

Introdução à *Política* de Aristóteles*

Julián Marías

Tradução: Tomás Troster** e Ana Maria Yamin***

* Publicado originalmente como introdução à edição bilingue da *Política*, de Aristóteles, com tradução de Julián Marías e María Araújo, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, 2ª ed. [1ª ed. 1951], pp. V-LXVIII. Destacamos que esta tradução contém o texto em sua versão integral, exceto pela supressão das Indicações bibliográficas de Julián Marías, que não mencionam nenhuma obra em português nem nada que foi produzido nos últimos setenta anos. Agradecemos imensamente ao CEPC – detentor dos direitos de publicação do material original – pela permissão de uso concedida para fins da presente publicação. Queremos agradecer também aos valiosos comentários e sugestões de Daniel Ávila, Christian Perret e Ricardo Cavalcante, que contribuíram significativamente para que o texto em português se tornasse mais claro e com menos equívocos.

** Professor da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), em Jacarezinho.

*** Professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

*A Zubiri,
“maestro di color che sanno”*

Não me proponho a fazer aqui um estudo sobre Aristóteles, nem sequer sobre sua *Política*, mas sim uma introdução a ela, quer dizer, uma preparação para sua leitura. Pretendo, então, apenas esclarecer – do modo mais conciso e eficaz possível – algumas suposições que é preciso ter em mente para entender com certo rigor o que Aristóteles escreveu nos oito livros de sua *Política*. Esta função instrumental justifica o caráter da presente introdução: sua eliminação de detalhes e questões acessórias ou de informações não imprescindíveis, por desejo de brevidade e de levar rapidamente o leitor *in medias res*¹; sua insistência em muitos pontos que são prévios à *Política* aristotélica e que a condicionam; e, por último, sua parcimônia em referências ao conteúdo da própria obra, posto que se trata de facilitar e tornar sua leitura mais fértil – e não de antecipá-la ou, menos ainda, torná-la supérflua.

Todo livro é um produto humano – e, concretamente, histórico – que apresenta um problema: por que e para que foi escrito nessa determinada circunstância? Por outro lado, se esta pergunta é respondida com alguma precisão, esclarece-se em boa parte o sentido e o conteúdo da obra em questão. É o fato que neste momento nos interessa é que Aristóteles, um homem de Estagira, nascido em 384 a.C., depois de ter sido vinte anos discípulo e colaborador de Platão na Academia, ter residido outros onze anos na Ásia Menor, em Lesbos e na Macedônia, ter sido mestre de

1 Em latim, “ao meio das coisas” ou “para o centro dos acontecimentos”. (N.T.)

Alexandre e chefe do Liceu em Atenas, na segunda metade do século IV, pacientemente se dedica a reunir constituições de diversas cidades e, por outro lado, tenta compor um tratado cujos materiais e redações provisórias ou incompletas são os oito livros da *Política*. Temos que nos perguntar, antes de tudo, pelas circunstâncias concretas, na vida helênica, na tradição intelectual e na mente do próprio autor, que tornaram possível e necessário que Aristóteles escrevesse a *Política*.

I. A SITUAÇÃO SOCIAL HELÊNICA NO SÉCULO IV

No ano de 404 terminou a guerra do Peloponeso, com a derrota total de Atenas e a vitória de Esparta; muitos viram nesse resultado o triunfo de uma concepção da política, orientada para a disciplina, a potência militar e a capacidade de mando – que os próprios atenienses, desde uma situação bem distinta, admiravam e invejavam com bastante frequência. Entretanto, a rigor, não houve uma cidade vencida e outra vitoriosa, mas a *cidade* em si mesma acabou derrotada. E digo acabou, porque, se observarmos as coisas com precisão, tratava-se de um resultado: o processo de crise de uma forma de vida histórica cuja unidade político-social era a *polis* havia começado meio século antes, no final das Guerras Médicas. Em prol da brevidade, permita-me citar um trecho de minha autoria para expressar o que quero dizer com o menor número possível de palavras:

“Costuma-se dizer – escrevi em outro lugar – que Atenas, vitoriosa destas guerras, impôs a toda a Grécia, com sua democracia, um novo modo de vida e, sobretudo, uma nova forma de educação ou *paideia*, que

culminaria na sofisticada. Isso é verdade, mas somente uma verdade parcial – e nem sequer a mais importante. Convém imaginar, ao menos resumidamente, a mudança introduzida pelas Guerras Médicas na vida dos helenos.

“Antes das Guerras Médicas, as cidades gregas eram politicamente estranhas umas às outras, em mútua relação de estranhamento e, com muita frequência, de hostilidade. Mas, por outro lado, todas elas estavam imersas em uma comunidade superior, de índole muito peculiar – a Hélade –, definida principalmente por uma série de crenças e costumes comuns: os deuses, os jogos, a língua, a superioridade grega, o desdém pelos bárbaros e, durante essa época, a secreta admiração pelo poderio persa. Essas cidades possuíam uma técnica simples e uma estrutura política singular.

“As Guerras Médicas se diferenciaram de todas as guerras anteriores por seu enorme volume, o que significou uma alteração total da situação dos gregos. Com efeito, elas implicaram uma ameaça gravíssima e bastante concreta. Não me refiro, é claro, à ameaça que a guerra sempre significa para a vida individual e que, na verdade, quando se considera a esmagadora maioria dos sobreviventes em todas as contendas, não é tão grande quanto parece. As Guerras Médicas significaram uma colossal ameaça para os sobreviventes, porque ameaçavam todos os aspectos da vida grega, de maneira que, se os helenos as tivessem perdido, teriam sido alteradas todas as características de sua vida tradicional.

“Mas não se tratava apenas da possibilidade da derrota. Um segundo fato é que nestas guerras o mundo grego se enfrenta com o persa; e isso é decisivo. Para a maioria dos gregos, o mundo helênico era o único

mundo existente, com seu sistema de crenças e costumes. Ao se enfrentarem ambos os mundos, inevitavelmente abre-se uma brecha na mente dos gregos, pois a existência de dois mundos com dois sistemas distintos de crenças põe o homem automaticamente em uma situação de dúvida, da qual ele só pode sair *escolhendo*. Não é necessário sequer que o grego duvide de seu mundo; é claro que ele pode preferi-lo; mas ele tem de escolhê-lo, tem de aderir a ele; este mundo, em lugar de ser, como antes, o mundo, se converte agora em *seu* mundo, um dos vários possíveis.

“Por outro lado, essa guerra, de tão grande volume e alcance, obriga a fazê-la bem, a usar eficientemente todos os recursos. Ela supõe uma enorme quantidade de destrezas técnicas e uma grande precisão na gestão das coisas; e essas coisas são da mais diversa índole: desde o manejo dos barcos até o mais complicado e difícil: o dos homens. Necessita-se, pois, entre outras coisas, de uma nova técnica, a do uso do material humano, em um volume tamanho e com exigências tais até então desconhecidos. Sem contar que um povo tem que criar urgentemente – e em nada menos do que um trabalho de cinquenta anos – uma técnica desse tipo.

“Imaginemos a influência que, no andamento da guerra, possuía a vigência dos augúrios, oráculos e prescrições míticas ou religiosas. Para citar um exemplo importante e notório, recordemos o atraso das tropas espartanas chamadas em auxílio dos atenienses na batalha de Maratona (490 a.C.) – apesar da boa vontade de Esparta –, por ter de esperar o plenilúnio para poder partir². A criação de uma grande esquadra, proposta por Temístocles, como se sabe, trouxe consigo uma transformação política, pois a

2 HERÓDOTO, VI, 106.

necessidade de um grande número de remadores obrigou a incorporar à vida do Estado as classes inferiores, que até então haviam sido alheias aos deveres e aos direitos civis – e foi preciso contar com elas.

