro que, para Aristóteles, o estudo da moral, isto é, desses estados habituais que auxiliam na formação do caráter<sup>103</sup>, não resume a totalidade do discurso sobre a política, o qual engloba as ciências e técnicas práticas, a retórica, a economia doméstica e a parte da pólis correspondente à legislação (*nomothetikē*).

Apesar do esforço aristotélico em sustentar o sentido de política como detentora do fim supremo, devido ao atributo prático de tal fim, Aristóteles se viu obrigado a oscilar entre particular e universal. Ele teve que apresentar definições que servem à prática e teve

---

<sup>100</sup> A conexão entre *phrónēsis* e virtude moral aparece em EN 1178<sup>a</sup> 16-20. Em nota ao passo, Natali (2012) esclarece: qui si riferisce molto chiaramente che la saggezza, oltre al compito di trovare i mezzi di realizzare il fine, ha anche quello di stabilire il giusto mezzo relativo alla virtù, che è il fine e, nel caso particolare, si identifica con l'azione corretta, nota 1086 p. 548.

<sup>101</sup> Cf. Bodéüs (2010) p.52-53. Aqui Bodéüs expressa uma razão importante: L'oggetto della conoscenza, dunque, è qui, allo stesso tempo, l'oggetto del desiderio. Dall'altro, riuscire con la deliberazione a conoscere ciò che è veramente desiderabile e deve essere realizzato è un'operazione intellettuale che consiste nel trovare, fra le cose che il politico può realizzare, quella che è veramente desiderabile e che dunque corrisponde, nel suo genere, all'oggetto del desiderio quando questo è retto, e non quando è corrotto e porta al male. Una simile operazione, dunque, presuppone in partenza qualcosa di conosciuto e qualcosa di sconosciuto da ricercare, proprio come nella dimostrazione scientifica si presuppongono alcuni principi indimostrabili noti, e cose sconosciute, da dimostrare a partire da quei principi. Ora, nella deliberazione politica la cosa conosciuta in partenza, che funge da principio indimostrabile, è il fine buono, vale a dire, il genere di cose che costituiscono l'oggetto del desiderio quando esso è retto. Di conseguenza, l'intelligenza del politico che si accinge a deliberare e a cercare la cosa realizzabile che corrisponda veramente al desiderio retto è tributaria fin dall'inizio di un desiderio retto [...] Dessas relações segue-se que: l'Ética di Aristotele, che analisa dettagliatamente la virtù morale, examina anche la natura delle qualità senza le quali non può esservi vera politica.

<sup>102</sup> EN 1140<sup>b</sup> 8-10: Per questo riteniamo che Pericle e i suoi simili siano saggi, perché sanno cogliere sia ciò che è bene per loro stessi sia ciò che è bene per l'uomo; e riteniamo anche che siano tali coloro che governano la propria casa e gli uomini politici. Natali (2012) p. 233.

<sup>103</sup> Novamente: “Para Aristóteles a ética corresponde à primeira parte de uma investigação mais ampla a qual ele nomina, genericamente, ‘política’ (*politikē tis* EN 1094<sup>b</sup> 11). Os discursos sobre a ética dizem respeito à formação do caráter voltado para o agir (*perì tou êthous* EN 1103<sup>a</sup> 6; *tà perì tās práxeis* [...] *tās héxeis* 1103<sup>b</sup> 25-30; *tà perì tó êthos* 1127<sup>a</sup> 15-18 e várias outras pss.), isto é, como os agentes morais devem atuar com excelência no interior da pólis”. Cf. nossa p.1 e ss.

ainda que representar o raciocínio em questão na forma de “silogismo prático”; e nem mesmo hesitou em tentar entrelaçar o estilo de vida da política prática com um fim teórico, atividade própria a uma vida filosófica. Aristóteles expressamente se situa em meio a essa dificuldade no passo 1325<sup>a</sup> 16-34 da *Política* quando se propõe a tecer algumas opiniões acerca das divergências em torno do melhor tipo de vida. Como já assinalamos antes, a possível resposta que ele aponta como solução para essa aporia é a figura do “artífice arquitetônico” ou *phrónimos*. É pela *phrónēsis* que pensamento e ação confluem. Não precisamos nos tornar filósofos para atingir uma vida pública mais elevada, o pensamento prático é mais capaz de realizar essa função, justamente porque se trata de uma realização. No trecho 1179<sup>b</sup> 18-20 da *Ethica Nicomachea* Aristóteles já havia afirmado que por conta de nossa inclinação movida pelos prazeres danosos, “devemos, talvez, nos contentar se conseguirmos participar da virtude, quando se tem todas as condições que, a nosso ver, são necessárias para proporcionar pessoas decentes”. O conflito de opiniões, assim, é sobre determinar se a felicidade seria estritamente condizente com um tipo de vida contemplativa ou se a felicidade seria estritamente prática, restrita às nossas decisões e ações. Aristóteles opta por tentar justificar certa confluência entre ambas.

Por isso não é uma tarefa simples exigir maior exatidão epistêmica, sendo que o próprio Aristóteles não se cansa de afirmar que o presente estudo, devido à natureza do fim assumido, será impreciso, e que devemos nos contentar em tomar aquilo que se estabelece como verdadeiro (*tithéntas tà phainόμενα*), buscando exhibir corretamente (*deiknúnai*) o conjunto das opiniões reputadas (*tà endoxa*); e se alguma dessas opiniões permanecerem, então o ponto foi suficientemente demonstrado (*dedeigménon àn eîē hikanōs*) (EN 1145<sup>b</sup> 3-7; Cf. 1094<sup>b</sup> 28-30).

Dependendo da forma da objeção que colocássemos a Aristóteles, sua resposta poderia ser, simplesmente, a seguinte: ora, assumimos que a natureza de qualquer objeto da prática é inexata por que é particularizada, então não podemos esperar outra coisa que não uma implicação inexata para as definições resultantes de tais objetos. A definição essencial de virtude como um meio relativo a nós corresponde a este eixo que percorre a obra. Contudo, Aristóteles intenta, acima de tudo, que a dimensão particular da felicidade fosse estendida para o todo, para o bem-comum. Eis que aqui ele terá problemas para justificar questões de autoridade legislativa com os princípios normativos de sua política moral.

Assim, ainda que especulássemos bastante a respeito, não ficaria claro como o problema da adequação – a saber, o problema de aplicar leis universais (proposições científicas universais) às situações particulares – de fato se relaciona com o aspecto legislativo e a *phrónēsis*. Por um lado, Aristóteles indica que a política se distingue da *phrónēsis* justamente por causa de sua dimensão legislativa que trata de universais. De outro lado, Aristóteles pretende fundir legislação e prática. Resultando, portanto, que a legislação também seja inserida nos estados habituais unidos ao raciocínio, sendo, assim, uma *phrónēsis* arquitetônica legislativa. Nesse sentido, talvez seja incoerente afirmar que “a lei é entendimento sem desejo”, pois, como vimos, a *phrónēsis* não se sustenta sem a virtude da temperança (esta evita que prazer e dor prejudiquem os juízos práticos) e, novamente, se o prazer e a dor corrompem as leis, mas não corrompem os juízos matemáticos, então as leis não podem ser um tipo de fórmula com exatidão próxima à matemática (pois seriam incorruptíveis). Por conseguinte, que tipo de entendimento sem desejo, portanto, elas seriam?

### 1.7.1 – Enrico Berti: *phrónēsis* e “ciência política”<sup>104</sup>

Na seção anterior, analisando as linhas 1141<sup>b</sup> 23-24 da *Ethica Nicomachea*, explicamos em que sentido *phrónēsis* e política compartilham do mesmo estado habitual. Afirmamos, nesse sentido, que a política é um tipo de prática, algo mais próximo do saber da técnica do que da ciência demonstrativa, e quanto à sua essência ou definição, essa permanece um tanto obscura devido a pouca informação textual.

Uma conclusão contrária sobre essa distinção encontra-se no trabalho de Berti (2014). Ao analisar as mesmas linhas, Berti afirma que se equivocam os intérpretes que argumentam a favor de uma identidade entre *phrónēsis* e “ciência política”<sup>105</sup>. Segundo ele, tais linhas trazem evidência suficiente para que não haja mais confusão a respeito da distinção entre tais termos:

Isso significa que elas são idênticas do ponto de vista da disposição subjetiva, isto é, correspondem ao mesmo estado de alma, diferindo, contudo, do ponto de vista dos seus objetos, uma vez que têm objetos diferentes e, conseqüentemente, definições diferentes [...] Mas é claro, à luz do que foi dito mais acima, que a legislação e a política, tanto deliberativa quanto judiciária, fazem parte da política mais geral que concerne à cidade, e que essa é também uma espécie de *phrónēsis*, a mais alta, aliás, e nada tem a ver com a ciência política ou filosofia prática (p.61-62).

O artigo de Berti é rico em informações e algumas partes reforçam o que foi analisado por aqui<sup>106</sup>. Mas indo direto ao ponto, seu intento é separar *phrónēsis* enquanto

---

<sup>104</sup> Este é o título do capítulo onde Berti (2014) defende que a *hē politikē* exposta no início da *EN* significa, sem sombra de dúvidas, *ciência política*. Assim, no texto original, tal definição aparece sem as aspas. Aqui sempre indicarei entre aspas, visto que não estou convicto sobre a força desse significado.

<sup>105</sup> É possível constatar que existe uma vasta tradição entre os *scholars* no debate acerca da *phrónēsis* que parece longe de chegar a uma conclusão comum. Isso é aqui exposto por Berti descrevendo parte do debate entre intérpretes franceses e alemães. É o que também nos indica Bodéüs (1993) em seu capítulo intitulado “A Key Concept: *phrónēsis* – The irritating quarrel of the interpreters” p. 27.

<sup>106</sup> Alguns pontos levantados por Berti (2014) apenas reforçam uma análise já traçada pela tradição de intérpretes e também aqui neste trabalho: as atribuições – *constante* (*peri tōn hōs epì tò polù*), *aproximada* (*pakhulōs*) e *delineada* (*kai tūpōi*) – não servem para negar caráter científico à “ciência política”, mas, deve-se reconhecer que a investigação política também “mostra a verdade”, que ela também “parte de princípios”, bem como “chega a conclusões”. Afirmar que seus princípios são “aproximados” ou “constantes” equivale a dizer que eles não são universais e necessários, que não são atestados em todos os casos, mas somente na maioria deles. Segue um acréscimo interessante que expõe uma conexão com os *APo.* – tratado por excelência sobre a ciência demonstrativa – onde se admite que esta ciência pode ter premissas necessárias ou apenas constantes, e que, conseqüentemente, as suas conclusões podem ser tanto necessárias quanto constantes– I 30, 87<sup>b</sup> 19-25. Berti (2014), ainda afirma, com razão, que serem

experiência e capacidade do político da “ciência política” ou filosofia prática enquanto capacidade do filósofo e disciplina filosófica.

O ponto de partida que fundamenta seu argumento em nada diverge daquilo que fora traçado no início deste trabalho: que o fim último da política seja a ação não implica que ela não seja uma ciência com seus próprios domínios e princípios, uma espécie de atividade cognitiva que, como toda atividade científica, procura certos princípios e causas para cada um de seus objetos. Isso é verdadeiro para medicina tanto quanto é para o estudo da formação do caráter e da legislação.

Acontece que, para Berti, *phrónēsis* e ciência política divergem quanto ao objeto de estudo e, portanto, possuem definições diferentes. A *phrónēsis* está diretamente ligada com os objetos contingentes e não se deve confundi-los com os objetos da “ciência política”, com as coisas belas e justas<sup>107</sup>. De um lado, o corpo de conhecimentos da “ciência política” reside nas características da ciência dialética. Por outro lado, a prática política – mais propriamente legislativa – possui laços com a *phrónēsis* na medida em que compartilha do mesmo estado habitual.

Berti estende o raciocínio esclarecendo que a parte racional da alma é subdividida em outras duas partes: uma disposição calculadora (*tò logistikón*) e uma disposição

---

"constantes", como todos sabem, é a característica dos fenômenos da natureza e, em consequência, a física deve, ela também, servir-se de premissas apenas constantes e chegar a conclusões do mesmo gênero, sem que isso a impeça de ser uma ciência autêntica, nem tampouco uma ciência teórica (cf. *Phys.* II, 8, 198 b 34-36) (p. 49-50). As recorrências à *Fis.* são regulares no trato de Aristóteles com a esfera prática, principalmente na *Pol.* Durante este estudo retornarei ao tema várias vezes.

<sup>107</sup> Berti (2014) p.56. Essa afirmação me parece equivocada. Eis o porquê: “Os objetos da política, as coisas belas e justas, são também objetos da *phrónēsis* (*hē mèn phrónēsis estìn perì tà díkaia kai kalà kai agathà – EN 1143<sup>b</sup> 21-22*) compreendendo assim um campo unificado de pesquisa”. Cf. **Seção 1.2**, p.12. A política é ciência ou capacidade – a mais alta, diga-se de passagem – em consonância com a *phrónēsis*. Ela é uma ciência do caráter bem formado atuante na *pólis*. Isso, para Aristóteles, não constitui a totalidade da política, mas é sua parte mais importante na medida em que estabelece as definições com vistas à prática ou à ação. A meu ver, a política está fundamentada em um tripé: (i) princípios da moral aristotélica (boa deliberação que pode resultar em boas ações com respeito às leis, e vice-versa); e outras duas partes complementares: (ii) a gênese da família à *pólis* e (iii) a busca pela melhor constituição com vistas a proporcionar (i). Aristóteles gostaria que (i) se tornasse uma realidade ampla. Mas, como ele observa que isso é difícil de realizar, ele indicará que a melhor constituição seria a de uma aristocracia, o único regime onde a figura do bom homem e do bom cidadão coincidem em um grupo pequeno de homens livres (*Pol.* 1293<sup>b</sup> 1-7).

científica (*tò epistēmōnikón*). Enquanto fonte de deliberação, a *phrónēsis* pertence à *parte* calculadora e se encontra, por isso, vinculada mais diretamente à ação. Mas a “ciência política” é diferente da *phrónēsis*. Ela é uma disposição da parte científica da alma, enquanto tal ela visa tanto o necessário quanto o contingente<sup>108</sup>.

Para Berti, a “ciência política” é o entendimento do método teorizado nos *Tópicos* com o uso da dialética. Berti explica que a “ciência política” aristotélica é dotada de um método que, mesmo sendo diferente do método da matemática – i.e., da demonstração rigorosa que parte de princípios necessários e chega a conclusões igualmente necessárias –, é constituída de argumentações bastante complexas, que implicam um exame das diferentes opiniões a respeito deste ou daquele tema, uma avaliação delas à luz das opiniões reputadas (*éndoxa*), a refutação de algumas e demonstração de outras (p.55). Como quando Aristóteles afirma em *EN* 1145<sup>b</sup> 3-7 que devemos analisar as *éndoxa* a fim de testar sua validade fornecendo uma demonstração suficiente<sup>109</sup>. Assim, o método da “ciência política”, complementa Berti, submete as opiniões reputadas a um exame, e o meio utilizado para discerni-las é a refutação (53-54)<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Por tais razões, a *phrónēsis* é chamada política apenas enquanto capacidade de governar, própria dos homens políticos como Péricles, e que exige experiência para lidar com as situações particulares. E nada disso é suficiente para identificá-la com a “ciência política”, que consiste num tipo de saber que tem como modelo Sócrates, sendo atribuída como uma função própria dos filósofos (p.57). Contudo, é estranho insistir neste ponto visto que na *EN* Aristóteles afirma explicitamente que busca diferenciar seu trabalho do cientificismo socrático.

<sup>109</sup> De acordo com Berti (2014) p.50-51, nos *Top.* a dialética é chamada examinadora (*exetastikē*) e tem por objeto a opinião da maioria dos homens (*tàs tōn pollōn...dóxas*) (I, 2, 101<sup>a</sup> 31, <sup>b</sup>3). Tal método consiste em identificar entre as diferentes opiniões, relativas a um tema qualquer, qual delas é verdadeira. Isto se faz por meio de uma dedução das consequências das opiniões opostas e de uma comparação entre elas e os *éndoxa* mais importantes: as opiniões cujas consequências estiverem em oposição com os *éndoxa*, isto é, que não se mostrarem capazes de resolver as dificuldades, será falsa, enquanto aquelas cujas consequências mantiverem intactos os *éndoxa*, harmonizando-se com eles, ficará demonstrada. Trata-se muito exatamente do método teorizado nos *Top.* como a utilidade (ou o uso) científico da dialética (Cf. p.53). Cf. Reeve (2017) xl-l.

<sup>110</sup> Isso é confirmado, segundo Berti (2014), na *EE*. 1214<sup>b</sup> 28 – 1215<sup>a</sup> 7; 1216<sup>b</sup> 26 – 1217<sup>a</sup> 13; 1235<sup>b</sup> 13-18 (em consonância com *Top.* 110<sup>b</sup> 21). Tais passos são correlatos ao passo *EN* 1146<sup>b</sup> 6-8. Sendo a aporia formada por duas opiniões opostas entre si, a sua solução consiste na eliminação da opinião cujas consequências se opõem aos *éndoxa* e no acolhimento da opinião oposta, cujas consequências se harmonizam com *éndoxa*: o que equivale à descoberta da opinião verdadeira, ou demonstração, porém “dialética” – p.53-54.

Claramente, Berti separa *phrónēsis* enquanto experiência e capacidade do homem político da “ciência política” enquanto disciplina filosófica e capacidade do filósofo. Prova disso, para o intérprete, é apresentada no início da *Ethica Nicomachea*, que afirma a política como “ciência suprema e arquetônica por excelência” porque se serve das outras ciências práticas e, além disso, legisla sobre o que se deve fazer e o que se deve evitar (1094<sup>a</sup> 26 – <sup>b</sup>7)” (p.48). A política visa, ao mesmo tempo, o “bem da cidade” que é “mais belo e mais divino” que o bem do indivíduo e, em consequência, é “o bem propriamente humano”, vale dizer, “o bem soberano”, o fim último da vida humana (1094<sup>b</sup> 7-10), e de uma ciência prática, na medida em que indica o que deve ser feito e o que deve ser evitado, tendo como fim a *práxis* ou o *ergon*. Identificada à filosofia prática (*Met.* 993<sup>b</sup> 21-22), tal ciência “coincide com a expressão mais alta do segundo item da célebre classificação das ciências ou “filosofias” em teóricas, práticas e poiéticas (*Met.*1025<sup>b</sup> 25 – 1026<sup>a</sup> 18-19). Para Berti, portanto, a política ganharia o selo de “ciência” por ser idêntica à filosofia prática. Seu objeto é o bem supremo, a felicidade do todo, e o método para investigá-lo é a demonstração dialética. Em outras palavras, a busca aristotélica para fundamentar uma validade epistemológica para a esfera prática seria, ela mesma, uma “ciência política”.

A tese de Berti consiste num esforço em encontrar uma saída para justificar a essência da política, identificando-a com a filosofia prática. Mas isso para nós é algo difícil de concordar. Em primeiro lugar, a expressão “filosofia prática” além de estar ausente no *corpus*, sua concepção poderia ser compreendida por Aristóteles como autocontraditória<sup>111</sup>. Depois, todas as características especulativas do discurso nos

---

<sup>111</sup> Cf. Bodéüs (1993) p.24-27 e respectivas notas p.142-143; em especial nota 4 *apud* Allan (1952) p.163: “Aristotle does not speak, as do some later members of his school, of a practical branch of philosophy, and would regard this expression [i.e., “practical philosophy”, used to denote the inquiry set out in the *Ethics* and the *Politics*] as self-contradictory.”

parecem formatadas em acordo com as características do fim último assumido. Especificamente, o fim último do estudo sobre as coisas práticas não é o conhecimento (*gnósis*), e sim a práxis. Por causa disso, as possíveis definições terão de servir aos estados habituais que levam à ação. Em meio a isso, evidentemente, existe a voz de Aristóteles representando uma disciplina filosófica, direcionando seu discurso a um público específico, e definindo seus critérios em acordo com o objeto de estudo. Contudo, quais razões seriam suficientes para identificar a política (*hē politikē*) da abertura da *Ethica Nicomachea* definindo-a como “filosofia prática”?

Por isso me parece difícil assumir a interpretação de Berti, ou, ao menos, assumi-la em nome de Aristóteles. Para mostrar que essa visão sobre a abertura da *Ethica Nicomachea* é equivocada, vamos reconstruir o argumento expondo duas razões: (i) em primeiro lugar, a linha do texto em 1094<sup>a</sup> 25 afirma que, se o bem supremo existe, então ele é o fim da *ciência ou capacidade* soberana. Essa indicação do sentido de política é o resultado de um raciocínio condicional desenvolvido nas linhas anteriores, e que pretende afirmar o antecedente, isto é: se é verdade que as práticas, ciências e técnicas, pertencentes a um mesmo campo de atuação estabelecem-se através de uma relação de subordinação entre seus fins, então a ciência ou técnica, pertencente a esse mesmo campo e que ocupa o topo da hierarquia, não estará subordinada a fim algum.

Se Aristóteles deixasse a solução assim, não haveria problema. Mas ele pretende acrescentar (ii) que numa cadeia do tipo finalístico – sem entrar aqui no mérito da validade do argumento – os desejos <com pensamento> não podem se estender ao infinito, pois, se assim fosse, faltaria sentido para uma realização na vida prática. Assim, a política enquanto ciência ou capacidade que ocupa o topo da hierarquia deve ser detentora do fim supremo. Acima de tal fim nada mais há que seja visado pela harmonia entre desejo e pensamento, pois, se assim fosse, a vida perderia propósito prático. Novamente, o

problema me parece ser que o aspecto prescritível das leis foi ignorado, restando apenas alguma normatividade correlata à moral. Em linhas gerais, a política não é senão a capacidade de bem deliberar e decidir agir, qualquer coisa que não se compreende sem a harmonia entre pensamento e desejo.

Nada disso é “ciência política” da forma como pretende Berti, mas, sim, uma prática política: algo próximo da racionalidade técnica na medida em que é “arquitetônica”, ou seja, é o resultado de uma cadeia hierárquica de fins práticos. Mas diferentemente das técnicas, seu fim não é um produto, um algo externo. Ao contrário disso, seu fim é uma práxis, uma atividade interna excelente cujo fim é o próprio sucesso na realização desta atividade.

Ao proceder desse modo, acredito que Aristóteles fez seu ponto: ele respondeu à hipótese inicial de que a felicidade seria o bem supremo pertencente à ciência ou capacidade soberana, i.e., a política. Se há um fim para nossas cadeias de desejos com pensamentos, então esse fim é supremo. Há um fim para nossas cadeias de desejos com pensamentos. Portanto, há um fim supremo.

## CAPÍTULO II – NATUREZA E COMUNIDADE POLÍTICA

Neste capítulo busco mostrar em qual medida os critérios de validade expostos na *Política*, que definem a “comunidade política” – *hē koinōnía hē politikē* 1256<sup>a</sup> 6, guardam tanto equivalências quanto diferenças em relação aos critérios de validade do método proposto para a política-prática da *Ethica Nicomachea*. Continuo seguindo minha intuição de que investigando questões metodológicas poderemos elucidar questões normativas, as quais, por fim, esclarecem o problema da adequação.

### 2.1 – A política na *Política*.

Como vimos, na *Ethica Nicomachea* Aristóteles se utiliza de uma série de critérios metodológicos aplicáveis à investigação política-prática. Sua pretensão é estabelecer – considerando o conteúdo das ações – princípios válidos para a esfera prática. Validade epistemológica não seria uma característica estrita dos estudos que atingem um grau de exatidão maior, como os da matemática, mas seria também atribuída à fração da filosofia que investiga as coisas propriamente relacionadas ao agir humano. Trabalhando sobre a ideia de continuidade, neste capítulo pretendo testar se tal metodologia se estende ao objeto de investigação proposto no início da *Política*. Em termos aristotélicos, colocaremos à prova se o modo de indagar (*méthodos*) a política (*hē politikē* 1094<sup>a</sup> 27 ou *politikē tís* 1194<sup>b</sup> 11) desenvolvido na *Ethica Nicomachea*, aplica-se à comunidade mais soberana e política denominada *pólis* (*hē kuriōtátē - hē koinōnía hē politikē* 1256<sup>a</sup> 6) na *Política*.

É conhecido o passo final da *EN* 1181<sup>b</sup> 13-23 que introduz certo prefácio para a *Pol.* Todavia, trata-se de uma apresentação preliminar incompleta<sup>112</sup>. Aristóteles fala apenas de legislação e constituição a fim de complementar o estudo sobre a filosofia das coisas humanas, fazendo parecer que o conteúdo do livro 1 é completamente ignorado<sup>113</sup>.

Para compreendermos se há uma ruptura ou continuidade entre o discurso da *Ethica Nicomachea* e o discurso da *Política* é necessário esclarecer questões de método<sup>114</sup>. No início da *Política* em 1252<sup>a</sup> 17, Aristóteles afirma que devemos indagar seguindo o método proposto – *katà tēn huphēgēmēnēn méthodon*. Infelizmente, ele não especifica as características de tal método. Aqui iremos defender que se trata do mesmo método proposto na *Física*, o qual expressa uma racionalidade teleológica explicitamente naturalista. Isso significa que, diferentemente da inexatidão atribuída à política-prática da

---

<sup>112</sup> Para maiores detalhes sobre a relação incompleta deste trecho com a *Pol.* Cf. Schütrumpf (2013).

<sup>113</sup> Os dois primeiros capítulos da *Pol.* onde se afirma o objeto de estudo, a proposta de método e as reflexões acerca do crescimento natural da *pólis*, tornam o livro 1 dotado de um assunto autônomo. Bertelli & Moggi (2011) – seguindo Schütrumpf (1991) – concordam a esse respeito (Cf. p. 195-197). Já Simpson (1998), p.14, entende que há uma clara continuidade entre *EN* e *Pol.*: “a *pólis* visa o bem mais soberano. Pois se o fim desse estudo é a legislação em vista de uma vida de virtude, como a *EN* acabou de provar, e se a vida de virtude é o bem humano mais alto, que inclui e controla todos os outros bens, como a *EN* também provou (1. 1-2; 7-10), então, se a *pólis* é a comunidade que visa ao bem mais alto e abarca a todos, como ficou provado aqui, a *pólis* deve ser o foco do estudo político”.

<sup>114</sup> Anagnostopoulos (2009), p.101-102: As might be expected, Aristotle relies on a number of methods in his own inquiries – e.g., analysis, analogy, collection of observational data, demonstration, developmental stages, dialectic, division, induction, and so on. And in most of his works he constantly switches from one method to another. Thus in the opening chapter of the *Pol.* he announces that in his investigation of the state he will proceed with “the method that has hitherto guided us,” i.e., analyzing “a compound into the simplest elements or least parts of the whole” (1252<sup>a</sup> 20; see also his treatment of slavery by analysis at 1256<sup>a</sup>). In the next chapter, he claims that the clearest view of the nature of the state will be attained by investigating its growth and origin from the union of male and female, the household, and the village (1252<sup>a</sup> 25). While it is possible in some cases for constitutive elements or parts and originating elements to be identical (e.g., the household in the case of the state), it is not necessary that they are; wealth is counted as a part but it is not one of the originating elements of the state. And the inquiry into the parts of animals in *PA*, on which Aristotle’s methodological approach to the identification of the parts of a state or constitution is based in the *Pol.* (IV.4 1290<sup>b</sup> 21) is modeled, is not necessarily equivalent to a developmental study of an animal from its origins. (The origin of a plant, a seed, is not a part of the plant.) Yet additional methods are employed in the *Pol.*, including dialectic, analogy, fact gathering. In some instances, scholars disagree as to what method Aristotle is relying on for reaching a certain position, and it is possible that he employs more than one. The opening statement of the treatise, identifying the nature and goal of the state, has been seen as a dialectical inference, an inductive inference based on Aristotle’s research on 158 constitutions of the ancient world, a deductive inference from other well-established truths, and as a principle whose truth is not inferred from that of others but is grasped immediately. Thus, not only might it be difficult to identify a method as Aristotle’s method throughout his works, it might be equally problematic to do so for a single work of his.

*Ethica Nicomachea*, em *Política* I Aristóteles está mais convicto quanto à certeza acerca da exatidão do discurso. Aqui iremos defender que tal abertura ocorre por causa de uma mudança no gênero (*génos*): de uma investigação primordialmente acerca da possibilidade de adquirirmos estados habituais (*héxeis*) em vista de agir, passa-se a uma investigação sobre a formação natural das comunidades em vista da comunidade mais soberana, ou seja, o gênero que delimita a investigação passa a ser *koinōnía*.

Como resultado desse modo de proceder, veremos que Aristóteles deixou em aberto um problema ontológico-político de difícil resolução. Vejamos, então, como isso se desenvolve e quais os problemas que surgem a esse respeito.

Aristóteles abre a *Política* com as linhas 1252<sup>a</sup> 1-6 que trazem uma proposição de mesma estrutura daquela tratada em *Ethica Nicomachea* 1094<sup>a</sup> 1-6, de onde se extrai uma premissa geral sobre o bem perseguido<sup>115</sup> relativo à observação acerca do direcionamento das ações.

*Pol.* 1252a 1-6 – Uma vez que [*épeidē*] observamos [*hórōmen*] que cada pólis é um tipo de comunidade e cada comunidade é constituída em vista de algum bem [*agathou tinos*<sup>116</sup>] – já que, em todas as ações, todos fazem tudo em vista do que lhes parece ser um bem – é claro que [*dēlon hōs*] todas visam a algum bem e aquela comunidade mais soberana [*hē kuriōtātē*] de todas e que abarca todas as outras [*periechousa tās allas*] visa o bem soberano. Esta é chamada *pólis* e comunidade política [*hē koinōnía hē politikē*].

*Pol.* I 1252a 1-6 – ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὕσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτική.

<sup>115</sup> Em comentário ao passo Bertelli & Moggi (2011: 196) destaca que este trecho encontra pontuais paralelos com outras obras: uma afirmação inicial de valor universal e uma polêmica mais ou menos explícita com outras posições é um procedimento que se encontra em outros trabalhos, particularmente *Met.* 980<sup>a</sup> 21-26, *EN* 1094<sup>a</sup> 1-7 e *Pol.* 1252<sup>a</sup> 1-7 [...] Este paralelismo tem sido considerado a prova decisiva que a *Pol.* não pode ser indubitavelmente ligada à *EN* dado que aparece claramente – como demonstra a estrutura argumentativa – enquanto um segmento autônomo da produção aristotélica. (*apud* Schutrumpf (1991: 191).

<sup>116</sup> Newman (1887) faz a devida menção de correspondência com a *EN* 1094<sup>a</sup> 2 e remete o passo também ao *DA* 433<sup>a</sup> 27 *tò agathòn/tò phainómenon agathón* com *EN* 1113<sup>a</sup> 20-24 *dokoûn agathón ou tò phainómenon agathón*. Para uma excelente reflexão sobre o “bem aparente” Cf. Zingano (2007b) p.133-135.

EN 1094<sup>a</sup> 1-6 [...] 1094<sup>b</sup> 5-8: Toda arte [*téchnē*] e toda indagação [*méthodos*], igualmente toda ação [*praxis*] e escolha [*proairesis*], parece que perseguem um bem qualquer [*agathou tinòs*], e por isso o bem tem sido definido apropriadamente como aquilo ao qual tudo tende. Mas parece evidente que existe uma certa diferença entre os fins [*tōn telōn*]: alguns são atividades [*enérgeiai*], outros são obras [*érge*] que estão para além daquelas; e quando se dão os fins para além das ações, neste caso as obras [*tà érge*] são melhores do que as atividades [*tōn energeiōn*] [...] Assim como a política se serve das outras ciências práticas, e ainda legisla sobre o que se deve fazer, e o que devemos evitar fazer, o seu fim compreenderá em si aqueles das outras ciências [*periéchoi tà tōn allōn*], de modo que virá a ser o bem humano. Natali (2012)<sup>117</sup>

EN I 1, 1094<sup>a</sup> 1-6 [...] 1094<sup>b</sup> 5-8: πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ: διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν: τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα. [...] χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τάνθρώπινον ἀγαθόν.

Os trechos acima mencionados revelam que o raciocínio utilizado é muito similar e marcas textuais mostram algumas identidades entre as passagens. Assim como na *Ethica Nicomachea*, aqui Aristóteles se apoia sobre o raciocínio desenvolvido na *Metafísica* (994<sup>a</sup> 1-8): se fins-propósitos fossem tomados infinitamente como meios para outros fins-propósitos, então não haveria um fim último e, conseqüentemente, não haveria um ponto de partida em vista do qual iniciar uma investigação<sup>118</sup>. Segue-se que a comunidade que possui o fim último e, portanto, serve de limite, deve suprir duas

---

<sup>117</sup> Ogni arte [*téchnē*] e ogni indagine [*méthodos*], come pure ogni azione [*praxis*] e scelta [*proairesis*], a quanto si crede, persegue un qualche bene [*agathou tinòs*], e per questo il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende. Ma appare evidente che vi è una certa differenza tra i fini [*tōn telōn*]: alcuni sono attività [*enérgeiai*], altri sono opere [*érge*] che stanno al di là di quelle, e, quando si danno dei fini al di là dell'azione, in questo caso le opere [*tà érge*] sono migliori delle attività [*tōn energeiōn*].[...] Siccome la politica si serve delle altre scienze pratiche, e in più legifera su cosa si deve fare, e da cosa ci si deve astenere, il suo fine comprenderà in sé quello delle altre scienze [*periéchoi tà tōn allōn*], in modo che verrà a essere il bene umano.

<sup>118</sup> Em *Fís.* 189<sup>a</sup> 13-17, Aristóteles diz algo semelhante: Tampouco é possível que os princípios sejam ilimitados, visto que, neste caso, o ente não seria cognoscível, bem como porque há apenas uma só contrariedade em qualquer gênero único – e a substância é um gênero único – e porque é possível explicar os entes por princípios limitados, e é melhor explicá-los por princípios limitados do que por ilimitados Angioni (2009). Na *EN*, como vimos, a rejeição deste raciocínio tornaria o desejo vazio e vão. Aqui, contudo, como veremos, Aristóteles parece proceder como se esse problema fosse menor, pois o limite é tomado como algo auto-evidente: uma vez que as ações foram deixadas de fundo não há, no raciocínio em questão, a relevância de qualquer conteúdo “intencional”; pois como se trata de um processo natural, a *pólis*, como qualquer outro ente natural, se existe, existe sempre ou na maior parte dos casos.

características: (i) ser a mais soberana (*hḗ kuriōtátē*) de todas e (ii) abarcar<sup>119</sup> todas as outras comunidades. Tal comunidade se chama pólis ou comunidade política<sup>120</sup>. O raciocínio continua sendo condicional: se tal comunidade existe, ou seja, se nossa hipótese vier a ser confirmada, então teremos conseguido expor suficientemente definições que explicam que é o caso de uma determinada pólis ser a comunidade política mais soberana.

Aristóteles se utiliza, portanto, da mesma estratégia, mantendo como premissa geral a afirmação que algum bem (*agathou tinòs*) é aquilo para o qual tudo tende. Porém, aqui na *Pol.* é diferente o bem que a indagação persegue: a hipótese sobre o bem supremo assumida na *EN* relativa à ciência ou capacidade política soberana é aqui projetada na afirmação de que existe um bem comum, pertencente a uma comunidade soberana e política (*hḗ kuriōtátē - hḗ koinōnía hḗ politikḗ*).

Assim, o paralelo com a *EN* existe enquanto forma de raciocínio, mas seu conteúdo é diverso. Em sentido contrário, a maior evidência disso é a particularidade do

---

<sup>119</sup> Provavelmente, a noção de “abarcar” se conecta com um passo importante logo à frente (1353<sup>a</sup> 20 – *tò gàr hólon próteron anagkaíon éinai tou mérous*): cada todo necessariamente antecede suas partes; a pólis é um todo, logo, antecede suas partes. Sobre isso Accattino (1986) se volta para *Met.* V 26, buscando especificar um sentido de *hólon* para a política. Em outro passo da *Met.* 1013b 8-35, onde Aristóteles, refletindo acerca dos quatro tipos de causa, afirma que as causas gerais que abarcam (*períechonta*) as causas particulares (*kath'ékasta*) são causas de cada um dos efeitos particulares – Reale (2009). No contexto da *Retórica*, relativamente à felicidade, Aristóteles parece retomar essa terminologia todo/parte (1360<sup>b</sup> 4-10; *eudaimonia kai tà mória...*), bem como afirma que a “felicidade abarca a virtude” (1367<sup>b</sup> 35-36: *...hó eudaimonismòs períchei taúta*) – Gastaldi (2015). Trata-se, assim, de linguagem comum no modo de proceder com o argumento.