“Os gregos ganharam as Guerras Médicas. Assim, salvaram seu modo de ser helênico, frente à ameaça persa. No entanto, o esforço necessário para vencer traz consigo uma alteração tal que os helenos perdem as formas tradicionais de viver, as quais quiseram defender. Sempre que verdadeiramente o homem põe em jogo uma forma de vida, ele a perde, qualquer que seja o resultado da contenda. Quando este é favorável, o vencedor costuma se sentir desiludido, por ver que aquele modo de viver cuja vitória acreditava ter garantido lhe escapa entre os dedos. A experiência destes últimos anos mostra – mais uma vez – o cumprimento desta lei histórica, tão desconhecida como comprovável”³.

De um lado, a maior interação entre as cidades – confederações e ligas que crescem progressivamente –; de outro, a volatilização dos usos tradicionais dentro de cada uma delas, determina uma alteração da essência da *polis* e uma diminuição de sua estabilidade. Em Aristófanes – por exemplo, nas *Nuvens* – pode se vislumbrar a reação à situação incipiente. O final da Guerra do Peloponeso – que coincide com a mocidade de Platão e seu primeiro contato com a vida pública – é, como acertadamente diz Taeger⁴, a expressão externa do início da decadência da polis. A *Carta VII*

3 J. MARÍAS: “Introducción a Platón”, na edição do *Fedro* platônico (Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1948), pp. 50-53. Terei que me referir com frequência a este trabalho, no qual o leitor encontrará uma reconstrução histórica da gênese da filosofia grega, desde sua origem até Platão.

4 FRITZ TAEGER, *Das Altertum* (1939), I, p. 326.

de Platão é a descrição mais pungente e penetrante das circunstâncias históricas do começo do século IV⁵. “Uma profunda inquietação surpreendeu a Hélade e o homem helênico”, escreve Taeger⁶. Platão diz que acaba por sentir vertigem⁷. Já não se tratam de perturbações das coisas, de transtornos exteriores – nunca tão grandes como os da própria guerra –, mas de uma inquietação e uma desorientação do próprio homem, de uma crise de seu mundo político-social.

Mas qual era a estrutura desse mundo? Detenhamos alguns de seus traços. É preciso ter em mente que as informações existentes sobre a Grécia são muito desproporcionais; junto a abundantes registros sobre Atenas, há informações deficientes de várias outras cidades e pouco menos do que nulas sobre algumas comarcas – Etólia, Arcanânia etc. – nas quais a vida urbana estava muito pouco desenvolvida e onde, a rigor, não existia a *polis*. As condições da vida grega eram, portanto, consideravelmente heterogêneas. Não apenas nós, como também os próprios gregos tiveram menos clareza sobre as comarcas nas quais a estrutura social não era a da polis, onde faltava a organização política propriamente dita; o que Aristóteles chama de *ethnos* – por exemplo, a Arcádia – é algo sempre problemático. Em todo caso, ainda nas cidades há de se pensar em uma economia agrícola, com pouca indústria e comércio, sobretudo quando se trata das cidades da Grécia continental.

Estas cidades eram economicamente dependentes de outros territórios; o ideal grego da autarquia se realizava escassas vezes. As cidades

⁵ Cf. a citada introdução ao *Fedro*, pp. 74-82.

⁶ *Das Altertum*, I, p. 327.

⁷ *Carta VII*, 325e.

mais prósperas e industriais – mais povoadas também – eram deficitárias na produção de alimentos e em matérias primas para suas respectivas indústrias, que costumavam ter um caráter de monopólio: assim, Atenas o exercia em relação à cerâmica, Mégara sobre os tecidos, Delos, Egina e Corinto sobre o bronze e seus produtos, Lacônia, Beócia e Eubeia sobre as armas e armaduras⁸. As comunicações marítimas eram, então, decisivas e impunham uma premente necessidade de materiais de construção naval: metal, madeira, alcatrão, linho para as velas, cânhamo para as cordas. Como a guerra era um fenômeno absolutamente normal entre as cidades gregas, o cidadão tinha que estar provido de armas; daí a enorme importância política de sua posse, até o ponto em que, como se vê com insistência em Aristóteles, a fração politicamente decisiva das cidades é constituída por *aqueles que possuem armas* (οἱ κεκτημένοι τὰ ὄπλα).

A Grécia sempre sofreu uma escassez de víveres e um excesso de população, tendo em mente os medíocres recursos naturais do país. Daí o procedimento constante e volumoso da colonização, que caracteriza o mundo grego. O momento de maior florescimento econômico foi a segunda metade do século V, depois das Guerras Médicas. Mas tudo isso mudou com a Guerra do Peloponeso; produz-se uma crise econômico-social extremamente grave, que tem estritas repercussões políticas: em primeiro lugar, provoca-se uma proletarização das massas, com o conseqüente fenômeno do desemprego; em segundo lugar, a escassez de alimentos se agrava e chega a produzir fome em toda a Grécia, entre os anos de 331 e

8 Cf. M. ROSTOVITZ, *The social and economic history of the Hellenistic World* (Oxford, 1941), I, p. 100.

324. Esta situação econômica acentua a luta de classes e estas vão perdendo seu caráter orgânico – e, por assim dizer, funcional –, para se converter na divisão entre ricos e pobres, que é, para Aristóteles – para Platão ainda não – a decisiva. Esta preocupação atravessa toda a *Política* aristotélica e suas técnicas de governo consistem fundamentalmente em levar em conta essa situação, aproveitá-la como uma força política e ter a suma prudência para evitar que o empobrecimento seja excessivo e torne impossível a convivência de uns com os outros – e, portanto, impeça a subsistência da cidade.

O aumento da população foi calculado com certa precisão para a Ática. Entre 480 e 431, produziu-se um aumento considerável, chegando a cerca de 172.000 cidadãos e – incluindo metecos e escravos – um total de 315.500 habitantes. Depois de uma rápida diminuição durante a Guerra do Peloponeso, a população volta a aumentar, mas fica muito aquém das cifras anteriores: por volta de 112.000 cidadãos, de um total de 258.000 habitantes⁹. Repare que – se tais dados são corretos – a proporção alterou consideravelmente: os cidadãos, que no período de 480 a 431 eram mais de 54 por 100, no século IV, não são mais do que 43 por 100. Rostovtzeff insiste que a causa dessa diminuição da população helênica não se deve principalmente às perdas em batalhas, mas sim à uma incerteza geral, que levou à forte restrição da natalidade, a um individualismo crescente e a uma preocupação pela prosperidade particular; em suma, a um estado de dissociação¹⁰. O aumento do dinheiro – mas não da produção – desequi-

9 ROSTOVTZEFF, *loc. cit.*, p. 95. Cf. III, p. 1329.

10 ROSTOVTZEFF, I, p. 96: “The general uncertainty, which may have prevented Greek citizens from indulging in the luxury of larges families. There developed at the same time a

librou a oferta e a demanda e provocou um encarecimento dos preços. Os mercados interiores encolheram, em consequência das lutas internas e da diminuição do poder aquisitivo das cidades, para sustentar as tropas mercenárias; no exterior, as tensões políticas e o desenvolvimento das indústrias coloniais determinaram também uma restrição dos mercados. Tudo isso agravou a crise¹¹.

Jaeger, por sua vez, escreve: “No século IV fazia muito que esta vida – a velha e autêntica vida grega – havia sido despedaçada pela preponderância das forças e dos interesses comerciais no Estado e nos partidos políticos, bem como pelo individualismo intelectual que se generalizou durante o período. Provavelmente toda pessoa inteligente via com clareza que o Estado não tinha salvação a menos que se superasse tal individualismo ou, pelo menos, sua forma mais crua, o desenfreado egoísmo de cada um; mas era difícil se livrar dele quando até o Estado estava tão inspirado pelo mesmo espírito – e havia feito dele o real princípio de seus atos. A política predatória de finais do século V havia empurrado gradualmente os cidadãos a rodar por esses novos caminhos do pensamento e, agora, o Estado sucumbia vítima da ideia egoísta, tão impressionantemente descrita por Tucídides, que ele próprio a havia convertido em princípio. O velho Estado, com suas leis, havia representado para seus cidadãos a totalidade das normas ‘consuetudinárias’. Viver de acordo com as leis era a mais elevada lei não escrita na Grécia antiga – como Platão o recorda tristemente pela última vez em seu *Crítón*. Esse diálogo apresenta o trágico conflito do growing individualism and selfishness, a strong tendency to concentrate effort on securing the largest possible amount of prosperity for oneself and one’s limited family”.

11 ROSTOVTZEFF, I, p. 96 ss.

século IV agravado até o absurdo consciente; o Estado é agora tal que, de acordo com suas leis, o homem mais justo e mais puro da nação grega tem de beber a cicuta. A morte de Sócrates é uma *reductio ad absurdum*¹² do Estado inteiro – e não simplesmente dos dignitários contemporâneos”¹³.

De forma distinta, Jaeger reconhece a dissociação na vida grega, o *aniquilamento* da sociedade, a perda de vigência das leis não escritas, “consuetudinárias”; já veremos o alcance que isso tem, superior àquilo que parece ser à primeira vista e também àquilo que Jaeger aponta nesse contexto. Recordemos alguns momentos do processo histórico em questão: no ano de 399, Sócrates é executado; por volta de 388, Platão faz sua primeira viagem a Siracusa e, em seu retorno, funda em Atenas a Academia; em 371, os tebanos derrotam Esparta na batalha de Leuctra e põem fim à sua efêmera hegemonia na Hélade – trinta e três anos –; em 338, Felipe derrota os tebanos e os atenienses em Queroneia, iniciando o domínio macedônio e as cidades gregas perdem sua independência; de 336 até 323, Alexandre reina; nesse período ocorre a conquista da Ásia e a transformação política da Grécia e de todo o Oriente; são os mesmos anos em que Aristóteles, estabelecido em Atenas, após onze anos de ausência, funda e dirige o Liceu, compõe a maioria de suas obras e – ao menos em sua maior parte – a *Política*.

Esta é – em suas linhas mais gerais – a situação do mundo grego em que se pensou e se redigiu a *Política* de Aristóteles. Ora, este é um livro de um tema muito preciso, que pertence a um gênero literário singular.

12 Em latim, “redução ao absurdo”. (N.T.)

13 WERNER JAEGER, *Aristóteles* (tradução de J. Gaos, México, 1946), pp. 453-454.

Qual é o seu lugar e o seu sentido a partir deste novo ponto de vista? O que significava – em Atenas e na segunda metade do século IV – escrever uma “*Política*”?

II. A TRADIÇÃO INTELECTUAL DA “POLÍTICA”

Quando se leem sem muitos preconceitos as obras políticas dos filósofos gregos, especialmente as de Platão – *Político*, *República*, *Leis* – e Aristóteles – a *Política* –, não se pode evitar uma impressão desconcertante. Essa impressão poderia ser expressa em poucas palavras, dizendo que se, de um lado, tem-se a evidência de que nesses escritos tocam-se em questões decisivas que afetam o modo de ser do homem a até mesmo a própria estrutura da realidade – principalmente em Platão –, não é menos certo, por outro lado, que em todas essas obras investigam-se minuciosamente questões como as refeições em comum, todos os diferentes modos possíveis de nomeação de magistrados, se na cidade perfeita o número de cidadãos armados deve ser 1.000 ou 5.000 ou a conveniência de que se estabeleçam 5.040 lotes de terra para seu cultivo; quer dizer, problemas que, se deixarmos de lado a habitual devoção com a qual se tende a estudar as coisas gregas, não é fácil encarar com seriedade.

Creio que essa impressão contraditória é muito importante; não calar o mal-estar que ela produz; não resolver tampouco a dificuldade declarando que algumas coisas – as primeiras – são *importantes*, e as outras não; porque o fato é que essas estão tratadas com muito mais meticulosidade e extensão que as questões decisivas e a importância somente pode

ser medida quando se situam todas em uma perspectiva determinada, que não é a nossa, e que se converte no que há de mais problemático. Podemos tomar a totalidade dos escritos políticos dos gregos como uma realidade unitária e homogênea? Com certeza, não. Entretanto, há de se perguntar também: é suficiente distinguir apenas entre as obras *filosóficas* sobre política – Platão, Aristóteles – e *as demais*?

Minha opinião é a de que é preciso distinguir três fontes de inspiração dos estudos sobre política, radicalmente heterogêneas e que não podem ser confundidas se se quer entender algo, mas não para *separá-las* – e sim para ver como elas convergem na composição desses livros ilustres que conhecemos com o título de *República* ou *Política*. Naturalmente, também é preciso observar, retendo isso para retomar posteriormente com mais detalhe, que a *República* de Platão e a *Política* de Aristóteles não são equiparáveis como livros, isto é, que a área de questões que a primeira formula excede em muito a da segunda, mesmo que não do horizonte intelectual de Aristóteles; em outras palavras, a *Política* é apenas uma parte dentro do corpus aristotélico daquilo que corresponde em termos de teoria à *República* platônica.

O livro II da *Política* começa com estas palavras: “Posto que nos propusemos a considerar, em relação à comunidade política, qual é a melhor de todas para aqueles que estão em condições de viver o mais conforme possível a seus desejos (ὅτι μάλιστα κατ’ εὐχὴν), temos de examinar também as outras formas de governo, não somente aquelas que são usadas atualmente por algumas cidades com reputação de se governarem bem,

mas também aquelas que podem existir em teoria (ὕπὸ τιῶν εἰρημέναι) e pareçam dignas de aprovação; o fim disso é poder encontrar a forma reta e útil, além de que o ato de buscar outra solução diferente delas não pareça simplesmente um capricho de sofista e que se veja que recorremos a tal método por não serem boas as atualmente existentes”¹⁴. Depois de expor e criticar os regimes propostos por Platão na *República* e nas *Leis*, Aristóteles diz no capítulo 7 do mesmo livro: “Há também alguns outros regimes, uns idealizados por leigos e outros por filósofos e políticos...”¹⁵ E no capítulo 8 – sobre o qual terei de voltar em breve – ele comenta sobre Hipódamo de Mileto, que “foi o primeiro que, sem ser político, tentou falar sobre o melhor regime”¹⁶.