<sup>120</sup> Bertelli & Moggi (2011), commento al passo 1252<sup>a</sup> 1-7, p. 197. La comunità politica – *hḗ koinōnía hḗ politikḗ*. L'aggettivo può essere interpretato in duplice senso: da un lato, più verosimilmente, in un'accezione vicina a *polis* (comunità cittadina) e *politeia* (comunità politica, dello stato; Cf. Schütrumpf 1991, I, p. 173); dall'altro in collegamento con la qualità di cittadino propria dei membri della comunità (quindi “comunità dei cittadini”), che tuttavia sembra prendere il sopravvento soltanto più avanti nel corso dell'opera. Saunders (2002), comentário ao passo 1252<sup>a</sup> 1-7, p.55 – assume como mais provável o segundo sentido, entendendo que o adjetivo se refere aos cidadãos e, portanto, aos homens livres e iguais aos quais Aristóteles fará menção no Lv. VII – Aristotle presumably intends a *koinōnía*, association, to be taken in his own strong sense: a *koinōnía* is of free men united by something in common (*koinon*), mutual friendship, and an agreement concerning the just (which is not necessarily the equal) distribution among themselves of the benefits accruing from their associating (*Pol.* 1280<sup>a</sup> 25 ff., 1281<sup>a</sup> 2-10, 1295<sup>b</sup> 23-5, 1328<sup>a</sup> 21- 1328<sup>b</sup> 2, *EE* 1241<sup>b</sup> 13-24, *EN* 1161<sup>a</sup> 30 - 1161<sup>b</sup> 15; cf. 1132<sup>b</sup> 31-4, 1133<sup>a</sup> 16-25). The good legislator has to see that state, tribe, and every other association attains the 'good life' and the measure of eudaimonia, 'happiness', open to it (1325<sup>a</sup> 7-10, cf. *EN* 1129<sup>b</sup> 17-19).

objeto de estudo: a *Pol.* se abre estabelecendo um objeto próprio, a pólis soberana – o fim soberano para o qual tendem as demais comunidades.

Aristóteles faz uma espécie de mudança semântica onde o cerne da investigação não mais se resume pela análise acerca do conteúdo das ações particulares – expressão chave afirmada na *EN* 1107<sup>a</sup> 28-32 *tà kath' ékasta haí práxeis* – que tendem a algum bem, mas, agora, são as comunidades que visam a algum bem, sendo que, a comunidade soberana é aquela que visa ao bem soberano. Evidentemente, as comunidades surgem em vista de algum bem por que humanos sempre agem em vista daquilo que a eles parece um bem. Porém, no início deste livro 1, há um deslocamento do fim proposto (não mais dizendo respeito à atividade política da *EN*), o qual estará delimitado por consequências biológicas e por relações naturais de poder no interior da gênese natural da pólis, estando tais relações circunscritas pelo significado de *kurios*<sup>121</sup>. Assim, no início da *Política* as ações estão sendo consideradas em segundo plano (já que, em todas as ações, todos fazem tudo em vista do que lhes parece ser um bem) e, portanto, não são desconsideradas por completo. Não há aqui uma noção de ação particular, mas de partes vivendo conjuntamente e compartilhando um fim comum. O discurso agora é voltado para a pólis, para a comunidade, e isso altera a trajetória da análise.

É um fato, portanto, que as linhas iniciais desse primeiro livro da *Política* estabelecem uma nítida identidade no formato do raciocínio relacionado ao texto inicial

---

<sup>121</sup> Saunders (2002), p.55-56, interpreta de modo similar ao nosso, fazendo, ao mesmo tempo, aproximações e separações entre a *EN* e a *Pol.* The state is most *kurios* in the sense of most authoritative, in being the *locus* of *politikē epistēmē*, political knowledge, i.e. knowledge of how to use power. *EN* 1094<sup>a</sup> 22 ff. (cf. 1141<sup>b</sup> 23 ff.) [...] The 'embracing', *periechein*, here seems parallel to that in I i: political knowledge embraces other branches of knowledge as the association which is the state embraces the other associations. In neither case is the relationship cumulative: the lesser branches of knowledge and associations are not bundles that *add up* to architectonic knowledge and the most sovereign association; for both these and the lesser branches of knowledge and associations are different. Rather, the point is that the superior one in each case 'embraces' the others in the sense of ranking them, of confining them to certain subordinate ends and ranges of activity, which subserve its own ultimate end, 'happiness'. A *firm distinction in kind between 'architectonic' and subsidiary knowledge-and-rule is what lies behind I* [grifo nosso] and is the immediate trigger for the criticism of Plato in 2.

da *Ethica Nicomachea*. De certa maneira, isso implica em continuidade metodológica. Com efeito, trata-se aqui também de proceder via justificação das opiniões aceitas, contudo, altera-se o modo como a dialética é conduzida em acordo com o objeto de estudo.

A ideia de autonomia investigativa para esse início da *Política* parece estar suportada pela teoria da definição aristotélica que assume especificação *per genus et differentiam*<sup>122</sup>, e.g., uma vez estabelecido o *genus* ‘comunidade’ (*koinōnía*) é preciso proceder especificando suas *differentiae*<sup>123</sup>. Este é também o caso no parágrafo seguinte (1252<sup>a</sup> 7-16). Aristóteles, dirigindo uma crítica à Platão<sup>124</sup>, afirma que será necessário distinguir os tipos de comandos (político (*politikòn*); régio (*basilikòn*); da administração familiar (*oikonomikòn*); e o patriarcal (*despotikòn*) não segundo o critério quantitativo (governar uma pólis seria como governar uma grande casa), como alguns assumiram, mas em como diferem segundo os tipos (*eídei*).

Assim, de um lado, na *Ethica Nicomachea* se estuda primordialmente o gênero *héxis* (estado habitual<sup>125</sup>) e, por outro lado, na *Política* I, se estuda o gênero *koinōnía*<sup>126</sup>. É razoável que, desse modo, tal mudança venha a justificar uma especificação para cada

---

<sup>122</sup> Cf. principalmente nosso capítulo sobre Unidade Conceitual e Amizade Política.

<sup>123</sup> Da mesma forma, e.g., que Aristóteles na *EN* afirma que a *phrónēsis* não será arte porque ação e produção entram em gêneros diferentes – 1140<sup>b</sup> 3-4. E, como vimos, em seguida a *phrónēsis* é definida sob esse modelo de estabelecer o gênero e especificar as espécies – 1141<sup>b</sup> 23-33.

<sup>124</sup> Os comentadores remetem este trecho como uma crítica a Platão (*Polit.* 258e – 259d e *Xenoph., Mem.*, III, 4, 12): Newman (1887: 98, vol II); Susemihl (1894: 139); Bien (1985: 317-319); Aubonnet (1991: 107); Pellegrin (1993: 85); Saunders (2002: 56); Tricot (2005: 22); Bertelli & Moggi (2011: 198-199); Reeve (2017: 1).

<sup>125</sup> 1106<sup>a</sup> 9-12: E inoltre, le capacita le abbiamo per natura, ma non diventiamo buoni o cattivi per natura: abbiamo discusso su questo punto in precedenza. Se quindi le virtù non sono né passioni né capacità, rimane solo che esse siano stati abituali [*héxeis*]. Precedenza → Cf. 1103<sup>a</sup> 18-26: «è anche chiaro che nessuna virtù morale nasce in noi per natura [...] le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell’abitudine». Cf. 1105<sup>b</sup> 25-26: chiamo stati abituali quelle cose in base alle quali ci attegiamo bene o male riguardo alle passioni (passioni: Chiamo passioni: desiderio, ira, paura, ardimento, invidia, gioia, affetto, odio, brama, gelosia, pietà e in generale tutto ciò cui fa seguito piacere e dolore – 1105<sup>b</sup> 22-23). Cf. *Cat.*, 8<sup>b</sup> 26 - 9<sup>a</sup> 13: gli stati abituali sono disposizioni radicate e difficili da eliminare, ad esempio la ‘scienza’ è una disposizione stabile dell’anima razionale: quando uno ha appreso una scienza, difficilmente ritorna a essere ignorante rispetto a essa (Natali 2012, nota 132, p.464). Cf. Anagnostopoulos (1994), p. 168-169. E Reeve (2017) p. xxxvii.

<sup>126</sup> Tricot (2005), p.21, nota 1. A *koinōnía* é o *génos* da *pólis* (*koinōnian tiná*, 1252<sup>a</sup> 1).

assunto, mostrando suas respectivas diferenças, visto que as espécies serão derivadas a partir de cada gênero específico. Ora, estou condicionado a afirmar que o método é o mesmo, e é justamente por ser o mesmo que se expõe as diferenças relativas a cada um.

Mas se tal distinção é válida, se realmente cada *genus* delimita suas próprias especificações, isso apenas significa que ao estudarmos o *genus x* iremos especificar suas diferenças a partir de certas características pertencentes a si próprio. Como ficaria, então, se quiséssemos estabelecer alguma relação entre as espécies de *genus* distintos? Afinal, as ações foram deixadas como pano de fundo, logo não foram deixadas por completo.

Aristóteles fala sobre a possibilidade de transferirmos as especificações entre *genus*. Sobre esse tópico, a *Política* chegou a ser estudada como sendo tributária de um método biológico<sup>127</sup>. Talvez este seja um dos pontos mais espinhosos da filosofia aristotélica<sup>128</sup>. Nas *Categorias* Aristóteles afirma que as diferenças de gênero – dentre os que são diferentes e não subordinados entre si – são elas mesmas diferentes na espécie<sup>129</sup>. Nos *Analíticos Posteriores*, no contexto das demonstrações na matemática, Aristóteles fala em “gênero subjacente” e trata da possibilidade e da impossibilidade (exceção à regra) da transferência das premissas de uma ciência para outra<sup>130</sup>. Essa distinção

---

<sup>127</sup> Se a *Pol.* deve seus pressupostos metodológicos das obras físico-biológicas é um problema que foi tratado por Accattino em 1978. Cf. próxima Seção.

<sup>128</sup> Alguns *scholars* sustentam que a ponte entre a ciência aristotélica e a esfera prática é impossível de construir, havendo, portanto, autonomia de cada um dos conhecimentos, teórico, prático e produtivo. Outros *scholars* sustentam o contrário, que certas pontes são flagrantes e que há dependência de princípios entre ciências teóricas e práticas ou produtivas. Sobre este espinhoso assunto uma obra foi lançada recentemente em vista de responder a seguinte questão: To what extent do Aristotle's ethical treatises make use of the concepts, methods, and practices that the *Analytics* and other Works characterise as 'scientific'? Cf. (D. Henry & M. Nielsen, 2015).

<sup>129</sup> Ackrill (2002) 1<sup>b</sup> 16-24: The differentiae of genera which are different [*Read: tōn hetéron genōn*] and not subordinate one to the other are themselves different in kind. For example, animal and knowledge: footed, winged, aquatic, two-footed, are differentiae of animal, but none of these is a differentia of knowledge; one sort of knowledge does not differ from another by being two footed. However, there is not to prevent genera subordinate one to the another from having the same differentiae. For the higher are predicated of the genera below them, so that all differentiae of the predicated genus will be differentiae of the subject also.

<sup>130</sup> CF. Mignucci (2007) p.175, comentário ao passo 75<sup>a</sup> 38 – 75<sup>b</sup> 12. Quando Aristotele dice che i principi possono essere gli stessi, probabilmente allude al fatto che in alcuni casi è possibile trasferire le premesse da una scienza ad un'altra quando i generi soggiacenti all'una e all'altra siano nel rapporto di genere e specie. Il problema, oltre che in 75<sup>b</sup> 14-17, è più ampiamente dibattuto in *APo.* 19.76<sup>a</sup> 9ss.; 13, 78<sup>b</sup>

categorial entre gênero e espécies perpassa também a *Metafísica*, onde se constata que na relação das coisas que diferem no gênero não há meios de passagem entre si, elas estão mais distantes e são incomparáveis<sup>131</sup>. Nos *Tópicos*, obra que constitui uma longa série de regras para testar proposições dialéticas, Aristóteles segue determinando onde ocorre ou não ocorre de o predicado permanecer para o sujeito em relação ao gênero (incluindo as diferenças), procedimento este que se remete ao método platônico de controlar os resultados da *diairesis*<sup>132</sup>. Aristóteles diz ainda que, para quem busca um direcionamento correto para a indagação, deveria estar apto a levantar objeções para sustentar uma posição usando objeções que são próprias ao gênero relevante, pois assim irá adquirir uma apreensão teórica de todas as diferenças (*Cael.* 294<sup>b</sup> 6-13).

---

34ss. Em seguida 75<sup>b</sup> 17-20: La tesi aristotelica viene ora raffinata. Mentre prima si diceva che se un predicato **A** compete per sé ad un soggetto **B**, esso conviene per sé ad un soggetto **C** solo se il genere di **C** o coincide con o è subordinato a quello di **B**, qui si fa l'ipotesi di un genere  $\alpha$  (linea) che rappresenta il genere del soggetto **B** (retta) e rispetto al quale un predicato **A** (linea più bella) è accidentale. Allora **A** sarà accidentale anche rispetto ad  $\alpha$ . Tuttavia nulla vieta, sembra qui asserire Aristotele, che esista un altro genere di **B**,  $\beta$ , rispetto al quale **A** è in una relazione per sé. In tal caso **A**, mentre è accidentale rispetto a **B** considerato in quanto  $\alpha$ , è in un rapporto per sé con **B** considerato in quanto  $\beta$ . Também Heath (1970) p.44-47: The exceptions to the principle that the proofs of one science cannot be applied to the subjects of another are the cases of what we call 'applied' mathematics, where the subjects are 'subalternate' to those of pure mathematics, as optics is to geometry and music to arithmetic. Cf. também Reeve (2017), Intro, p. lxx-lxxiii, referindo-se aos passos *Met.* 1025<sup>b</sup> 3-18; *An.Po.* 74<sup>a</sup> 17-25; 76<sup>a</sup> 37-41.

<sup>131</sup> Cf. Ross (1997 vol I) p. 235, comentários ao passo 999<sup>a</sup> 23-28 (Aqui o assunto é apontado também para o *Top.* 144<sup>b</sup> 5-11). E Ross (1997 vol II) p.289, comentários ao passo 1055<sup>a</sup> 3.

<sup>132</sup> Cherniss (1946) p. 1, dedica um capítulo a esse tema: *diairesis, definition, and demonstration*. Toda esta problemática nos parece útil para refletir acerca da *Pol.* Na tentativa de refutar a teoria platônica das ideias transcendentais, i.e, tornar o gênero numericamente 1, Aristóteles teria lançado um tópico contra a possibilidade da *distinção* (*diairesis*) do gênero por negação ou dicotomia por negação: nesse caso o gênero poderia pertencer à espécie e às diferenças ao mesmo tempo, i.e., diferenças e espécies poderiam ambas serem predicadas do gênero, o que é absurdo (*Top.* 144<sup>a</sup>28 – <sup>b</sup>3). E.g.: Afirmar que "a linha é um comprimento sem extensão, assim toda linha deve possuir ou faltar com extensão, o gênero da linha teria em si mesmo extensão e a falta desta, mas "comprimento com extensão" e "comprimento sem extensão" são ambas afirmação de uma espécie, pois "sem extensão" e "com extensão" são *differentiae*. Este tópico é, portanto, direcionado especialmente contra aqueles que postulam a existência de ideias: se existe uma linha absoluta (*autò mêkos*) ela não pode nem possuir extensão e nem carecer dela, pois qual fosse a verdade do gênero deveria ser verdade para todos os comprimentos, e então existiriam comprimentos com extensão bem como aqueles sem extensão. Consequentemente, apenas aqueles que afirmam ser o gênero numericamente 1 são passíveis de refutação por este tópico; e isto fazem aqueles que postulam as ideias, tratem eles de um gênero de linha absoluto ou de um animal absoluto (a ideia de animal teria que participar das características contrárias "dois pés" e "muitos pés" simultaneamente). Segue-se que: "Here, too, while the purpose of the topic is merely the destruction of definitions reached through the process of dichotomy by negation, this criticism leads immediately to the more extensive argument that the transcendental universal cannot fulfill the requirements of a genus because it cannot comprise the characteristics of the subordinate species" [...] "Finally, since definition by genus and specific differentia is possible only if the genus be not numerically one, the idea as a unitary genus is incompatible with definition generally. Cf. também Reeve (2017), nota 5, p. 208, menção aos *Top.* 103<sup>b</sup> 7-25.

Na *Política* o gênero *koinōnía* (comunidade) não é tratado de forma sistemática. Apesar disso ele é importante visto que a análise sobre as comunidades menores – casal, família e aldeia – se fundamenta por meio de relações naturais, por vezes biológicas, por outras vezes como um fato naturalmente político, a exemplo da polaridade *árchōn* – *árchómenos* (quem comanda – e quem é comandado) e do humano sendo definido como um animal político. Nesse sentido, a *koinōnía* é a noção utilizada para designar relações de poder desde as formas elementares que formam a família, até a formação da pólis mais soberana. Aristóteles volta a tratar do termo *koinōnía* em 1328<sup>a</sup> 35-37, onde a *pólis* aparece como uma *koinonía* de iguais (*tōn homoiōn*) e possui como fim a realização da melhor vida possível. O termo é desenvolvido um pouco mais no tratado da amizade nas éticas (Cf. nosso cap. sobre Unidade Focal e Amizade Política), e.g., um sentido antropológico é encontrado na *EE* (1242<sup>a</sup> 25) onde o humano é definido como um *zōon koinonikón* – “animal associável”; e na *EN* (1133<sup>a</sup> 16) se constata um sentido de *koinōnía* como uma associação entre dois indivíduos, não necessariamente iguais<sup>133</sup>.

A partir daqui (1252<sup>a</sup> 24), em suma, todo o restante do livro 1 terá como tema central a gênese da pólis. É porque a pólis existe por natureza que a indagação estabelecerá relações com as ciências concernentes à natureza. Se for assim, então será possível apresentar silogismos demonstrativos, visto que, como vimos, há ciência e silogismo de contingentes naturais, mas não há ciência e silogismo de contingentes indeterminados (prático). A gênese da pólis, desse modo, estabeleceria critérios de validade equivalentes a uma ciência teórica, sendo possível extrair premissas sobre aquilo que ocorre sempre ou, senão sempre, o mais das vezes, chegando, assim, a conclusões do

---

<sup>133</sup> Cf. Bertelli e Moggi (2011) libro I, p.71. Reeve (2017), n. 1, *community*, p.202. Aubonnet (1991), n. 4, *communauté*, p.106.

mesmo tipo. Mas nada disso é textualmente auto-evidente, e requer, portanto, uma análise pormenorizada.

Aquelas características exaustivamente afirmadas por Aristóteles na *Ethica Nicomachea* relativas à exatidão do discurso, i.e., que a possibilidade de atingir alguma verdade na indagação política será aproximada (*pakhulōs*) e delineada (*kai tūpōi*), também aparecem na *Política*. De fato, Aristóteles utiliza dessa característica generalizada: em 1276<sup>b</sup> 19, ele propõe investigarmos se a virtude de um bom homem e de um bom cidadão são idênticas partindo de uma descrição delineada (*tūpōi*) do que seja a virtude de um cidadão. A mesma proposta é feita em 1302<sup>a</sup> 19 sobre as origens e causas das revoltas. Ele conclui 1323<sup>a</sup> 10 afirmando que em traços gerais (*tūpōi*) foi dito o possível acerca das magistraturas. Depois em 1335<sup>b</sup> 4 afirma que irá tratar em geral (*tūpōi*) a respeito da melhor formação física para as crianças e, mais à frente, em 1341<sup>b</sup> 30 sustenta que não irá tratar a educação musical com o olhar rigoroso dos músicos, mas sob a ótica do legislador, considerando em linhas gerais (*tūpōi*). Porém, não há exemplos deste tipo relativos ao livro I, que é o livro responsável pelos fundamentos da comunidade política. Convém guardar isso como certa advertência.

No capítulo primeiro buscamos mostrar o quanto é importante a questão da lógica da subordinação relacionada ao bem supremo para legitimar a soberania da ciência política frente às demais ciências práticas. Posteriormente, ficou estabelecido que a felicidade é um primeiro princípio, o bem supremo autossuficiente que a ciência política persegue. Em *Política* 1253<sup>a</sup> 1 o fim da pólis soberana é a autossuficiência (*autárkeia*), não havendo menção direta à felicidade. Esta passará a ser diretamente tratada como fim da pólis apenas no livro VII, ainda que algumas poucas menções a ela sejam feitas ao longo da obra<sup>134</sup>. No contexto do livro I da *Política* Aristóteles recorre à definição de

---

<sup>134</sup> Cf. *Pol.* 1264b 15-25; 1269b 14; 1280<sup>a</sup> 32-34.

‘natureza’ para justificar a autossuficiência como o fim da pólis. Isso projeta – para além do já estabelecido objeto próprio de investigação – um sentido estranho ao aparente paralelo com a noção de ciência política da *Ethica Nicomachea*. Agora, vamos tentar compreender tais distinções em seus pormenores.

## 2.2. Naturalismo político: a gênese da pólis.

Nesta seção analisamos a afirmação exposta no início da *Política* de que devemos indagar segundo o método que geralmente seguimos – *katà tèn huphēgēmēnēn méthodon* 1252<sup>a</sup> 17-25 –, buscando mostrar que tal referência é direcionada a um método geral exposto na *Física*. A partir daqui Aristóteles afirma que a pólis tendo sido gerada para possibilitar a vida, quando passa a existir, possibilita o viver bem. Isso significa, primeiramente, uma abertura para um plano argumentativo que reivindica maior assertividade, com a mesma regularidade buscada pelas ciências teóricas que estudam a natureza<sup>135</sup>. Depois, a realização da possibilidade de se viver bem depende dos princípios desenvolvidos na *Ethica Nicomachea*, os quais envolvem virtude e legislação com vistas à boa prática política. Como conclusão deste modo de proceder veremos que o problema da adequação entre a universalidade das leis e a particularidade das ações se modifica pela dialética aplicada à filosofia da natureza. Neste sentido, Aristóteles parece ter deixado em aberto um problema ontológico-político de difícil resolução.

---

<sup>135</sup> Cf. p. 33, nota 29, onde retomamos um trecho dos *APr.* I 13 32<sup>b</sup> 18-22. Cf. Também Reeve (2017), Intro p. XXIV: Science and demonstrative deductions are not concerned with things that are indeterminate, because the middle term is irregular, but there is scientific knowledge of what happens by nature, and argument and investigations are pretty much concerned with things that are possible in this way. (*APr.* 32<sup>b</sup> 4-11).

A partir daqui proponho o seguinte itinerário: (i) estabelecer as características do método em questão a fim de esclarecer (ii) a proposição que afirma a pólis por natureza.

Quanto ao método, Aristóteles afirma:

*Pol.* 1252<sup>a</sup> 17-25: E o que estamos dizendo se tornará claro se investigarmos segundo o método que geralmente seguimos [*katà tēn huphēgēmēnēn méthodon*]. Pois, como nos outros casos, é necessário discriminar<sup>136</sup> [*diaireîn*] o composto [*tò súntheton*] até suas partes não-compostas [*tōn asunthétōn*] – ou seja, as menores partes do todo – então, examinando também as partes componentes da pólis observaremos melhor em que diferem umas das outras, e se é possível adquirir alguma *expertise* [*eí ti technikōn endéchetai*] acerca de cada item listado acima.

*Pol.* 1252<sup>a</sup> 17-25 – δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐπισκοποῦσι κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαρεῖν – ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μέρη τοῦ παντός – οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες ὁπόμοθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων.

Neste passo Aristóteles afirma que é necessário indagar a partir do método que geralmente seguimos (*katà tēn huphēgēmēnēn méthodon*<sup>137</sup>), porque como nos outros

---

<sup>136</sup> “Discriminar” nos parece uma tradução mais proveitosa do que a tradução mais usual por “dividir” (Aubonnet (1991: 12); Pellegrin (1993: 86); Bertelli & Moggi (2011: 141) e outros). Tal interpretação é proveitosa para uma compreensão da *Pol.* através da *Fís.* Cf. Angioni (2009) p.70-72, comentário ao passo da *Fís.* 184a 23: “para aqueles que as discriminam”: não é necessário nem conveniente supor que “diarousi” tenha o sentido estrito de dividir, isto é, dividir os universais genéricos em suas espécies, através das diferenças apropriadas. O termo “diarousi” pode ter também esse sentido, mas aponta em geral para procedimentos de discriminação de elementos, pelos quais um todo passa a ser conhecido conforme à articulação de suas partes (cf. *Pol.* 1252a 18-20). Esse procedimento pode ser a divisão do gênero em espécies através das diferenças, mas pode ser também a discriminação de partes constituintes. Na verdade, se entendemos que “parte” pode remeter tanto aos elementos físicos como aos elementos lógicos de um todo (Cf. *Met.* 1023<sup>b</sup> 12-25), podemos dizer que a divisão consiste justamente na discriminação das partes de um todo. A compreensão desse assunto depende do modo pelo qual se entende o tipo de explicação científica que Aristóteles concebe como adequado ao domínio dos entes naturais”. Em nota, Radice (2011), p.117, remete o termo aos *Top.* 141<sup>b</sup> 6ss.

<sup>137</sup> Susemihl (1894, p. 140): *katà tēn huphēgēmēnēn méthodon*: in accordance with the method of inquiry which has previously been 'started' or 'traced out' or 'followed,' and so the usual method of inquiry (Bonitz): *GA* III. 9. I, 758<sup>a</sup> 28 ff.: *tòn húphēgēmēnon trópon Pol.* I. 8. I, *EN* II. 7. 9. The participle is passive, as is *huphēgeítai* (*huphégētai* Bk.) *Pol.* I.13.6. See 3 §I, 8§ I n. (66), III. I. 2 with n. (434) (Schneider). Susem. (4). O mesmo é afirmado na *EN* 1129<sup>a</sup> 5-6: *Stabiliamo che la nostra indagine seguirà lo stesso metodo delle precedenti. Segundo Natali (2012), provavelmente uma referência a 1115<sup>a</sup> 4-5: «Riprendendo la questione, diciamo di ogni singola virtù quale essa sia, su cosa verta e in che modo. Allo stesso tempo risulterà chiaro quante esse sono».* Em outro trabalho, Natali (2015) afirma que o método em questão, ainda que apresentado de forma mais simples, é o mesmo exposto nos *Analíticos*; e desenvolve o tema: Cf. p.148ss. Também, antes, em *EN* 1095<sup>a</sup> 31 – 1095<sup>b</sup> 8, Aristóteles parece remeter-se a esse modo de proceder: “Infatti bisogna partire da ciò che è noto, ma questo ha due sensi: [1] ciò che è noto per noi e [2] ciò che è noto in assoluto [*tà mèn gàr hēmîn / tà d'haplōs*]”. A mesma expressão aparece na *Fís.* 184<sup>a</sup> 16-20: Tal percurso naturalista vai desde o mais cognoscível e mais claro para nós em direção ao mais claro e mais cognoscível por natureza, pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais. Por isso, é necessário, desse modo, proceder das coisas que, apesar de serem menos claras por

casos é necessário discriminar (*diaireîn*<sup>138</sup>) o composto até suas partes não-compostas<sup>139</sup>. Compreender bem a referência que Aristóteles faz ao método da discriminação do composto é a chave para compreender o sentido da proposição “a pólis é por natureza”.

Com a alusão metodológica, Aristóteles refere-se a um direcionamento metodológico amplo, geralmente aplicado em suas investigações acerca da natureza em geral. Gostaria de antecipar que a teoria político-naturalista de Aristóteles estará baseada naquilo que a tradição de intérpretes denominou hilemorfismo-funcional<sup>140</sup>. Trata-se de uma visão peculiar da filosofia aristotélica, de onde a dialética passa a significar termos técnicos de valor causal.

O conhecimento científico da natureza de uma coisa (o que algo é essencialmente), como e.g. o que é ser um humano ou o que é ser um peixe ou um pássaro, requer uma explicação teleológica, ou seja: a função assumida como própria (*érgon*) de um ente natural – como o raciocinar está para os humanos assim como o nadar está para os peixes ou o voar para o pássaros – é tomada como ponto de partida da indagação e, na linguagem aristotélica, é o “em vista do qual” (*tò houê héneka*), i.e., o acabamento (*télos*),

---

natureza, são mais claras para nós, em direção às mais claras e mais cognoscíveis por natureza (Angioni 2009).

<sup>138</sup> Susemihl (1894, p.140): “As in other subjects a compound has to be resolved into its ultimate elements, these being the smallest parts of the whole, so here by inquiring of what elements a city,” which is a compound, III. 1.2., “is composed we shall better discover the difference between the four types above-mentioned (*politikós*, *basilikós*, etc.) and whether systematic knowledge can be attained about them severally”. Although he did not apply the mathematical method of pure deduction to biological or political sciences Aristotle derived both the processes of Analysis and Synthesis and the terms (*analúein*, *súntheton diaireîn*) from geometry: see the instructive passages *EN* III.3 §11-12 *zēteîn kai analúein tòn eirēménon trópon ósper diágramma* (a geometrical problem), *Met.* VIII (θ) 9.4 1051<sup>a</sup> 21-29 *eurísketai dè kai tà diagrámmata energeíai, diairoúntes gár eurískousin*.

<sup>139</sup> As partes não-compostas referem-se ao estudo da economia familiar (*oikonomías*) a partir de 1253<sup>b</sup> 1, relativas à autoridade paterna: senhor e escravo; marido e mulher; pai e filho. Posteriormente, no mesmo sentido, na abertura do livro 3 Aristóteles diz que a pólis é um composto, um todo, e como qualquer outro todo, constituído de partes, sendo assim, devemos primeiro indagar sobre o cidadão – 1274<sup>b</sup> 37-40.

<sup>140</sup> Cf. Angioni (2009, p.72): Hilemorfismo-funcional – a forma desempenha papel teleológico: a forma é concebida como função que explica a necessidade das outras características. P. 393: Costuma-se denominar “hilemorfismo” a tese de que o estudioso da natureza deve considerar ambas as “naturezas”, a forma e a matéria. Por outro lado, pode-se denominar “teleologia” a tese de que o estudo da natureza deve dar prioridade às causas finais. Dado que Aristóteles assume que a forma desempenha o papel de causa final, é evidente que sua teleologia se configura imediatamente como um hilemorfismo no qual a causa material – bem como os movimentos necessários oriundos da matéria elementar – está subordinada à causa formal-final.

que explica como as partes materiais de um todo encontram-se ligadas pela dinâmica causal do hilemorfismo. Estamos assumindo, portanto, que o esclarecimento da dialética em questão, i.e., dos termos técnicos que ela representa, servem para compreendermos melhor o que significa dizer que a pólis vem a ser por natureza.

A *Fís.* aponta para um modo de proceder aplicável em qualquer pesquisa, dentre as quais, é válido inferir, aquela existente na *Pol.*

*Método universal: Fís.* 184<sup>a</sup> 10-14: Dado que, em todos os estudos<sup>141</sup> [*pásas tās methodous*] nos quais há princípios [*archai*], ou causas [*aítiai*], ou elementos [*stoicheîai*]), sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando reconhecemos estes últimos (pois julgamos compreender cada coisa quando reconhecemos suas causas primeiras e seus primeiros princípios, até seus elementos. evidentemente devemos, de início, tentar delimitar também o que concerne aos princípios da ciência da natureza. (Angioni 2009).

Método universal: *Fís.* 184<sup>a</sup> 10-14:

Επειδὴ τὸ εἶδεναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἰτία ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἰτία γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς.

Neste passo Aristóteles propõe um modo geral de proceder, a saber, em todas as indagações obtemos o conhecimento de algo quando conhecemos suas causas, seus princípios primeiros e seus elementos. O referimento ao método na *Política* encontra aqui seu fundamento. E tal método universal encontra tanto importantes semelhanças, quanto diferenças com os *Analíticos Posteriores*<sup>142</sup>. Algumas conexões deste tipo já foram traçadas nesta tese. Por ora não iremos estendê-las aqui visto que nosso objetivo é outro.

---

<sup>141</sup> Angioni (2009, p.66), traduz *methódous* por “estudo” e explica: “estudo” traduz a palavra *methódos*. Traduzir por “método” tem seus inconvenientes, dado que esse termo designa preferencialmente a maneira de proceder em um estudo ou tarefa, isto é, o conjunto de regras e procedimentos que nos levam a determinado objetivo. A palavra grega, no entanto, embora possa reportar-se à noção de estudo sistemático pautado por regras precisas, pode também indicar, de modo mais geral, qualquer estudo ou empreendimento de pesquisa.

<sup>142</sup> Angioni (2009) p. 65-66: A primeira sentença da *Fís.* remete à noção de conhecimento científico definida nos *APo.* A similaridade entre as passagens 184a 12-4 (*Fís.*) e 71b 9-12 (*APo.*) indica acordo entre ambos os textos no que concerne às condições para que um conhecimento possa ser chamado “científico” [...] Há certa diversidade terminológica entre os dois textos: os *Analíticos* definem o

Nosso intuito aqui é esclarecer que a tese aristotélica afirmada na *Pol.* – distinguir (*diaíresis*) o composto (*tò súntheton*) até suas partes não-compostas (*tōn asunthétōn*) – encontra fundamento na *Física*, vejamos:

*Fís.* 184<sup>a</sup> 21-23: Inicialmente, [T<sup>1</sup>] são-nos evidentes e claras sobretudo coisas confusas: depois, [T<sup>2</sup>] a partir delas, para aqueles que as discernem [*diairoûsi*], tornam-se conhecidos os elementos e os princípios. (Angioni 2009)

*Fís.* 184<sup>a</sup> 21 23:

ἔστιν δ' ἡμῖν τὸ πρῶτων δῆλα καὶ σαφὴ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνῶριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα.

Assim, em ambos os passos, Aristóteles concebe um itinerário de pesquisa em dois tempos, adequado à pesquisa científica, onde a *diaíresis* é o meio que leva ao conhecimento dos elementos e dos princípios.

É possível ilustrar da seguinte forma: **T<sup>1</sup>** – previamente temos um todo-composto, uma descrição das características abrangentes do objeto, suficiente para a sua identificação inicial. **T<sup>2</sup>** – Em seguida, podemos obter conhecimento científico deste ‘todo’ discriminando seus elementos e compreendendo o modo no qual estes estavam articulados entre si.

Tal significado de *diaíresis* é um fundamento que pode ser aplicado, do ponto de vista aristotélico, para a compreensão do processo de formação das coisas pertencentes às técnicas e à natureza. Mas, no limite, evidentemente é um método que pode ser aplicado a qualquer coisa identificada como um todo-composto. No início da *Política*, assim como ocorreu na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles está propondo um caminho a ser

---

conhecimento científico apenas em termos de causas (em 71<sup>b</sup> 9-12), mas a *Fís.* acrescenta as noções de princípio e elemento. Quais são as diferenças entre esses termos? A noção de elemento aparece apenas uma vez nos *APo.*, mas pode-se entender que são elementos os "termos intermediários" ("mesa", 84<sup>b</sup> 21) que permitem demonstrar que *A* se atribui a *C*, bem como as "premissas imediatas" ("*protaseis amesoi*", 84<sup>b</sup> 22) e mesmo os termos ("*horoi*") de uma premissa indemonstrável (84<sup>b</sup> 26). De modo similar, o termo "princípio" (*archê*), apesar de ser usado também em outras acepções, tem o sentido de "premissas indemonstráveis" em 72<sup>a</sup> 7, 86<sup>b</sup> 30 e 88<sup>b</sup> 19. Assim, a variedade terminológica presente no início da *Fís.* nada mais indica senão a pluralidade de aspectos pelos quais podemos descrever o conhecimento científico: trata-se de um conhecimento capaz de explicar o porquê, por conhecer causas, princípios ou elementos.

seguido. E devido à natureza de característica ‘associável’ do objeto de estudo (o qual deslocou o particularismo das ações deixando-as como pano de fundo), Aristóteles parece acreditar que a investigação não se restringe ao conhecimento do *que (hóti)*, mas se estende ao *por que (dióti)*, sendo possível expor alguma relação causal pela qual a pólis existe por natureza. Isto é sugerido, como veremos em detalhes na próxima seção, no argumento genético: para Aristóteles, é a partir da – e em relação a – forma acabada que devemos proceder para tentar descobrir os elementos e as causas envolvidos na gênese de cada ente natural sendo estudado<sup>143</sup>. No livro I da *Política* a forma da pólis acabada é a autossuficiência ou suficiência completa (*autarkeías*). Não se trata de mostrar que tal fim é atingido pela práxis, pelas deliberações corretas<sup>144</sup> com vistas às ações excelentes. Trata-se, todavia, de mostrar os nexos teleológicos que por natureza desenvolvem as comunidades menores até a comunidade acabada, a pólis. Nesse sentido, Aristóteles recorre, na *Física*, várias vezes a uma analogia com os produtos da técnica, como, e.g., à construção de um prédio<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> Sempre me recordo de um exemplo dado por Lear (2006, p.65): Aristóteles não é um compatibilista, isto é, ele não pretende equalizar, numa relação de causa e efeito, a estrutura orgânica com a ação que visa fins, ou seja, com o comportamento teleológico: "No século XX foram feitos muitos trabalhos por filósofos que tinham em vista demonstrar que explicações teleológicas são compatíveis com explicações mecânicas. Por exemplo, pode-se dizer que a aranha constrói sua teia a fim de assegurar seu alimento, mas pode-se também explicar essa sua atividade ordenada via sua conformação neurofisiológica e sua herança genética. Ou seja, a estrutura física atual serve de base ao comportamento teleológico. É importante se ter em conta que Aristóteles não crê em tais compatibilidades. Segundo Aristóteles, a razão que se tem para se citar a forma em seu estado final e realizado está em que é somente em referência a essa forma que se pode entender o comportamento teleológico.