Esses parágrafos de Aristóteles nos colocam, creio eu, na verdadeira pista. A primeira fonte de pensamento na Grécia é, como não poderia deixar de ser, a própria atividade política. Na medida em que a cidade tem consciência de seus fins e do melhor modo de consegui-los, articula-se uma certa especulação sobre os assuntos da *polis*; de modo geral, como adverte Platão (*Leis*, 630e), com caráter fragmentário; mas a necessidade, sentida intensamente desde o século VII, de uma “constituição”, quer dizer, de uma constância *pública* da estrutura da cidade, dos deveres e dos direitos – para saber ao que se ater em relação à vida política – levou inevitavelmente a uma forma de pensamento mais geral, que teve de se encarregar do fim primário da *polis* e do meio de realizá-lo. Isso é o que corresponde à obra dos “legisladores” – Sólon, Zaleuco, Carondas, Drá-

14 *Política*, II, 1, 1260b27-36.

15 *Política*, II, 7, 1266a31-32 (N.T.)

16 *Política*, II, 8, 1267b29-30 (N.T.)

con, Pítaco etc. –, que Aristóteles estuda no final do livro II. O fim da *polis* era, principalmente, o poder, o mando, a supremacia sobre os vizinhos, τὸ κρατεῖν, e, portanto, a capacidade bélica; mas logo a insegurança política das cidades gregas mostrou que há outro fim mais elementar e urgente – que, além disso, é condição do anterior: a manutenção da paz interna, a prevenção da discórdia ou dissensão civil (στάσις); e isso deslocou a atenção para o plano econômico¹⁷.

Essa primeira forma de pensamento político “técnico”, se a expressão é válida, entrelaçou-se logo com outras duas formas bem distintas. A primeira delas – talvez sua aparição seja ligeiramente posterior aos primórdios da segunda – está representada por Hipódamo de Mileto, estudado detalhadamente por Aristóteles no capítulo 8 do livro II, cuja introdução não comete nenhum desperdício: “Hipódamo de Mileto, filho de Eurifonte, que inventou o planejamento das cidades e desenhou os planos do Pireu, não contente com a grande originalidade de que, por afã de se distinguir, dava provas em todos os demais aspectos de sua vida – até o ponto de que alguns consideravam que ele vivia de um modo excessivamente afetado, com suas longas melenas e ricos adornos, além de seu modo de se vestir, barato mas bem abrigado, não só no inverno como também no verão –, quis ser conhecedor da natureza inteira e foi o primeiro que, sem ser político, tentou falar sobre o melhor regime”¹⁸. Quem era Hipódamo? De imediato, um milésio, um homem colonial, embora estabelecido em Atenas e colaborador de Péricles. Sem dúvida, um “original”,

17 Cf. W. L. NEWMAN: *The Politics of Aristotle* (4 vols., Oxford, 1887-1902), vol. I, pp. 374-375.

18 *Política*, II, 8, 1267b22-30 (N.T.)

um excêntrico, provavelmente esnobe. Arquiteto e urbanista, construiu a colônia pan-helênica de Túrios e planejou o Pireu, com ruas retas e que se cruzavam perpendicularmente. Este homem, que é um “técnico”, habituado a dominar uma especialidade, pertencia ao grupo daqueles que não se limitavam a uma única disciplina; “quando a prosperidade lhes proporcionou uma folga maior – diz Aristóteles – e os fez mais magnânimos em relação à virtude, tanto antes como depois das Guerras Médicas, orgulhosos de suas obras, entregaram-se a toda classe de estudos sem fazer distinção entre eles e com grande dedicação”¹⁹. *Sem ser político*, sem ter um interesse direto na questão, Hipódamo, que queria saber sobre a natureza *inteira*, tratou de buscar o *melhor* regime. Aqui estão traçados os contornos de uma atitude tipicamente racionalista: o anseio de integridade se une à pura especulação que funciona no vazio, sem tropeçar com a realidade política, como ocorre com o governante, e essa especulação se lança em direção ao ótimo, ao irreal e extremo; Hipódamo, que devia ser uma pessoa estu-penda – apesar de sua notável falta de genialidade –, era um arquigrego; por muito pouco – com suas melenas e suas extravagâncias – era quase uma caricatura do heleno de meados do século v, que inicia a liquidação das formas de vida tradicionais e se dispõe a viver por princípios, segundo essa estranha e estarrecedora realidade que se chama *logos*, descoberta precisamente na Jônia – na Jônia, e não em Atenas – no século anterior.

O regime ideal de Hipódamo estava construído com a mente: 10.000 cidadãos, três classes, três frações do território da cidade, três classes de leis, três causas de processo; uma propensão a legislar de acordo

19 *Política*, V (VIII), 6, 1341a28-32.

com os desejos e com o “plausível”: deverão ser premiados aqueles que fizerem invenções úteis à cidade e alimentar por conta do Estado os filhos dos mortos na guerra; “como se não existisse ainda – comenta Aristóteles – nenhuma lei desse tipo em outros lugares”²⁰; e acrescenta, com uma sombra de alarme e de preocupação: “não carece de riscos em decretar tais medidas, ainda que soem bem ao ouvido”²¹. Palavras singelas, das mais perspicazes que escreveu Aristóteles. E justamente a inquietude ante este racionalismo abstrato de Hipódamo obriga Aristóteles a se colocar a questão decisiva, sobre a qual voltaremos em seu devido lugar: a possibilidade de mudar as leis – e, com isso, o problema do qual trata o direito e, portanto, a própria cidade.

A essa tendência representada por Hipódamo de Mileto, Faleas da Calcedônia, os teóricos e admiradores da constituição espartana – que, por não viverem submetidos a ela, podiam se dar o luxo de considerá-la do ponto de vista especulativo e fazer seu elogio –, pertence a parte mais visível e nutritiva do pensamento político helênico. Criam-se “constituições”, constroem-se ideias da *polis* perfeita, traçam-se sobre o papel organizações sociais e econômicas, regula-se a legislação. Para os olhos do grego, no lugar da realidade tradicional vigente na qual se está e que apenas se vê, estende-se uma vasta teoria de “*politeiai*” existentes ou fictícias, que disputam entre si a primazia e entre as quais seria possível, pelo menos em princípio, *escolher*. Mas isso quer dizer que a comunidade política está em crise, porque a sociedade e o Estado são, precisamente, o que não

²⁰ *Política*, II, 8, 1268a9-10.

²¹ *Política*, II, 8, 1268b23-24.

se escolhe, o que está aí e com o qual temos de lidar, queiramos ou não. A consciência de tal situação e de seus perigos é a terceira das raízes do pensamento grego em relação à política; só esta é, como veremos a seguir, intrinsecamente filosófica, em dois sentidos: primeiro, que ela procede de uma consideração filosófica da realidade política; segundo, que ela re-considera a própria filosofia e modifica essencialmente seu conteúdo, seu método e o repertório de seus problemas.

A forma mais antiga dessa raiz filosófica do pensamento político grego é a pitagórica. É bem conhecido o caráter político aristocrático, de luta tanto contra a tirania quanto contra a democracia, que o pitagorismo adquiriu na Magna Grécia, sobretudo em Crotona. O importante é que a ação política dos pitagóricos brotava de uma prévia atitude pessoal, religiosa e filosófica, de uma reforma do modo de entender a vida. A coincidência nessa interpretação, convertida em princípio de conduta, levava os adeptos da escola a atuar como uma liga que se organizava para o exercício do poder. A *skholé* funciona como uma *hetairia*, uma irmandade que é também um partido político. Mas repito que o ponto decisivo é que a substância deste não é, por exemplo, o vínculo da linhagem ou a condição econômica, mas sim uma atitude inovadora, de conteúdo filosófico-religioso. Não deixava de ter seus riscos essa força política cuja origem era alheia à *polis*, com certo ar de seita, em princípio aplicável a diversas cidades e cujos membros mais notórios eram emigrados, desarraigados. Por trás das anedotas pessoais mais ou menos verossímeis, como o rancor de Cílon de Crotona, ofendido por não ter sido admitido na escola²², na violência da

22 Cf. K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers* (Oxford, 1946), p. 74 ss.

reação antipitagórica que destruiu seu poder e quase a aniquilou, pode-se supor que influenciaram a irritação e a inquietude provocadas por aquela alteração da política normal nas cidades. Não há de se esquecer que o caráter secreto do pitagorismo era incompatível com a política, na medida em que é essencial a esta ser vida pública.

Com traços mais claros e também mais profundos aparece aquela terceira forma de pensamento político na vida e nos escritos de Platão. O documento que nos conservou mais vivamente essa atitude é a *Carta VII*, na qual Platão conta sua reação diante do caráter *incurável* da situação de Atenas – e, com ela, das demais cidades gregas – nos anos de sua juventude, depois da queda dos Trinta Tiranos e do restabelecimento da democracia. Já não vigoram os usos e costumes dos antepassados; não existem usos vigentes; as coisas estão à deriva e acaba-se por sentir vertigem; não se sabe o que fazer, porque sem usos, sem sociedade, a vida individual não é possível e menos ainda a felicidade. Para sair dessa situação, não há mais que um remédio: saber ao que se apegar, saber o que é justo e o que é injusto, na vida política e na vida privada; saber o que são as coisas e o que se deve fazer com elas. Mas isso é a função da filosofia – e isso é o que Platão quer dizer quando fala²³ que a linhagem dos autênticos filósofos deve alcançar o poder nas cidades ou que aqueles que as governam, por uma divina fortuna, filosofem de um modo verdadeiro.

Normalmente, os homens sabem o que tem de fazer, porque está estabelecido por certos usos que têm força de lei e exercem sua influência automática sobre os indivíduos; nas épocas de crise, nas quais isso não

²³ *República*, V, 473d. *Carta VII*, 326a-b.

ocorre, só é possível viver de maneira reta e humana – e ser feliz – averiguando o que as coisas são e o que se deve fazer com elas, descobrindo sua *verdade* e conseguir que essa filosofia reestabeleça um sistema de crenças com vigência social, que torne possível a convivência nas cidades. “A rigor – escrevi em um trabalho citado antes²⁴ –, Platão deriva seu filosofar da situação em que Atenas se encontrava. Seu *não poder fazer política* se traduz em seu *ter de fazer filosofia*. A crise de seu tempo, como crise dos usos e costumes, como desorientação vertiginosa, é o motor efetivo de sua filosofia, que o obriga a colocá-la em prática. A filosofia aparece, então, para Platão – contra o que uma imagem habitual nos poderia fazer acreditar – como uma necessidade urgente, como algo que é preciso fazer porque não se sabe ao que se apegar em relação às coisas e aos assuntos da vida”.

Isso explica que a *República*, a obra política capital de Platão, não seja apenas – nem muito menos – um tratado de política, mas sim uma das formulações mais profundas de sua filosofia, com um caráter metafísico e ético bem notório. A rigor, Platão realiza o programa socrático, tal como Xenofonte o formulava²⁵. Os sofistas haviam introduzido na vida intelectual a dúvida sobre as questões decisivas; depois de distinguir o que é justo por natureza do que é justo por convenção, apenas não encontravam mais o primeiro; daí para a ideia de que *toda* justiça é uma convenção não havia mais do que um passo, que foi dado por Trasímaco e Glauco na *República*²⁶; a força da lei, antes tida como produto da natureza ou da von-

24 Introdução ao *Fedro*, p. 80. Cf. todo o capítulo.

25 *Memoráveis*, I, 1, 11-17. Cf. Introdução ao *Fedro*, pp. 64-73.

26 *República*, II, 358e ss.

tade dos deuses, agora se desvanece; o Estado não vai ser mais que uma convenção ou o mero império da força; e por isso Platão tem de iniciar seu diálogo com uma investigação “sobre a justiça”. A política pede, então, uma consideração filosófica – e essa formulação do problema condiciona o desenvolvimento ulterior da própria filosofia.

As três raízes examinadas constituem a tradição intelectual da *Política* de Aristóteles. A presença da política efetiva e real é notória em sua atenção às constituições históricas existentes, no exame das circunstâncias que se dão nas cidades, sobretudo no paciente trabalho de compilação de constituições ao qual se dedicou durante muitos anos. Por outro lado, Aristóteles não pode faltar aos requisitos do gênero literário: tem de traçar um ideal de *politeia*, especular sobre o “melhor regime”, como Hipódamo, como o próprio Platão, mas não com a frívola ingenuidade e petulância do primeiro, senão que com muito mais reservas e ceticismo do que o segundo; e não me refiro aqui às tão faladas “possibilidades de realização do Estado ideal”, mas sim às reservas que Aristóteles têm *desde o ponto de vista da teoria*, inclusive como mera construção intelectual. Por último, na obra aristotélica, como na platônica, está latente – e às vezes também patente – o problema político como uma forma de problema humano. A política aristotélica está ancorada em sua ética e em sua metafísica; mas há de se salientar, como antes apontei *en passant*, que tais raízes estão quase totalmente fora da obra intitulada *Política*; a rigor, a *Ética a Nicômaco* é a primeira parte de uma obra total cuja continuação é a *Política*; e a *Ética* é inseparável da filosofia primeira ou *Metafísica*. Teremos de ver brevemente-

te qual é o lugar no qual irrompe o problema político dentro da filosofia aristotélica, para poder ver a *Política* em sua justa perspectiva e, portanto, em sua autêntica significação.

III. AS RAÍZES METAFÍSICAS DA POLÍTICA ARISTOTÉLICA

A máxima missão intelectual de Aristóteles foi a constituição de uma “ciência buscada” que se identificará com a metafísica; mas convém usar esse nome com certa precaução, porque coisas muito diferentes já foram entendidas por ele. Quando alguém de fato se põe a fazer metafísica e consegue, elabora um conceito dela; entretanto, seria um erro tomar esse conceito como ponto de partida, quando ele não é mais que um termo ou ponto de chegada. Se tomarmos simplesmente como noção de metafísica isso que foi descoberto por alguém que se pôs a fazê-la, cometemos o que os gregos chamavam de uma “passagem para outro gênero”, uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Antes de achá-la, Aristóteles chama a metafísica de “ciência buscada” (*ζητούμενη ἐπιστήμη*), de “filosofia primeira” (*πρώτη φιλοσοφία*) ou, por último, de “sabedoria” (*σοφία*). As três definições às quais Aristóteles chega – e cuja unidade é um problema – são: “ciência do ente enquanto tal” (*ἐπιστήμη περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν*), “ciência da substância” (*ἐπιστήμη περὶ τῆς οὐσίας*) e “ciência de Deus” (*ἐπιστήμη θεολογική*). Essas definições são noções *a posteriori*, às quais Aristóteles chega depois de fazer metafísica. Cada uma delas enuncia uma tese interna da metafísica. Se se diz, por exemplo, que a metafísica é ontologia, isso

significaria já ter uma metafísica e antecipar uma de suas teses centrais. De maneira alguma é possível tomar isso como uma mera designação nominal, dita de passagem: “*Metaphysica sive Ontologia*”²⁷.