<sup>144</sup> Angioni (2009), p.371, comentário ao passo 199<sup>b</sup> 26-8: "*é absurdo julgar que não há vir a ser em vista de algo quando não se percebe que aquilo que move tenha deliberado*": Aristóteles afirma claramente que a deliberação não é condição necessária para a teleologia, e que seria absurdo pensar que fosse. *O caráter teleológico da causalidade da natureza não implica nem exige atribuir a todos os entes naturais a capacidade de discernir um fim como bom e/ou a capacidade de determinar racionalmente os meios necessários à sua realização [grifo meu]*. Esse texto mostra como é impróprio atribuir à teleologia de Aristóteles a "psicologização" de toda a natureza (Furley, 1985; Kahn, 1985, pp. 186-96; e Sedley, 1991, pp. 179, 187). Contra essa interpretação, ver Broadie (1990), Kullman (1985), Lennox (2001, p. 216), Johnson (2005, p. 73).

<sup>145</sup> Angioni (2009) p.72: Sabemos previamente que uma casa é um conjunto de tijolos, ladrilhos (e outros materiais) dispostos de tal e tal maneira, ou seja, sabemos que a casa consiste em certa matéria, com tais e tais características. No entanto, enquanto não soubermos *por que* a matéria da casa deve necessariamente ser desse tipo e exibir tais e tais propriedades, ainda não sabemos plenamente o que é a casa, nem podemos explicar por que uma casa é precisamente uma casa. Temos de descobrir a causa que explica por que a casa consiste necessariamente em "tais e tais materiais com tais e tais características" (às

Todavia, isso não é ainda suficiente para bem compreendermos o objeto de nossa pesquisa. Pois o contexto político é diverso, compreender o significado da expressão ‘pólis por natureza’ significa, em certo sentido, estabelecer como a matéria e a forma são correlacionadas de modo a provocar fenômenos que Aristóteles reconhece como políticos. Recorrendo mais uma vez à *Fís.*, Aristóteles nos fornece uma noção de natureza como princípio inato do movimento:

*Fís.* 192<sup>b</sup> 21-23: pois a natureza é certo princípio (*archēs*) ou causa (*aitías*) pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo (*kath' autò*) e não por concomitância (*katà sumbebēkós*).

*Fís.* 192<sup>b</sup> 21-23:  
τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει  
πρώτως καθ'αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

Aristóteles está respaldando seu argumento exatamente nesta definição de natureza quando fala de ‘pólis por natureza’. Para ele, como veremos, a pólis é um composto que compreende um processo interno de matéria (habitantes) e forma (constituição), no sentido em que um indivíduo externo ao processo dessa formação não seria mais um verdadeiro humano, mas um deus ou um animal selvagem (*Pol.* 1253<sup>a</sup> 29). Nesse sentido, temos uma teoria política que podemos denominar de hilemorfismo-político. Mas tal teoria quando aplicada à *Política* mostra-se problemática e, como veremos, Aristóteles parece abandoná-la no decorrer da obra.

A ideia central do hilemorfismo-político é esclarecida pela explicação aristotélica acerca da necessidade “sob hipótese” (*ex hupothéseōs*), ou necessidade condicional, que

---

vezes, trata-se até mesmo de descobrir de modo mais detalhado quais são as "tais e tais características" que acompanham necessariamente a matéria da casa). Assim, não se trata de dividir o gênero em especificações ulteriores. Trata-se de encontrar a forma, isto é, a característica decisiva e preponderante pela qual se explicam as demais características, já conhecidas previamente, pelas quais reconhecemos ordinariamente uma casa. O modelo para esse tipo de explicação científica será dado pela teoria hilemórfico-funcional, na qual a forma desempenha papel teleológico: a forma é concebida como função que explica a necessidade das outras características.

caracteriza a teleologia natural. Segundo Angioni (2009), “a ‘hipótese’ consiste na definição da coisa em termos de forma-acabamento. Em seguida, temos as consequências necessárias, que são as propriedades que a coisa deverá ter ou adquirir, em vista de sua efetividade (qualidades, composição material, características quantitativas etc)”. Tal relação de “necessidade sob hipótese” ocorre em dois registros:

Há dois registros em que essa relação de "necessidade sob hipótese" deve ser entendida. Sob certo aspecto, a relação entre hipótese e consequências necessárias é uma relação lógica cientificamente demonstrável, que não envolve nenhum aspecto temporal. Trata-se da relação que, na ciência do ente natural em questão, se exprime entre as definições primeiras e as conclusões de demonstrações. Mas, sob outro aspecto, considerando-se de modo mais estrito a analogia com as prescrições da técnica, temos uma relação entre, de um lado, um acabamento futuro, assumido como fim a ser alcançado pela geração e, de outro, movimentos e processos que permitem à geração, no eixo do tempo, atingir seu termo. Sob o primeiro aspecto, podemos deduzir, da definição do ser humano, as propriedades que se lhe atribuem em si mesmo, enquanto ser humano (e, assim, teremos conhecimento científico a respeito do ser humano). Sob o segundo aspecto, podemos delimitar e prever a série ordenada dos movimentos que geram um novo ser humano – tal como o homem de técnica delimita a série ordenada dos movimentos que ele tem de imprimir à matéria para confeccionar seu produto. Como Aristóteles diz no *PA*: "é necessário que esteja dada uma matéria de tal e tal qualidade, se há de haver casa ou outro acabamento; é preciso que isto primeiramente seja gerado e movido, em seguida, isto, e assim em sequência até o acabamento e aquilo em vista de que cada ente é e vem a ser" (639<sup>b</sup> 26-30). Ver também 639<sup>b</sup> 16-9 e 641<sup>a</sup> 9-14. (Angioni 2009)

Na *Pol.* Aristóteles trabalha com a definição de pólis sobre esses dois registros. De um lado, no registro temporal, a pólis é o acabamento das comunidades anteriores, ela é a comunidade final que encerra o nexó causal teleológico das comunidades anteriores (âmbito das necessidades para a vida –1252<sup>b</sup> 27-28). De outro lado, no registro atemporal, a pólis é afirmada como um todo que antecede suas partes (*tò gàr hólon próteron anankaíton einai tou mérou*s –1253<sup>a</sup> 20<sup>146</sup>). É assim que a ‘necessidade sob hipótese’ se

---

<sup>146</sup> Esse procedimento é comum na *Pol.*: tomar algo como sendo um todo e então passar a discriminar suas menores partes. Desse modo, as menores partes da *oikonomías* são os escravos e os livres: senhor e escravos, marido e mulher, pai e filhos (1253<sup>b</sup> 1-4ss); ou no início do livro 3, onde o direcionamento é o mesmo, da parte para o todo: pois a pólis é uma coisa composta, assim como todas as coisas que possuem partes e formam um composto; portanto, devemos observar e investigar primeiro o cidadão, visto que a pólis é uma multidão deles (1274<sup>b</sup> 36-39). Qualquer *x* que identificamos como um composto de partes, passamos então a discriminá-las, e é evidente que nem todas as propriedades das partes de um todo são idênticas ao todo, nem vice-versa: um grupo de dez pessoas com setenta quilos cada não

apresenta como um princípio anterior e superior no sentido em que os movimentos da matéria estão subordinados à forma. Agora podemos perguntar: como tal teoria se aplica no cenário político? Notem os seguintes passos T1-T4:

**T1:** *Pol.* 1253<sup>a</sup> 29 [...] 38: por natureza é presente em todos a inclinação [*hē hormē*] para formar esse tipo de comunidade; e o primeiro a estabeleceu-la [*sustēsas*] foi causa dos maiores bens [...] Ora, a virtude justa [*hē dikaiosúnē*] é política; pois a justiça [*hē dikē*] é a ordem [*táxis*] da comunidade política<sup>147</sup>, e a virtude justa julga o que é justo.

**T1:** *Pol.* 1253<sup>a</sup> 29 [...] 38: φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν: ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος [...] ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν: ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

**T2:** *Pol.* 1325<sup>b</sup> 40 – 1326<sup>a</sup> 5: assim como os outros artesãos [...] devem ter à disposição a matéria [*húlēn*] adequada para o trabalho – e quanto melhor adequada <a matéria> estiver, necessariamente mais belo será o resultado da técnica – assim também o político e o legislador devem ter a disposição a matéria adequada em condição apropriada<sup>148</sup>.

**T2:** *Pol.* 1325<sup>b</sup> 40 – 1326<sup>a</sup> 5: ὥσπερ γὰρ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς [...] δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖαν οὔσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν (ὄσῳ γὰρ ἂν αὕτη τυγχάνῃ παρεσκευασμένη βέλτιον, ἀνάγκη καὶ τὸ γιγνόμενον ὑπὸ τῆς τέχνης εἶναι κάλλιον), οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖως ἔχουσαν.

**T3:** *EN* 1102<sup>a</sup> 7-13: O verdadeiro estadista parece igualmente ocupar-se sobretudo dela [da virtude], pois pretende tornar os cidadãos bons e obedientes às leis. Zingano (2008)

**T3:** *EN* 1102<sup>a</sup> 7-13: δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικὸς περὶ ταύτην μάλιστα πεπονῆσθαι: βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους.

**T4:** *Pol.* 1276<sup>b</sup> 1-13: Se, com efeito, a pólis é um tipo de comunidade, e é uma comunidade de cidadãos em uma constituição, quando a constituição se torna diferente

---

pesa setenta quilos; e nenhuma das pessoas deste grupo pesam os setecentos quilos que pesam as dez. Nos manuais de lógica, pensar equivocadamente que todas as propriedades das partes de um todo são também propriedade do todo é cometer um erro de raciocínio conhecido como “falácia da composição”; e pensar equivocadamente que todas as propriedades de um todo são propriedades das suas partes é cometer a “falácia da divisão”.

<sup>147</sup> Pellegrin (1993) p.93, nota 20: «la justice est une institution d'une communauté politique». L'expression *politikēs koinōnías táxis* peut en effet signifier l'ordre même de la communauté politique: la justice est alors comme la colonne vertébrale de la cité, et dire que la justice est politique c'est presque donner une définition essentielle du politique. Mais elle peut signifier aussi une disposition prise par une communauté politique (génitif d'agent) : dire que la justice « est politique » c'est alors dire qu'elle est exercée par les instances de la cité. Assim entende Bertelli & Moggi (2011, vol 1., p.149) que traduz : “la giustizia è cosa che ha a che fare con la città”.

<sup>148</sup> Reeve (2017, p.362-363) em nota conecta este passo citado ao trecho inicial da *EN* 1094<sup>a</sup> 6-16 a respeito da hierarquia entre as técnicas e ciências práticas (o qual desenvolvemos aqui no cap.1). Trata-se, portanto, de um raciocínio de extrema importância para compreensão da política. Por isso a conclusão de Reeve nesta nota é oportuna: It is at the pinnacle of this hierarchy that politics is found, directing and arranging all of them, so that they further human happiness to the greatest extent possible in the circumstances (*Pol.* I 1 1252a 3-7n).

na forma [*eidei*], i.e., torna-se diferente, parece que necessariamente a pólis não é mais a mesma [...] Se essas coisas são assim, é evidente que devemos dizer que a pólis é a mesma observando principalmente a sua constituição. Mas podemos lhe atribuir um nome idêntico ou distinto, quando habitada por homens idênticos ou completamente distintos.

**T4:** *Pol.* 1276<sup>b</sup> 1-13: εἴπερ γάρ ἐστι κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας, γινομένης ἑτέρας τῶ εἶδει καὶ διαφοροῦσης<sup>149</sup> τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτὴν [...] εἰ δὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερόν ὅτι μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας: ὄνομα δὲ καλεῖν ἕτερον ἢ ταῦτόν ἔξεστι καὶ τῶν αὐτῶν κατοικούντων αὐτὴν καὶ πάμπαν ἑτέρων ἀνθρώπων.

A análise se mantém em dois momentos, não separados, mas transitórios. A <sup>150</sup>pólis<sub>1z</sub> nasce por causa do impulso (*hormè*) presente em nós para formar tal comunidade. Há uma linha de raciocínio que levou a essa afirmação. Peço licença para uma breve digressão: poucas linhas atrás, a primeira comunidade, homem e mulher, uniram-se em vista da geração (*tēs genéseōs hēneken*) da espécie<sup>151</sup>, e quem comanda e quem é comandado, por natureza, em vista da sobrevivência (*árchon dè phúsei kai archómenon dià tēn sōtēria*). De um outro ponto de vista, a pólis<sub>1ez</sub> deve sua existência enquanto uma coisa que precisa ser estabelecida e ordenada (*sustēsas, táxis*) para além da ordem natural. Então, a pólis<sub>1z</sub> por natureza é pensada exatamente como a forma do processo de geração dos seres vivos na medida em que a “necessidade sob hipótese” é

---

<sup>149</sup> Pellegrin (1993) p.214, nota 8: Dans l'expression redondante *héteras tōi eidei kai diapheroúsēs* (1276<sup>b</sup> 2) tout se passe comme si Aristote voulait «expliquer» une expression technique de la terminologie aristotélicienne par un terme plus courant.

<sup>150</sup> Doravante: pólis<sub>1z</sub> – em vista do viver (*zēn*); pólis<sub>1ez</sub> – em vista do bem viver (*eu zēn*).

<sup>151</sup> Do mesmo modo como fazem todos os outros animais e plantas, não segundo decisão [*ouk ex proaireseōs*], mas pelo fato que é natural – 1252<sup>a</sup> 29-31. Cf. também Angioni (2009) p.395: De modo semelhante, na natureza, a "hipótese" é a definição do animal: por natureza, o animal deseja reproduzir-se e manter em efetividade a forma de sua espécie, "pois a função mais natural para qualquer ser vivo [...] é produzir um outro tal qual ele mesmo [...], a fim de que, na medida em que podem, participem do sempre e do divino; [...] em vista disso é que fazem tudo quanto fazem conforme à natureza" (*de An.* 415<sup>a</sup> 26 - <sup>b</sup>2). Assim, é a definição do animal que determina as etapas necessárias para sua reprodução, pois "é a geração que é em vista da essência, e não é a essência que é em vista da geração" (*PA* 640<sup>a</sup> 18-9). Se há de se dar um novo animal, essencialmente idêntico a seus genitores, conforme à definição específica, então, necessariamente, sob tal hipótese, deverão dar-se previamente (*genesthai, hyparchein*, 200<sup>a</sup> 25) os processos requisitados para garantir a efetividade das funções que definem especificamente tal animal, assim como deverá dar-se previamente "a matéria que é em vista desse tipo de animal", capaz de executar suas funções. Essa matéria não se encontra imediatamente dada, mas a forma do genitor é capaz de modificar os materiais disponíveis, de modo a incutir-lhes as propriedades requisitadas pelas funções do animal.

empregada. Mas a pólis<sub>ez</sub> depende da forma constitucional para ser ordenada, depende da força da lei e do desenvolvimento das virtudes.

Assim, no início da *Política* é aplicado um método universal de pesquisa tomando emprestado do estudo acerca da natureza uma racionalidade teleológica condicional: **T<sup>1</sup>** Sabemos antecipadamente que a pólis<sub>1z</sub> é um agrupamento de humanos com inclinação (*hormè*) para realizar fins naturais (*gènesis, sōtēria*), ou seja, sabemos que a pólis<sub>1z</sub> é composta de certa matéria, e que cada matéria é em vista de um acabamento natural qual seja. Segue-se que a pólis<sub>1z</sub> é por natureza. **T<sup>2</sup>** Todavia, não estamos ainda em condição de explicar cientificamente o que é uma pólis por natureza sem que discriminemos as matérias que compõem a pólis, i.e., sem que saibamos porque os materiais da pólis estão dispostos de tais modos; sabemos apenas que eles estão em processo de vir a ser, concebendo fins maiores na medida em que se agrupam, mas não conhecemos a forma final na qual o acabamento é realizado (como aconteceu na definição *natureza standard*). Assim (**T<sup>3</sup>** inferência dedutiva), como necessidade condicional inferimos (seguindo o estilo de Aristóteles) que o conceito de pólis<sub>1z</sub> não pode ser definido independentemente do conceito de uma boa pólis<sub>1ez</sub>, pois o que define é o acabamento e função, e o que está no acabamento e função é o bem mais alto, i.e., uma pólis<sub>1ez</sub> autossuficiente<sup>152</sup>. A política-prática ou atividade política da *Ethica Nicomachea*, com toda sua terminologia voltada para a formação do caráter, dá aqui licença semântica aos termos que o problema da gênese da comunidade política permite especificar. Curiosamente, ao contrário do que

---

<sup>152</sup> A pólis possui uma função própria que a define. Como bem ressalta Bodéüs (1993a) p.124-125: “a política tem como sua mais importante missão produzir uma certa qualidade humana e render bom os cidadãos e capazes de ações boas. Isso apenas pode ocorrer no preciso limite estabelecido pela constituição existente”; Cf. *EN tò gàr tēs politikēs télos áriston etíthemen, autē dē pleístēn epiméleian poieítai tou poioús tinas kai agathous tous polítas poiēsai kai praktikoús tōn kalōn*. Cf. 1102<sup>a</sup> 7-10; 1140<sup>b</sup> 7-11; 1142<sup>a</sup> 2; 1177<sup>b</sup> 12-14: *hē tou politikou (práxis)... peripoiouménē... tēn ge eudaimonían autōi kai tois polítai*. É o político que visa a felicidade de seus concidadãos principalmente por meio de uma boa legislação (*eunomía*, Cf. 1112<sup>b</sup> 11-14; *EE* 1216<sup>b</sup> 18). Aqui no livro 1, Aristóteles afirma que a natureza não faz nada em vão, e busca atribuir uma única função para cada coisa, pois cada instrumento cumpre melhor uma função única do que várias funções (1252<sup>b</sup> 3-6). Para outras conexões com o tema da função Cf. Reeve (2017) p. 213-214, notas 13 e 14. Volto ao tema da função, do *érgon*, humana na próxima seção.

afirmamos logo no início do primeiro capítulo<sup>153</sup>, são as linhas iniciais da *Política* que, sustentadas pela *Física*, servem como um tipo de propedêutica para a *Ethica Nicomachea*. O sentido é contrário, mas não há contradição. O aspecto genético na *Política* sustenta premissas universais para a formação do caráter por uma questão óbvia: não poderá haver uma vida política (elegida) sem que ela seja primeiramente uma vida, i.e., que ela tenha sido reproduzida em vista da espécie, preservada e, como Aristóteles irá afirmar, naturalmente agrupada em vista de um fim comum<sup>154</sup>. Sobre isso trataremos detalhadamente ao longo deste capítulo.

A título de hipótese, se buscarmos uma junção entre capacidade arquitetônica mais soberana e comunidade política mais soberana, é tentador afirmar que Aristóteles pretende construir qualquer coisa de “prático por natureza”. Mas qualquer tese que busque afirmar algo do tipo terá que superar duas proposições contrárias a esta: (i) a afirmação aristotélica de que a deliberação não é condição necessária para a teleologia natural e (ii) de que o hábito não é por natureza e nem contrário à natureza<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Cf. nossa p.7: Nesse sentido, a *EN* serve como um tipo de propedêutica para a *Pol.* Primeiro é necessário estabelecer no âmbito da ação particular – *tà kath'ékasta haí práxeis* (*EN* 1107<sup>a</sup> 28-32) – quais são os pontos de partida para a aquisição de estados habituais virtuosos – morais e intelectuais – necessários para o agir excelente. Posteriormente, na *Pol.*, caberá complementar a investigação moral estendendo-a para a esfera comum, mostrando como seria possível ao legislador inculcar tais disposições virtuosas nos cidadãos considerando a forma da constituição estabelecida. Tudo isso em vista de assegurar o bem comum.

<sup>154</sup> *Pol.* 1253a 1: Por conseguinte, fica manifesto que a pólis pertence à classe de coisas por natureza, e que o homem é por natureza um animal político. *EN* 1097<sup>b</sup> 8-11: Noi non usiamo il termine 'autosufficiente' in relazione a un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma in relazione anche a genitori, figli, moglie e in generale agli amici e concittadini, poiché per natura l'uomo è animale politico.

<sup>155</sup> Respectivamente: *Fís.* 199b 26-28: “é absurdo julgar que não há vir a ser em vista de algo quando não se percebe que aquilo que move tenha deliberado” (Angioni 2009); *EN* 1103<sup>a</sup> 20-21: “nenhuma virtude moral nasce em nós por natureza, dado que nenhum ente natural se habitua a ser diverso” (Natali 2012). Ainda sobre deliberar, aqui também (1112<sup>b</sup> 1-2): Sobre as ciências exatas [*akribéis*] e autossuficientes [*autárkeis*], por exemplo sobre a ortografia, não há deliberação, de fato não estamos incertos sobre como escrever (Natali 2012). Todavia, em um dado momento, Aristóteles coloca a tese na qual o hábito aparece como uma segunda natureza – Cf. 1242<sup>a</sup> 30-33. Para Zingano (2017, pp.153-154) esta é uma das grandes lições da ética aristotélica: o caráter moral, a disposição ética do agente tem uma tal fixidez que pode ser comparada à natureza (De memória II 452<sup>a</sup> 27-28: *hóspēr gār phúsis èdē tò éthos*, “o hábito opera de fato como a natureza”; sobre este tema ver em especial Morel (1997).

Assim, o argumento genético se divide em duas partes: a primeira se apresenta como uma dedução política-biológica<sup>156</sup>: assim como ocorre com outros animais, dois humanos de sexo opostos sempre irão se unir por causa da inclinação (*hḗ hormḗ*) em vista da procriação e preservação da espécie. A família e a aldeia decorrem deste tipo de comunidade, respectivamente, para suprir as necessidades diárias e outras necessidades para além desta. As partes estão aqui dispostas naturalmente em vista da própria vida (*zēn hēneken*) como limite e acabamento. É nesse sentido que a definição de pólis<sub>1z</sub> está contida na definição de comunidade. Todavia, a segunda parte do argumento não é nada intuitiva. Por isso Aristóteles a formula como hipótese: a pólis<sub>1z</sub>, uma vez que surge, encontra-se em atividade por causa do crescimento natural das comunidades anteriores, sendo possível, então, existir como uma pólis<sub>1ez</sub>, autossuficiente para o bem viver, i.e., para o bem supremo (*eudaimonías*)<sup>157</sup>.

Portanto, no argumento genético, o sentido de pólis por natureza se explica como parte do método proposto na *Física* rotulado de teoria hilemórfico-funcional. Preservadas as distinções próprias a cada realidade, vimos que relativamente aos seres vivos, à técnica e à pólis, Aristóteles aplica uma racionalidade teleológica onde a forma final que expõe a função, o acabamento, é o ponto de partida para explicar os nexos causais da matéria e, nesse sentido, tem prevalência lógica sobre ela. Em outras palavras, é a forma tomada como necessidade condicional que corresponde a um ponto de partida para a pesquisa:

---

<sup>156</sup> Isso no vocabulário de Aristóteles: em *HA* 488a 3-13 algumas espécies de animais entram na classe *politikà*, animais que partilham alguma atividade comum, estabelecem hierarquia e se submetem a um tipo de governante, como no caso de algumas abelhas (mais detalhes Cf. Loyd (1993)). Na língua portuguesa não temos tal concepção, não classificamos espécies de animais como sendo ‘política’. Diríamos, provavelmente, que o instinto de procriação, preservação da espécie, união comum na partilha das tarefas etc, são conclusões extraídas da biologia que classifica uma parte dos animais como sociais.

<sup>157</sup> É uma distinção simples que Aristóteles está fazendo: uma coisa é suprir as necessidades básicas de um agrupamento de pessoas, poderíamos dizer, uma questão econômica; outra coisa é conseguir tornar o convívio entre as pessoas numa vida de felicidade, com todas aquelas implicações expostas na *EN*. Aristóteles toca neste tema em 1326<sup>b</sup> 2-10: a comunidade política é autossuficiente para o bem viver (*autarkes pròs tò eu zēn*), sendo mais autossuficiente do que o mero “povo” (*éthnos*) “autossuficiente nas necessidades” (*autárkēs en toís anagkalois*).

parte-se de um todo-composto (mais cognoscível para nós) buscando distinguir suas partes não-compostas até compreendermos a função da forma no acabamento (mais cognoscível por natureza<sup>158</sup>).

Assim, a nosso ver, o argumento teleológico serve como um tipo de fórmula de pesquisa. Contudo, tal fórmula não pode ser compreendida no sentido formal, vazia de conteúdo. Esta tem que ser condição real para a definição das funções da matéria. É neste sentido que Aristóteles afirma na *Política*: “todas as coisas são definidas da função e da capacidade, de modo que quando não mais são tais, não podemos dizer que são as mesmas, mas apenas homônimas”<sup>159</sup> (1253<sup>a</sup> 23-24). Partindo de tal fórmula necessita pesquisar, e.g.: o que é um cidadão (matéria)? O que é uma constituição (forma)? Tal forma não é, todavia, uma mera suposição, mas uma necessidade condicional a ser confirmada apresentando as causas que explicam por que é o caso que a pólis é por natureza. Preservadas as devidas distinções, Aristóteles deixa claro no início da *Ethica Nicomachea* e da *Política* a perspectiva de se comprovar uma hipótese inicial. Assim, no início da *Política*, o argumento genético serve como uma fórmula de pesquisa, uma consideração preliminar a ser substituída por outra mais precisa.

Se nossa interpretação é correta, Aristóteles parece ter deixado em aberto, na fusão entre as aberturas de ambas as obras, um problema ontológico-político de difícil solução: como pensar a forma da pólis, i.e., a melhor constituição exercendo a função de imprimir virtude nos seus cidadãos, se a matéria, i.e., os mesmos cidadãos, são substâncias concretas, são aqueles indivíduos da esfera prática dotados de prazeres e desejos, com decisões singulares a realizar<sup>160</sup> etc.? Estamos, assim, ampliando o contexto do problema

---

<sup>158</sup> Aristóteles trata desta distinção “mais cognoscível para nós” e “mais cognoscível por natureza” também em *APo.* 71<sup>b</sup> 31 - 72<sup>a</sup> 5. Cf. *Met.* 1029<sup>b</sup> 8-12.

<sup>159</sup> Cf. Definição de homonímia em *Cat.* 1<sup>a</sup> 1-6.

<sup>160</sup> Aristóteles tem que buscar uma solução para essa perspectiva de análise. No livro IV ele claramente expressa tal preocupação: One should not study only what is best, but also what is possible, and similarly what is easier and more attainable by all. As it is, however, some seek only the constitution [...]

da adequação: como é possível a passagem da forma dada pela norma constitucional ao ato virtuoso dos cidadãos, visto que tal relação fornece a função, o fim último, e, portanto, a essência da pólis mais soberana?

### 2.2.1 Naturalismo político: o argumento genético

Passemos a analisar detalhadamente a gênese da pólis. O método aplicado no segundo capítulo da *Política* tem sido intitulado como método genético<sup>161</sup>. Aristóteles diz ser possível apreciarmos melhor as coisas se olharmos para o seu processo de formação desde sua origem. Muito das descrições que ele apresenta ao longo do livro I são impulsionadas pelo ideal de que a natureza não faz nada inacabado e nada faz em vão. Isto implica que ao observarmos os entes naturais podemos notar que a própria natureza

---

(Pol. IV.1.1288<sup>b</sup> 37–1289<sup>a</sup> 7). Segundo intérpretes modernos aqui temos o *princípio da aproximação*: “While it is clearly best for any being to attain the real end, yet, if that cannot be, the nearer it is to the best the better will be its state.” (*De Caelo* II.12. 292<sup>b</sup> 17–19; cf. *De Generatione et Corruptione* II.10.336<sup>b</sup> 25–34). O homem de estado aristotélico seria melhor descrito como um *aproximist* do que um perfeccionista. (Miller, F.D. 2007, p.17-18). Neste mesmo livro IV o “possível” é a medida das pessoas que são iguais e similares, em relação àqueles que estão no meio. Neste trecho “por natureza” parece ser dito como algo fundamentado na linguagem comum e, portanto, sem a conotação técnica de ‘constância’ (1295<sup>b</sup> 24-27). Trata-se, contudo, de uma clara remissão à amizade política (Cf. nosso capítulo III Amizade Política). No livro 7 é notável uma retomada de tal perspectiva do melhor possível: Cf. 1324<sup>b</sup> 5-10; 1328<sup>a</sup> 35-36; 1333<sup>b</sup> 1-15. É provável, assim, que ao longo da obra Aristóteles tenha abandonado a perspectiva da constância por uma perspectiva da aproximação. Em *PA* (687<sup>a</sup> 15) se lê: “nature does, among the possibilities, what is best”. Sobre este passo, Lennox (2004, p.321) conclui seu comentário afirmando que: The cash value, then, is as it has been all along – the formal nature has priority over the material and arranges the body in the best way possible for the animal’s life. Reeve (2017, p.5, n.35) implica este passo do *PA* como explicação para *Pol.* 1, 1253<sup>a</sup> 33-35: For injustice is harshest when it possesses weapons, and a human grows up possessed of weapons for practical wisdom and virtue to use, which may be used for absolutely contrary purposes. O “princípio da aproximação” seria, assim, uma ideia forte para Aristóteles, implicada na passagem da gênese da pólis em *Pol.* 1 para a teoria da melhor constituição possível em 4 e 7. É a forma (constituição) que ordena a matéria (corpo político de cidadãos); e faz, dentre as possibilidades, o que é melhor. Aristóteles parece fazer um salto de uma teoria “essencialista-naturalista” para uma aposta nas descrições dos tipos de constituição em vista de encontrar o melhor caso possível.

<sup>161</sup> Em geral, os comentadores da *Pol.* denominam método analítico e método genético, respectivamente, os capítulos 1 e 2 da obra. Apesar da distinção nominal, para os comentadores, trata-se do mesmo procedimento de análise: discriminação dos elementos mais simples pelos quais um todo passa a ser conhecido conforme à articulação de suas partes: Cf. Newman (1887, vol.1, p.15-18 e vol.2, p.103-105); Aubonnet (1991, p.107, n.1); Tricot (2005, p.24 e notas), Bertelli & Moggi (2011, vol.1, p.195-197). Saunders (2002, p. 59-63, 1252<sup>a</sup> 17-23 e 1252<sup>a</sup> 24-34) não denomina os passos, porém a análise é a mesma. Este ainda remete o passo da *Pol.* à análise biológica em *PA* 609<sup>a</sup> 1-4 a respeito do organismo vivo e suas partes (*functional analysis*). Cf. Reeve (2017, notas 8-10, p. 209-213). Tal remissão é comum e voltaremos a ela no decorrer deste capítulo.

expõe uma função em vista da qual um ser vivo qualquer existe, sendo que, no limite, todos os seres existem para satisfazer as necessidades da espécie humana<sup>162</sup>.

Em primeiro lugar, temos o par formado pelo macho e pela fêmea em vista da geração (*tēs genéseōs hēneken*) da espécie, do mesmo modo como fazem todos os outros animais e plantas, não segundo decisão (*ouk ex proairéseōs*), mas pelo fato que é natural<sup>163</sup>. De forma equivalente, Aristóteles trata da relação entre o chefe de família e o escravo, entre aquele que por natureza comanda e aquele que por natureza é comandado em vista da sobrevivência de ambos (*árchon de phúsei kai archómenon dià tēn sōtēria – 1252<sup>a</sup> 24-31*)<sup>164</sup>. Não pode haver reprodução da espécie sem ao menos um macho e uma fêmea, assim como não pode haver sobrevivência da espécie sem um patriarca e um

---

<sup>162</sup> Cf. 1253<sup>a</sup> 9: A natureza não produz nada em vão (*mátēn hē phúsis poiēi*); e 1256<sup>b</sup> 20 – e se a natureza nada faz de inacabado ou nada em vão, é necessário que a natureza tenha feito tudo isso para a espécie humana (*ei ouv hē phúsis mēthēn mēte atēles poiēi mēte mátēn, anagkaion tōn anthrōpōn hēneken autà pánta pepoiēkēnai tēn phúsin*). Aristóteles especificou *autà pánta* nas 10 linhas anteriores: são todos, plantas e animais dos quais fazemos uso para fins de subsistência, vestimenta, alimentação e outras carências. É muito diferente, contudo, o que a espécie humana necessita para se manter viva (*zēn*) do que ela tem que realizar para viver bem (*eu zēn*). A pólis que se busca fundamentar respeita um limite populacional e assume uma forma constitucional (*politéias*), e se configura como a comunidade autossuficiente para o bem viver (*autárkes pròs tò eu zēn – 1326<sup>b</sup> 8-9*). Isto vai além de ser autossuficiente apenas nas necessidades (*én tois anankaíois autárkes*), como no caso de um vilarejo, ou quando não se respeita um limite de crescimento, como no caso do “povo” (*éthnos*)– 1326<sup>b</sup> 4. Sobre *mátēn* (em vão) cf. *Fís.* 197<sup>b</sup> 22-31 em relação àquilo que vem a ser como ‘espontâneo’ (*automaton*) e por ‘acaso’ (*tuchē*). Cf. Angioni (2009, p. 195; 312-313; e comentários a 195<sup>b</sup> 1-3; 197<sup>a</sup> 21-25; 197<sup>a</sup> 32-35 e à 197<sup>b</sup> 22-32).

<sup>163</sup> Cf. *EN* 1162<sup>a</sup> 16-20: “Tra marito e moglie l’amicizia pare essere per natura: l’essere umano tende ad accoppiarsi per natura, più di quanto non sia animale politico; tanto più, quanto la comunità familiare è anteriore e più necessaria della città, e il produrre figli è la caratteristica più universalmente diffusa tra gli esseri viventi. Ora, per gli altri animali la comunità si estende solo fino a questo punto, invece gli esseri umani non si accoppiano solo per produrre una discendenza, ma anche per ciò che è utile alla nostra vita, infatti subito si dividono le attività specifiche, che sono diverse per il marito e la moglie, e si prestano aiuto reciproco, mettendo in comune le loro qualità individuali” (Natali 2012). Newman (1887, vol.2, p.104): 26. *Anánkē deē* - a Sociedade se inicia na Necessidade (aquilo que é necessário sempre vem primeiro, e aquilo que é para o bem-viver, depois (1329<sup>b</sup> 27); e sua primeira forma é *sunduasmós*, a união em pares de seres humanos a qual é indispensável a cada um deles. Aristóteles também destaca a origem da família na Necessidade e nas aquisições cotidianas, em parte para diferenciar o *oikonomikós* e o *politikós*, em parte porque amarrando a família à Necessidade, ou em outras palavras à Natureza, ele obtém os meios para provar que o crescimento da pólis é por Natureza. Ele situa a origem da família e da pólis na Necessidade e Natureza, e não na *proairesis* [decisão] (para este contraste cf. Bonitz, Ind. 837<sup>a</sup> 46, compare *PA* 657<sup>a</sup> 37, *kai toúto ouk ek proairéseōs, all’ hē phúsis epoiēse*). Cf. *DA* 415<sup>a</sup> 22 – <sup>b7</sup> a reprodução é um ato da alma nutritiva.

<sup>164</sup> O mesmo ponto é tratado em *EE* 1242<sup>a</sup> 28 – 1242<sup>b</sup> 1.

escravo. Tal relação entra no tema da justiça natural, uma vez que Aristóteles entende que existe um tipo de escravidão natural e, por isso, justa<sup>165</sup>.

Após unir-se em vista da procriação e da preservação da espécie, a próxima associação por natureza é a família (*oikías*), a qual possui por finalidade suprir as necessidades diárias (1252<sup>b</sup> 12). Tais necessidades são descritas mais à frente, são recursos limitados que, por natureza, correspondem à administração doméstica (*oikonomiké*) com respeito às aquisições necessárias à vida (*pròs zōēn anankaiōn*) e úteis à comunidade política e familiar (1256<sup>b</sup> 26-30)<sup>166</sup>.

Em vista de suprir necessidades para além daquelas cotidianas, várias famílias se agrupam formando um vilarejo. Aqui as relações de poder ultrapassam aquelas patriarcais – do chefe de família sobre sua mulher, seus filhos e escravos –, pois os laços de sangue entre as famílias favorecem um domínio régio<sup>167</sup>.