Trata-se, para Aristóteles, de conhecer a realidade; mas isso coloca algumas dificuldades especiais, porque as coisas naturais – todas ou algumas – se movem, como mostra a experiência²⁸. A questão que surge, então, é a mutabilidade das coisas: seu ser e não ser; ser primeiro A e depois B; em suma: sua inconsistência. Aristóteles terá de apelar das coisas naturais (mais exatamente, por *natureza*, φύσει) à sua natureza. Desde Anaximandro, a natureza havia sido interpretada como princípio (αρχή) e todos os esforços da filosofia posterior a Parmênides haviam consistido em evitar o movimento como tal, de modo que se explicasse o mundo deixando o movimento de fora, afirmando a unidade, identidade e imutabilidade do ente e, portanto, a inexistência da natureza e a impossibilidade da física. Platão, por sua vez, considera que a *consistência* está propriamente fora das coisas e que estas têm apenas certa consistência *participada*. Entre a realidade e a identidade, Platão, como bom grego, opta pela identidade. Mas então se coloca o problema do caminho de volta, do regresso à caverna, isto é, da explicação das coisas a partir das ideias; e este novo caminho Platão²⁹ não pôde percorrer.

27 Em latim, “Metafísica, ou seja, ontologia”. Julián Marías indica aqui uma passagem de seu livro *Introducción a la Filosofía* (1947), p. 346 ss. (N.T.)

28 *Física*, I, 2, 185a12-14: “Ἡμῖν δ’ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ’ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς”.

29 Cf. minha introdução ao *Fedro*.

É nesse ponto que Aristóteles assume a questão. Ele irá dizer, como se sabe, que as ideias estão nas próprias coisas; em suas mãos, a ideia se converte em *eidos*, forma que informa ou configura a matéria para constituir a coisa. A natureza será princípio, mas princípio *do movimento* (αρχὴ κινήσεως). E a chave de sua interpretação da realidade será a ideia de substância (οὐσία).

Pois bem, convém fazer uma distinção entre (i) a ideia de substância como algo com o qual Aristóteles entenderá a realidade das coisas e (ii) os esquemas conceituais dos quais ele se serve para analisar ontologicamente essa mesma noção de substância. Não posso me aprofundar aqui nessa questão, que exigiria desenvolvimentos consideravelmente longos e difíceis; mas não é possível deixar de evocá-la, ainda que superficialmente, porque, mesmo que pareça estranho, isso não é de modo algum impertinente ao se tentar explicar o que é a política de Aristóteles. Retenhamos apenas alguns momentos capitais, para deixar exposto o problema, cujo tratamento adequado equivaleria a se ocupar de toda a metafísica aristotélica.

“Dos entes – diz Aristóteles, na *Física* – uns são por natureza e outros por outras causas; por natureza são os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples, como a terra, o fogo, o ar e a água; dizemos, de fato, que essas coisas e as coisas semelhantes a elas são por natureza. Pois bem, todas as coisas mencionadas diferem de um modo manifesto daquelas que não existem por natureza. Com efeito, todos os entes naturais têm manifestamente em si mesmos um princípio de movimento e de

estabilidade, seja em relação ao lugar, seja em relação ao crescimento e à diminuição, seja em relação à alteração. Por outro lado, um leito, um manto e qualquer outro gênero semelhante, tanto quanto sua denominação lhes corresponda e na medida em que são produto da arte, não têm em si nenhuma tendência natural à mudança; porém, de modo accidental, enquanto são de terra, ou de pedra, ou de uma mistura de tais coisas, nessa mesma medida, possuem uma tendência à mudança; porque a natureza é um certo princípio e a causa do movimento e do repouso daquilo em que ela reside por si mesma – e não por acidente”³⁰. E Aristóteles acrescenta: “alguns pensam que a natureza e a substância dos entes naturais é o que primeiro os constitui, sem sua forma por si; por exemplo, a natureza da cama é a madeira; a da estátua, o bronze. Sinal disso – diz Antifonte – é que, se se enterrasse uma cama e a madeira em decomposição ganhasse força para gerar um broto, não se produziria uma cama, mas sim madeira, sendo sua disposição atribuída por acidente, segundo as regras da arte, e sua substância aquilo que permanece continuamente através de tais mudanças”³¹. Quer dizer, as substâncias são os entes naturais e as coisas artificiais são substâncias apenas por acidente, na medida em que estão feitas de algo que é natural e, portanto, substância. A exposição canônica da teoria da substância, o livro VII da *Metafísica*, oferece prontamente uma enumeração de substâncias, que são os entes naturais: “parece que a substância pertence do modo mais manifesto aos corpos (por isso, dizemos que são substâncias os animais, as plantas, suas partes e os corpos naturais, como

30 *Física*, II, 1, 192b8-23.

31 *Física*, II, 1, 193a9-17.

fogo, água, terra e cada um dos corpos – e também quantas coisas são ou partes deles ou compostos deles, ou de partes ou de todos, como o céu e suas partes, os astros, a lua e o sol)³².

A coisa não pode estar mais clara; mas acontece que, quando Aristóteles tem de explicar a estrutura ontológica da substância, ele recorre aos dois pares de conceitos matéria e forma, potência e ato, que levantam não poucas dificuldades. Com a maior brevidade possível, farei alusão a algumas delas.

A matéria é, para Aristóteles, aquilo de que (ἐξοῦ) está feita uma coisa; a forma é aquilo que informa ou configura a matéria para constituir assim a coisa concreta individual (σύνολου). Mas quando vai exemplificar isso, ele diz que a matéria é o bronze e a forma é a figura da ideia e a substância composta de ambas é a *estátua*³³; em outras passagens o exemplo é a *mesa*³⁴ etc. Quer dizer, Aristóteles considera clara a estrutura da substância... onde propriamente não há substância, no ente artificial (ἄπὸ τέχνης). Não seria tão fácil dizer qual é a matéria de uma oliveira ou de um cavalo, *do que* estão feitos; e quando isso parecesse mais simples, por exemplo, quando se fala da água ou da terra, resultaria problemático dizer qual é a sua forma, em que consiste a forma ou *eidós* que as constitui e configura. O esquema matéria-forma como explicação da substância é tão menos aplicável quanto mais verdadeira for a substância da qual se trata – e somente se mostra simples e claro quando se toma um produto humano artificial, que é de onde, em última análise, procede tal esquema.

32 *Metafísica*, VII, 2, 1028b8-13.

33 *Metafísica*, VII, 3, 1029a3-5.

34 *Metafísica*, I, 6, 998a4.

Se nos ativermos aos entes naturais, as coisas se complicam ainda mais. Aristóteles lança mão dos conceitos de potência (*δύναμις*) e ato (*ἐντελέχεια* ou então *ἐνέργεια*) para tentar explicar a fundo o que é o movimento. O ente se divide em ente em potência e ente em ato; uma mesma coisa, que atualmente é A, pode ser potencialmente B; mover-se ou mudar consiste em que essa coisa, que é apenas em potência B, passe a ser B em ato e plenamente; entenda-se bem: quem para e quem se move e muda é a coisa que é A e B – e não A nem B como tais. Nessa coisa que, por enquanto, é A, B está presente em certo modo, como potencialidade ou virtualidade. Quando B é atual, a coisa é simplesmente B, já não sendo A, e temos um novo estado de repouso. Mas quando a potência ou possibilidade de ser B deixa de ser uma mera possibilidade e está se realizando, quando a coisa está sendo B, quando a *potencialidade* para ser B – e não B propriamente – se atualiza, dizemos que a coisa está em *movimento*. Por isso, Aristóteles define este como “a atualidade do possível enquanto possível”³⁵.

Dito com outras palavras – e talvez todas sejam insuficientes para tão espinhosa questão –: quando a coisa que pode ser B se limita a isso, não é senão A; mas quando *está podendo* ser B, é uma realidade móvel, que não é A nem B, mas sim um estranho ser em andamento, que não pôde compreender a filosofia grega anterior a Aristóteles. Com isso, porém, não fizemos mais do que começar.

Porque, sob o nome de “potência”, ocultam-se duas espécies bem distintas, que Aristóteles indica no capítulo 5 do livro IX da *Metafísica*.

35 *Física*, III, 1, 201a10-11: “ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἧ ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν”.

Algumas potências são *congénitas* e outras são *adquiridas*; por hábito, como tocar flauta, ou por aprendizado, como as técnicas; estas necessitam um exercício prévio, ao passo que as outras, de caráter passivo – como os sentidos –, não o requerem. Em segundo lugar, as potências podem ser *racionais* (μετὰ λόγου) ou *irracionais* (ἄλογοι); aquelas residem necessariamente em um ente animado, estas podem residir indistintamente em um ente animado ou não. Nas potências irracionais, quando o agente e o paciente se aproximam, é necessário que alguém atue e outro padeça, necessidade que não se dá nas potências racionais. A causa disso é que cada potência irracional produz um só efeito, ao passo que as potências racionais produzem os contrários – e se atuassem de maneira necessária e automática, produziriam ambos ao mesmo tempo, o que é impossível. Não basta, então, a mera presença do agente e do paciente, senão que é preciso de algo mais: o desejo (ὄρεξις) ou a escolha (προαίρεσις); apenas com eles se atualizam as potências adquiridas³⁶.

No capítulo seguinte, Aristóteles introduz outra distinção de extrema importância. Há duas classes de movimento: em uns há um termo (πέρας) e, quando chegam a ele, *terminam*, acabam; em outros há fim (τέλος), mas não termo, e ao chegar ao seu fim e atualidade não terminam, mas sim prosseguem. Aos primeiros Aristóteles irá reservar a denominação estrita de *movimentos*; os segundos, a rigor, são atos (nesse sentido, a κίνησις se ὁρθεῖ à ἐνέργεια)³⁷. Ortega comentou essa passagem decisiva de

36 *Metafísica*, IX, 5, 1047b31, 1048a11.

37 *Metafísica*, IX, 6, 1047b31, 1048b18-36. Esta passagem, omitida em alguns manuscritos, mas de autenticidade segura, não aparece na tradução de Guilherme de Moerbeke e, portanto, no comentário de São Tomás. Bessarion tampouco a traduz.

Aristóteles com uma penetração e uma profundidade sem iguais, colocando-a em conexão com outro texto aristotélico³⁸ insuficientemente considerado e cuja aproximação é reveladora. Remeto o leitor a tal comentário³⁹, que merece e requer um estudo mais profundo, no qual não poderei entrar aqui e do qual apenas reproduzirei alguns parágrafos:

“A mudança de ser algo branco para ser algo negro começa na coisa branca e *termina* quando ela se tornou negra. Toda mudança, ao ser passagem e trânsito, tem um *termo* do qual vem e outro termo para o qual vai. O vocábulo ‘termo’ – *πέρας* – expressa muito bem que quando se chega a ele, a mudança acabou. Pois bem, no exemplo anterior o termo é ‘ser negro’ e ser negro é uma realidade distinta do enegrecer-se. Entre o próprio caminho e seu termo há, então, uma diferença radical, ou o que é igual: o termo *está fora*, ele é distinto da própria mudança. Os outros exemplos que Aristóteles traz são do mesmo tipo: não é o mesmo emagrecer e ter emagrecido (i.e. já estar magro), aprender e ter aprendido, curar e ter curado.

“Mas eis aqui outra realidade: o homem pensando, ‘teorizando’, meditando. Pensar é uma mudança no homem. De ser aquele que não pensa em A passar a ser aquele que pensa em A. Esse passar é, precisamente, pensar. *Passar* a pensar A é *estar* já pensando A e seguir pensando o mesmo A enquanto dure esse pensar. De outro lado, por ‘o homem não pensar em A’, deve-se entender ‘não pensar atualmente A’, mas estar sempre em potência disso. Como todo movimento, pensar é uma liberação da potên-

38 *De anima*, II, 5.

39 “Prologo à História da filosofia, de Émile Bréhier” (*Obras Completas*, VI, pp. 409-415).

cia enquanto tal. Mas aqui a mudança não é distinta de seu termo, como o é enegrecer-se de ser negro. Na mudança que é o pensar, o termo, aquilo a que se vai, está já em mudança, o termo é imanente à mudança ou, dito de outro modo, a mudança não se produz em benefício de um ser outro que ela, mas sim da própria mudança. Tentemos expressar isso de outra forma: todo movimento é um fazer ou fazer-se algo; a saber: seu termo. No construir se constrói a obra. Construir é fazer, a obra é o feito, e quando aquele chega à obra, conclui, ficando esta. Mas imagine que a obra à qual aspiramos consiste precisamente em um fazer, como quando aquilo a que nos propomos não é ir a um lugar, mas sim passear. No pensar existe, como em toda mudança, trânsito e passagem, mas nesta se dá a condição paradoxal de que o pensar não é passar a *outra* coisa, mas, pelo contrário, é um incremento, andamento, avanço ou ‘progresso em direção a si mesmo’ – εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις.

“... Todo o parágrafo do *Tratado da alma*, ao qual pertence a citação agora comentada, treme de indecisão. ‘Não é acertado chamar de mudança – alteração – a meditação ou talvez seria preciso distinguir dois gêneros de mudança...’

“Se Aristóteles tivesse insistido mais na questão que descobre e que lhe aturde, esta imediata consequência lhe teria sido imposta: que o mudar ou mover-se do *tipo* ‘pensamento’, ao ser por ele contraposto à ‘mudança ao que é outro’ (alteração, transposição etc.), isto é, ao que ele chama *sensu stricto* de movimento, requer uma definição também oposta à definição deste último. E se ele disse que o ‘movimento’ é a potência

enquanto atualidade, o pensar seria o ato convertendo-se em potência de si mesmo, a atualidade enquanto potência... A passagem da potência inicial ao ato de pensar não implica uma *destruição da potência, senão que, mais precisamente, ela é uma conservação do que é em potência por aquilo que é em perfeição (entelequia), de modo que potência e ato se assimilam*⁴⁰.