Por fim, o ápice deste crescimento natural encontra seu limite na formação da pólis. Aristóteles afirma que uma coisa qualquer atinge sua própria natureza quando seu processo de formação é completado:

Argumento genético: *Pol.* 1252<sup>b</sup> 27 – 1253<sup>a</sup> 1: (i) E a comunidade acabada [*koinōnía téleios*] formada de numerosas aldeias é a pólis<sub>1z</sub>; a partir daí, assegurando o limite [*péras*<sup>168</sup>] de toda autossuficiência [*autarkeías*]; (ii) por assim dizer, nascendo, por um lado, em vista da vida [*zēn hēneken*], por outro lado, existindo, por causa do bem viver [*eu zēn*]<sup>169</sup>. (iii) É por isso que toda pólis<sub>1z</sub> é por natureza [*phúsei éstin*], porque as

<sup>165</sup> No livro primeiro Aristóteles dedica os capítulos de 3 a 7 ao tema da escravidão. Aqui iremos tratar deste assunto, bem como do sexismo e de um suposto totalitarismo, na seção x: polêmicas acerca da política aristotélica (isso não aconteceu). Para uma excelente síntese sobre o tema da escravidão Cf. Reeve (2017), nota 10, p.211. Para uma profícua interpretação deste mesmo tema Cf. Bodéüs (2007, p. 35-45).

<sup>166</sup> Na *EN* Aristóteles apresenta as relações de poder no interior da família como análogas aos tipos de regime Cf. *EN* 1160<sup>b</sup> 21 – 1161<sup>a</sup> 9.

<sup>167</sup> E por isso os membros da aldeia são chamados "bebedores do mesmo leite" ou, então, "filhos dos filhos". Assim, esta é a razão pela qual cada pólis grega foi originalmente governada – bem como ainda são os bárbaros – por reis (1252<sup>b</sup> 19).

<sup>168</sup> A aquisição de riqueza não pode ser ilimitada, deve haver um limite. Cf. *Pol.* 1271<sup>b</sup> 1 – 1258<sup>a</sup> 18.

<sup>169</sup> Nesta linha é notável dois sentidos de pólis: (1<sub>z</sub>) Em vista da vida, como ocorre com a formação de qualquer ser vivo. Uma vez que a pólis<sub>1z</sub> existe, abre-se a possibilidade de uma pólis<sub>1ez</sub> em vista de um bem viver (*eu zēn*), i.e., em vista da felicidade (*eudaimonías*). Cf. *Pol.* 1278<sup>b</sup> 24-30; 1280<sup>a</sup> 30-34. Assim, a

primeiras comunidades <das quais toda pólis prossegue> eram assim. (iv) Ela é o acabamento [*télos*] destas, e a natureza é acabamento [*phúsis télos éstin*], pois uma vez que cada coisa existe quando sua gênese se acaba [*tēs genēsēōs telestheisēs*], dizemos ser essa a natureza de cada um, seja de um homem, cavalo ou casa. (v) Ademais, aquilo ‘em vista do qual’, e o acabamento [*tò hou héneka kai tò télos*], é o bem excelente [*béliston*]; e a autossuficiência<sup>170</sup> é tanto o acabamento quanto o bem excelente.

Argumento genético: *Pol.* 1252<sup>b</sup> 27 – 1253<sup>a</sup> 1 – ἡ δ’ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωναί. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν: οἶον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθεισῆς, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον: ἡ δ’ αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον.

O passo é elíptico, ficando implícito no que consiste exatamente a proposição “a natureza é acabamento”. Retendo a análise ao trecho, temos: a natureza é limite e acabamento, e o limite e acabamento da pólis é a autossuficiência. Logo, a natureza da pólis é a autossuficiência. Um acréscimo injustificado aparece no final: o limite e acabamento é o bem excelente, a autossuficiência é o limite e acabamento. Logo, a autossuficiência é o bem excelente. Corolário: a natureza é limite e acabamento, o limite e acabamento é o bem excelente. Logo, a natureza é o bem excelente<sup>171</sup>.

O grau de autossuficiência da pólis é a noção correlata de bem supremo, o y final da cadeia que inclui todos os  $x_s$  anteriores. A noção de autossuficiência buscada aqui no argumento genético é claramente uma tentativa de alterar o sentido de um termo que se remete ao singular e não ao geral. Aristóteles assim o faz porque se sente à vontade para assumir hierarquia entre premissas que são universais necessárias no departamento das ciências naturais ao afirmá-las como um ponto de transição para premissas singulares

---

pólis<sub>1ez</sub> refere-se à capacidade política arquitetônica e soberana da *EN*. Trataremos disto ao longo deste capítulo.

<sup>170</sup> A opção de Tricot (2005, p.27-28, n.3) em traduzir *autarkeías*, respectivamente, por ‘l’indépendance économique’ e ‘la pleine suffisance’ fornece ao texto uma interpretação mais próxima do sentido que os termos assumem aqui.

<sup>171</sup> Johnson (2005, p.83), em nota destaca um trecho da *Fís.* de onde se constata que Aristóteles infere a completude (ou a perfeição) da virtude como sendo equivalente ao seu próprio estado de natureza: With this should be compared the discussion of the ‘complete’ or ‘perfect’ at *Phys* vii 3, 246<sup>a</sup> 10 – b3. There he says: ‘excellence is a perfection (*hē mēn aretē teleiōsis tis*), for when anything acquires its proper excellence we call it perfect, since it is then really in its natural state’ (246a13–15, ROT). See also the commentary by Wardy 1990, pp. 209–13.

não-necessárias no departamento da ciência política-prática, e.g.: antes que *x* seja uma escultora autossuficiente no esculpir, e *y* seja um filósofo autossuficiente no filosofar, e *z* seja um mercador autossuficiente na compra e na revenda, todos assim o são porque, necessariamente, nossa espécie é da classe animal político. O fato de que somos animais políticos sustenta um ponto necessário de transição pelo qual as partes de um todo-composto, no caso, da comunidade política, possam exercer cada qual a sua autossuficiência em vista de uma autossuficiência geral (depois Aristóteles irá estabelecer prioridades entre parte – todo). Tal raciocínio é notável nos seguintes passos:

*EN 1097<sup>b</sup> 7-11*: É evidente que a partir da noção de autossuficiência se obtém o mesmo resultado, de fato se assegura que o bem perfeito seja autossuficiente. Não usamos o termo ‘autossuficiente’ em relação a um indivíduo que vive uma vida solitária, mas em relação também aos pais, filhos, mulher e, em geral, aos amigos e concidadãos<sup>172</sup>, porque por natureza o homem é um animal político. Natali (2012)<sup>173</sup>

*EN 1097<sup>b</sup> 7-11*: φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν: τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δ' αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὄλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος.

A isto podemos acrescentar o que se lê na *Política*:

*Pol. 1253<sup>a</sup> 1-3 [...] 7-18*: A partir disso é notável que a pólis pertence às coisas por natureza e que o humano é por natureza um animal político<sup>174</sup> [...] É claro que o humano é um animal político [*zōon politikōn*] mais do que qualquer abelha ou qualquer animal gregário [*agelaiou zōou*], pois, como dizemos, a natureza não produz nada em vão [*mátēn hē phūsis poiēi*]; o humano é o único, entre os animais, que possui a linguagem racional [*lógon*]. A voz<sup>175</sup> [*phōnē*] é um sinal do prazeroso e do doloroso [*lupērou kai*

<sup>172</sup> Cf. *EE 1241<sup>a</sup> 30 – 1241<sup>b</sup> 10*: através da concórdia as relações de amizade preservam relações de poder e isso é também afirmado em um sentido natural que compartilhamos com demais animais. Cf. nosso capítulo sobre A Amizade Política.

<sup>173</sup> È evidente che a partire dalla nozione di autosufficienza si ottiene lo stesso risultato, infatti si ritiene che il bene perfetto sia autosufficiente. Noi non usiamo il termine 'autosufficiente' in relazione a un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma in relazione anche a genitori, figli, moglie e in generale agli amici e concittadini<sup>173</sup>, poiché per natura l'uomo è animale politico.

<sup>174</sup> Susemihl (1894, p.147): “The dogma τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, interpreted by Aristotle, implies (i) that social organization is not a violation of nature, (2) that the *pólis* differs from the *oikía* in something more than size, (3) that existing institutions are capable of improvement, (4) that there is a form or type or end towards which they may be improved. It is plain that the exposition of this dogma appropriately holds a prominent place in the introduction to a work which has for its main purpose the development of a scheme of the normal *pólis* (Jackson)”.

<sup>175</sup> Susemihl (1894, p.147-148) On the physiological distinction between *phōnē* mere voice, articulate speech, and *lógos* rational language, see *HA IV. 9. 536a 20, b 8 ff., Probl. X. 39, 895 a 7 ff., Poet. 20 § 2, 1456<sup>b</sup> 22 fi. stoicheíon = phōnē adiaíretos, ou pása de all'éx ēs péphuke sunetè gígnesthai phōnē. kai gár tōn thēríōn eisín adiaíretoí phōnaí. Susem.(26). Sobre essa passagem da *phōnē* para o *lógos*, com referência específica à *Pol.*, Cf. Cassin (1999, p.161-162):*

*hēdéos*], por isso também os outros animais a possuem (isso é o que a natureza deles atinge, a sensação do prazeroso e do doloroso, e que eles podem sinalizar entre si). Mas a linguagem racional serve para tornar claro o vantajoso e o desvantajoso, e assim também o justo e o injusto [*tò dikaíon kai tò adikon*]; em relação aos outros animais os humanos tem o seu algo próprio: os únicos com percepção [*aísthēsin*] do bem, do mal, do justo, do injusto, e de outros<sup>176</sup>. E a comunidade destes é que produz uma família e uma pólis.

*Pol.* 1253<sup>a</sup> 1-3 [...] 7-18: ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, [...] διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ: λόγον [10] δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων: ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴους (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ [15] τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῴα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινὴ οἰκία καὶ πόλις.

A pólis é o resultado tanto de inclinações primitivas – as quais compartilhamos com animais e plantas – quanto da atividade de certas capacidades que nos são peculiares. Etologia e política formam um domínio comum. Isso fica claro em algumas linhas do *História dos Animais* onde se discute o comportamento dos animais que pertencem à categoria *politikà*, de onde alguns animais são descritos como sendo gregários e outros solitários (*tōn agelaíōn kai tōn monadikōn*<sup>177</sup>). Dentre todos os animais gregários e políticos a nossa espécie é a única capaz de discernir bem e mal, justo e injusto, condição necessária para o estabelecimento da pólis. Contudo, o atributo biológico é condição necessária, mas não é suficiente. A formação do caráter, que não é nem por natureza e

<sup>176</sup> Pellegrin (1993, p. 92) prefere acrescentar: « et des autres <notions de ce genre>. Reeve (2017, p.222, n.28) complementa: Note 28: It is community in the perception of the good and the bad, the just and the unjust, and the rest that makes a household and a city: See III 9 1280<sup>b</sup> 5-12.

<sup>177</sup> Estou seguindo Ross (1949) 487<sup>b</sup> 1 – 488<sup>a</sup> 27. Estas linhas são interessantes: a espécie humana é descrita como sendo um misto das categorias gregária e solitária. Das espécies gregárias, são *politikà* aquelas que possuem um propósito em comum (logo, a categoria ‘solitária’ não pode ser política): humanos; abelhas; vespas; formigas e as gruas. Algumas destas espécies se submetem a um comando, outras não aceitam governo. Nossa espécie é no mais das vezes domesticável, ainda que se encontre também no estado selvagem. Mas dentre todos os animais, temos as nossas peculiaridades: apenas o humano é capaz de decisão (*proaíresis*) e é capaz de recordar seu passado (e, pela *Pol.*, capaz de lógos, linguagem). Newman (1887 vol. 2, p.122, n.8) é quem primeiro chamou atenção para a referência com *HA*, e a maior parte dos tradutores citam essa conexão sem muito acréscimo. Certa elaboração aparece em Saunders (2002, p.69). Cf. Lloyd (1993, p.137-138), Cassin (1999, p.49ss) e de modo mais aprofundado cf. Kullmann (1992, quase a obra toda traça paralelos com o tema da etologia) e Kullmann (1993, p.165-166).

nem contra natureza, mas por via do ensino e do hábito, é como um dever moral imposto ao legislador para completar aquilo que a natureza gerou<sup>178</sup>. A nossa espécie é a única capaz de enunciar racionalmente, sendo esta a condição de possibilidade para uma vida elegida e ordenada, porque “as capacidades possuímos por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza” (*EN* 1102<sup>a</sup> 20-26; 1106<sup>a</sup> 9-12; 1103<sup>a</sup> 18-23; 1105<sup>b</sup> 22-23). Aqui há uma noção de normatividade natural que não se estende para a esfera prática. Claramente a natureza determina os movimentos da matéria, o que algo vem a ser necessariamente. Mas isso não se estende para a esfera prática no sentido em que determinaria a ação. A natureza, uma vez que completa seu necessário processo de gênese, em nada determina na psicologia fixista do caráter (nossos estados habituais). Aristóteles não crê em antagonismos entre natureza e técnica ou natureza e política, mas ele busca justificar a necessária transitividade da primeira para a segunda. Há algo de curioso na metodologia aristotélica: a noção de natureza ora amplia o grau de exatidão, ora o diminui. Há mais exatidão no discurso que toma como objeto aspectos da nossa formação enquanto ente natural. Mas há menos exatidão quando considerado aspectos de nossa natureza, como a parte desiderativa que existe em nossa espécie. A noção de política está apoiada em ambos.

É assim, portanto, que o modelo de racionalidade científica aristotélico é teleológico. Tanto a razão teórica quanto a razão prática operam por este paradigma flexível de análise. Quanto à doutrina política, as duas razões se tocam via transitividade: primeiro, no âmbito da necessidade material, os universais necessários apreendidos pela

---

<sup>178</sup> Cf. nota 86: *Phrónēsis* e virtude moral estão diretamente ligadas na relação de controle sobre os prazeres e as dores, seja a respeito das virtudes ou a respeito da política: *EN* 1105<sup>a</sup> 10-13: Quindi, anche per questo motivo, tutta la trattazione riguarda piaceri e dolori, sia rispetto alla virtù che rispetto alla politica, dato che colui che si comporta bene in questi campi è buono, chi si comporta male è cattivo. Cf. 1104<sup>b</sup> 4-13. E 1152<sup>b</sup> 1-3: Spetta a chi studia filosoficamente la politica prendere in considerazione il piacere e il dolore: infatti egli è l'architetto che stabilisce il fine, guardando al quale noi dichiariamo che ciascuna cosa è, in assoluto, buona o cattiva.

razão teórica evidenciam, a um só tempo, uma inerente hierarquia de poder e os limites de nossas capacidades naturais. Na transitividade deste naturalismo político para a prática política, o paradigma teleológico serve para que a razão prática, via habituação, venha a limitar a natureza humana principalmente em seu aspecto desiderativo, fixando um fim supremo para nossas vidas.

A via teórica aqui traçada fornece uma compreensão de natureza humana que é um fim em si mesma; e.g., todo humano é um animal político dotado de lógos. Ao passo que a via prática visa o florescimento, constituindo-se numa realização que depende de nós e que exige, como eixo da operação prática uma necessária relação com o outro, com a comunidade política. Assim, como na natureza, cada parte de um todo exercerá uma função específica para o benefício de si e, concomitantemente, para o benefício do todo. Por natureza, Aristóteles diz que os humanos possuem uma função própria, a saber, a atividade da alma segundo razão, ou não sem razão. Tal argumento ficou famoso na tradição como sendo o argumento do *érgon*. Na *Ethica Nicomachea* Aristóteles o expõe dentre as linhas 1097<sup>b</sup> 27 – 1098<sup>a</sup> 20, e novamente a espécie humana é diferenciada das outras espécies de animais e plantas de acordo com a função que nos é peculiar. A conclusão de tal argumento aparece do seguinte modo:

*EN 1098<sup>a</sup> 7-16*: Se a função própria do humano é a atividade da alma segundo razão, ou não sem razão, e se dizemos que, quanto ao gênero, são idênticas a função própria de uma coisa e a função da versão excelente desta mesma coisa – como acontece por exemplo no caso de um guitarrista e de um guitarrista excelente – e isso vale em geral para todos os casos, quando se acrescenta à função aquela superioridade própria da virtude, de fato é próprio do guitarrista tocar a cetra e do guitarrista excelente tocá-la bem; se é assim, assumamos que a função própria dos humanos seja um certo tipo de vida, a qual consiste em uma atividade da alma e em um agir racional, e que isso vale também para um humano excelente, mas em modo bom e nobre, e que cada coisa singular atinge o bem em modo completo segunda a sua virtude própria, e se as virtudes são mais de uma, segundo a melhor e a mais perfeita. Natali (2012)<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> Se l'opera propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione, o non senza ragione, e se diciamo che, quanto al genere, sono identiche l'opera propria di una certa cosa e l'opera della versione eccellente di quella stessa cosa – come avviene ad esempio nel caso di un chitarrista e di un chitarrista eccellente – ciò vale in generale per tutti i casi, quando si aggiunga all'operare quel di più dato dalla virtù, infatti è

*EN 1098<sup>a</sup> 7-16: εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον: κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ: εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται: εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεταί κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.*

Aristóteles toma como válido o princípio de identidade quanto ao gênero. Em primeiro lugar, há identidade entre o gênero humano e sua função própria representada pela atividade racional. Cada coisa é definida segundo sua função, e ter atividade racional é o que nos define enquanto tal. Disso decorre que haveria identidade entre a versão excelente de humano e sua atividade racional excelente. O que parece estar implicado, e.g., é que haveria identidade quanto ao gênero pianista e a sua versão excelente, pianista excelente. Mas pode ser que não haja identidade quanto ao gênero no caso em que temos pianista e pianista ruim. Isso porque o atributo “ruim” falha em identificar-se com o atributo do gênero primário, i.e., a atividade racional própria à nossa espécie.

Se o humano é necessariamente de tal tipo, de um tipo que desempenha uma atividade racional, esta função geral é tomada como a hipótese que assegura identidade ao gênero humano quando se trata de atribuir funções particulares que expressam excelência. Tomemos P como sendo nossa necessária função racional, e Q como sendo qualquer atributo enquanto atividade excelente. Se P, então Q. Ora, Q. Logo, P. Aristóteles parece querer dizer que haveria identidade entre a necessária atividade racional do gênero humano no caso de Mozart, mas não no caso de um músico qualquer

---

proprio del citarista suonare la cetra, e dei citarista eccellente suonarla bene; se è così, poniamo che l'operare proprio dell'uomo sia un certo tipo di vita, la quale consiste in un'attività dell'anima e in un agire razionale, che ciò vale anche per un uomo eccellente, ma in modo buono e nobile, e che ogni singola cosa raggiunge il bene in modo completo secondo la virtù sua propria; se è vero tutto ciò, il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta.

com dificuldade para engendrar três acordes. Por ser excelente, a ação musical de Mozart identifica-se com a sua atividade da alma segundo razão, humana por definição.

A noção de atividade racional busca assegurar, portanto, a identificação da atividade racional com a ação excelente (que preserva o bem). Como se trata de uma diferença de grau, não se segue que o pseudomúsico deixa de ser do gênero humano, o que soaria absurdo, mas enquanto expressa sua atividade musical ele é menos humano do que Mozart. Uma vez que não é possível verificar sua atividade musical como sendo uma atividade excelente, não é possível identificar tal atributo com a sua necessária função racional. Nesse sentido, o pseudomúsico não é um agente moral, pois não há nada na sua ação musical que expresse a permanência de um bem.

Mas disso não se segue que Mozart seja moralmente bom, e o pseudomúsico seja um homem ruim. Pode ser, por exemplo, que Mozart tenha o hábito de espancar e trair sua esposa, e ainda estabelecer relações de amizade apenas baseada em seu interesse próprio, ao passo que o pseudomúsico seja amoroso com sua esposa e estabeleça relações de amizade em vista do benefício mútuo. E é por isso que a análise da dimensão política guarda um aspecto casuístico: na prática, tudo é contingente. Quantas virtudes seriam necessárias para que a vida fosse perfeita por completo? Por isso Aristóteles apela, no final do argumento do *érgon*, para um ideal de vida segundo a virtude completa ou perfeita.

Do ponto de vista de Aristóteles a natureza designa a cada coisa uma função específica por que assim é que se configura um bem ou o melhor. Aristóteles considera mesquinho o modo como os ferreiros que fabricam as facas délficas, i.e., para várias funções ao invés de uma função (cf. *Pol.* 1252<sup>b</sup> 1).

Os parágrafos iniciais da *Política* correspondem a uma retomada desta perspectiva, de onde o sentido de autossuficiência particular será buscado como

autossuficiência no todo, a partir das partes que naturalmente formam a família até a formação da pólis. É porque nossa espécie pertence à classe de animais políticos que podemos conceber como hipótese uma vida autossuficiente em comum. A proposição que afirma o “humano é um animal político” reivindica o valor da constância na argumentação: animal político é todo animal que se agrega em vista de uma finalidade em comum e que assume relações hierárquicas de poder.

O que nos causa estranheza é que Aristóteles inclui nessa perspectiva também as associações de poder, as quais parecem determinar algum tipo de autoridade e de obrigação, como no caso do patriarcado inerente à família. Aos olhos dele, portanto, tais relações não servem de pilar legal para a pólis, como se houvesse uma lei natural pela qual o direito positivo (em certo sentido: os *nomoi*) se fundamentaria ou faria contrassenso, mas o que é natural é o caso enquanto algo que ocorre sempre, ou senão sempre, na maior parte dos casos. Seria isso uma expressão naturalista de normatividade? A espécie humana recebe a classificação política do mesmo modo que a recebe qualquer outra espécie que se una em vista de um fim comum. A diferença entre nós e outras espécies fica por conta do atributo peculiar, a fundação da família e da pólis: somos os únicos animais políticos dotados de fala racional (*lógos*), capazes, assim, de diferenciar o justo do injusto.

A constância contida na expressão “o humano é um animal político” implica numa razão necessária: se imaginarmos que uma pólis qualquer fosse completamente destruída, restando apenas um macho e uma fêmea, teríamos a associação necessária para dar início novamente ao arranjo que por natureza viria a formar a pólis. Contudo, a pólis tem ela também uma peculiaridade, uma diferença de grau em relação às demais comunidades: ela existe para proporcionar o bem viver, o mais alto grau de autossuficiência. Se isso é sinônimo de felicidade, então Aristóteles nos confunde novamente, como na *Ethica*

*Nicomachea*, com um argumento que mistura instâncias inerentes com uma inferência possível acerca do bem humano supremo. Novamente, é o restante da obra que terá que provar se tal hipótese não é uma mera suposição.

É por tais razões que Aristóteles retoma o tema da autossuficiência no argumento genético, logo nos parágrafos iniciais da *Política*. No que diz respeito ao conhecimento científico, os argumentos iniciais desta obra nitidamente estabelecem uma importante relação com as obras de filosofia da natureza ou obras biológicas. Nesse sentido, determinar até que ponto a política é tributária das obras biológicas remete o assunto também aos *Analíticos*. Tal remissão é evidente porque, como vimos, ela é explícita. Em trabalhos recentes essa importante questão foi trazida novamente à tona. O mais importante destes trabalhos é a tentativa dos intérpretes em conectar o suposto (e talvez agora ultrapassado) abismo entre a ciência dos *Analíticos* e ciência das *éticas*. É o caso, e.g., da defesa feita por Leunissen – em oposição à R. Kraut – que afirma haver uma larga dependência da política em relação aos escritos biológicos<sup>180</sup>.

É uma questão polêmica. Um dos maiores intérpretes de Aristóteles, R. Bodéüs, já se pronunciou enfaticamente pela singularidade epistêmica da filosofia prática aristotélica. Segundo ele:

Pela mesma razão (a heterogeneidade de seus objetos respectivos), a filosofia política de Aristóteles é livre de todo outro gênero de especulação, particularmente de sua própria filosofia natural, que considera o homem entre os outros seres vivos, sem atenção pela singularidade das obras das quais ele é o princípio enquanto homem. A filosofia política, com efeito, olha apenas para o que há de propriamente humano no homem e na alma de cada homem. Ela ignora a natureza em geral e, nela, a natureza animal, cujos princípios universais deixam sem explicação o que precisamente depende da iniciativa humana e somente dela. (Bodéüs 2007, p. 16)

Para tratar um pouco mais deste assunto irei retornar a um texto – talvez pouco conhecido – que trata dessa problemática.

---

<sup>180</sup> Cf. Leunissen (2015), p. 216.

### **2.2.2 – Accattino e o problema de um método biológico na *Política* de Aristóteles.**

Accattino (1978) se propõe investigar as possíveis conexões no plano metodológico entre escritos físico-biológicos com alguns passos da *Pol.* O início do ensaio traz um conciso e importante relato sobre a tradição alemã que tratou desse problema. Segundo Accattino, até a presente data (1978), ninguém tomou como objeto específico uma indagação comparativa entre as obras. Tanto os que sustentam o problema quanto os que o negam, em geral, incidiram apenas sobre impressões e interpretações vagas que não encontram apoio textual.

No ensaio de Accattino é possível encontrar várias semelhanças com o que traçamos a respeito do argumento genético. Em resumo, Accattino destaca que se trata de uma questão teleológica, de onde cada gênese é um processo finalizado em direção a um objeto bem preciso e determinado, e as etapas deste processo devem ser funcionais ao objeto no qual o processo encontrará término. Trata-se, segundo ele, de um método que é genético pela ordem progressiva na qual se apresenta a sucessão, mas que é, ao mesmo tempo, análise condicional: “os *prágmata phuómena* não são simplesmente ‘as coisas que crescem’ mas também ‘as coisas que assumem o mais das vezes a sua formação natural’”<sup>181</sup>.

Deixando muitas das similaridades de lado e seguindo para um ponto que acrescenta na discussão, vamos analisar a comparação feita por Accattino entre *Política* I, 2 e IV, 3. Como vimos, para Aristóteles, há uma noção de prioridade teleológica não apenas em relação à pólis, o fim das comunidades anteriores, mas para o conhecimento em geral. A noção teleológica é flexível e se repete nos vários estudos<sup>182</sup>. Accattino destaca que, para Aristóteles, o processo de formação (*genesis*) é contrário àquele da existência da própria coisa (*ousía*): aquilo que é posterior no processo é anterior segundo natureza (*prótera tèn phusin*), e é primeiro aquilo que no processo surge por último. Nesse sentido, a pólis é natural, afirma Accattino, porque (i) deriva das comunidades naturais precedentes (sendo estas também naturais devido à função que desempenham); (ii) é natural porque representa o melhor arranjo possível em vista de desenvolver uma função complexa na qual se enquadram as funções precedentes. Portanto, conclui Accattino, a análise sobre *Pol. I, 2* é a mesma de *PA. II, 1*. A pólis, situada no meio do caminho entre

---

<sup>181</sup> Accattino (1978), p. 178-179.

<sup>182</sup> Cf. *PA.* 646<sup>a</sup> 13-29 e 646<sup>a</sup> 35 – b5; 646<sup>b</sup> 10-14; 647<sup>a</sup> 2ss., *Met.* IX, 8, 1050<sup>a</sup> 4-10. *DA* II,3, 414<sup>a</sup> 29 - 415<sup>a</sup> 12. *Apud.* Accattino (1978) p. 182-183.

os processos da *téchnē* e aqueles da *phusis*, goza de um *status* híbrido que é possível qualificar como natural somente do ponto de vista do *télos* (cf. p. 184-185).

Sem esse *télos* funcional, nem organismos e nem a pólis podem ser definidos. Pois todas as coisas são definidas segundo sua função: a mão de um cadáver ou a mão de uma estátua, deixa de sê-la, exceto por homonímia. O mesmo se aplica a todos os órgãos no interior de um organismo. Em qualquer todo-composto natural, não há meios de uma parte desenvolver sua função senão no interior deste (*Pol.* 1253<sup>a</sup> 19-22). Nesse sentido, Accattino conclui: “O todo, no qual apenas as partes podem desenvolver suas funções às quais é ligada sua essência, adquire, assim, uma prioridade de valor; este é o sentido de prioridade natural que diz respeito à pólis e como um todo aos seus indivíduos” (p.188).

Segundo Accattino, esse tema da prioridade natural nas relações entre um todo e suas partes funcionais, é retomado em *Política* IV, 1290<sup>b</sup> 23-38 onde o método da especificação *per genus et differentiam* é aplicado, a saber, o mesmo método descrito na *Partes dos Animais* I: “o método correto de demonstração a adotar é aquele que parte das funções às partes: dada uma determinada função é necessário (necessidade hipotética) que existam determinados órgãos funcionais às operações que devem realizar<sup>183</sup>.”

Na passo 1290<sup>b</sup> 23-38 da *Política* Aristóteles retoma esse método:

concordamos que toda pólis possui não apenas uma, mas várias partes. Agora, se quiséssemos entender os tipos (*eidē*) de animais, devemos primeiro determinar quais órgãos são necessários que cada animal possua (*háper anankaíon pan échein zōion*), e.g., alguns órgãos sensoriais, aqueles para digerir e mastigar comida, como a boca e o estômago e, além disso, aquelas partes pelas quais cada um deles se move. Se estas fossem as únicas partes – e se tivesse diferenças (*diaphorai*) nelas (quero dizer, mais tipos de boca, de estômago, de órgãos sensoriais e de órgãos de movimento), então o número de

---

<sup>183</sup> Accattino (1978), p.190 *apud* Cfr. DÜRING, *Aristotle's Method in Biology*, cit., p. 218. Per lo stesso tipo di metodologia cfr. *PA* II,9, 655b 20-22: *ek ton érgon gnorízein anagkaíon*. Su questi passi cfr. anche EUCKEN, *op.cit.*, p. 105, e DÜRING, *Aristotele*, cit., pp. 582-583. “il metodo corretto di dimostrazione da adottare è quello che risale dalle funzioni alle parti: posta una determinata funzione è necessario (necessita ipotetica) che esistano determinati organi funzionali all’operazione che debbono svolgere”.

combinações dessas partes necessariamente formaria mais espécies de animais (pois o mesmo animal não pode ter diferentes tipos de bocas ou de orelhas); assim, quando todas as combinações possíveis entre elas tenha sido feita, estas vão formar os tipos (*eidē*) de animais, e tantas espécies quanto serão as combinações das partes necessárias. A mesma coisa vale para as constituições apenas mencionadas. Pois as cidades (*póleis*) não são compostas de uma parte apenas, mas de várias, como temos dito com frequência. (Accattino, pouco modificada).

ὁμολογοῦμεν γὰρ οὐχ ἓν μέρος ἀλλὰ πλείω πᾶσαν ἔχειν πόλιν. [25] ὥσπερ οὖν εἰ ζῶου προηρούμεθα λαβεῖν εἶδη, πρῶτον ἂν ἀποδιωρίζομεν ἅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῶον (οἷον ἔνια τε τῶν αἰσθητηρίων καὶ τὸ τῆς τροφῆς ἐργαστικὸν καὶ δεκτικόν, οἷον στόμα καὶ κοιλίαν, πρὸς δὲ τούτοις, οἷς κινεῖται μορίοις ἕκαστον αὐτῶν) : εἰ δὲ τοσαῦτα εἶη μόνον, τούτων δ' εἶεν [30] διαφοραὶ (λέγω δ' οἷον στόματός τινα πλείω γένη καὶ κοιλίας καὶ τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ καὶ τῶν κινητικῶν μορίων) , ὁ τῆς συζεύξεως τῆς τούτων ἀριθμὸς ἐξ ἀνάγκης ποιήσει πλείω γένη ζῶων (οὐ γὰρ οἷον τε ταυτὸν ζῶον ἔχειν πλείους στόματος διαφοράς, ὁμοίως δὲ οὐδ' ὧτων), ὥσθ' ὅταν ληφθῶσι [35] τούτων πάντες οἱ ἐνδεχόμενοι συνδυασμοί, ποιήσουσιν εἶδη ζῶου, καὶ τοσαῦτ' εἶδη τοῦ ζῶου ὅσαι περ αἱ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων εἰσίν—τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν. καὶ γὰρ αἱ πόλεις οὐκ ἐξ ἑνὸς ἀλλ' ἐκ πολλῶν σύγκεινται μερῶν, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις.

O passo acima é uma nítida prova de que Aristóteles utiliza-se do método da *diairesis*, enquanto análise condicional em vista de descobrir o que são os animais e suas partes, relativamente à descoberta do que seja a pólis e suas partes constitucionais. Accattino afirma que a pólis, neste caso acima, é considerada como um composto orgânico, justamente por causa da analogia entre a divisão (ou distinção) da morfologia dos animais e aquela da pólis<sup>184</sup>. O intérprete ainda acrescenta que Aristóteles joga com um duplo significado do termo pólis, o qual designa tanto a sociedade entendida em seu sentido mais amplo, que responde ao critério da autossuficiência, quanto à comunidade cidadãos que responde ao critério da *eudaimonia*. No primeiro quadro, teríamos o critério da funcionalidade: a teleologia funcional em *Política* I, 2 e a analogia entre pólis e entes naturais em IV, 3. No segundo quadro, Accattino acrescenta, o termo “parte” recebe uma variação de sentido, o que é apresentado apenas em *Política* VII, 8-9. Aqui, em 1328<sup>b</sup> 1ss, Aristóteles chama “partes da pólis” apenas seus membros, os verdadeiros cidadãos da pólis. Aristóteles teria abandonado o método teorizado nos escritos biológicos, passando

---

<sup>184</sup> Accattino (1978) p.192

de um nível preliminar, de uma visão onde a vida humana associada é considerada à luz dos fenômenos naturais necessários à subsistência, para um campo de análise da comunidade de cidadãos que responde ao critério da *eudaimonia*<sup>185</sup>. Como vimos, essa tensão aparece já nas primeiras linhas da *Política* onde o adjetivo *politiké* pode ser interpretado de duas formas, resultando ou em “comunidade política” ou em “comunidade dos cidadãos” (cf. nossa nota 72, p.112).

No ensaio de Accattino, tudo indica que essa tensão está presente ao longo da obra. O método explicitamente previsto e adotado nas obras biológicas se revela fecundo apenas na primeira etapa referente à morfologia da pólis. Já nas determinações das constituições entrariam em jogo elementos mais numerosos que não apenas as partes da pólis, como, e.g., a presença ou ausência do *nómos* determinam vários tipos de democracia e de oligarquia (*Pol.* 1291<sup>b</sup> 30 – 1292<sup>b</sup> 21). Nesse sentido, Accattino afirma:

Em outras palavras, é impossível reduzir o complexo fenômeno político ao modelo orgânico, ou se é possível o fazer, isso é possível somente em alguns níveis preliminares dos quais um deles é aquele que pretende a pólis como um todo para o qual o funcionamento necessita de vários órgãos; outro nível, ainda, é aquele de *Política* I, 2, que apresenta a pólis como a comunidade que assume em si as funções das outras comunidades e na qual a perspectiva biológica encontra-se bem mais incisiva do que no passo em *Política* IV, 4. Accattino (1978) p.193-194.

Por fim, o ponto de Accattino é o seguinte: existe na *Pol.* uma indagação preliminar, uma concepção organicista da pólis, na qual se emprega uma prospectiva de indagação explicitamente aplicada nos escritos biológicos. Esse tipo de indagação serve para estabelecer as condições de existência, a estrutura orgânica, e as funções para que cada comunidade política seja eficiente. Isso é necessário na medida em que exclui o aspecto prático da decisão humana, e a título de método é necessário como necessidade

---

<sup>185</sup> *Ibidem*.

condicional na articulação do todo e suas partes. Isso é menos evidente em *Política IV*, onde o texto sugere uma relação por analogia.

### **2.3. David Keyt (1991/2006) e Robinson (2005): contradições acerca do naturalismo político aristotélico.**

Notavelmente, o emprego de uma racionalidade teleológica suscita um problema de transitividade entre a definição de  $x$  e a sua hipótese final, seu *télos*, enquanto uma versão final excelente de si mesmo (i.e., o campo semântico: melhor, supremo, limite, completo etc). O naturalismo político aristotélico se encontra, claramente, circunscrito nessa problemática.

Nesse sentido, David Keyt (2006), retomando as ideias desenvolvidas em seu polêmico artigo de 1991 intitulado *Three Basics Theorems in Aristotle's Politics*, afirma o seguinte: “Aristotle’s argument for the naturalness of the polis obviously depends upon

some principle of the transitivity of naturalness, but it has proved difficult to formulate a principle that is not open to obvious objections (see Keyt, 1991a, pp. 130–1)”<sup>186</sup>.

Na perspectiva de 1991, no que diz respeito à natureza da comunidade política, Keyt considerava que Aristóteles deveria concordar com Hobbes, i.e., que a comunidade política, ou a pólis, não é um ente natural como uma espécie animal qualquer, mas sim um artifício, um completo produto da arte. Para o intérprete, a raiz da política aristotélica implica uma contradição fundamental: afirmar que a pólis é um ente natural apenas contradiz o fato de que ela é, na verdade, um artifício construído pela razão prática. Keyt chegou a essa conclusão destacando alguns passos nos quais Aristóteles afirma que a pólis é o resultado da razão humana, bem como a ideia na qual o estadista e o legislador são como artífices que necessitam da matéria em condições adequadas para imprimir nelas seu trabalho (cf. *Pol.* 1325<sup>b</sup> 40 – 1326<sup>a</sup> 5). Soma-se a isso o fato de que Aristóteles por duas vezes denomina os legisladores como artífices das leis e constituições (cf. *Pol.* 1273<sup>b</sup> 32-33, 1274<sup>b</sup> 18-19). Mesmo no livro I, ressalta Keyt, Aristóteles destaca que “aquele que primeiro estabeleceu a comunidade política foi a causa dos maiores bens (cf. *Pol.* 1253<sup>a</sup> 30-31)<sup>187</sup>.

A pólis é um artefato da razão prática, diz Keyt (1991), e uma vez que, para Aristóteles, os produtos da natureza e os produtos da razão prática são cuidadosamente distintos<sup>188</sup>, seria vão contra argumentar afirmando que o constructo ou a edificação da pólis vem cooperar com um impulso imanente natural<sup>189</sup>. O problema de assumir tal transição, segundo Keyt, é que de fato podemos pensar a arte como um complemento da natureza, como e.g. a arte médica vem a assistir a natureza quando um médico restaura a

---

<sup>186</sup> Keyt (2006) p. 396

<sup>187</sup> Keyt (1991) p. 118-120.

<sup>188</sup> Keyt (1991, p.119, n.6). See *Fis.* II.6. 198<sup>a</sup> 9-10; *Met.* VII.7.1032<sup>a</sup> 12-13, XI.8. 1065<sup>b</sup> 3-4, XII.3. 1070<sup>a</sup> 6-9; *EN* III.3. 1112<sup>a</sup> 1-3, VI.4. 1140<sup>a</sup> 14-16; *Pol.* VII.14. 1333<sup>a</sup> 22-23; *Ret.* 1.4. 1359<sup>a</sup> 30 - <sup>b</sup>2.

<sup>189</sup> Keyt (1991) cita como exemplo Andrew Cecil Bradley p.26 deste volume 1991; e Ernest Barker, *The Politics of Aristotle* (1946), p.7, n.1.

saúde de alguém, mas o contrário não se aplica já que nenhum artefato vem a ser sem a ajuda da natureza:

The difference between the two types of case, between art aiding nature and nature aiding art, is that natural conditions and natural events such as health and parturition are ends that nature can, and indeed usually does, attain unaided (see Phys. II.8. 199b 15-18, 24--6) whereas objects of art such as paintings, statues, and poems are never produced by nature alone. The thrust of much of the *EN* and the *Pol.*, it might be argued, is toward the view that the polis comes into being in the same way as poetry: it originates in a natural immanent impulse of people to live together but is brought to completion by the art of politics. By this line of argument, the polis must be just as much an artifact as a poem. Thus, the scholarly consensus concerning the consistency of Aristotle's political philosophy may well be wrong. Keyt (1991) p.120.

Portanto, assumir uma transição complementar entre natureza imanente e produção humana (prática e produtiva) implica afirmar que a formação da pólis é equivalente à produção de um poema. De um ponto de vista analítico, de fato, parece-me filosoficamente infrutífero concluir que há transitividade como, e.g., a passagem pela existência de uma “natureza natural” para uma “natureza edificante”<sup>190</sup>. Esse tipo de raciocínio parece fazer a mente da maioria dos intérpretes<sup>191</sup>. Tomás de Aquino, e.g., na tentativa de solucionar o problema, faz a seguinte distinção:

Diz [Aristóteles] que é frequente reduzir duas das causas a uma, de modo que a causa formal e a final sejam uma numericamente. Mas isso se deve entender da causa final da geração, e não da causa final da coisa gerada. Com efeito, o fim da geração do homem é a forma humana. No entanto, o fim do homem não é sua forma, senão que por sua forma lhe convém agir visando ao fim<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> Baungartner, A. Foi a conclusão a que chegamos na dissertação de mestrado: *Um estudo acerca da noção de physis na Política*. Cf. p. 51; 54 e 94. UFMG, Belo Horizonte, dezembro de 2011.

<sup>191</sup> Trott (2014) defende que Aristóteles não opõe e nem subordina a natureza à razão, logo, o argumento genético e o argumento do lógos servem perfeitamente à definição de natureza como princípio do movimento e do repouso. Segundo a autora, todos os tipos de movimento da ciência da natureza estariam implicados no conceito de pólis. Essa ideia é o objeto principal de seu primeiro e do segundo capítulos, mas acaba por perpassar boa parte da obra.

<sup>192</sup> Aquino, T. *Comm. ad loc.*, nº 242; *apud* Barrera (2007), p.126. De modo similar, também em outro comentário antigo, Temístio explica a distinção com dois exemplos: a ação é em vista de, por um lado, a felicidade, por outro lado, para o indivíduo 'agindo fora do interesse próprio'; por um lado a medicina é em vista da saúde, por outro é para o paciente. Felicidade e saúde correspondem para aquilo em vista de que *de que* (ὅ ἕνεκα - ὅ) [*Happiness and health correspond to that for the sake of which of which*]; o indivíduo e o paciente estão para o em vista de que *para o qual* (ὅ ἕνεκα - ᾧ) [*the individual and the patient to that for the sake of which for which*]. Simplifico usa praticamente os mesmos exemplos: o homem virtuoso e o homem feliz são beneficiários da virtude e felicidade. Segue-se que temos dois sentidos para 'o em vista de que' podem ser caracterizados como uma diferença entre o objetivo de algo e o beneficiário pela realização deste objetivo. *Apud* Johnson (2005).

A colocação de Aquino me faz pensar que seria possível escapar de prováveis objeções à formulação de um teorema sobre transitividade simplesmente se individuássemos a questão dos fins: o fim da gênese da pólis seria uma questão estrita à filosofia da natureza; ao passo que o fim da pólis seria uma questão prática. Duas perspectivas distintas porque realizadas por disciplinas diferentes. É uma opção de análise, porém, bem menos provável se observarmos que no argumento genético a autossuficiência é notavelmente o fim último – em identidade com a natureza – que abarca os demais fins anteriores a ponto de ser a completude destes.

Para Keyt (2006), a impossibilidade de formularmos teoremas ocorre porque o procedimento aporético é diferente do processo demonstrativo. No procedimento aporético não se tem estabelecido um grupo de axiomas e definições, mas apenas uma sucessão *ad hoc*. Isso leva Keyt a afirmar que: “o conceito de existência natural torna-se tão atenuado que passa a ser virtualmente sem sentido”<sup>193</sup>. Como exemplo, Keyt toma um princípio estabelecido por Miller e por Saunders: “a comunidade que vem a ser a partir de outra e que serve a fins naturais que são mais inclusivos ou de uma ordem maior do que aqueles servidos pelas outras comunidades existe por natureza se as outras comunidades existem por natureza. (Miller, 1995, p. 42; see also Saunders, 1995, pp. 67–8)”<sup>194</sup>.

Disso decorrem dois problemas: (i) estabelecer que alguma comunidade primária existe por natureza; (ii) determinar quando algo é ou não um fim natural:

Consider the following application of the principle. Walking seems to be as natural as procreation. Given that people have an impetus (*hormē*) to associate with one another (I.2, 1253a29), a walking club would thus seem to exist by nature. Are dancing and singing natural ends? If so, then by the proposed principle a group of strolling minstrels that comes into being when a walking club begins to sing while it walks exists by nature. But if even groups of strolling minstrels exist by nature, the proposed principle

---

<sup>193</sup> Keyt (2006) p.396.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

loses its plausibility. The concept of natural existence becomes so attenuated as to be virtually meaningless (Robinson, 1962, p. xxii). On the other hand, not to count singing and dancing as natural ends seems *ad hoc*, designed simply to restrict the application of the proposed principle (Keyt 2006, p.396).

Keyt está retomando Robinson (2005) que em sua introdução afirma:

Aporetic procedure is different from demonstration as in Euclid, where we first state definitions and axioms and then prove theorems from them. Aristotle recommends demonstration in his *Analytics* and may have influenced the form of Euclides geometry by doing so. His own writings, however, do not practise demonstration so much as they practise aporetic. The differences are that aporetic has no abiding set of axioms and definitions but only a succession of ad hoc premisses, that the reader is not required to accept these premisses, that there are several arguments for each conclusion instead of only one, that these arguments are usually not proof but merely probable, and that there are arguments on both sides of a theorem (Robinson, 2005, p. x-xi).

Nesse sentido, reivindicar uma aproximação analítica sustentada pela formulação de teoremas não é coerente com o procedimento da aporética. O que queremos dizer com teorema ou o que queremos dizer com fórmula é algo que, anteriormente, deveria ser bem definido pelos *Analíticos*, para, em seguida, tentarmos situar melhor a possibilidade de colocar o discurso político como teoremas. Isso porque em Aristóteles não há a noção ‘teorema’ referindo-se a uma verdade demonstrada<sup>195</sup>. Mas Keyt está ciente disso, tanto em seu artigo de 1991<sup>196</sup>, e principalmente em 2006, a qualificação ‘teoremas básicos’ remete-se exatamente à ideia de expandir o argumento em vista de melhor sustentar algo que justamente não é apresentado na forma de teoremas. Teoremas básicos pretendem justamente apontar a dificuldade analítica sobre *Política* 1,2. No artigo de 1991 se lê:

---

<sup>195</sup> Cf. Mignucci (2007) intro. p. IX. Le verità che costituiscono la scienza si dividono in modo esaustivo ed esclusivo in due gruppi: alcune sono dimostrate e altre non lo sono. I filosofi contemporanei chiamano di solito «assiomi» le verità non dimostrate e «teoremi» quelle dimostrate. Aristotele non adopera quest'ultimo termine: in realtà non ha alcuna espressione, eccettuato «cosa dimostrata», che corrisponda a «teorema». Egli impiega invece la parola «assioma», ma tende a riservarla ad una classe speciale di verità non derivate, mentre il termine da lui correntemente usato per le verità non dimostrate è «archè», cioè «punto di partenza», «principio», «principio primo». Tuttavia, la terminologia contemporanea non è fuorviante è troppo utile perché la si possa abiurare.

<sup>196</sup> Todavia, do meu ponto de vista, aqui neste artigo de 1991 a contraposição Aristóteles vs Hobbes é tão filosoficamente infrutífera quanto a construção de um poema uma vez que não é realizada uma análise comparativa pormenorizada entre as premissas válidas para a teleologia aristotélica e para o mecanicismo hobbesiano, e isso não é feito pelo autor.

The arguments that Aristotle advances in *Politics* I.2 for his three theorems suffer from all the shortcomings characteristic of informal arguments. It is not always clear where in the text a particular argument begins or ends. Nor is it always clear what a particular argument is meant to establish. Important premisses are presupposed. Those that are furnished are at crucial spots loosely expressed. The order of steps is often unclear. In this situation it is unlikely that our understanding of I.2 can be much advanced by a summary of its contents. What is needed is expansion rather than contraction. We need a formal statement of each of Aristotle's arguments where all tacit premisses are supplied and all steps displayed. But any such formal reconstruction is certain to be underdetermined by the text of I.2. There are bound to be plausible alternative reconstructions. Consequently, any formal reconstruction of one of Aristotle's informal arguments must be regarded as simply an interpretive hypothesis – one that may fail to capture Aristotle's thought. One aim of such formal reconstruction, however, is to make an error of interpretation easier to spot. Keyt (1991) p. 128.

Outra característica do texto aristotélico em *Política* I, 2 é a de justamente nos inclinar a reconstruir o argumento através de premissas tácitas, dispostas em outras obras. Tais premissas são colocadas na tentativa de suprir a característica concisa do argumento genético e que dificulta sua compreensão. No artigo de Keyt (1991) são três os teoremas básicos que fundamentam a política aristotélica: (1) o argumento genético<sup>197</sup>: a pólis é uma entidade natural (cf. *Pol.* 1252<sup>b</sup> 30; 1253<sup>a</sup> 2, <sup>a</sup>25; 1328<sup>a</sup> 22); (2) o argumento linguístico: o homem é por natureza um animal político dotado de linguagem; (3) o argumento da prioridade: a pólis é por natureza anterior ao indivíduo (cf. *Pol.* 1253<sup>a</sup> 2-3, <sup>a</sup>19; 1278<sup>b</sup> 19)<sup>198</sup>.

Em síntese, o argumento genético somente será cogente se for possível assegurar a validade de um princípio de transitividade da naturalidade: é preciso assegurar que o aspecto por natureza das comunidades primárias está contido na pólis via o princípio de transitividade. Digamos que o uso do dativo *phusei* empregado no argumento genético

---

<sup>197</sup> Keyt (1991, p.122) chama atenção para uma distinção interessante: Although Aristotle maintains that the polis exists by nature (*phúsei éstin* - 1252<sup>b</sup> 30), he never explicitly asserts that the polis comes to be by nature (*phúsei gignetai*). As I explain in the next section, it is possible on Aristotelian principles for a thing to exist by nature without coming to be by nature. But such a thing is an anomaly. Consequently, if Aristotle wished to convey the idea that the polis is such a thing, he would need to say so explicitly. In the absence of an assertion to this effect Aristotle's claim that the polis exists by nature implies a belief that it also comes to be by nature.

<sup>198</sup> Para cada um dos três teoremas básicos, Keyt levanta uma série de premissas tácitas que serviriam para expandir e auxiliar na compreensão dos teoremas. Cf. p. 128ss.

não sobrevive sem um tal princípio. Keyt (1991) retira tal princípio da interpretação de Newman (1887):

This principle lies just below the surface of Newman's interpretation of the genetic argument: "The household cannot be natural and the State other than natural : what holds of the former must hold of the latter: if the household is natural, *a fortiori* the State is so, for it is the completion of the household" (vol. I, p. 29-30) . It is implicit also in the interpretation of Susemihl and Hicks : " [The 'city'] is the outcome and realization, the final cause, of the previous societies: they are natural, so also is the 'city' " (note to 1252<sup>b</sup> 30) .

Para Keyt (1991) o princípio da transitividade é a premissa tácita que assegura a seguinte premissa:

1.11 [If one thing is prior in substance to another and if the other exists by nature, then the one exists by nature.] Tacit premiss. (The transitivity of naturalness principle.) Keyt (1991) p.129.

Segundo o intérprete, a principal dificuldade com o argumento genético é que o princípio no qual ele tacitamente repousa, o princípio da transitividade da naturalidade, é falso com o contexto da própria filosofia aristotélica. Na filosofia aristotélica o humano não realiza a sua natureza por natureza, mas pela instrução e pela experiência e habituação<sup>199</sup>. Na mesma direção, Robinson (2005) afirma que “se opormos natureza à razão e se admitirmos que “cidades” são deliberadamente construídas por legisladores – como o faz com frequência Aristóteles – então a pólis se parece muito mais com uma coisa artificial”. No que ele complementa, como num tipo de grito libertário: “uma vez que temos explicitamente questionado porque devemos fazer algo apenas porque a natureza o faz, ou porque devemos complementar a natureza em seus propósitos, vemos que não há razão para o fazermos. Deixe a natureza olhar para os seus próprios propósitos, se é que ela tem algum. Nós iremos olhar para os nossos”<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> Keyt (1991) p.130.

<sup>200</sup> Robinson (2005) p.xxii; xxiii. Outra polêmica levantada por Robinson firma que a teoria política de Aristóteles sobre a natureza da pólis repousa sobre um paternalismo de Estado, e consiste no erro mais grave e mais fundamental de sua teoria política: is the doctrine ‘that the State is related to its citizens in the same natural way as a father to his children, and ought to make and keep its citizens virtuous as a father ought to make and keep his children virtuous (p. xi)’. Mas Keyt afirma (*idem* p.145) que há boas

De acordo com Keyt (2006) as linhas iniciais da *Política* apresentam uma controvérsia<sup>201</sup>. Aristóteles subscreve uma concepção maximalista de pólis, segundo a qual a realização do bem-viver e da felicidade é o fim próprio do poder e da autoridade, incluindo o poder de coerção. A nosso ver, esta é a grande vertigem que pode ser causada pelo argumento genético: nunca sabemos se o emprego da autossuficiência é uma questão econômica, ou se se encontra identificado à felicidade, sendo, portanto, moral; ou ainda, se de algum modo tem valor jurídico e, portanto, coercitivo. A única coisa que parece acalmar essa dificuldade é a separação dos sentidos de pólis, de fim, e o emprego de uma hipótese metodológica – baseada na necessidade hipotética.

---

razões para duvidarmos que Aristóteles aceitaria o paternalismo: The doctrine of paternalism needs to be distinguished from the view, of which Aristotle is a strong advocate, that the citizens of a political community must be habituated and educated in the spirit of its constitution if the community is to survive (*EN* 1310<sup>a</sup> 12-18). This view follows from two ideas, that a political community can survive only if its laws are obeyed, and that obedience to the law is a matter of habituation (*Pol.* 1269<sup>a</sup> 20-21; *MA* 703<sup>a</sup> 29-34). Aristotle notes that a political community as well as an individual can suffer from weakness of will, or *akrasia* (*Pol.* 1310<sup>a</sup> 18-19). This happens when a city has good laws but its laws are not obeyed (*EN* 1152<sup>a</sup> 19-23) [...] The view that the citizens of a political community need a moral education is good social policy, not paternalism.

<sup>201</sup> A crítica que Keyt (2006, p.395) faz a Mulgan serve também para a divisão que fizemos entre pólis<sub>z</sub> e pólis<sub>ez</sub>: Relativamente às 6 primeiras linhas da *Pol.*, Keyt diz ser equivocada a tentativa de Mulgan em separar dois sentidos de pólis para solucionar o problema de uma identidade entre ‘a comunidade que inclui as demais’ e a ‘comunidade mais soberana’, o que permite a inferência coercitiva acima referida. Segundo Keyt (2006, p.395): Aristotle, so it is claimed, uses the word “polis” in an inclusive and an exclusive sense corresponding to the two aspects of his dual characterization of the polis. In the inclusive sense the word “polis” refers to the most inclusive community; in the exclusive sense it refers to the most sovereign community. Aristotle’s conclusion, according to this analysis, is invalid because the word “polis” shifts its meaning from one premise of his argument to another. In terms of modern political philosophy Aristotle shifts from speaking of the whole of society in one premise to speaking of the state, the monopolizer of legitimate coercion, in the other (for details see Keyt, 1991b, pp. 253–6). But this account of two senses of “polis” may not be right. When Aristotle says that man is (1) the only animal that laughs (*PA* III.10, 673a 8) and (2) the only animal that possesses reason (*VII*.13, 1332b 4–5), he is not giving the word “man” (*anthropos*) two senses. Similarly, if Aristotle believes that the most sovereign community and the community that includes all others are the same community, he can refer to this community as the polis without equivocation. But this identity seems to follow from Aristotle’s view, to which we now turn, that the polis is a natural entity.

## 2.4. Itinerário para questões normativas.

A partir daqui a aproximação do ensaio de Keyt (2006) insere uma perspectiva que muito nos interessa. O conceito de existência natural implica a noção de condição não-natural. O que é interessante nessa interpretação é que há uma abertura para a ideia de subordinação e uma consequente abertura para uma noção de normatividade. A regra que serve de princípio é simples: somente um ente natural pode estar em uma condição não-natural: um cavalo pode ser cego ou surdo, mas não a estátua de um cavalo. Enquanto para um humano, estar ou não estar em uma condição natural, depende da relação de governo e subordinação entre sua alma e seu corpo e entre sua razão e suas emoções (cf. *Pol.* I, 5 1254<sup>a</sup> 34 – <sup>b</sup>9). De modo similar, explica Keyt (2006), para a pólis, estar ou não estar em uma condição natural, depende da relação de governo e subordinação entre os setores da população, os quais são determinados pela organização política (*táxis*), ou constituição (cf. *Pol.* III.1, 1274<sup>b</sup> 38; 6, 1278<sup>b</sup> 8–10; IV.1, 1289<sup>a</sup> 15–18). Algumas

constituições estão em acordo com a natureza (*kata phusin*), enquanto outras são contrárias à natureza (*para phusin*) (III.17, 1287<sup>b</sup> 37–41)<sup>202</sup>.

Segundo Keyt, a partir da distinção natural – não natural, é possível identificar que a natureza claramente desempenha uma função normativa: o que é por natureza é justo e o que é contrário à natureza é por força e, portanto, injusto:

Nature supplies the normative element of Aristotle’s political philosophy and keeps it from being entirely descriptive and pragmatic. Aristotle believes that nature and justice are connected, and subscribes to two principles relating them: a positive principle linking the just and the natural (I.5, 1255<sup>a</sup> 1–3; III.17, 1287<sup>b</sup> 37–39; VII.9, 1329<sup>a</sup> 13–17) and a negative principle linking the unjust and the unnatural (I.10, 1258<sup>a</sup> 40–<sup>b</sup>2; VII.3, 1325<sup>b</sup> 7–10; and see I.3, 1253<sup>b</sup> 20–23). (For both principles together see I.5, 1254<sup>a</sup> 17–20 and III.16, 1287<sup>a</sup> 8–18.). Though these justice-of-nature principles go unexplained and unsupported in the *Politics*, they are not ultimate principles for Aristotle. They follow syllogistically from his natural teleology supplemented by one further premise. According to Aristotelian teleology “nature makes everything for the sake of something” (I.2, 1252<sup>b</sup> 32; *PA* I.1, 641<sup>b</sup> 12, 5, 645<sup>a</sup> 23–26; *Fís.* II.8), where this something, the end, or goal, of the making, is something good (I.1, 1252<sup>b</sup> 34–1253<sup>a</sup> 1; *Fís.* II.2, 194<sup>a</sup> 32–33; 3, 195<sup>a</sup> 23–25; *Met.* A.3, 983<sup>a</sup> 31–32 and especially *Somno* 2, 455<sup>b</sup> 16–25). To reach the positive principle we need a premise relating goodness and justice (for which see III.12, 1282<sup>b</sup> 16–17; 13, 1283<sup>a</sup> 38–40 together with Keyt, 1996, p. 131–2). We then have the following syllogism:

Everything natural is good.  
 Everything (within the sphere of social conduct) that is good is just.  
 Therefore, everything (within the sphere of social conduct) that is natural is just.

The negative principle, that everything (within the sphere of social conduct) that is unnatural is unjust, can be derived similarly *mutatis mutandis* (for details see Keyt, 1996, p. 132) (Keyt 2006, 397–398).

É curioso que tanto na formulação do TP quanto no silogismo acima, parênteses sejam requisitados para atribuir validade ao argumento aristotélico. Mas não cremos que seja possível sustentar nem mesmo a primeira premissa, afinal, se tudo que é natural é

---

<sup>202</sup> (Keyt 2006, p.396–397). A noção de força (*bia*) é identificada ao que é contrário à natureza: To understand this distinction we need to recall Aristotle’s identification of the forced and the unnatural. “What is by force (*bia*(i)) and what is contrary to nature,” he says, “are the same” (*Cael.* III.2, 300<sup>a</sup> 23; see also *Phys.* IV.8, 215<sup>a</sup> 1–3; V.6, 230<sup>a</sup>29–30; *GA* V.8, 788<sup>b</sup>27). Fire in an Aristotelian cosmos moves upward toward its natural place by nature but downward only by force and contrary to nature (*GC* II.6, 333<sup>b</sup>26–30 and elsewhere). The identification of the forced and the unnatural is a feature both of animate and inanimate nature (*GA* II.4, 739<sup>a</sup>4; III.8, 777<sup>a</sup>18–19; V.8, 788<sup>b</sup>27) and extends even to human beings (*EE* II.8, 1224<sup>a</sup>15–30; *Rh.* I.11, 1370<sup>a</sup>9). The constitutions that Aristotle thinks contrary to nature are precisely those that are based on force (III.3, 1276<sup>a</sup>12–13; 10, 1281<sup>a</sup>23–24)

bom, no sentido em que busca o fim e o melhor em vista de si mesmo, o desenvolvimento de células cancerígenas é bom? O melhor para uma célula cancerígena é se multiplicar desenfreadamente e causar um tumor, devemos assumir que isso é um bem? Considerando a conclusão do silogismo, se uma doença congênita atinge seu fim, seu propósito, então temos um bem e um ideal de justiça realizado? Keyt afirma que alguém poderia, com razão, questionar o silogismo acima afirmando mudança de significado do termo médio em ambas premissas. Segundo ele, de acordo com a teleologia aristotélica o bem que a natureza persegue é o bem da árvore enquanto tal, do molusco, ou do ser humano (cf. *Fís.* II.7, 198<sup>b</sup> 8–9), enquanto que o justo não é o bem individual, mas o bem do outro (cf. *EN* V.1, 1130<sup>a</sup> 3–4; 6, 1134<sup>b</sup> 5–6). Essa passagem para a categoria do que é comum vem sustentar a importância, ressalta Keyt, de que o humano é um animal político cujo bem ocorre na relação com o outro. Sem tal teorema básico o silogismo acima incorreria na falácia dos quatro termos<sup>203</sup>. As relações estabelecidas aqui por Keyt vem a reforçar tudo que já dissemos sobre Aristóteles se sentir à vontade para assumir hierarquia entre premissas que são universais necessárias no departamento das ciências naturais ao afirmá-las como um ponto de transição para premissas singulares não-necessárias no departamento da ciência política-prática.

A questão normativa que estamos buscando necessitaria de duas análises mais acuradas: (i) quais proposições universais da ciência forneceriam um modelo normativo que poderia ser empregado como validade para as proposições universais das leis escritas. (ii) de que modo a inteligência política enquanto virtude *phrónesis* serve como normatividade [*epitaktikḗ*- ‘dá ordens’, *EN* 1143<sup>a</sup> 9] moral para a virtude justiça em vista

---

<sup>203</sup> Keyt (2006) p. 398.

de estabelecer alguma adequação com as leis segundo o hábito [como vimos o ponto (ii) definitivamente importa mais a Aristóteles]<sup>204</sup>.

De acordo com Johnson (2005) as explicações teleológicas envolvem aquilo que Aristóteles frequentemente chama de “<a causa> em vista do qual” (*tò hou héneka*). E tal locução é usada em dois sentidos: fim-propósito e beneficiário. Outros termos e expressões teleológicos, como o princípio de que “a natureza não faz nada em vão” (*mēthèn mátēn*), e “a coisa em um estado completo” (*hē entelécheia*), somam-se à família de termos contendo a raiz *-tele*, incluindo o nome *télos* (‘acabamento’), o adjetivo *téleios* (‘acabado/a’), o verbo *teleiousthai* (‘completar’) e às terminologias normativas como ‘o bem’ (*tagathón*), ‘o melhor’ (*tò béltiston*)<sup>205</sup>. Contudo, Johnson não explica o porquê de tais terminologias serem normativas. Ao longo de seu trabalho fica subentendido que “o melhor” (*béltion*) é normativo por ser identificado àquilo que a natureza faz, i.e., o melhor possível com respeito a cada espécie de coisa viva<sup>206</sup>.

Haveria uma teleologia normativa associada aos entes naturais visto que relativamente à forma acabada teríamos a explicação não apenas do que a coisa é, mais ainda, do que ela necessariamente é, ou seja, o melhor para si mesmo (aquilo que ela deveria ser?). O raciocínio teleológico parece implicar que na determinação de um fim, i.e., na completude da coisa, é identificada uma norma teleológica em vista da qual o ente natural *deve* expressar sua funcionalidade própria.

Considerando o que já vimos, é possível conjecturar certo quadro: quanto à definição de humano, se atribui aquele que raciocina, ou caminha, ou tem memória, ou

---

<sup>204</sup> Se voltarmos um pouco no tempo, direto para o clássico *Aristotle's First Principles*, é possível constatar que logo no início de sua obra Irwin (1988) reconheceu uma versão deste problema: “Aristotle does not conceal his view that some aspects of his moral and political theory are derived from his account of the essence of human beings; and he identifies the human essence with the human soul. Both the *Ethics* and the *Politics* begin with general claims about human nature, and seek to derive specific normative conclusions from these claims

<sup>205</sup> Johnson (2005) p.7.

<sup>206</sup> *Idem*; Cf. p.92-93 e notas correspondentes.

se agrega, ou é bípede, ou tem lógos, e assim por diante, ou seja: o humano será definido de modo *x*, *y* ou *z* enquanto objeto de um estudo com as características *x*, *y* ou *z*. Por exemplo: para a definição de humano enquanto animal político atribui-se ‘dotado de fala racional’ em vista de suprir o propósito de diferenciar o justo do injusto, i.e., os fundamentos da família e da pólis. Contudo, haveria alguma noção de dever implicada nisso? Para o humano que visa caminhar, enquanto objeto da caminhada, a definição o considera como bípede. Podemos dizer que é um dever ser bípede para caminhar? Na medida em que João corta a carne para o churrasco, a faca, disposta com uma lâmina afiada de aço, cumpre com sua função de faca, o que é seu fim e o melhor. Podemos pensar que há uma noção de dever implicada: a função de toda faca é cortar, logo, qualquer faca deve cortar. João, enquanto corta a carne para o churrasco, desempenha sua função própria em acordo com uma atividade racional ou não sem atividade racional. Poderíamos ainda dizer que João guia seu desejo com pensamento para cortar a carne em vista do fim último, comer o churrasco. Mas se está em poder de João comer ou não comer a carne, então João comeria por dever ou deixaria de comer por dever? Ou simplesmente não há como inferir o dever de comer? Mas enquanto corta a carne, João desempenha uma atividade racional que é por definição um dever?

Sobre isso que estamos tratando, Lloyd afirma o seguinte:

Qualquer que seja, é suficientemente manifesto e indiscutível que existe, num uso que é fato ao longo da *Política*, uma tensão entre os empregos descritivos e os empregos normativos da natureza e do natural, e isto me conduz agora ao segundo dos três temas principais que eu especifiquei na introdução. É verdade que para quem aborda a *Política* sem guia, o papel normativo das referências ao que é natural pode parecer surpreendente, ou mesmo antes chocante. Não somente Aristóteles parece não observar uma distinção necessária entre o domínio da natureza e aquele da sociedade humana, das leis e das convenções – entre *phúsis* e *nómos*<sup>207</sup> – mas, mais, ele crê poder justificar certas recomendações referindo-se a estas recorrendo àquelas. Mas, como cada um sabe desde que se estuda Aristóteles, é traço de fato constante de seu pensamento que aquele segundo o qual a *phúsis* é por sua vez descritiva e normativa. Sobre este ponto, nada de obscuro. De uma parte, o que é natural corresponde ao que é regular, ao que é habitualmente o

---

<sup>207</sup> Aristotle called it a widespread *topos* recognized by 'all the men of old' as a means of trapping an opponent into paradox (*Soph. El.* 173<sup>a</sup> 7). Guthrie (1971, p.57); Cf. cap. IV: *The “nómos-phúsis” Antithesis in Morals and Politics.*

caso, ao que, como ele não cessa de afirmar, acontece “sempre ou na maior parte dos casos”. De outra parte, a natureza é manifesta, explícita e constantemente um *télos*, um fim, um propósito, o *hoû héneka*, o “em vista de” (no sentido de fim propósito). Isso é dito com todas as letras, *expressis verbis*, por exemplo, em *Física*, II, 2, 198a 28 sq., e, igualmente em *Física*, II, 8, 199 a 30 sq. Lloyd (1993) 152-153.

Claramente, a existência natural da pólis é identificada com o seu fim prático, autossuficiente. Porém, disso não se segue que há uma noção normativa para a existência natural da pólis que seja estendida ao seu fim prático. A nosso ver, o argumento genético serve como um tipo de fórmula teleológica cuja definição exige aspectos ulteriores, podemos inferir o dever, como e.g., na função do legislador em incutir virtudes nos cidadãos. Mas não consigo enxergar o dever na própria definição teleológica da pólis: o fim da pólis não é uma norma que implica obrigação, mas uma necessidade hipotética<sup>208</sup>.

---

<sup>208</sup> Algo semelhante a isso me parece a posição de Newman (1887, vol.1, p. 61-61) que escreve na sua introdução para os dois pesados volumes da *Política*: We are here, however, concerned with Practical Science, and in Practical Science the teleological method may be more applicable than in relation to other subjects. It is obvious that the question, “what a thing is for” may be far more fruitful question in relation to some things than to others. It may result in little when we raise it in relation to a plant or an animal and be full of instruction when we raise it in relation to a State [pólis]. “In purely physical science there is not much temptation to assume the ulterior office of deciding whether the ends pursued are such as ought to be pursued, and, if so, in what cases and to how great a length”; “but those who treat of human nature and society invariably claim it; they always undertake to say, not merely what is, but what ought to be. To entitle them to do this, a complete doctrine of Teleology is indispensable”. It is necessary to know what the State is to do before we can decide what it ought to be.

### CAPITULO III – A POLÍTICA COMO AMIZADE

Ao discutir a questão da amizade Aristóteles introduz um dispositivo de análise que acabou sendo denominado pela tradição de intérpretes como *significado focal* (*focal meaning*). Nosso objeto neste capítulo é esclarecer tal mecanismo em vista de elucidar a noção de amizade política. Como veremos, a amizade política se abre para um viés normativo na medida em que é claramente afirmada como uma forma de amizade e justiça. Ela serve para evitar o conflito político e, portanto, para assegurar o equilíbrio da pólis. Mais uma vez, como pretendemos mostrar, a moral tem prevalência sobre as normas legais. O significado focal de amizade se mostra como um espelho adequado da regularidade própria que se espera de um caráter virtuoso e, portanto, conecta a noção de amizade a todo o contexto da atividade política.

#### 3.1 Unidade Conceitual e Amizade Política: Tipos de Amizade e Unidade ‘por semelhança’: *EN VIII-IX*.

Aristóteles inicia a *Ethica Nicomachea* VIII 1 afirmando que a amizade (*philia*<sup>209</sup>) ou é uma certa virtude (*arethé tís*), ou envolve virtude (*met'arethēs*). Ademais, Aristóteles

---

<sup>209</sup> A dimensão terminológica da *philia* e seus correlatos é bastante ampla. É comum entre os intérpretes fazer ressalva acerca da dimensão terminológica na qual a *philia* está inserida. Cf. Natali (2012) nota 834, p. 528: Traduciamo *philia* con 'amicizia' anche se l'ambito del termine nell'uso aristotelico è molto più ampio del nostro, e include sia le amicizie nel nostro senso, sia gli affetti famigliari, sia i rapporti tra partners commerciali. A volte, per le necessita del contesto, traduciamo *philia* anche con 'affetto', il quale, tuttavia, più spesso serve a tradurre il greco *philesis*, cfr. note a 1108<sup>a</sup> 27, 1126<sup>b</sup> 20. Cf. Konstan (2014, nota 2, p.45): It is also commonly held that *philia* represents a condition of mutual obligation that need not entail feelings of affection. Taking *philia* to mean 'love' rejects the latter assumption, and more naturally accommodates the range of relations that the term designates. It does not do justice, however, to the sense of an objective relationship obtaining between two or more parties conveyed by the word 'friendship'. The phrase 'bond of affection' comes closer to expressing Aristotle's meaning, at least in certain contexts, but is awkward and not always exact; when the bond is between friends, 'friendship' renders the idea precisely. The reader is advised to keep in mind the controversial nature of the concept central to this portion of *EN*.

justifica sua pesquisa como sendo algo extremamente necessário (*anagkaiótaton*<sup>210</sup>) para bem elegermos nossas vidas (*tòn bíon*): ninguém escolheria viver sem amigos, mesmo se tivesse todos os outros bens (cf. *EN* 1155<sup>a</sup> 1-5). E complementa: a amizade não é apenas necessária, como também é coisa nobre (*EN* 1155<sup>a</sup> 29 – *ou mónon d’anankaíón estín allà kai kalòn*). Neste sentido, a indagação inicial que projeta a amizade em alguma relação com a virtude implica no fato de que ela está inserida no contexto da *Ethica Nicomachea* como um todo e que se trata de um problema filosófico, uma aporia a ser solucionada: qual o modo genuíno ou legítimo de amizade?

Na linha seguinte (1155<sup>a</sup> 5), após esta breve colocação acerca da amizade, Aristóteles faz uso de *dokeî* (‘assegura-se...’). Esta linguagem indica um uso técnico na forma de introduzir *éndoxas*, opiniões reputadas, a fim de considerá-las no interior do movimento dialético. A dialética em uso possui valor cooperativo, i.e., busca conciliar as oposições entre as opiniões reputadas acerca de um determinado assunto em análise. Tal característica ‘doxástica’ não significa a exclusão de uma atribuição científica: a dialética corresponde ao método científico teorizado nos *Tópicos*, de onde se constata sua característica “examinadora” e demonstrativa<sup>211</sup>. Logo em seguida, por exemplo, aparece o termo *eóiken* (‘parece que’), o qual também exprime essa ideia de repassar opiniões que tem credibilidade, *prima facie*, na dialética (cf. *EN* 1155<sup>a</sup> 17)<sup>212</sup>.

---

<sup>210</sup> Reeve (2014) Note 617 – Most necessary: Friendship is most necessary in that it is “choiceworthy because of something else” (X 1176b 3), but it is also choiceworthy for its own sake in that it is something noble (1155a28–29).

<sup>211</sup> Cf. nota 101, p.62.

<sup>212</sup> Cf. Bolton (2013, p.87): if we look carefully at the way Aristotle formulates the main claims of the *Categories* it is indeed quite striking how much of this is directly presented as what “is said” (*legetai*) or as what “is held.” (*dokei*) This, of course, is language that Aristotle standardly uses to introduce *éndoxa* or those noted opinions or “things that are held” (*dokounta*) that have credibility, *prima facie*, in dialectic. (*Top.* I.1 100<sup>a</sup> 29-<sup>b</sup>23; VIII.1 156<sup>b</sup> 20–23, VIII.5–6). E a nota 11, p.100: Other passages in the *Categories* where Aristotle introduces material in this way, as what is said (*legetai*) or held (*dokei*), include: 1<sup>a</sup> 1, 6, 12; 2<sup>a</sup> 7, 3<sup>b</sup> 36, 4<sup>a</sup> 3–7, 4<sup>b</sup> 14, 5<sup>a</sup> 38; 5<sup>b</sup> 1–9, 17–23; 6<sup>a</sup> 1, 12, 26–35; 6<sup>a</sup> 36-<sup>b</sup>11, 6<sup>b</sup> 19–34, 7<sup>a</sup> 23; 7<sup>b</sup> 15, 22, 24, 8<sup>a</sup> 14, 8<sup>b</sup> 26, 30; Ch.8 (frequently). Aristotle’s meaning in many of these passages is often obscured by a tendency to translate *dokei*, etc. as “it seems,” etc., as though the things in question, e.g. in *Cat* 5, are all put forward as things that seem so to Aristotle. But as we shall see below from parallel contexts in the *Ethics*, *Metaphysics* and *Physics*, the *dokounta* or *legomena* in question are not always things that seem so

Valendo-se, assim, desse modo dialético de proceder, Aristóteles repassa uma série de opiniões acerca da amizade<sup>213</sup>. Ele assim procede para colocar seu ponto, i.e., os critérios que devem ser assumidos para pautar a análise de modo coerente:

(a<sub>1</sub>) Algumas opiniões consideram a amizade enquanto relação de semelhança: alguns sustentam que a amizade é um tipo de semelhança (*homoiótēta tina*<sup>214</sup>) e que são amigos os que são semelhantes (*EN* 1155<sup>a</sup> 33-35).

(a<sub>2</sub>) tais opiniões que consideram essas relações de semelhança buscam elevar o debate via opiniões fundamentadas na ciência da natureza, e aqui, na visão de Aristóteles, distorcem o real propósito do objeto da pesquisa<sup>215</sup>:

---

to Aristotle even though they are all things that are held in such a manner, he believes, as to demand attention. When Aristotle wishes to identify what “seems” so he has another, better and more accurate, word to use, *eoike*. See, e.g., Bonitz’ *Index* 263b10ff. For the close association in Aristotle’s mind of what *dokei* with what is *kata doxan*, i.e. is in accord with standing opinion, see *Apo.* I.19 81<sup>b</sup> 18ff.

<sup>213</sup> Ela serve de modo diferente a diferentes classes econômicas (ricos e pobres 1155<sup>a</sup> 6-11); a *philia* tem funções distintas para jovens e idosos (1155<sup>a</sup> 12-15); pode-se dizer da *philia* sendo por natureza (*phúsei*) um afeto recíproco, na maior parte dos animais, na relação entre genitores e seus descendentes (1155<sup>a</sup> 16-21); asseguram que a *philia* une as *póleis* (‘cidades’) uma vez que os legisladores a buscam e repudiam a inimizade (1155<sup>a</sup> 22-25); e, por fim, parece haver uma relação entre a *philia* e a justiça (*dikaíosúnēs*), de onde se sustenta que entre amigos não há necessidade da justiça, mas entre os justos há necessidade da amizade (1155<sup>a</sup> 26-28).

<sup>214</sup> Aristóteles depois arremata: “Toda amizade tende ao bem ou ao prazer, *simpliciter* ou relativamente a quem é amigo, e sobre a base de uma certa semelhança (*kath’ homoiótēta tiná* – 1156<sup>b</sup> 19-20)”.

<sup>215</sup> *Tà mèn oun phusikà*: explicações pautadas na filosofia da natureza lidam com objetos distintos e por isso em nada servem à compreensão do que seja a amizade. É porque a amizade estabelece relação com a virtude, e as virtudes não se geram em nós nem por natureza e nem contra a natureza, mas por estados habituais adquiridos. Nada do que é constituído naturalmente de uma maneira poderá ser habituado a ser de outra maneira (Cf. *EN* 1103<sup>a</sup> 20-26). Algumas opiniões reputadas são apresentadas em seguida: Cf. Natali (2012) 1155<sup>a</sup> 34 - 1155<sup>b</sup> 7 e respectivas notas – <sup>a</sup>34 Odisseia XVII 28, “il simile va al simile” (*tòn homoión kai tòn homoión*); e (*kai kaloión potì koloión* – Fonte sconosciuta: il provérbio è in dialetto dorico.); <sup>a</sup>35 Esiodo, *Opere e giorni*, 25-26: il vasaio invidia il vasaio. <sup>b</sup>2-3: Eurípedes (fr. 898 N.); <sup>b</sup>5-6 Heráclito (fr. 8 D.-K) e <sup>b</sup>7-8 Empedocles (fr. 90 D.-K). Cf. *EE* 1235<sup>a</sup> 10-29.

(b<sub>1</sub>) Nossa indagação é relativa às coisas humanas (*anthrōpika*<sup>216</sup>), e diz respeito ao caráter e às paixões<sup>217</sup> (*eis tà éthē kai tà páthē* – EN 1155<sup>b</sup> 9-10).

(b<sub>2</sub>) Uma vez assumida esta premissa, uma segunda questão é colocada: e quantas espécies de amizade existem? Uma só ou várias?<sup>218</sup> (EN 1155<sup>b</sup> 12: *kai póteron hén eidos tēs philías éstin è pleiō*). Aristóteles então levanta a seguinte hipótese:

(c): Talvez possamos tornar claro esses problemas se viermos a examinar o que é o amigável (*tò philēton*<sup>219</sup>). De acordo com as opiniões reputadas, os objetos de amizade são três: (a) *agathōn* (o bom ≡ virtude (*aretē*)<sup>220</sup>); (b) *hēdū* (o prazeroso) e (c) *chrēsimon* (o útil) (cf. EN 1155<sup>b</sup> 16).

Esse modo de proceder é usual na filosofia aristotélica, e nos remeterá a problemas de unidade conceitual comum a outros tratados aristotélicos<sup>221</sup>. Como veremos, há muita

<sup>216</sup> *Anthrōpika* – “coisas humanas”: aqui Aristóteles sublinha que a análise sobre a *philia* está inserida no estudo “acerca da filosofia das coisas humanas” (*he peri tà anthrōpeia philosophia* - EN 1181<sup>b</sup> 15). Tal estudo visa proporcionar o bem humano – *tò anthrōpinon agathōn* (EN 1094<sup>b</sup> 7). Seus objetos são as coisas belas e justas – *tà kalà kai tà díkaia* (EN 1094<sup>b</sup> 11), fins práticos (*télos estí tōn praktōn* EN 1094<sup>a</sup> 18; 1104<sup>a</sup> 1; 1140<sup>b</sup> 16-17) que encontram limite no fim supremo, i.e., na *eudaimonía* (felicidade). Sobre esta, basicamente, duas teses correlatas movimentam a obra: (i) a felicidade é o bem supremo para a vida humana – EN 1097<sup>b</sup> 1ss, e (ii) a felicidade é atividade da alma segundo virtude completa – EN 1102<sup>a</sup> 5.

<sup>217</sup> Ou seja: tem o mesmo propósito do tratado EN como um todo: *peri toū éthous* EN 1103<sup>a</sup> 6; *tà peri tàs práxeis [...] tàs héxeis* 1103<sup>b</sup> 25-30; *tà peri tò éthos* 1127<sup>a</sup> 15-18 e várias outras pss. Isso já é razão suficiente para assegurar que a *philia* pode até não ser uma virtude, mas com certeza envolve virtude.

<sup>218</sup> No comentário de Aspasius é possível verificar que o problema da *philia* e suas espécies é bastante amplo, uma vez que nos lança no cerne da teoria da definição aristotélica, a qual envolve relações entre uma substância e seus atributos, relações homônimas, e relações de diferenciação entre um *génus* e suas espécies (*differentiae*). Cf. Aspasius (trad. Konstan 2014, p.15-16) sobre essa questão de saber se há uma ou várias espécies de *philia* escreve: One must not suppose that he [Aristotle] is inquiring whether there are several kinds of it in the sense that they are classed under one genus, but rather whether, in the several kinds of *philia*, it is just a common name and homonymous [term]. Cf. nota 10: O termo homônimo: i.e., a single name applied to different kinds of thing. On Aspasius’ technical discussion, which depends on *Categories* 1 and other passages in Aristotle’s works (e.g., *EE* 7.1-2), see Enrico Berti, ‘Amicizia e “Focal Meaning”’, in Antonina Alberti and Robert W. Sharples (eds) *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle’s Ethics* (Berlin, 1999) 176-90. Note that Aristotle himself does not assimilate the three kinds of friendship to the medical case (focal meaning). Aristotle does not use this example in *NE*, and probably does not intend it there. But it does occur in *EE* 1236a16-22. (Konstan 2014, nota 10, p.45).

<sup>219</sup> Natali (2012), em nota destaca: se *tò philēton* (amabile) se diz em muitos modos, então também a *philia* (amicizia) será dita em muitos modos (Burnet 353). Cf. III, 4-5, in cui la deliberazione e la scelta sono definite in base a un’analisi del loro oggetto. Vedi anche 1129<sup>a</sup> 18-19: «gli stati abituali si riconoscono anche a partire da ciò in cui si trovano» questo metodo è definito in *Topici*, 114<sup>a</sup> 26: ‘esame dei *sustoicha*’, cioè degli enti che fanno parte della stessa famiglia ontologica. Nota 843, p.528.

<sup>220</sup> Como veremos a seguir, a equivalência se torna clara em EN 1156<sup>b</sup> 7 e, principalmente, *EE* 1236<sup>b</sup> 2-5.

<sup>221</sup> Por e.g., quando Aristóteles defende – em EN 1155<sup>b</sup> 13-15 – que também as coisas diferentes nas espécies admitem uma variação de grau entre o ‘mais’ e o ‘menos’ (*tò mallon kai tò hēton kai tà hētera*

especulação aqui a esse respeito de inferir uma especificação *per genus et differentiam*, ou remeter às relações de homonímia e sinonímia, como e.g., aquelas definidas nas *Categorias*. Por ora, o problema que se coloca a partir do estabelecimento dos três tipos de objetos de amizade é saber se eles seriam distintos por completo, parcialmente distintos, ou se há uma completa correspondência, uma unidade total entre eles.

O primeiro passo que Aristóteles nos fornece é dizer que o tipo (c) parece ser um meio pelo qual se gera um qualquer *a* ou um qualquer *b* e, portanto, um qualquer *a* e um qualquer *b* são objetos de amizade no sentido de *fim* (*télē* (EN 1255<sup>b</sup> 19-21)). De forma concisa ele conclui: são três, desse modo, os tipos pelos quais estabelecemos relação de amizade (*triōn d'ontōn dià philoûsin* (EN 1155<sup>b</sup> 26)). Não sabemos ainda como ocorrem propriamente tais relações, mas o que importa aqui é a distinção semântica *dià philoûsin*, i.e., estamos falando de coisas que estabelecem *relações de amizade*. Isso é importante porque nos remete diretamente a outras duas características da amizade: (i) tem que ser recíproca (*antiphilēsis*); e (ii) temos que desejar o bem (*tagathà*) do amigo (*philōi*) em vista dele mesmo (*ekeinou hēneka* (EN 1155<sup>b</sup> 32))<sup>222</sup>.

Para que se tenha amizade é necessário, assim, que se estabeleça, reciprocamente, algum dos tipos de relação de amizade descritos acima. Para reforçar essa tese, Aristóteles

---

*tōi eidei*), Reeve (2014, nota 630, p.312) atribui às seguintes conexões: The people are probably Platonists and the notion of *eidōs* the Platonic one discussed in I 6, which entails, in Aristotle's view, that things that share a single form must instantiate a single universal (1096<sup>a</sup> 24, 27–28). In the case of his own notion of *eidōs*, which allows things to share a single form or be of a single type or have a single account or definition without instantiating a single universal (1096<sup>b</sup> 27–28), Aristotle denies that things with different forms can admit of differences in degree: “Unconditionally speaking, unless both x and y admit the definition of the F that is under discussion, neither will be called more (*mállon*) F than the other. So not all qualifications admit of differences in degree (*tò mállon kai tò hēttōn*)” (*Cat.* 8 11<sup>a</sup> 12–14); “Of the animals, some have all their parts mutually identical, whereas some have different ones. Some parts are identical in *eidōs*—for example, one man's nose and eye are identical to another man's nose and eye... In other cases—those whose genus is the same—they are indeed identical [in *eidōs*], but they differ in excess or deficiency... for example, of colors and shapes, in that some have the same things to a greater others to a lesser degree, and additionally in greater or fewer number, and larger or smaller size, or, to put it generally, in excess or deficiency” (*HA* I 1 486<sup>a</sup> 14 - <sup>b</sup>8); “Ruling and being ruled differ in *eidōs*, but things that differ in degree do not differ in that way” (*Pol.* I 13 1259<sup>b</sup> 37–38).

<sup>222</sup> Natali (2012, nota 846, p. 528): Cf. 1168<sup>b</sup> 2-3: «è amico in modo speciale chi vuole il bene delle persone, per cui lo vuole per loro stesse».

faz uma distinção entre *philía* (amizade) e *eunoia* (benevolência): (iii) a benevolência é a raiz da amizade, mas não é a própria amizade visto que não é necessariamente recíproca; e (iv) de modo não velado (*mè lanthánontas*), o amigo deve ser benevolente e desejar o bem reciprocamente. Trata-se de uma ação íntegra, consciente, e em acordo com os objetos de amizade a pouco descritos<sup>223</sup>.

Podemos, desse modo, classificar as relações de amizade estabelecendo três critérios subsequentes:

- 1<sup>a</sup>. deve ser recíproca (*antiphilēsis* / *allēlois* em 1156<sup>a</sup> 9)
- 1<sup>a</sup>. há benevolência (*eunoia*) e de modo transparente (*mè lanthánontas*) se deseja o bem do amigo em vista dele mesmo (*ekeínou héneka*).
- 1<sup>b</sup>. Todos os 3 tipos de amizade – (*a*) virtude; o (*b*) prazeroso; o (*c*) útil – correspondem, a seu modo, às características acima indicadas.

Portanto, se X estabelece uma legítima relação de amizade com Y – quais sejam os tipos de amizade fundamentando a relação em questão (*a;b;c*) – então, os critérios 1<sup>a</sup> ⇔ 1<sup>a</sup> devem ser cumpridos: X agiria fazendo transparecer a benevolência de sua ação justamente por prover o amigo de certos bens (*a;b;c*). Por sua vez, sendo a relação necessariamente simétrica, Y é tão ciente de tal relação quanto X. Podemos ilustrar a relação do seguinte modo:

Se  $X_{[(a);(b);(c)]} \Leftrightarrow Y_{[(a);(b);(c)]}$

Então  $Y_{[(a);(b);(c)]} \Leftrightarrow X_{[(a);(b);(c)]}$

---

<sup>223</sup> Natali (2012, nota 848, p.528): Questa caratterizzazione dell'amicizia indica le condizioni minime perché essa si dia: la molteplicità dei motivi produce la distinzione delle molte specie di amicizia, ma le caratteristiche qui indicate valgono per tutte le specie.

Imaginemos a seguinte relação de amizade baseada em (*b*) *hēdù* (prazeroso): suponha que X e Y sejam amigos. Y é um sujeito extrovertido, e X estabelece uma relação de amizade com Y não por causa de Y em si mesmo, tomado na sua integralidade, mas por causa que a característica extroversão de Y proporciona a X um prazer. Para suprir o critério da reciprocidade, Y mantém tal relação de amizade com X justamente porque é para X alguém que o faz descontraír. Aqui temos:

Se  $X_{(b)} \Leftrightarrow Y_{(b)}$

Então  $Y_{(b)} \Leftrightarrow X_{(b)}$

Quando a extroversão acaba, a amizade se desfaz, porque a extroversão era o fim prazeroso (*b*) em vista do qual a amizade se sustentava.

O mesmo se passaria numa relação baseada na utilidade. Prazer e utilidade estabelecem as mesmas relações: cada um estabelece uma relação de amizade ou em vista do prazeroso, ou em vista do útil. Por isso são ditas amizades segundo um aspecto – *katà sumbebēkós*<sup>224</sup>. Aristóteles ressalta que tais tipos de amizade se dissolvem facilmente, dado que se o fim se esvai, se esvai também a amizade, já que a amizade existia em vista desses fins (*EN* 1156<sup>a</sup> 19-24).

Contudo, há uma relação de completude entre os tipos de amizade em questão. Aristóteles começa a se movimentar em defesa de uma amizade perfeita, absoluta, de onde se realizam também os fins das amizades secundárias. A amizade perfeita não se

---

<sup>224</sup> Aqui sigo a tradução indicada por Zingano (em sala). Usualmente, *katà sumbebēkós* (*EN* 1156<sup>a</sup> 17) é traduzido como ‘por acidente’. Mas os intérpretes que optam por esta tradução usual acabam por desqualificar os tipos de amizade *b* e *c* frente a um “único legítimo” tipo *a*; o que não é o caso da letra do texto aristotélico. Tal desqualificação é reforçada pela equivocada interpretação da sintaxe contida no trecho dentre as partículas *mèn oîn...dè* (*EN* 1156<sup>a</sup> 10-12), equivocadamente compreendidas como oposição, quando o correto é apenas a diferenciação *mèn <oîn>.... dè*. A resposta a esse *mèn* virá com 1156<sup>b</sup> 7, o início de VIII,4 e a exposição da amizade perfeita. Aqui, novamente, todos os tipos de amizade são legítimos ainda que, como veremos, a amizade segundo virtude é a mais completa.

desfaz tão facilmente. Ela é baseada na virtude segundo semelhança, e a amizade símile é, segundo Aristóteles, coisa estável (*EN* 1156<sup>b</sup> 11; <sup>b</sup>19)<sup>225</sup>. Nesse sentido, algumas características são elencadas, o que nos leva a concluir alguns pontos acerca da amizade perfeita: (cf. *EN* 1256<sup>b</sup> 7-17):

- i. ocorre entre os bons (*tōn agathōn* ≡ virtuosos), e enquanto tais, desejam ao mesmo modo reciprocamente uns o bem dos outros; são, assim, bons considerados *per se* (*kath'autoús*).
- ii. são semelhantes segundo virtude (*kat'aretēn homōion*).
- iii. os que desejam o bem dos próprios amigos *per se*, são amigos no grau mais elevado (*málista philoi*). [na medida em que estabelecem (i) *kath'autoús*].
- iv. a amizade perfeita é absoluta (*haplōs*): reúne em si todas as características típicas das relações de amizade. [engloba os tipos *katà sumbebēkós*]

Assim, dentre os tipos de amizade, segue-se que há um sentido prioritário e fundamental de amizade. Vejamos:

*EN* 1157<sup>a</sup> 25-35: Dado que as pessoas chamam 'amigos' tanto aqueles que o são por causa do útil – como fazem as cidades, de fato parece que as alianças nascem entre as cidades em vista da vantagem recíproca – quanto aqueles que estabelecem relações de amizade recíprocas por causa do prazer, como fazem também os jovens, talvez também devemos chamar 'amigos' pessoa do gênero; assim teremos mais tipos de amizade, e denominaremos 'amizade', no sentido prioritário e fundamental, aquela que se dá entre os bons enquanto bons, e as outras segundo semelhança [*kath'hómoiôtēta*]. São amigos enquanto há um qualquer bem e uma qualquer semelhança [*homoión ti*], visto que também o prazeroso é um bem para quem é amante dos prazeres. Tais amizades não coincidem perfeitamente, e não são as mesmas pessoas a se tornarem amigas pelo útil ou pelo prazer, dado que aquilo que é acidental [*katà sumbebēkós*] não se une perfeitamente. Natali (2012)<sup>226</sup>

<sup>225</sup> Este é um ponto que importante acerca do sentimento de amizade: ser estável o suficiente para manter a reciprocidade de afeto na relação. Em *EN* IX 1163<sup>b</sup> 28 – 1164<sup>a</sup> 12 fica claro que Aristóteles concebe este critério da estabilidade para a maioria das relações de amizade no interior da comunidade política, as quais foram tratadas anteriormente considerando os três tipos de amizade.

<sup>226</sup> Dato che la gente chiama 'amici' sia quelli che lo sono solo per l'utile – come fanno anche le città, infatti pare che le alleanze nascano tra le città in vista del vantaggio reciproco – sia quelli che si amano reciprocamente per il piacere, proprio come fanno anche i ragazzi, forse anche noi dobbiamo chiamare 'amici' persone dei genere; così avremo più specie di amicizia, e chiameremo 'amicizia', in senso prioritario e fondamentale, quella che si ha tra buoni in quanto buoni, e le altre per somiglianza [*kath'hómoiôtēta*]. Sono amici in quanto vi è un qualche bene e una qualche somiglianza [*homoión ti*], dato che anche il piacevole è un bene per chi è amante dei piaceri. Tali amicizie non coincidono perfettamente, e non sono le stesse persone a diventare amiche per l'utile o per il piacere, dato che ciò che è accidentale [*katà sumbebēkós*] non si unisce perfettamente.

EN 1157<sup>a</sup> 25-35: ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι λέγουσι φίλους καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον, ὥσπερ αἱ πόλεις (δοκοῦσι γὰρ αἱ συμμαχίαι ταῖς πόλεσι γίνεσθαι ἕνεκα τοῦ συμφέροντος) , καὶ τοὺς δι' ἡδονὴν ἀλλήλους στέργοντας, ὥσπερ οἱ παῖδες, ἴσως λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμᾶς φίλους τοὺς τοιούτους, εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρώτως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγαθῶν, τὰς δὲ λοιπὰς καθ' ὁμοιότητα: ἢ γὰρ ἀγαθόν τι καὶ ὁμοίον τι, ταύτη φίλοι: καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν τοῖς φιληδέσιν. οὐ πάνυ δ' αὐταὶ συνάπτουσιν, οὐδὲ γίνονται οἱ αὐτοὶ φίλοι διὰ τὸ χρήσιμον καὶ διὰ τὸ ἡδύ: οὐ γὰρ πάνυ συνδυάζεται τὰ κατὰ συμβεβηκός.

Aqui Aristóteles aponta para algo que ele irá tratar mais detalhadamente acerca da amizade política, fundamentada no útil em vista da vantagem recíproca, assunto que trataremos a seguir. Por ora, interessa-nos o fato de que dentre os tipos de amizade há um que é primeiro e fundamental (*a: kath'autoús*), e há outros dois (*b;c*) que são segundo semelhança (*kath'hómoiótēta*) na medida em que são tomados como objeto de amizade primeira. Retomando, assim, a questão filosófica inicial – qual o modo genuíno ou legítimo de amizade? – temos que enfrentar a seguinte dificuldade: no sentido *per se*, mais estrito, é legítima a amizade segundo virtude; no sentido mais geral, são legítimas, por um aspecto, as demais amizades fundadas no útil ou no prazeroso. A dificuldade que se impõe é relativa à definição: de que modo o sentido primeiro e mais importante de amizade acomoda os demais?

### **3.2. Tipos de Amizade e Unidade focal (*focal meaning*): *phília* e a referência *pròs hén* na *Ethica Eudemia*.**

A maneira como Aristóteles descreve a noção de amizade na *Ethica Eudemia* não é idêntica ao modo como a amizade é descrita na *Ethica Nicomachea*. Natali (2012), em uma nota que nos serve bem para o presente propósito, faz a seguinte observação:

No sentido prioritário e fundamental [na *EN*] os diferentes tipos de amizade comportam uma gradação de completude entre eles, como 'homem' é ao mesmo tempo um gênero animal e o animal mais perfeito. Na *EE* 1236<sup>a</sup> 16-33 se estabelece uma relação *pròs hén* entre as várias espécies de amizade e a amizade perfeita: as duas espécies inferiores são chamadas 'amizade' porque possuem uma certa semelhança com a amizade no sentido pleno. Tal conexão baseada em um termo principal é denominada pela tradição recente de intérpretes com a expressão inglesa *focal meaning* (n.853, p.529).

Como veremos, a amizade na *Ethica Eudemia*, fundamentada na noção de *pròs hén*, é claramente hierárquica, ao passo que, como vimos, na *Ethica Nicomachea* ela não é explicitamente hierárquica, na medida em que foi baseada numa relação segundo semelhança (*kath'hómoiótēta*). O grande embate entre os intérpretes consiste justamente em saber se ambas análises são equivalentes ou se elas diferem entre si<sup>227</sup>.

O capítulo 6 do livro primeiro da *Ethica Eudemia* é dedicado à questão do método. Logo no início, em 1216<sup>b</sup> 27-28, Aristóteles afirma que devemos buscar convicções ou provas por meio de argumentos (*dià tōn lógōn*). O contexto dialético é prontamente apresentado com o emprego de *tois phainómenois* identificado não enquanto fenômenos naturais, mas resgatando o sentido de testemunhos e opiniões reputadas (*tà legoumena; tà dokounta*<sup>228</sup>). Novamente, trata-se do uso de uma dialética conciliadora, e isso é claramente afirmado dentre as linhas 1216<sup>b</sup> 31-34 da *Ethica Eudemia*: Aristóteles explicitamente reconhece que “de fato cada um tem certo contributo para dar em prol da verdade” (<sup>b</sup>32-34). Além disso, o uso de *metabibazómenoí* (<sup>b</sup>30) e *metalambánousin* (<sup>b</sup>34) reforçam este contexto cooperativo<sup>229</sup>, significando que devemos alterar as diferentes posições de tal modo que o resultado se torne suficientemente claro<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> Cf. Fortenbaugh (2006, n.1, p. 211ss) que considera equivocada a defesa feita por vários intérpretes de uma unidade focal (*pròs hén*) também na *EN*. Contra Fortenbaugh, Cf. Walker (1979, pp. 180-196).

<sup>228</sup> Cf. *EE* 1235<sup>b</sup> 13-15.

<sup>229</sup> Donini (2001, respectivamente: n.19 e n.20, p.199): n.19. “Guidati”, si intenda, nella direzione giusta e diversa da quella che prenderebbero da soli (il cambiamento di direzione e implicito nel preverbo *meta-*, impossibile da rendere in italiano). Come mostra la proposizione successiva, introdotta a conferma di questa, ognuno avrebbe infatti il suo contributo corretto da dare; si tratta però di fare in modo che ognuno se ne serva per andare nella direzione giusta. Le versioni moderne fanno molta fatica a rendere le implicazioni del testo greco: Woods, p.es., ha «will agree after a change of mind», molto lontano da quel che Aristotele ha scritto. E anche Dirlmeier sente il bisogno di aggiungere parecchio al testo. n.20. “Accogliendo” rende il greco *metalambánousin*. Questa traduzione diverge da tutte le altre a me note, che assumono invece che «si scambino» le cose confuse con quelle ben conosciute. Ma in questo modo tutte le opinioni comunemente sostenute (e sempre confuse) verrebbero accantonate e totalmente. La versione qui proposta è giustificabile dall'uso del verbo come documentato in LSJ, alla voce *metalanbánein*, II.

<sup>230</sup> Aquí temos o uso de *deikvúnai* (‘exibir corretamente’). Na mesma reivindicação da ciência dialética, também aparece o uso de *apodeixeis* (‘demonstrar’); Cf. *EE* 1215<sup>a</sup> 5-7: “dunque queste opinioni è bene passarle in rassegna: confutare le difficoltà sollevate equivale appunto a dimostrare [*apodeixeis*] le teorie che a esse si oppongono. Nesse sentido Cf. *EN* 1094<sup>b</sup> 28-30; 1145<sup>b</sup> 3-7.

Assim, em ambas as obras, estamos na mesma frequência metodológica. Contudo, para definir a amizade primeira na *Ethica Eudemia*, Aristóteles irá recorrer a um significado focal (*pròs hén*), apresentando uma definição aparentemente distinta daquela exposta na *Ethica Nicomachea*.

O tratado da amizade na *Ethica Eudemia* tem início no livro VII. Acerca da amizade, Aristóteles afirma que é preciso investigar se ela se diz em um único modo (*monachōs légetai*) ou de muitos modos (*pleonachōs*); e no caso em que sejam muitos modos, seria preciso determinar a quantidade de casos (cf. *EE* 1134<sup>b</sup> 18-20). Novamente, trata-se de um procedimento padrão que busca resolver uma aporia e, portanto, solucionar um problema filosófico<sup>231</sup>.

Neste sentido, Aristóteles passa a expor algumas opiniões reputadas: algumas opiniões sustentam, de forma bastante genérica, que a amizade seria uma relação entre semelhantes, ora atribuída a deus, ora à natureza (*EE* 1235<sup>a</sup> 5-29). E a partir das linhas 1235<sup>b</sup> 18ss, outras aporias são consideradas: se o objeto de amizade seria o prazeroso (*tò hēdù*) ou o bem (*tò agathón*); ou se o objeto do desejo (*orektòn*) e da apetição (*boulētòn*) é o bem (*tò agathón*) ou é o bem aparente (*tò phainómenon agathón*, <sup>b</sup>26)<sup>232</sup>; outra hipótese (*húpothesin*, <sup>b</sup>30) a ser considerada é a de que alguns bens, são bens absolutamente (*haplōs estin*); outros são bens para qualquer um, mas não em absoluto (*tà dè tini, haplōs dè ouí*, <sup>b</sup>32).

Devido à diversidade de tipos de amizade, entre semelhantes e dessemelhantes, com a exigência da reciprocidade, Aristóteles se vê na qualidade de tomar uma posição:

---

<sup>231</sup> *EE* 1235b -13-15: Bisogna ora trovare un'argomentazione che insieme ci dia conto nel modo migliore delle opinioni intorno a questi problemi e anche risolva le difficoltà [*tàs aporías*] e le contraddizioni [*tàs enantiōseis*] (Donini 2011).

<sup>232</sup> Cf. (Donini 2011) 1227<sup>a</sup> 21-22: Il fine è per natura sempre un bene e così e quel che si delibera nei casi particolari (per esempio un medico potrà deliberare se somministrare una medicina; e un generale delibererà dove porre il campo) — questo, per coloro per cui buono e quel fine che è assolutamente il migliore; ma, contro natura e per effetto di perversione, non è il bene, ma il bene parvente.

unificar as diferentes opiniões reputadas e acomodá-las por meio de um sentido focal de amizade (*pròs hén*). No trecho contido em 1236<sup>a</sup> 7–1236<sup>b</sup> 26, que nos apresenta a noção de *focal meaning*, Aristóteles procede de modo similar à *Ethica Nicomachea*, retomando alguns critérios e linguagem por lá expostos, e trazendo à tona novamente a questão da polissemia do bem enquanto objeto de estudo pertencente a outra disciplina. Vejamos:

*EE* 1236<sup>a</sup> 7-10 [...] 12-14: Uma vez que se diz dos bens em muitos sentidos [*tà agathà pleonachōs*] (de um lado, definimos um bem pela sua essência em si [*toiónd' eínai*], de outro lado, porque é vantajoso e útil) e, além disso, aquilo que é prazeroso ou o é absolutamente e é absolutamente bom [*tò agathòn háplos*], ou é prazeroso para alguém e é um bem aparente [*hē phainómenon agathón*] [...] amamos o primeiro porque é essencialmente tal [*toiónde*] e por causa da virtude [*arethèn*], o outro porque é útil e nos serve, outro ainda porque é prazeroso e por causa do prazer. Donini (2011)<sup>233</sup>

*EE* 1236<sup>a</sup> 7-10: ἐπεὶ οὖν τὰ ἀγαθὰ πλεοναχῶς (τὸ μὲν γὰρ τῷ τοιόνδ' εἶναι λέγομεν ἀγαθόν, τὸ δὲ τῷ ὠφέλιμον καὶ χρήσιμον), ἔτι δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἀπλῶς καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, τὸ δὲ [10] τινὶ καὶ φαινόμενον ἀγαθόν [...] τὸν μὲν γὰρ τῷ τοιόνδε καὶ δι' ἀρετὴν, τὸν δ' ὅτι ὠφέλιμος καὶ χρήσιμος, τὸν δ' ὅτι ἡδὺς καὶ δι' ἡδονήν.

Em primeiro lugar, convém esclarecer melhor a questão relativa à polissemia do 'bem' (*agathón*). Neste ponto, as éticas se distinguem de modo razoável. De um lado, na *Ethica Nicomachea*, o problema da polissemia é tratado *en passant*. Aristóteles rapidamente remete a questão à outra disciplina<sup>234</sup> e, logo em seguida, delimita o objeto de estudo como próprio à esfera da ação (*tà praktà* – 1095<sup>b</sup> 26-1097<sup>a</sup> 1). De outro lado, na *Ethica Eudemia*, Aristóteles estende o problema, não chega a analisá-lo

---

<sup>233</sup> Poiché dunque si parla di beni in molti sensi [*tà agathà pleonachōs*] (una cosa, infatti, la definiamo un bene per la sua essenza stessa [*toiónd' eínai*], un'altra perché è giovevole e utile) e inoltre quel che è piacevole o lo è assolutamente ed è assolutamente buono [*tò agathòn háplos*], o lo è per qualcuno ossia è un bene parvente [*hē phainómenon agathón*] [...] <sup>a</sup>12-14: uno lo amiamo perché è essenzialmente tale [*toiónde*] e a motivo della virtù [*arethèn*], l'altro perché è utile e ci serve, l'altro perché è piacevole e a motivo del piacere.

<sup>234</sup> Tanto na *EN* quanto na *EE* Aristóteles remete o debate acerca da polissemia do bem para outra disciplina. No caso da *EN* Natali (2012, n.35, p.454) escreve: Si pone a questo punto il problema di come unificare la nozione di bene, dato che la critica a Platone minaccia di renderla completamente equivoca; la soluzione definitiva è rinviata a un'altra disciplina, la dialettica, o filosofia prima. Aristotele in questo passo afferma il suo dipartimentalismo metodológico: la filosofia pratica è una disciplina distinta dalla metafisica, e non le spetta dirimere con precisione le questioni ontologiche di base; più avanti distinguerà la filosofia pratica dalla teoria della letteratura (1101<sup>b</sup> 34-35) e dalla psicologia (1102<sup>a</sup> 28-32). Quanto à polissemia dita na *EE* Donini (2011, n.31, p.200): Le opinioni degli studiosi sono divise nel precisare il riferimento aristotelico. Si può pensare allo scritto sulle categorie, a *Metafisica V 7*, oppure a uno scritto non pervenutoci.

minuciosamente, mas o expõe na forma de dois claros objetivos dentre as linhas 1217<sup>b</sup> 25-1218<sup>b</sup> 16: (i) negar que existe uma ciência única, tanto do ser (*tò òn*)<sup>235</sup>, quanto do bem (*tò agathón*) (cf. 1217<sup>b</sup> 25-1218<sup>a</sup> 1); (ii) conduzir uma demonstração oposta àqueles que visam demonstrar o bem em si (cf. 1218<sup>a</sup> 15-16)<sup>236</sup>.

Esclarecida a questão da polissemia do bem, Aristóteles retoma aquilo que já fora afirmado na *Ethica Nicomachea*, i.e., que as espécies de amizade são três. Todavia, novamente, pequenas e importantes distinções implicam às definições um contexto razoavelmente diferente:

*EE* 1236<sup>a</sup> 15-18: É necessário, assim, que sejam três as espécies de amizade [*anáankē ára tría philiás eidē eínai*] e que não sejam todas definidas segundo um único tipo<sup>237</sup>, nem como espécies de um único gênero [*kai mēte kath'hén hapásas mēd'hós eidē henòs génous*], nem que sejam ditas completamente homônimas [*mēte pámpan légesthai*]

<sup>235</sup> Cf. *Met.* 1003<sup>a</sup> 33ss. – *tò ón légetai pollachos*.

<sup>236</sup> De um lado, na *EN*, enquanto a polissemia do bem é enviada à outra disciplina, Aristóteles o classifica assim: (i) não parece dizer respeito às coisas homônimas por acaso (*apò tóchēs homónúmois EN* 1096<sup>b</sup> 26-27); (ii) talvez, o bem seja homônimo por prover de algo (*tōi aph'hénòs eínai*); (iii) ou tudo aquilo que é bem tende a referir-se a um único algo (*ē pròs hèn hápanta sunteleîn*); (iii) ou, mais ainda, segundo analogia (*ē mállon katà analogían* – <sup>b</sup>28). De outro lado, na *EE*, enquanto a polissemia do bem é reenviada a outro estudo, Aristóteles diz que o bem, assim como o ser, se diz dos seguintes modos: (i) ou a substância (*ousía*); (ii) ou a qualidade (*tò poión*); (iv) ou a quantidade (*tò póson*); (v) ou o tempo (*tò póte*); e, além disso, ou (vi) no mover ou no ser movido (*en tōi kineísthai en tōi kineîn*). Algumas especificações são acrescentadas, e Aristóteles conclui que por isso não pode haver uma ciência única nem para o ser e nem para o bem (1217<sup>b</sup> 25-35). Apesar da conclusão, Aristóteles estende o debate por mais 60 linhas, de onde acaba por concluir que o presente estudo é objeto das ações, e assim é possível falar de bem em si apenas neste sentido, i.e., no sentido do conteúdo das ações humanas e que, portanto, este fim, este bem, recai sobre a ciência que é senhora de todas, a saber, a política, economia e *phrónesis* (1218<sup>b</sup> 15). Por fim, apesar das peculiaridades de cada obra, o modo de proceder é o mesmo, Aristóteles está a fundamentar o mesmo projeto científico de validade epistemológica prática, e a amizade, em ambas as éticas, está inserida neste projeto e, portanto, está circunscrita ela também pela esfera *tà praktà*.

<sup>237</sup> Donini (2011, n. 187, p.215): È necessario cioè che non siano sinonimi nel senso di Categoriae 1, 1<sup>a</sup> 6-12. Tutto il testo fino a 1236<sup>b</sup> 26 è di grande interesse perché prova che l'EE (o quanto meno il suo libro VII) possiede e usa già la nozione della relazione *pròs hén*, di grande importanza nella Metafisica, specialmente nel libro IV. Sul problema si veda Berti; e anche supra, nota 32. [nota 32: "Si è talora sostenuto che con queste parole Aristotele contraddice esplicitamente la possibilità dell'esistenza di una scienza dell'essere che è invece affermata in Metafisica IV e VI; e se ne è indotta l'antioriorità nel tempo dell'E.E. rispetto a questi libri della Metafisica, di solito considerati tardi. Ma la datazione (comunque probabilmente antica) dell'EE. non può più fondarsi su questo argomento dopo che Berti ha mostrato che la relazione dell'omonimia *pròs hén*, su cui si appoggiano i due libri ricordati per costituire la scienza generale dell'essere, è in realtà presente nell'EE. (VII 2,1236<sup>a</sup> 16-18). Come inoltre osserva Berti, se di questa relazione Aristotele non si serve nella discussione del I libro dell'E.E. è perché non ha qui alcun interesse a concedere ai platonici che ci sarebbe tuttavia un modo per salvare la possibilità di fondare una scienza unica dell'essere. Nega semplicemente, perciò, che se l'essere (come il bene) è inteso univocamente al modo dei platonici si possa fondarne una scienza.

*hómōnimos*<sup>238</sup>]. São, de fato, denominadas em relação a uma única, que é a primeira [*prótēn*], como no caso da palavra “médico”. Donini (2011)<sup>239</sup>

EE 1236<sup>a</sup> 15-18: ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ' ἐν ἀπάσας μηδ' ὡς εἶδη ἐνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, ὥσπερ τὸ ἰατρικόν.

Aristóteles procede via negação, excluindo possibilidades que não correspondem às relações entre os três tipos de amizade: (i) não são sinônimas (<sup>a</sup>16<sup>240</sup>); (ii) não estão relacionadas *per genus et differentiam* (<sup>a</sup>16-17<sup>241</sup>); (iii) não são homônimas (<sup>a</sup>17<sup>242</sup>). Excluídas tais definições, Aristóteles coloca uma afirmação (iv') seguida de uma última exclusão (iv): (iv') são ditas – as espécies de amizade – em relação a apenas uma, que é a primeira (<sup>a</sup>18, *prótēn*); como no caso da palavra “médico” (*tò iatrikón*).

EE 1236<sup>a</sup> 19-22: e de fato dizemos “médico” seja a respeito da alma ou do corpo, do instrumento ou da obra, mas no sentido próprio é primeiro: ora, primeiro é aquilo do qual uma definição está contida em todos os casos [*hēmîn* para *pasin*]. Por exemplo, instrumento médico é aquele do qual o médico poderia se servir; mas na definição de médico não está implícita aquela de instrumento<sup>243</sup>. Donini (2011, alterada)<sup>244</sup>

<sup>238</sup> Inwood & Woolf (2013, n.10, p.125): That is, completely unrelated. 'Homonymous' in Aristotle's terminology describes things that have a name, but no account, in common. See *Categories* I.

<sup>239</sup> E dunque necessario che ci siano tre specie di amicizia [*anánekē ára tria philias eidē einai*] e che non siano definite tutte secondo un solo tipo, né come specie di un solo genere [*kaì mēte kath'hén hapásas mēd'hós eidē henòs génous*], né che ci sia tra esse mera uguaglianza del nome [*mēte pámpan légesthai hómōnimos*]. Sono infatti denominate in relazione a una sola, che è la prima [*prótēn*], come nel caso della parola «medico».

<sup>240</sup> Cf. *Cat.* 1<sup>a</sup> 6-12. <Definição 2> E são ditas sinônimas aquelas coisas das quais tanto o nome é comum quanto a definição da substância concernente ao nome é a mesma; <Exemplo> por exemplo, animal são tanto o homem quanto o boi; <Escólio> pois cada uma das duas é chamada por um nome comum, animal, mas também a definição da substância é a mesma; pois, caso alguém restituia a definição, de cada uma das duas, o que é, para cada uma delas, o ser animal, restituirá a mesma definição. (Irineu Bicudo, não publicado).

<sup>241</sup> Por exemplo, no interior da filosofia prática, a amizade não se define como é definida a *phrónēsis*, *per genus et differentiam* – EN 1141<sup>b</sup> 23-33. Contudo, tal questão reside no núcleo da peleja entre Aristóteles e a tentativa de refutação das ideias platônicas transcendentais (Cf. Cherniss 1946, p.1, cap. *diairesis, definition, and demonstration*).

<sup>242</sup> Cf. *Cat.* 1<sup>a</sup> 1-5: <Definição 1> são ditas homônimas aquelas coisas cujo nome apenas é comum, mas a definição da substância concernente ao nome é diferente; <Exemplo> e.g., animal são tanto o homem quanto a coisa pintada; <Escólio> pois, dessas coisas, apenas o nome é comum, mas a definição da substância concernente ao nome é diferente; pois, caso alguém restituia o que é, para cada uma dessas coisas, o ser animal, restituirá uma definição particular a cada uma das duas coisas.

<sup>243</sup> Inwood & Woolf (2013, n.11, p.125): "Actually, it is the other way around, though Aristotle does not complete the thought here. The account of 'doctor' is invoked in the account of the medical instrument (but not vice versa). Compare the discussion of what is *kath' hauto* at *Apo.* 1.4, 73<sup>a</sup> 34-<sup>b</sup>5.

<sup>244</sup> Infatti diciamo «medico» sia a proposito dell'anima che del corpo, dello strumento e dell'opera, ma in senso proprio della prima: ora, primo è quello di cui possediamo una definizione. Per esempio,

EE 1236<sup>a</sup> 19-22: καὶ γὰρ ψυχὴν ἰατρικὴν καὶ σῶμα λέγομεν καὶ ὄργανον καὶ [20] ἔργον, ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον. πρῶτον δ' οὐ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. οἷον ὄργανον ἰατρικόν, ᾧ ἂν ὁ ἰατρὸς χρήσαιο: ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὄργανου.

EE 1236<sup>a</sup> 22-25: Em cada caso, portanto, se investiga o primeiro; mas, dado que o universal é primeiro [τὸ καθόλου εἶναι πρῶτον], entendem também o primeiro como universal e isso é falso. Donini (2011)<sup>245</sup>

EE 1236<sup>a</sup> 22-25: ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον: διὰ δὲ τὸ καθόλου εἶναι τὸ πρῶτον λαμβάνουσιν καὶ πρῶτον καθόλου, τοῦτο δ' ἐστὶ [25] ψεῦδος.

(iv) o universal é primeiro (*prōton*) não implica que o primeiro é universal; (v) primeiro é aquilo cuja definição está contida em todos os casos<sup>246</sup>; e.g., na definição de ‘médico’ está implicada a definição de ‘instrumento médico’, mas a conversão seria falsa.

Em seguida, Aristóteles distingue, novamente, três tipos de amizade: uma por virtude, outra segundo o útil, e outra o prazeroso. Em geral se observa que para cada tipo de relação de amizade há um tipo específico de pessoa, como jovens e velhos, mas o ponto é que somente a amizade segundo virtude é primeira (*prōtē philía*), estabelece uma relação recíproca (*antiphilía*), e por isso se dá entre os melhores (virtuosos):

EE 1236<sup>b</sup> 1-5: enquanto a amizade fundada na virtude é das pessoas melhores [*hē dē hat'aretēn tōn beltístōn*<sup>247</sup>]. A partir daqui é evidente que a amizade primeira [*hē prōtē philía*] é a reciprocidade do bem [*hē tōn agathōn estin antiphilía*] [...] Donini (2011)<sup>248</sup>

Estabelecidas tais distinções, Aristóteles completa o raciocínio acrescentando aquilo que veio a ser reconhecido pela tradição de interpretes como uma definição de significado focal (*focal meaning*):

EE 1236<sup>b</sup> 20-26: Mas é amizade, como se diz, não aquela primeira, antes a que deriva dessa [*ap'ekainēs*]. Então definir o amigo apenas naquele modo é fazer violência

---

strumento medico è quello di cui potrebbe servirsi il medico; ma nella definizione del medico non è implicita quella dello strumento. Donini (2011, alterada).

<sup>245</sup> In ogni caso, dunque, si ricerca il primo; ma, dato che l'universale è primo [τὸ καθόλου εἶναι πρῶτον], intendono anche il primo come universale e questo è falso. Donini (2011).

<sup>246</sup> Lendo *pasin* no lugar de *hēmīn* na linha <sup>a</sup>20.

<sup>247</sup> Cf. *Pol.* 1252<sup>b</sup> 27 – 1253<sup>a</sup> 1 - o acabamento [τὸ *hou hēneka kai τὸ télos*] é o bem excelente [*beltístōn*]; e a autossuficiência é tanto um acabamento quanto o bem excelente.

<sup>248</sup> 1236<sup>b</sup> 1-5: mentre l'amicizia fondata sulla virtù e delle persone migliori [*hē dē hat'aretēn tōn beltístōn*]. È evidente di qui che la prima amicizia [*hē prōtē philía*] è il mutuo scambio di affetto [*hē tōn agathōn estin antiphilía*].

aos fatos e é inevitável, pois, dizer coisas paradoxais. É impossível definir todas as amizades segundo um único modo [*kath'héna*]. Permanece, então, que sejam definidas assim, que apenas em um sentido a primeira é amizade [*hē prōtē philía*], em outro sentido, as outras: mas nem por homonímia [*oúte hōs homōnimoí*] e nem como relação puramente casual entre si [*kai hōs étuchon échousai prós heautás*], nem segundo uma espécie singular [*oúte kath'hèn eídos*], mas, sobretudo, em referência a uma espécie singular [*allà mállon pròs hén*]. Donini (2011, pouco modificada)<sup>249</sup>

EE 1236<sup>b</sup> 20-26: ἡ δ' ἐστὶ μὲν, ὡς περ εἴρηται, φιλία, οὐκ ἐκείνη δέ, ἀλλ' ἀπ' ἐκείνης. τὸ μὲν οὖν ἐκείνως μόνον λέγειν τὸν φίλον βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα ἐστὶ, καὶ παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον: καθ' ἓνα δὲ λόγον πάσας ἀδύνατον. λείπεται τοίνυν οὕτως, ὅτι ἔστι μὲν ὡς μόνη ἢ πρώτη φιλία, ἔστι δὲ ὡς πᾶσαι, [25] οὔτε ὡς ὁμώνυμοι καὶ ὡς ἔτυχον ἔχουσαι πρὸς ἑαυτάς, οὔτε καθ' ἓν εἶδος, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς ἓν.

Com a reivindicação de um significado focal para a amizade, Aristóteles claramente está buscando desenvolver um mecanismo que acomode as divergências de opiniões acerca da amizade. As diferenças de acomodação entre as éticas ocorrem pelas peculiaridades da linguagem. Na *Ethica Nicomachea* o termo técnico que relaciona o tipo de amizade primeira (*kath'autoús*) com os demais tipos é a peculiaridade da relação segundo semelhança (*kath'hómoiótēta*). Na *Ethica Eudemia* o termo técnico que relaciona o tipo de amizade primeira (*prōtē philía*) com os demais tipos é a referência a esse primeiro tipo (*pròs hén*). Este tipo de abordagem influenciou a jurisprudência analítica contemporânea. De acordo com Finnis (2007), Aristóteles introduziu, discutiu e usou regularmente esse dispositivo (que serve para descrever de forma *diferenciada* o direito enquanto teoria geral do direito contemporâneo), e não apenas em sua filosofia dos assuntos humanos. Ele o chamou de identificação do *significado focal* (homonímia *pròs hén* ou *aph'henos*)<sup>250</sup>.

<sup>249</sup> EE 1236<sup>b</sup> 20-26: È invece amicizia, come si è detto, ma non è quella prima, bensì deriva da essa [*ap'ekéinēs*]. Dunque definire l'amico soltanto in quel modo e far violenza ai fatti ed è inevitabile poi dire cose paradossali; e impossibile le definire tutte le amicizie secondo un solo modo [*kath'héna*]. Rimane dunque che si definiscano così, che in un senso soltanto <la> prima è amicizia [*hē prōtē philía*], in un altro tutte: però né come simili solo per nome [*oúte hōs homōnimoí*] e con relazioni tra loro puramente casuali [*kai hōs étuchon échousai prós heautás*], né secondo una sola forma [*oúte kath'hèn eídos*], ma piuttosto in riferimento a una sola [*allà mállon pròs hén*].

<sup>250</sup> Segundo Finnis (2007, p.23-24), esse dispositivo é ou corresponde a uma importante componente do dispositivo metodológico de Max Weber que não foi explicado com muita clareza, o tipo ideal. Ele envolve um afastamento consciente da assunção a partir da qual, como vimos, Kelsen procedeu: a de que termos descritivos ou explanatórios devem ser empregados pelo teórico de tal forma que se

Por fim, podemos dizer que no primeiro tipo de relação a amizade primeira é a amizade perfeita na medida em que se apoia na integralidade do caráter do agente em si mesmo. Isso implica, via reciprocidade, que os demais fins, os fins das amizades secundárias, estão contidos no fim primeiro. Mas os fins secundários não implicam o fim primeiro; cada qual se apoia, via reciprocidade, segundo seu próprio aspecto. Ainda que todas estas relações sejam relações legítimas, apenas o primeiro tipo é correspondente com o critério da fixidez, ou da estabilidade. Segue-se que qualquer relação recíproca entre virtuosos ( $\equiv$  bons) pode conter fins prazerosos e úteis sem que isso prejudique a estabilidade da relação. Mas qualquer relação recíproca tomada apenas em cada um dos dois últimos aspectos estará sujeita à instabilidade da relação.

Algo muito parecido se passa na relação de sentido referencial (*pròs hén*). É provável que a atribuição de um sentido focal não implique convergência dos tipos secundários de amizade para com o tipo primeiro, implicando, deste modo, certa unidade conceitual para a noção de amizade. E não parece ser esse o caso visto que a noção de amizade, claramente, comporta diferença de grau, de tantos modos quanto o bem. Os tipos de amizade *b* e *c* continuam sendo legítimos, mesmo que tomados fora da referência a um único tipo *a*. Portanto, não há univocidade visto que há diferentes tipos na diferença de grau. O conjunto semântico assemelha o discurso aqui presente com aquele da *Metafísica*. Mas não podemos perder de vista que a natureza do objeto de estudo é diferente, é uma

---

estendam, diretamente e no mesmo sentido, a todos os estados de coisas que poderiam razoavelmente, no discurso não-teórico, ser "chamados de 'direito'" [...] Tal insistência em um significado terminantemente unívoco dos termos teóricos, que leva à busca de um mínimo denominador comum, ou um máximo divisor comum, ou "daquela única coisa em comum", foi diretamente atacada por Aristóteles e é conscientemente abandonada por Hart e Raz. Assim, Hart rejeita a visão de que "os vários casos particulares de um termo geral devem ter as mesmas características". Pelo contrário, ele procede a partir da assunção de que "a extensão dos termos gerais de qualquer disciplina séria nunca está fora de seu princípio ou fundamento lógico [*Concept of Law*, pp. 15; 210; 234]. O que Aristóteles diz com relação a "amizade", "constitucionalidade" e "cidadania [*EN* 1157<sup>a</sup> 30; *Pol.* 1275<sup>a</sup> 33 – 1276<sup>b</sup> 4] é dito com propriedade por Raz, com relação ao "sistema jurídico" [*Practical Reason*, p.150].

natureza inexata já que estamos na esfera prática e a determinação de exatidão é menor, impedindo assim algum tipo de reducionismo forte de unidade conceitual<sup>251</sup>.

O amigo precisa agir em vista do outro (ainda que esta noção seja mais forte na *Ethica Nicomachea* do que aqui na *Etica Eudemia*, por óbvio, ela também está implicada). No interior do processo conciliatório de opiniões, Aristóteles procedeu via negação, excluindo uma categorização por sinonímia, por homonímia e, em seguida, atribuindo um critério de prevalência de posição, referindo-se à primeira (*prōtē*) amizade. Tal critério se sustenta na reciprocidade, na transparência, e na preservação da integralidade do caráter própria aos melhores. Soma-se a isso que o fim desta empresa é a prática, são as relações humanas, e que por isso também Aristóteles afirmou ser inapropriado sustentar os objetos de amizade com fundamentos da filosofia da natureza. A definição de amizade não comporta a mesma acurácia (necessidade) que comporta a definição de qualquer ente natural.

Ainda quanto à referência a um significado focal, Aristóteles se expressa de outros modos: no passo 1240<sup>b</sup> 37-39 da *Ethica Eudemia* (referindo-se à doutrina da *anagōgē*): “Do que dissemos resulta claro em quantos sentidos se diz do “ser amigo” e que todas as amizades se reconduzem à primeira (Donini, 2011)”. Daqui vemos que *anagōgē* reforça o contexto referencial do significado focal. Todas as amizades são reconduzidas à amizade primeira [*hai philíai anágontai pròs tēn prōtēn*] porque apenas a amizade primeira é estável, todas as outras são instáveis (Cf. *EE* 1236<sup>b</sup> 19 – *bebaíos/abebaíos*). Para Aristóteles, a estabilidade da relação é o ponto chave:

*EE* 1237<sup>b</sup> 7-13: Então esta é a amizade primeira, a qual todos concordam; por causa desta se acredita que as outras sejam amizade e isso tem sido também motivo de discussão. Acredita-se que a amizade seja qualquer coisa de estável, mas somente aquela primeira é estável. Na verdade, estável é o julgamento agora formulado e as coisas que

---

<sup>251</sup> Além do que já foi exposto nesse sentido, cf. por exemplo as descrições contidas no passo 1244<sup>a</sup> 20-30 da *Ethica Eudemia*.

não se concluem rapidamente ou facilmente fazem o julgamento reto. Ora, uma amizade não é estável sem a confiança e não há confiança sem o passar do tempo. Donini (2011)<sup>252</sup>

*EE 1237<sup>b</sup> 7-13: αὕτη μὲν οὖν ἡ πρώτη φιλία, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν: αἱ δ' ἄλλαι δι' αὐτὴν καὶ δοκοῦσι καὶ ἀμφισβητοῦνται. βέβαιον γάρ [10] τι δοκεῖ ἡ φιλία: μόνη δ' αὕτη βέβαιος. τὸ γὰρ κεκρμένον βέβαιον, τὰ δὲ μὴ ταχὺ γινόμενα μηδὲ ῥαδίως οὐ ποιεῖ τὴν κρίσιν ὀρθήν. οὐκ ἔστι δ' ἄνευ πίστεως φιλία βέβαιος: ἡ δὲ πίστις οὐκ ἄνευ χρόνου.*

A título de conclusão, podemos dizer que Aristóteles busca acalmar as diferentes opiniões acerca da amizade negando, de um lado, que possa haver uma única forma de amizade, isolada, que estivesse acima das demais amizades como uma ideia perfeita de amizade. Isso não corresponde à natureza da amizade que é um fenômeno humano. Contudo, por outro lado, há um sentido focal de amizade, uma referência que acomoda os demais tipos de amizade. Reeve sintetizou bem essa posição aristotélica explicando que Aristóteles nega a posição platônica que assegura uma forma singular universal F da qual todos Fs seriam instâncias advindas do fato de que x e y podem diferir em seu grau de F; mas a posição correta é a de que as diferenças de grau de F entre x e y seriam consistentes com F enquanto uma definição referencial (*pròs hén*) como no exemplo do “médico”<sup>253</sup>.

### 3.3 Amizade Política (cívica): considerações na *EE* e na *EN*

Após assegurar a amizade primeira como sendo o significado focal para o qual se reportam os demais tipos de amizade, Aristóteles afirma ser pertinente analisarmos também a concórdia e a benevolência: (*EE 1241<sup>a</sup> 1-14*) é pertinente à nossa pesquisa

---

<sup>252</sup> *EE 1237<sup>b</sup> 7-13: Questa è dunque la prima amicizia, quella su cui tutti concordano; le altre si crede che siano amicizie e anche si discute se lo siano sempre a motivo di quella. Giacché si pensa che l'amicizia sia qualcosa di stabile, ma solo questa prima è stabile. Infatti è stabile il giudizio ormai formulato e le cose che non si concludono rapidamente ne agevolmente fanno il giudizio retto. Ora, un'amicizia non è stabile senza la fiducia e non si ha fiducia senza che passi del tempo.*

<sup>253</sup> Reeve (2014, nota 631, p. 312). As referências a um *focal meaning* (*pròs hén*) ou a uma redução (*anagōgē*) a um significado, consistem numa linguagem de forte apelo explicativo na *Metafísica*.

investigar acerca da concórdia e da benevolência (*perì homonoías kai eunoías*). Quanto à justificativa de tal análise, Aristóteles é incisivo: a benevolência (*eunoías*) não se encontra nas relações de amizade utilitarista e prazerosa (<sup>a</sup>5), mas se relaciona com a amizade ética (1241<sup>a</sup>10: *tēn ēthikēn philía*; i.e., com a amizade primeira, virtuosa). Ou seja: a benevolência se relaciona com a amizade segundo virtude na medida em que está envolvida no processo de relação de amizade do tipo *kath'autoús*, em vista da integralidade do caráter. E como se dá tal relação? Aristóteles entende que a benevolência é o início da amizade: todo amigo é benevolente, mas nem toda pessoa benévola é amiga (1241<sup>a</sup>12-13: *hó mèn gár philos pás eúnous, hó d'eúnous ou pás philos*). Novamente, assim como na *Ethica Nicomachea*, para a benevolência não se aplica o critério da reciprocidade. Quem prova da benevolência, deste modo, pode limitar-se à apetição (*boulēsis*), ao passo que para o amigo, além disso, é preciso traduzir em ação o objeto de apetição (1241<sup>a</sup>10-11).

Sobre a amizade política podemos destacar três pilares que sustentam a tese aristotélica: (i) o ato de reciprocitar proporcionalmente é ao mesmo tempo uma forma de amizade e justiça, e a estabilidade da pólis depende deste equilíbrio proporcional; (ii) segue-se que a concórdia é a amizade política (*kai éstin hē homónoia philía politikē*); (iii) a amizade política diz respeito ao útil.

Seguindo o modo dialético de proceder, no início do tratado da amizade é possível notar que o problema da amizade política é colocado como uma opinião reputada a ser investigada: dizem que, acima de tudo, a função (*érgon*) da política é construir a amizade, e por causa disso afirmam que a virtude é o útil e que não pode haver amizade entre aqueles que incidem em injustiça recíproca (cf. *EE* 1134<sup>b</sup> 22-25)<sup>254</sup>. A resposta de

---

<sup>254</sup> *EE* 1134b 22-25: τῆς τε γὰρ πολιτικῆς ἔργον εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φιλίαν, καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτο φασιν εἶναι χρῆσιμον· οὐ γὰρ ἐνδέχεται φίλους ἑαυτοῖς [25] εἶναι τοὺς ἀδικουμένους ὑπ' ἀλλήλων.

Aristóteles para esta aporia virá na forma de uma distinção entre as amizades política e ética: a primeira é voltada para a necessidade e utilidade, servindo para assegurar a estabilidade da pólis como um todo, na sua suficiência. Há destaque para isso no passo 1261<sup>a</sup> 30 da *Política*: “a igualdade recíproca preserva as *poleis*, como dissemos antes na *Ética*”<sup>255</sup>. Isso implica, como veremos, que a amizade política concede licença para um viés normativo – o que depende de nós; *eph' hēmîn* – na medida em que serve como ponto de estabilidade em alguns tipos de relação de poder, principalmente nas relações comerciais. Já a reciprocidade na “amizade ética”, diz respeito àquele estado habitual do caráter que unifica bondade e amizade, trata-se muito provavelmente daquela relação que ocorre entre os melhores e que considera a reciprocidade na integralidade do caráter. A estabilidade neste tipo de relação assegura certa identidade entre amizade e justiça (cf. *EE* 1134<sup>b</sup> 25-28<sup>256</sup>).

Nesse sentido, Aristóteles distingue o privado do público, o justo que depende de nós (*tà hídia díkaia tà pròs tous philous estìn eph' hēmîn*), e o justo que depende da lei, i.e., que não depende de nós (*ouk eph' hēmîn*).

*EE* 1135<sup>a</sup> 2-4: E as relações de justiça que enlaçam privadamente aos amigos dependem unicamente de nós, enquanto aquelas com os outros são fixadas por lei e não dependem de nós. Donini (2011)<sup>257</sup>

*EE* 1135<sup>a</sup> 2-4: καὶ τὰ ἴδια δίκαια τὰ πρὸς τοὺς φίλους ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν μόνον, τὰ δὲ πρὸς τοὺς ἄλλους νενομοθέτηται, καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

---

<sup>255</sup> Cf. Zingano (2017). Comentário ao passo *EN* 1132<sup>b</sup> 33-34: “A pólis, com efeito, mantém-se unida por meio do reciprocamente proporcionalmente”. Como comenta Newman, “it is the reciprocal rendering of an equivalent amount of dissimilar things, not the receipt of an equal amount of the same things, that holds the pólis together” (II 233). As duas passagens apresentam o mesmo ponto: as relações comerciais garantem a unidade da cidade e realizam-se mediante a atribuição de um mesmo valor a produtos muito diferentes, de modo que, por meio da moeda, são todos eles, a despeito de suas enormes diferenças, equalizados pelo valor de troca. A identidade entre os passos, contudo, não é perfeita; Cf. pp.204-205.

<sup>256</sup> *EE* 1134<sup>b</sup> 25-28: ἔτι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον περὶ τοὺς φίλους εἶναι μάλιστα πάντες φαιμέν (καὶ ὁ αὐτὸς δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι {καὶ} ἀγαθὸς καὶ φίλος, καὶ φιλία ἠθικὴ τις εἶναι ἕξις); [...] ἢ ταῦτὸν ἄρα ἢ ἐγγὺς τι ἢ δικαιοσύνη καὶ ἡ φιλία.

<sup>257</sup> *EE* 1135<sup>a</sup> 2-4: E i rapporti di giustizia che ci legano privatamente agli amici dipendono unicamente da noi, mentre quelli con gli altri sono fissati per legge e non dipendono da noi.

Com razão, Donini (2011) vê relevância neste passo:

isso parece implicar que em relação à amizade existe um campo maior para o exercício da *proairesis* pessoal do que na prática das virtudes políticas e sociais, nas quais uma norma ou uma convenção são quase sempre sugeridas do externo. A amizade se tornaria, assim, o espelho mais autêntico de um caráter virtuoso e também isso pode explicar mesmo como a “amizade primeira” seja, pois, reconhecida por Aristóteles como aquela que se estabelece sobre a base da virtude (e, além disso, porque a questão da amizade tenha tanta importância e tanto espaço nas *Éticas*). Donini (2011)<sup>258</sup>

As normas legais, quais sejam, são exteriores às relações de amizade virtuosa e, portanto, em nada interferem no grau de importância da justiça privada. Esse movimento é típico de Aristóteles, a pertinência em aproximar as relações humanas da natureza, garantindo certa regularidade e estabilidade, assegurando o que é próprio frente ao que é externo. Uma distinção semelhante – no que parece ser uma retomada da bem fundamentada diferença entre os antigos, a saber, o que existe por natureza (*phúsis*) não pode existir por lei ou convenção (*nómos*), e vice-versa) – aparece na *Ethica Nicomachea* em 1133<sup>a</sup> 28-31 a respeito da moeda: “i.e., a moeda tornou-se um substituto da necessidade, por acordo comum, e por isso tem o nome de “moeda” (*nómisma*), porque não é por natureza (*phúsei*), mas por convenção (*nómōi*), e depende de nós (*eph'hēmîn*) modificá-la ou colocá-la fora de circulação<sup>259</sup>”.

Por vezes, quando o contexto semântico assim o permite, Aristóteles se coloca como defensor de um naturalismo político, como é o caso de *Política* I, 2. Mas, em geral, ele busca conciliar as opiniões, mesmo quando tais estão bem consolidadas no círculo

---

<sup>258</sup> Nota ao passo: ciò sembrerebbe implicare che nell'amicizia ci sia ancora maggior campo per l'esercizio della *proairesis* personale che nella pratica delle virtù civiche e sociali, nelle quali una norma o una convenzione sono pur sempre suggerite dall'esterno. L'amicizia diverrebbe così il più autentico specchio di un carattere virtuoso e anche questo può spiegare come mai la «prima amicizia» sia poi riconosciuta da Aristotele come quella che si stabilisce sulla base della virtù (e, inoltre, perché la questione dell'amicizia abbia tanta importanza e tanto spazio nelle *Etiche*).

<sup>259</sup> Natali (2012): “cioè, un sostituto del bisogno è diventata la moneta, per accordo comune, e per questo ha il nome di moneta (*nómisma*), perché non è per natura (*phúsei*), ma per convenzione (*nómōi*), e dipende da noi (*eph'hēmîn*) modificarla o porla fuori corso”. Cf. *Pol.* 1257<sup>b</sup> 10-14: But sometimes, contrariwise, money seems to be empty trash and to exist entirely by convention and not by nature at all, because, when changed by its users, it has no value and is useless for acquiring the necessities, and often someone who is rich in money will be unprovided with the food that is necessary (Reeve 2017).

científico corrente, como era o caso da polaridade natureza/convenção. Um claro exemplo disso aparece no passo 1134<sup>b</sup> 31-35 da *Ethica Nicomachea*<sup>260</sup>.

A partir daqui, com o destaque para a ação, para a prática, Aristóteles abre caminho para definir a concórdia (*homonoías*) como sendo amizade cívica:

*EE 1241<sup>a</sup> 30-33: Se tem a concórdia quando as partes tomam a mesma decisão entorno a quem deve comandar e quem deve ser comandado: e não no sentido que qualquer um dos dois comandem, mas que comande a mesma pessoa. A concórdia é uma amizade entre cidadãos [kai éstin hē homónoia philía politikē]. Donini (2011)<sup>261</sup>*

*EE 1241<sup>a</sup> 30-33: ἔστι δ' ἡ ὁμόνοια, ὅταν περὶ τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ αὐτὴ προαίρεσις ᾗ, μὴ τοῦ ἐκάτερον, ἀλλὰ τοῦ τὸν αὐτόν. καὶ ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτικὴ.*

A concórdia (*homónoia*) é política porque é o estado de entendimento por onde ocorre a decisão (*proairesis*) que estabelece harmonia numa relação de poder entre os polos quem comanda e quem é comandado. Como vimos, na *Ethica Nicomachea*, logo no início do tratado da amizade (cf. 1155<sup>a</sup> 22-25), a concórdia é afirmada como aquilo que mantém a pólis unida, e os legisladores se preocupam com a amizade mais do que com a justiça<sup>262</sup>, pois de fato asseguram que a amizade e a concórdia sejam qualquer coisa de símile, e os legisladores buscam mais do que tudo a esta, enquanto visam manter fora da pólis, sobretudo, a *stásis*<sup>263</sup>. Aristóteles refere-se aqui aos que são iguais entre si. Deste modo a concórdia agrega na estabilidade das relações de amizade.

---

<sup>260</sup> Dentre o que pode ser de outro modo, qual é por natureza e qual não é, mas é legal e por convenção, já que ambos os dois são mutáveis, salta aos olhos. A mesma distinção se aplicará também aos outros casos: por natureza, pois, a mão direita é mais forte, contudo é possível que todos se tornem ambidestros (Zingano 2017). Para maiores detalhes Cf. comentários ao passo 1134<sup>b</sup> 17 – 1135<sup>a</sup> 5, p. 234-246.

<sup>261</sup> *EE 1241<sup>a</sup> 30-33: Si ha la concordia quando le parti prendano la stessa decisione intorno a chi deve comandare e chi deve essere comandato: e non nel senso che ciascuno dei due comandi, ma che comandi la stessa persona. La concordia e un'amicizia tra cittadini [kai éstin hē homónoia philía politikē].*

<sup>262</sup> Reeve (2014, nota 620, p.311). That is why marriage connections arose in cities, as well as brotherhoods, religious sacrifices, and the leisured pursuits of living together. For things of this sort are the result of friendship, since the deliberate choice to live together constitutes friendship” (*Pol. III 9 1280<sup>b</sup> 30-1281<sup>a</sup> 39*).

<sup>263</sup> Reeve (2014, nota 621, p.311): Faction (*stasis*): Internal political conflict in a city, extending from tensions to actual civil war, which sometimes leads to the overthrow or modification of the constitution. Discussed extensively in *Pol. V*. Entre os antigos havia uma forte preocupação em estabelecer leis em vista de obrigar os cidadãos a serem ativos, tomarem posição em favor da pólis, no caso de uma

Novamente, isso tem relação com as relações de amizade entre semelhantes ou dessemelhantes. Segundo Aristóteles, o símile (*tò hómoion*) é amigo porque o bem é símile a si. Quando a amizade se dá entre iguais ela é reconduzida ao bem, e se presta como uma garantia de estabilidade (cf. *EE* 1239<sup>b</sup> 10-17). Para os que não são iguais entre si, para os dessemelhantes, o bem não é garantido, mas é possível estabelecer relações de amizade e poder em vista do prazeroso e do útil. Aristóteles cita como exemplo a relação entre homem e mulher, e a relação entre senhor e escravo. Estas são as relações patriarcais defendidas em *Política* I, 2-5, como sendo as formas de associação por natureza; isso é também discutido por Aristóteles em *Ethica Eudemia* VII 8-10. Por fim, a amizade política é definida do seguinte modo:

*EE* 1242<sup>a</sup> 5-13: A amizade política é constituída em sua maioria sobre a base do útil (de fato se acredita que os homens se reuniram porque não eram autossuficientes, mas, na verdade, teriam se reunido também para viver junto) [...] Justo é sobretudo aquele que se encontra na amizade fundada sobre o útil, porque esta é a justiça da pólis. Donini (2011)<sup>264</sup>.

*EE* 1242<sup>a</sup> 5-13: ἡ δὲ πολιτικὴ συνέστηκε μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ μάλιστα. διὰ γὰρ τὸ μὴ αὐταρκεῖν δοκοῦσι συνελθεῖν, ἐπεὶ συνῆλθόν γ' ἂν καὶ τοῦ συζῆν χάριν. [...] μάλιστα δὲ δίκαιον τὸ ἐν τῇ τῶν χρησίμων φιλίᾳ, διὰ τὸ τοῦτ' εἶναι τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

Claramente, é o útil que fundamenta as relações de amizade entre os cidadãos da pólis. Isso implica que a pólis se mantém estável, principalmente, pela manutenção de suas relações fundadas na utilidade. O prazer e a virtude não estão necessariamente relacionados aqui.

---

stasis. Cf. D.F. Leão and P. J. Rhodes (2016), Cap. activist citizenry and political neutrality onde é possível constatar a importância das leis nas relações com a stasis em alguns fragmentos de autores da antiguidade, incluindo a constituição ateniense.

<sup>264</sup> *EE* 1242<sup>a</sup> 5-13: L'amicizia civica si è costituita in massima parte sulla base dell'utile (infatti si crede che gli uomini si siano riuniti perché non erano autosufficienti, ma in verità si sarebbero riuniti anche per vivere insieme) [...] Giusto è soprattutto quello che si trova nell'amicizia fondata sull'utile, perché questa è la giustizia della città.

A amplitude do significado de *philia*, além de ser identificada com a noção de justiça, abarca ainda uma noção de natureza nas relações mais primárias de nossa espécie humana. Aristóteles entende que a origem da justiça está no seio das relações de amizade no interior da família. O humano não é apenas um animal político<sup>265</sup>, mas também doméstico<sup>266</sup>. A família, por sua vez, é o resultado de nossa inclinação natural em procriar e estabelecer relações com nossos parentes, isso implica uma forma de amizade e justiça:

*EE 1242<sup>a</sup> 40 – 1242<sup>b</sup> 1:* Portanto é na família que se encontram as primeiras origens e fontes de amizade, da comunidade política e do justo. Donini (2011)<sup>267</sup>

*EE 1242<sup>a</sup> 40 – 1242<sup>b</sup> 1:* διὸ ἐν οἰκίᾳ πρῶτον ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ φιλίας καὶ πολιτείας καὶ δικαίου.

*EE 1242<sup>b</sup> 21-25:* A amizade fundada na igualdade é aquela política. A amizade política é baseada no útil e ao mesmo modo que são as cidades amigas entre si, assim também os cidadãos [...] Donini (2011)<sup>268</sup>

*EE 1242<sup>b</sup> 21-25:* ἡ δὲ κατ' ἴσα φιλία ἐστὶν ἡ πολιτικὴ. ἡ δὲ πολιτικὴ ἐστὶ μὲν κατὰ τὸ χρησίμων, καὶ ὥσπερ αἱ πόλεις ἀλλήλαις φίλαι, οὕτω καὶ οἱ πολῖται, καὶ ὁμοίως [...]

Esse modo de proceder é comum em Aristóteles, e seu ponto aqui é assegurar um tipo de relação amigável que satisfaça o mútuo acordo nas relações de poder, baseadas na polaridade *árchon-archómenon* ('quem comanda e quem é comandado). No plano patriarcal é o chefe de família que por natureza comanda a esposa, os filhos e os escravos<sup>269</sup>. Mas no campo público, entre quem comanda e quem é comandado, as coisas não ocorrem por natureza, e o acordo recíproco necessita da amizade política baseada na

<sup>265</sup> Cf. *Pol.* 1253<sup>a</sup> 6-18.

<sup>266</sup> *EE 1242<sup>a</sup> 21-22:* ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον. «Domestico» rende il greco *oikonomikón*, parola composta in cui è presente il nome della casa (*oikia*). Ma nel linguaggio aristotelico *oikonomike* («economia») è l'amministrazione dei beni della famiglia. Di qui la versione «famiglia» adottata poi nelle linee 27 e 40. Donini (2011).

<sup>267</sup> *EE 1242<sup>a</sup> 40 – 1242<sup>b</sup> 1:* Perciò è nella famiglia che si trovano le prime origini e le fonti dell'amicizia, della comunità politica e del giusto.

<sup>268</sup> *EE 1242<sup>b</sup> 21-25:* L'amicizia che si fonda sull'uguaglianza e quella civica. L'amicizia civica e bensì legata all'utile e allo stesso modo che sono tra loro amiche le città, così anche i cittadini [...]

<sup>269</sup> A inclinação natural preserva a reprodução e a sobrevivência da espécie humana, e as primeiras relações de amizade no âmbito familiar: Cf. *Pol.* 1252<sup>a</sup> 24-31; *EN* 1162<sup>a</sup> 16-20 e *EE* 1242<sup>a</sup> 28 – 1242<sup>b</sup> 1.

reciprocidade útil, e a igualdade em questão é aquela fundada na igualdade relativa às relações mercantis<sup>270</sup>.

Estabelecidas as características primordiais da amizade política, Aristóteles lança mão de seu gosto pela classificação: (1) a amizade política é fundada na amizade utilitária; (2) e a amizade utilitária é biforme: (2<sup>a</sup>) legal (*hè nomikè*); e (2<sup>b</sup>) moral (*hè ethikè*). (cf. 1242<sup>b</sup>26-34).

A amizade utilitária legal diz respeito à concretude na compra e venda, sendo vinculada ao âmbito das necessidades mais básicas da vida. A amizade utilitária moral está mais aberta às recriminações (*hè enklēmatikè*), ela envolve um elemento de confiança (*pístis*) e se aplica mais no âmbito familiar e de associações não políticas estrito senso. Nesse sentido as éticas se coadunam apresentando passos muito similares e complementares. Na *Ethica Nicomachea* assim como o justo [*tò dikaión*] se diz de dois tipos, não escrito, e escrito na lei, também a amizade baseada no útil é de dois tipos, moral [*èthikè*] e legal [*nomikè*]<sup>271</sup>.

Sabemos, agora, que a afirmação na qual a pólis mantém-se unida por meio do reciprocitar proporcionalmente comporta um forte valor utilitário. A amizade utilitária legal ((2<sup>a</sup>) *nomikè*) refere-se à garantia do caso concreto, ela é ligada a um mútuo acordo (*kath'homologían*) provavelmente com regras vigentes por convenções externas às partes envolvidas; a utilitária moral (2<sup>b</sup>), remete-se a um contrato de conteúdo intencional das partes envolvidas no acordo para que se realize a obrigação estipulada neste mesmo acordo inicial. Esse tipo de relação de amizade é chamada *èthikè* e de companhia (*hetairikè*)<sup>272</sup>. Esta amizade comporta o máximo de recriminações (*málista enklēma*) e ela

---

<sup>270</sup> Cf. *EE* 1242<sup>b</sup> 26-34

<sup>271</sup> Cf. *EE* 1242<sup>b</sup>35 – 1243<sup>a</sup> 2; 1243<sup>a</sup> 31-37; *EN* 1162<sup>b</sup> 16-29.

<sup>272</sup> Difícil encontrar uma tradução adequada. Uma amizade *hetairikè* é uma amizade entre membros específicos contrária às relações de amizades em comunidades (*en koinōnía*) que envolvem acordos e convenções próprio dos cidadãos. Cf. *EN* 1161<sup>b</sup> 11-15.

é contrária à natureza (*parà phúsin*<sup>273</sup>), as pessoas confiam umas nas outras e não sentem a necessidade de basear seus acordos nas leis (*EE* 1142<sup>b</sup> 35 – 1143<sup>a</sup> 2). Neste sentido, Aristóteles apresenta a seguinte distinção:

*EE* 1243<sup>a</sup> 31-37: Então a amizade política diz respeito ao acordo e à coisa concreta, e aquela ética à intenção<sup>274</sup>. Por conseguinte, em maior grau é do justo que se trata, e a justiça é própria dos objetos de amizade. A causa dos conflitos é que a amizade ética é mais nobre, mas aquela utilitária mais necessária; ora, como os amigos, as partes entram em relação sobre base ética e ligados à virtude: quando, porém, se contrapõe qualquer interesse privado, torna-se claro que eram diferentes. Donini (2011)<sup>275</sup>

*EE* 1243<sup>a</sup> 31-37: ἡ μὲν οὖν πολιτικὴ βλέπει εἰς τὴν ὁμολογίαν καὶ εἰς τὸ πρᾶγμα, ἡ δ' ἠθικὴ εἰς τὴν προαίρεσιν. ὥστε καὶ δίκαιον τοῦτο μᾶλλον ἐστὶ, καὶ δικαιοσύνη φιλική. αἴτιον δὲ τοῦ μάχεσθαι, διότι καλλίων μὲν [35] ἡ ἠθικὴ φιλία, ἀναγκαιοτέρα δὲ ἡ χρησίμη. οἱ δ' ἄρχονται μὲν ὡς οἱ ἠθικοὶ φίλοι καὶ δι' ἀρετὴν ὄντες: ὅταν δ' ἀντικρυς ᾖ τι τῶν ἰδίων, δῆλοι γίνονται ὅτι ἕτεροι ἦσαν.

A distinção é clara: a amizade política é mais necessária; a amizade baseada no caráter é mais nobre. A primeira estabelece reciprocidade igualitária em vista do útil, sendo própria à esfera pública. A segunda é própria à esfera privada, possui um conteúdo intencional em vista da mútua troca entre interesses privados, e tal característica fornece abertura para maiores recriminações.

Por fim, gostaríamos de destacar um último ponto. Na *Ethica Nicomachea*, em 1159<sup>b</sup> 2-4, Aristóteles volta a apoiar a noção de amizade nas noções de igualdade e semelhança como sendo o eixo que garante a reciprocidade e a estabilidade das relações de amizade, principalmente para aqueles que são símiles segundo virtude. Seu próximo

---

<sup>273</sup> A inserção de Donini “contro la natura [dell'amicizia]” parece-me desnecessária. Aristóteles está querendo dizer que a *hetairikē* é contra a natureza – na medida em que se abre para recriminações (como corolário teríamos que assumir que “por natureza” realiza o contrário de *enklēmatiké*, como louvor e.g.).

<sup>274</sup> Donini (2011, n.237, p.126): Questo è uno dei casi in cui evidentemente *proairesis* non è usato nel senso tecnico di «decisione dei passi da compiersi in vista del fine». (Solomon traduce con «purpose», Dirlmeier con «Intention»).

<sup>275</sup> *EE* 1243<sup>a</sup> 31-37: Dunque l'amicizia civica guarda all'accordo e alla cosa concreta, quella etica all'intenzione. Di conseguenza qui e in maggior grado il giusto e la giustizia è quella propria dell'amicizia. Causa delle contese e poi il fatto che l'amicizia etica è più nobile, ma quella utilitaristica più necessaria; ora, le parti entrano in rapporto come gli amici su base etica e legati dalla virtù: quando però si contrapponga qualche interesse privato, diviene chiaro che erano diversi.

passo para fundamentar a amizade política é anexá-la à noção de *tà koinà* (comunidade, associação<sup>276</sup>). Tal noção é importante para a dimensão política do pensamento aristotélico, tanto que, como vimos, baseando-se nesta noção de comunidade (*koinōnía*), nos capítulos iniciais do primeiro livro da *Política* Aristóteles fez uma inferência em defesa da gênese da pólis como sendo algo por natureza. Por lá, a pólis fora definida como a comunidade que por natureza atinge a completa suficiência.

Se algo é uma associação (comunidade), com efeito, pode se dissociar por razões afins. A amizade é por natureza um tipo de associação, e o que mantém seus laços unidos são, basicamente, aquelas variações de grau que vimos entre os três tipos de amizade. Todas elas, contudo, por serem um tipo de comunidade<sup>277</sup>, estão subordinadas à comunidade política:

*EN 1160<sup>a</sup> 7-12 [...] 20-22:* Por natureza junto com os laços de amizade se intensifica também a justiça, dado que tais laços se têm entre as mesmas pessoas e se estendem na mesma medida. Todas as formas de comunidade parecem assemelhar-se com a comunidade política. De fato, as pessoas se reúnem em vista de um qualquer bem, e em busca das coisas úteis para nossa vida: e assim, desde o início, a comunidade política parece ter sido formada e subsistir em vista do útil [...] [assegura-se que todas essas comunidades estejam subordinadas à comunidade política, dado que a política não tende ao útil imediato, mas àquele que se estende à nossa vida por completo]. Natali (2012)<sup>278</sup>

*EN 1160<sup>a</sup> 7-12 [...] 20-22:* αὔξεσθαι δὲ πέφυκεν ἅμα τῆ φιλία καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ ἐπ' ἴσον διήκοντα. αἱ δὲ κοινωνία πᾶσαι μορίοις εἰκόασι τῆς πολιτικῆς: συμπορεύονται γὰρ ἐπὶ τινι συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοι τι τῶν εἰς τὸν βίον: καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν [...] [πᾶσαι δ' αὐταὶ ὑπὸ τὴν πολιτικὴν εἰκόασιν εἶναι: οὐ γὰρ τοῦ παρόντος συμφέροντος ἡ πολιτικὴ ἐφίεται, ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον].

---

<sup>276</sup> Natali (2012, n. 876, p. 530): *koinōnía* ha un'ampia varietà di sfumature: va da 'associazione' (più o meno stabile o temporanea), a 'comunità', a 'comunanza' (nel senso di condivisione di valori o beni: comunanza di ideali, comunanza di interessi, vedi Devoto-Ovi, s.v). Traduco con 'comunità', anche se questo termine non sempre mi pare il più adatto, per mantenere l'argomento etimologico di Aristotele, che vedremo nelle linee seguenti.

<sup>277</sup> *EN 1159<sup>b</sup> 32 – 35:* l'amicizia consiste nella comunità. Tra fratelli e membri di una compagnia tutto è in comune, mentre per gli altri le cose sono distinte, per alcuni di più, per altri di meno: infatti anche le amicizie sono più o meno strette (*EN 1155<sup>b</sup> 13-15* – que também as coisas diferentes nas espécies admitem uma variação de grau entre o 'mais' e o 'menos' (*tò mállon kai tò hēttōn kai tà hētera tōi eidei*)).

<sup>278</sup> *EN 1160<sup>a</sup> 7-12 [...] 20-22:* Per natura insieme ai legami di amicizia si intensifica anche la giustizia, dato che tali rapporti si hanno tra le stesse persone e si estendono nella stessa misura. Tutte le forme di comunità sembrano corrispondere a parti della comunità politica. Infatti, la gente si riunisce in vista di un qualche bene, e per procurarsi qualcuna delle cose utili alla nostra vita: e così la comunità politica pare essersi costituita fin dall'inizio e sussistere in vista dell'utile [...] [tutte queste comunità si ritiene che siano subordinate alla comunità politica, dato che la politica non tende all'utile immediato, ma a quello che si estende all'intera nostra vita].

*EN 1160<sup>a</sup> 28-30*: Portanto, é evidente que todas estas comunidades são partes da comunidade política e que as formas de amizade descritas dependem dos tipos de comunidade descritas. Natali (2012)<sup>279</sup>

*EN 1160<sup>a</sup> 28-30*: πᾶσαι δὴ φαίνονται αἱ κοινωνίαι μόρια τῆς πολιτικῆς εἶναι: ἀκολουθήσουσι δὲ αἱ τοιαῦται φίλιαί ταῖς τοιαύταις κοινωνίαις.

Como vimos, a amizade segundo virtude caracteriza um tipo especial de amizade que serve de referência para outros dois tipos inferiores, ainda que a noção de hierarquia seja mais acentuada na *Ethica Eudemia* do que na *Ethica Nicomachea*. A amizade segundo virtude é também política por razões um tanto óbvias: ninguém é amigo de si próprio, mas é sempre amigo de alguém, ou seja, a noção de amizade implica a noção de associação ou comunidade. É nesse sentido que Aristóteles sustenta a existência de uma inerente relação entre a *philia* e a justiça (*dikaíosúnēs*). Entre amigos não há necessidade da justiça, mas entre os justos há necessidade da amizade (cf. *EN 1155<sup>a</sup> 26-28*). Aristóteles parece querer dizer que a noção de justiça, antes que pertencer à esfera pública, da pólis que detém a legitimidade de sua aplicabilidade coercitiva, antes mesmo, pertence ao âmbito das relações pessoais, já que ser amigo implica em ser justo no interior da relação de amizade. Não se trata de um trato moral apenas, mas sim de uma prática cooperativa na solução de conflitos, boa parte deles relativos à utilidade na distribuição dos bens em vista de uma vida boa. A justiça nas relações de amizade utilitária precede a justiça legal ao menos quando se trata de investigar as relações de amizade. Mas, vale ressaltar, Aristóteles é claro ao afirmar a justiça legal como resposta para solução de conflitos na justiça própria à amizade política (cf. *EE 1242<sup>b</sup>35 – 1243<sup>a</sup> 2*). Este modo de proceder é bastante comum em Aristóteles uma vez que há prevalência do caráter sobre a constituição escrita, i.e., antes de ser uma carta normativa, uma constituição é um tipo de

---

<sup>279</sup> *EN 1160<sup>a</sup> 28-30*: Quindi è evidente che tutte queste comunità sono parte della comunità politica e che le forme di amicizia descritte dipendono dai tipi di comunità descritti.

vida política, um grupo de hábitos e valores para a ação política excelente<sup>280</sup>. Mas isso não implica que a lei escrita deixa de ser uma norma válida para punir aquilo que escapa na formação do caráter excelente<sup>281</sup>. Em suma, na pólis há uma pluralidade de relações de amizade: existem aquelas que ocorrem no interior da família e são mais primárias e necessárias; outras servem para assegurar contratos mercantis, outras ainda se dão entre os cidadãos no sentido forte do termo, os que são livres e iguais. Assim como não há uma forte redução a um tipo de amizade, também não pode haver uma forte redução a um tipo de constituição<sup>282</sup>. Para conciliar as diferentes opiniões reputadas, Aristóteles está sempre pressionado a demonstrar que na pluralidade de situações que observamos existe algo cujo significado é uma referência mais estável sobre a qual podemos depositar maior confiança epistêmica.

---

<sup>280</sup> Cf. Robinson (2005, p.xv-xvi). A concepção aristotélica de constituição seria muito mais sociológica do que política. Isso, afirma Robinson, foi provavelmente o modo usual dos gregos enxergarem o mundo, pois isso é também encontrado em Platão e em Tucídides. "The constitution" and "the political community" are equivalent phrases in his language. In the first two books of the *Politics* he refers to his topic as being "the political community" (I 1252<sup>a</sup> 7 and II 1260<sup>b</sup> 27). In the next two books, those translated here, he refers to his topic as being the 'constitution' or 'constitutionality' (III 1274<sup>b</sup> 32 and IV 1293<sup>b</sup> 30). This is not a change of plan.

<sup>281</sup> E.g., a fim de conter a inclinação desenfreada da massa, as leis têm um papel central no tempo de nossas vidas: em vista da felicidade, bem estabelecer nos jovens a educação e o exercício habitual das atividades virtuosas, e através das punições buscar assegurar uma conduta reta dessas atividades quando adultos. Aristóteles afirma que "a massa obedece mais às restrições do que a um raciocínio, mais à punição do que o belo – EN 1180<sup>a</sup> 3-5".

<sup>282</sup> Cf. Reeve (2017, n.2, p.203): A pólis é uma multidão de cidadãos (*Pol.* 1274<sup>b</sup> 41) compartilhando uma constituição (*Pol.* 1276<sup>b</sup> 1-2). Mas, *stricto sensu*, na medida em que uma pólis inclui mulheres, crianças e escravos 1260<sup>b</sup> 8-20, 1269<sup>b</sup> 14-19, 1277<sup>a</sup> 5-10), apenas cidadãos *simpliciter*, i.e. aqueles que compartilham do âmbito judicial e deliberativo nas assembleias, são as partes genuínas da pólis (1328<sup>a</sup> 21-<sup>b</sup>2, 1329<sup>a</sup> 2-5, 1329<sup>a</sup> 19-24). A pólis é a comunidade natural onde vivem os seres humanos (*Pol.* 1253<sup>a</sup> 7-18, III 6 1278<sup>b</sup> 19-25, EN VII 12 1162<sup>a</sup> 17-19, EE VII 10 1242<sup>a</sup> 22-27), e uma vez que eles podem viver bem e alcançar a felicidade este é o seu fim natural apenas no interior desta.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A título de conclusão, de que modo podemos sustentar a pertinência de um problema de adequação entre universal e particular na esfera da política aristotélica?

As leis escritas e a ciência demonstrativa compartilham do mesmo critério de validade: o estabelecimento de uma definição universal. As ações, por outro lado, visam ao particular. Haverá, portanto, um problema de adequação desde que estejamos assumindo que proposições legais na forma de ciência estrita deverão ser aplicadas às ações singulares. Isso implica que a forma universal da escritura das leis, tomada em si, é vazia de conteúdo prático e não serve como norma segura para manter a obediência na pólis.

Nesse sentido, a autoridade da lei escrita *per se* é tão vazia quanto uma definição abstrata, por exemplo, a forma demonstrativa de um triângulo 2R. E aqui não há um juízo de valor por parte de Aristóteles. Esse fato não serve para diminuir a concepção de ciência ou de lei escrita. Tal comparação tem em vista contrapor o grau de exatidão pertinente à natureza de cada objeto de estudo, e afirmar que a matemática e a lei escrita constituem um tipo de entendimento sem desejo. Ora, por isso mesmo, a teoria será sempre mais elevada do que a prática, porque é mais exata. Uma felicidade teórica é mais elevada do que uma felicidade na prática. Contudo, a ela não se aplica os atributos do belo, do bom, do útil, do bem-viver, enfim, coisas assumidas como propriamente humanas do ponto de vista prático. Assim, Aristóteles entende que o melhor arranjo para a pólis é aquele em que há uma fusão de legislação e prática. Leis segundo os hábitos tem maior estima do ponto de vista prático. A norma é moral porque a legislação não está desvinculada do processo de habituação. Neste sentido, as leis não têm outra função que não seja a de

incutir virtudes, via habituação e instrução, garantindo o que se deve fazer e o que se deve deixar de fazer em vista do bem supremo.

Assim, do ponto de vista da teoria política ou da filosofia política aristotélica, espera-se que as definições teóricas sirvam de ponte para a prática virtuosa. Por isso, espera-se também que a *phrónesis* seja um tipo de inteligência política que opera exatamente com tais características. É requisito para tal virtude intelectual que o pensamento opere em duas dimensões, não excludentes, mas complementares via transitividade. O pensamento tanto na sua função teórica, quanto na sua prática, visa encontrar a verdade. Contudo, a política, sendo prática, depende de um pensamento prático, ou seja: não basta que a verdade seja preservada das premissas para a conclusão (como é no pensamento teórico), mas o bem deve ser preservado. Os teoremas da política, portanto, são diferentes dos teoremas teóricos. Aristóteles entende que o ato de demonstrar um triângulo, qual seja, não implica na interferência das afecções no juízo, porque a natureza dos objetos matemáticos assim o permite. É neste sentido, e.g., que o ponto e a linha são tomados como princípios reais para as demonstrações geométricas. Já a natureza da ação implica o contrário. Agimos, necessariamente, porque desejamos algo. Deste modo, ações sem a interferência do pensamento podem ser contaminadas por apetites ruins, prazer e dor ganham espaço nessa dimensão, e o resultado pode ser uma ação torpe. É necessário, portanto, que o pensamento interaja com o desejo para que a ação seja determinada por princípios reais. Na prática, os princípios reais são outros, como, e.g., a decisão é tomada como um princípio real.

Assim, a pólis mais soberana é aquela que possui as melhores leis em acordo com o hábito. É nesse sentido que a lei atua como ferramenta da justiça; e na justiça se concentra toda a virtude, pois a lei é o meio. Portanto, a política é prática, possui valor de ciência canônica na medida em que define seus princípios em acordo com os fenômenos

da conduta humana e, não obstante, guarda uma perspectiva normativa fundamentada no hábito.

## 5. BIBLIOGRAFIA

Accattino (1978)

Accattino, Paolo. *Il Problema di un Metodo Biologico nella Politica di Aristotele*, AAT 112, 1978, pp. 169-195.

Accattino (1986)

Accattino 1986 - P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986.

Ackrill (2002)

Ackrill, J. L. *Aristotle: Categories and The Interpretation*. Translated with notes. Oxford University Press 2002.

Amaral & Gomes (1998)

Amaral, António Campelo e Gomes, Carlos. *Política*. Introdução, tradução e notas. Vega 1998.

Anagnostopoulos (1994)

Anagnostopoulos, Georgios. *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. University of California Press 1994.

Anagnostopoulos (2009)

Anagnostopoulos, Georgios. *Aristotle's Methods*. In *A Companion to Aristotle*. Blackwell Publishing 2009.

Angioni (2004)

Angioni, Lucas. *Aristóteles: Segundos Analíticos, livro I*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 7. IFCH Unicamp, Fevereiro de 2004.

Angioni (2008)

Angioni, Lucas. *Aristóteles Metafísica, livros I, II e III*. Tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Clássicos de Filosofia: cadernos de tradução nº15, IFCH/UNICAMP.

Angioni (2009)

Angioni, Lucas. *Aristóteles Física I e II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários. Unicamp 2009.

Angioni (2011)

Angioni, Lucas. *Phronesis e Virtude do Caráter em Aristóteles: Comentários à Ética a Nicômaco VI*. Dissertatio 34, p. 303-345 verão 2011.

Angioni (2014 Org.)

Angioni, Lucas. *Lógica e Ciência em Aristóteles*. Editora PHI 2014.

Angioni (2019)

Angioni, Lucas. *Aristóteles e a Necessidade do Conhecimento Científico*. A ser publicado na Revista *Discurso*, 2019, volume de homenagem a Oswaldo Porchat.

Aubenque (2003)

Aubenque, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Discurso Editorial 2003.

Aubonnet (1991)

Aubonnet, Jean. *Aristote Politique*. Tome I, livres I et II. Texte Établi et Traduit. Paris 1991.

Balme (1987)

Balme, David M. In *Philosophical issues in Aristotle's biology*. Edited by Allan Gotthelf and James G. Lennox. Cambridge University Press 1987.

Barnes (1991)

Barnes, Jonathan. *Complete Works (Aristotle)*. Princeton University Press 1991.

Barrera (2007)

Barrera, Jorge Martínez. *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*. Tradução e prefácio de Carlos Ancêde Nougé. Sétimo Selo, Rio de Janeiro 2007.

Bertelli & Moggi 2011

Bertelli L. e Moggi M – Aristotele. *La Politica*, libro I. L'erma di Bretschneider 2011.

Berti (2014)

Berti, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia prática*. Loyola 2014.

Bien (1985)

Bien, Günther. *La filosofia política di Aristotele*. Il Mulino 1985.

Bodéüs (1990)

Bodéüs, Richard. *Savoir politique e savoir philosophique*. Publicado em Patzig, G. *Aristoteles "Politik"*: Akten des XI. Symposium Aristotelicum. Göttingen 1990.

Bodéüs (1993)

Bodéüs, Richard. De Quelques Prémisses de la *Politique*. In *Aristote Politique* de Pierre Aubenque p. 331-364. Press Universitaires de France 1993.

- Bodéüs (1993)  
 Bodéüs, Richard. *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. New York Press 1993.
- Bodéüs (2007)  
 Bodéüs, Richard. *A Justiça e a Cidade*. Trad. Nicolás Nuimi Campanário. Ed. Loyola 2007.
- Bodéüs (2010)  
 Bodéüs, Richard. *La Filosofia Política di Aristotele*. Edusc 2010.
- Bolton (2013)  
 Bolton, Robert. *Two Doctrines of Categories in Aristotle: Topics, Categories, and Metaphysics*. In *Aristotle on Method and Metaphysics*, Edited by Edward Feser. Palgrave Macmillan 2013.
- Brown (2009 – Trad. Ross)  
 Brown, Lesley. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an introduction and notes by Lesley Brown. Oxford University Press 2009.
- Cassin (1999)  
 Cassin, Barbara. *Aristóteles e o Lógos: contos da fenomenologia comum*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola 1999.
- Cherniss (1946)  
 Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. The John Hopkins Press 1946, vol. 1.
- D. Henry & M. Nielsen (2015)  
 Henry, Devin & Nielsen, Margrethe. *Bridging the gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press 2015.
- D.F. Leão and P.J. Rhodes (2016)  
 Delfim F. Leão and P. J. Rhodes. *The Laws of Solon*. A New Edition with Introduction, Translation and Commentary. I.B. Tauris & Co. Ltd 2016.
- Deslauries (2006)  
 Deslauriers, Marguerite. *The Argument of Aristotle's Politics 1*, pp. 48-69 IN *Phoenix*, vol. 60, nº 1/2. Classical Association of Canada 2006.
- Donini (2011)  
 Donini, Pierluigi. *Etica Eudemia*. Traduzione, Introduzione e Note di Pierluigi Donini. Editori Laterza 2011.

Finnis (2007)

Finnis, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. Tradutora Leila Mendes. Editora Unisinos, coleção Dike, 2007.

Fortenbaugh (2006)

Fortenbaugh, William W. *Aristotle's Practical Side: on his psychology, ethics, politics and rhetoric*. Brill Leiden-Boston 2006.

Miller (1995)

Fred D. Miller, Jr. *Nature, Justice and Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.

Miller (2007)

Fred D. Miller, Jr. *Aristotelian Statecraft and Modern Politics*. In *Aristotle's Politics Today*, pp. 13-32. State University of New York Press 2007.

Miller (2013)

Fred D. Miller, Jr. *The rule of reason*. In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* ed. by Marguerite Deslauriers e Pierre Destrée, Cambridge University Press 2013.

Gastaldi (2015)

Gastaldi, Silvia. *Aristotele: Retorica*. Introduzione, traduzione e commento. Testo Greco a fronte. Carocci 2015.

Guthrie (1971)

Guthrie, W.K.C. *The Sophists*. Cambridge University Press 1971.

Heath (1970)

Heath, Sir Thomas. *Mathematics in Aristotle*. Oxford University Press 1970.

Inwood & Woolf (2013)

Inwood, Brad and Woolf, Raphael. *Eudemian Ethics*. Translated and edited by Brad Inwood and Raphael Woolf. Cambridge University Press 2013.

Irwin (1988)

Irwin, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford University Press 1988.

Johnson (2005)

Ransome, Johnson M. *Aristotle's on Teleology*. Oxford University Press 2005.

Kenny (2012)

Anthony, Kenny. *Practical Truth in Aristotle*. In *Episteme, etc: essays in honour of Jonathan Barnes*. Oxford 2012.

Keyt (1991)

Keyt, David. *Three Basics Theorems in Aristotle's Politics*. In *A Companion to Aristotle's Politics* ed. by David Keyt e Fred D. Miller Jr., p. 118-141. Blackwell 1991.

Keyt (2006)

Keyt, David. *Aristotle's Political Philosophy* in *A Companion to Ancient Philosophy* edited by Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin. Blackwell Publishing 2006.

Konstan (2014)

Konstan, David. *Aspasius, Anonymous, Michael of Ephesus: on Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*. *Ancient Commentators on Aristotle*. General Editor: Richard Sorabji. Bloomsbury Publishing Plc 2014.

Kullmann (1992)

Kullmann, Wolfgang. *Il Pensiero Politico di Aristotele*. Edizioni Guerini e Associati 1992.

Kullmann (1993)

Kullmann, Wolfgang. *L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristotele* In *Aristote Politique*, études sur la Politique d'Aristote, sous la direction de Pierre Aubenque. Presses Universitaires de France 1993.

L.M. de Rijk (2002)

Rijk, Lambertus Marie de. *Aristotle: Semantics and Ontology, vol. 1*. Leiden, Boston, Köln: Brill 2002.

Lear (2006)

Lear, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. Discurso Editorial 2006.

Lennox (2004)

Lennox, G. James. *Aristotle on the Parts of Animals*. Oxford University Press 2004 (Reprinted).

Lennox (2017)

Lennox, Jonathan. (2017) "Aristotle's Biology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL =<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/aristotle-biology/>>.

Leunissen (2015)

Leunissen, Mariska. *Aristotle on Knowing Natural Science*. In *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Edited by Devin Henry and Karen Margrethe Nielsen. Cambridge University Press 2015.

Lloyd (1993)

Lloyd, Geoffrey E. R. *L'idée de nature dans la Politique d'Aristote* In *Etudes sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque. Presses Universitaires de France 1993.

McKirahan (1992)

McKirahan, Richard D. Jr. *Principles and Proofs. Aristotle Theory of Demonstrative Science*. Princeton University Press 1992.

Michelakis (1961)

Michelakis, M. Emmanuel. *Aristotle's Theory of Practical Principles*. Athens Cleisiounis Press 1961.

Mignucci (2007)

Mignucci, Mario. *Aristotele Analitici Secondi, Organon IV*. Laterza 2007.

Moss (2012)

Moss, Jessica. *Aristotle on the Apparent Good: perception, phantasia, thought, and desire*. Oxford University Press 2012.

Natali (2009)

Natali, Carlo. *Aristotle: Nicomachean Ethics, books VII Symposium Aristotelicum*. Ed. By Carlo Natali. Oxford University Press 2009.

Natali (2010)

Natali, Carlo. *Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I*. *Phronesis* 55 (2010): 304-324.

Natali (2012)

Natali, Carlo. *Etica Nicomachea*. Traduzione, introduzione e note. Laterza 2012.

Natali (2015)

Natali, Carlo. *The search for definitions of justice in Nicomachean Ethics 5* In *Bridging the gap between Aristotle's science and ethics*, edited by Devin Henry & Karen Margrethe Nielsen. Cambridge Press 2015. P. 148-168.

Newman (1887)

Newman, W.L. *The Politics of Aristotle*. Introduction, prefatory essays and notes critical and explanatory. 3 vols. Clarendon Press 1887.

Pellegrin (1993)

Pellegrin, Pierre. *Aristote: Les Politiques*. Traduction inédite, Introduction, bibliographie, notes et index. Flammarion, Paris, 1993.

Radice (2011)

Radice, Roberto. *Aristotele Fisica*. Introduzione, traduzione, note a apparati. Bompiani 2011.

Reale (2009)

Reale, Giovanni. *Metafisica di Aristotele*. Introduzione, traduzione e commentario. Testo greco a fronte. Bompiani 2009.

Reeve (1998)

Reeve, C.D.C. *Aristotle Politics*. Translated with introduction and notes. Hackett 1998.

Reeve (2009)

Reeve, C. D. C. *The Naturalness of the Polis in Aristotle*. In *A Companion to Aristotle* ed. by Georgios Anagnostopoulos, Blackwell 2009.

Reeve (2013)

Reeve, C.D.C. *Aristotle on Practical Wisdom, Nichomachean Ethics VI*. Harvard University Press 2013.

Reeve (2014)

Reeve, C. D. C. *Nicomachean ethics*. Translated with introduction and notes. Hackett Publishing Company 2014.

Reeve (2017)

Reeve, C. D. C. *Aristotle Politics: a new translation*. With introduction and notes. Hackett 2017.

Robinson (2005)

Robinson, Richard. *Aristotle's Politics, books III and IV*. Translated with introduction by Richard Robinson with a supplementary essay by David Keyt. Clarendon Press, Oxford 2005 (reprinted).

Robinson (2010)

Robinson, Richard. *Sobre a Akrasia em Aristóteles* In *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora 2010. (p.65-83).

Ross (1949)

Ross, W. D. *The Works of Aristotle*. Volume IV, *Historia Animalium* by D'Arcy Wentworth Thompson. Oxford Clarendon Press, 1949 (Reprinted from 1910).

Ross (1997)

Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary, volume II. Oxford University Press 1997.

Saunders (2002)

Saunders, Trevor J. *Aristotle Politics: books I and II*. Translated with a commentary. Clarendon Press 2002.

Schütrumpf (1991)

Schütrumpf, Eckart. *Aristoteles Politik, Buch I*. Akademie-Verlag Berlin 1991.

Schütrumpf (2013)

Schütrumpf, Eckart. *Aristotle, political thought* In *The Encyclopedia of Ancient History*, First Edition, pages 711-713. Blackwell 2013.

Simpson (1998)

Simpson, Peter. *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*. University of North Carolina Press 1998.

Smith (1989)

Smith, Robin. *Prior Analytics, Aristotle*. Translated, with introduction, notes, and commentary, by Robin Smith. Hackett 1989.

Susemihl (1894)

Susemihl, Franz and Hicks, H.D. *The Politics of Aristotle*. A revised text, with introduction, analysis and commentary. Books I-V. London 1894.

Tomás de Aquino (1993)

Thomas, Aquinas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Augustines Dumb Ox Books 1993.

Tricot (2005)

Tricot, J. *La Politique*. Traduction, notes et index. Vrin 2005.

Trott (2014)

Trott, Adriel. *Aristotle on the Nature of Community*. Cambridge Press 2014.

Tutuska (2010)

Tutuska, John M. *Aristotle's Ethics Imprecision: philosophic method in the nicomachean ethics*. A dissertation submitted to the Graduate Faculty of University of Dallas 2010.

Walker (1979)

Walker, A. D. M. *Aristotle's Account of Friendship in the "Nicomachean Ethics"*. In *Phronesis*, vol.24, n° 2 (1979), pp. 180-196.

Yack (1993)

Yack, Bernard. *The Problems of a Political Animal: community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*. University of California Press, 1993.

Zingano (2007a)

Zingano, Marco. *Aristotle and the Problems of Method in Ethics*. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXII Summer 2007. Oxford University Press.

Zingano (2007b)

Zingano, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. Discurso Editorial 2007.

Zingano (2008)

Zingano, Marco. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da Virtude Moral*. Odysseus 2008.

Zingano (2017)

Zingano, Marco. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Tradução e comentário de Marco Zingano, texto grego de Susemihl. Odysseus 2017.