E não acaba aí. Na passagem do *De anima* citada por Ortega, Aristóteles diz que os modos humanos de ser, como o meditar ou o pensar, não são propriamente alterações (*ἀλλοίωσις*), ou – se o são – o são em outro sentido. A alteração, com efeito, é uma *μεταβολή εἰς ἄλλο*, uma mudança ao que é outro, ao passo que o pensar é literalmente o contrário, *ἐπίδοσις εἰς αὐτό*, progresso em direção a si mesmo⁴¹. Isso tem uma relação estreita com a ideia, antes examinada, de que as potências adquiridas e racionais só se atualizam mediante uma *orexis* ou *proairesis* e, por isso, o homem, além de ter *zoe* – vida como atualização biológica de suas potências congênitas –, tem um *bios* que teve de escolher, porque “as vidas dos homens são muito diferentes”⁴², e cuja forma superior e mais humana é

40 *Obras Completas*, VI, pp. 412-415. No comentário de Ortega há muitas outras coisas mais, porque transborda de ideias férteis; mas aqui me interessava apenas iluminar com ele minha afirmação anterior de que os esquemas aristotélicos matéria-forma e potência-ato são insuficientes desde seu próprio ponto de vista para explicar a substância, justamente na medida em que se trata de realidades mais verdadeiramente substanciais. Os entes naturais são menos bem explicados do que os artificiais; pior ainda são os seres vivos; por último, depois de montar sua teoria sobre a ideia de potência e ato (no sentido de atualização ou enteléquia) e de kinesis, fica-lhe como “exceção” marginal aquela dos modos de ser do humano; e como o homem é, dentro do mundo sublunar, o ente ontologicamente superior e mais substância, isso quer dizer que a ideia más profunda que Aristóteles tem sobre esta escapa do esquema de sua interpretação tradicional. A questão se faz ainda mais aguda se se passa do homem a Deus.

41 *De anima*, II, 5, 417b6-7: “εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν”.

42 Julián Marías cita a seguinte expressão – “πολὸν διαφέρουσιν οἱ τῶν ἀνθρώπων βίαι”

precisamente a *theoria*, quer dizer, esse modo excepcional de “movimento” que a rigor não o é, mas sim *energeia*, e que se nutre de potencialidade.

Ao chegar aqui, termina o nosso longo e talvez vertiginoso rodeio através da metafísica aristotélica e nos encontramos no lugar preciso no qual se formula o problema radical da *Política*. “Se existe algum fim de nossos atos – escreve Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* – que queiramos por ele mesmo e as demais coisas em vista dele e, além disso, se não escolhemos todas as coisas em vista de outra coisa distinta (pois assim se seguirá até o infinito, de modo que o desejo seria vazio e vão), é evidente que esse fim será o bom e o melhor. Assim, não terá seu conhecimento uma grande influência sobre nossas vidas e, como arqueiros que têm um alvo, não alcançaremos melhor o nosso próprio alvo? Se é assim, temos de tentar compreender de um modo geral qual é e a qual das ciências ou faculdades ele pertence. Parece, então, que será o daquela ciência ou faculdade que domine e dirija de modo eminente todos os demais. Tal é, evidentemente, a política”⁴³. E, mais à frente, acrescenta: “voltando ao nosso tema, posto que todo conhecimento e toda escolha desejam algum bem, digamos qual é aquele ao qual a política aspira e qual é o bem supremo ante todos os bens que podem ser realizados. Quase todo mundo está de acordo em relação ao seu nome, pois tanto a multidão como os mais refinados dizem que é a felicidade – e admitem que viver bem e agir bem

–, indicando *Ética a Eudemo*, I, 4, 1215a25. Não obstante, a passagem do texto aristotélico da edição de Bekker não coincide com a expressão mencionada por Julián Marías. O trecho do corpus que mais se aproxima de tal expressão está na *Política*, I, 8, 1256a29-30: “ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων. πολὺ γὰρ διαφέρουσιν οἱ τούτων βίῳ”. (N.T.)
43 *Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094a18-28.

é o mesmo que ser feliz. Mas ao se perguntar o que é a felicidade, o vulgo e os sábios duvidam e não explicam o mesmo”⁴⁴.

É evidente que o penoso caminho anterior dá seu pleno sentido a esses parágrafos e mostra que não são plausíveis trivialidades, mas sim o enunciado do problema capital da realidade humana, entendida como um certo *modo de vida* que se *escolhe* em vista de um bem, o qual não é um fim externo e alheio à própria atividade de que se trata, senão que é intrínseco ao próprio viver – e que se chama *felicidade*.

E, na última página da *Ética a Nicômaco*, ao formular o programa da *Política* – sobre o qual já voltaremos –, retomando o velho tema da investigação socrática e usando a mesma expressão que nos conservou Xenofonte⁴⁵, Aristóteles observa que seu propósito é *levar à perfeição possível a filosofia das coisas humanas*: ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῆ⁴⁶. Esta é, em sua forma concreta e operante, aquela terceira raiz, filosófica do pensamento político grego, tal como condiciona e põe em marcha a dimensão mais viva e profunda da *Política* aristotélica.

IV. O PROGRAMA DA “POLÍTICA”

No final da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles formula e justifica o programa da *Política*, de um modo que se aproxima muito do trabalho realizado neste livro e que revela até que ponto a *Ética* e a *Política* não

⁴⁴ *Ética a Nicômaco*, I, 4, 1095a14-22.

⁴⁵ *Memoráveis*, I, 1, 16: “αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀεὶ διελέγετο”.

⁴⁶ *Ética a Nicômaco*, X, 9, 1181b14-15.

são em sua mente mais do que duas partes de uma mesma disciplina, duas etapas de uma única tarefa intelectual⁴⁷. Vale a pena citar textualmente essa passagem e ressaltar alguns pontos dela, para ver como Aristóteles tem bastante consciência das três fontes do pensamento político que antes consideramos e indicar com precisão qual é o tema filosófico central de sua *Política*. O capítulo 9 do livro X da *Ética* termina com as seguintes palavras:

“Assim, então, devemos considerar depois disso de onde e como pode alguém chegar a ser legislador ou diremos, como nos demais casos, que é preciso recorrer aos políticos? Parecia, com efeito, que isso era parte da política. Porém, não é distinta a índole da política da índole das demais ciências e faculdades? Nas outras, com efeito, são os mesmos os que transmitem a faculdade e os que a exercem, como os médicos e os pintores, ao passo que a política professam ensiná-la os sofistas, mas nenhum deles a exerce, senão os homens de Estado, os quais parecem fazê-lo em virtude de certa faculdade e experiência mais do que pela reflexão; com efeito, não parecem escrever nem ler sobre essas coisas (e, no entanto, seria certamente melhor do que escrever e ler discursos judiciais e deliberativos),

⁴⁷ Para não estender excessivamente esta Introdução, indico ao leitor o capítulo de Antonio Tovar sobre “Aristóteles e a ciência política”, em sua *Introdução à Constituição de Atenas*, publicada nesta mesma coleção (1948, p. 20 ss.). Lá, o leitor encontrará as informações necessárias sobre as obras políticas de Aristóteles perdidas totalmente ou conservadas em fragmentos e também sobre aquelas que possuímos atualmente. Também encontrará lá (pp. 8-20) uma concisa nota sobre a vida de Aristóteles e sua escola. Considero inútil repetir essas informações dentro da mesma coleção.

Uma breve exposição da filosofia de Aristóteles – presente toda ela, como vimos, na *Política* – pode ser encontrada em minha *Historia de la Filosofía* (5ª ed., 1950), pp. 54-79. Em minha antologia *La filosofía en sus textos* (1950), vol. I, pp. 67-138, há uma seleção de seus principais livros, em tradução espanhola.

nem ter feito políticos a seus filhos ou a alguns outros de seus amigos. E seria razoável que o fizessem se pudessem, pois não poderiam deixar nada melhor para as cidades, nem prefeririam para eles mesmos nem para seus entes mais queridos nenhuma outra posse em comparação com essa faculdade. A experiência parece certamente contribuir não pouco para ela; se não fosse assim, os homens não chegariam a ser políticos pelo hábito da política – e, por essa razão, aqueles que aspiram saber de política parecem precisar, além disso, da experiência. Os sofistas que a professam estão, evidentemente, muito longe de ensiná-la. De modo geral, com efeito, não sabem nem de que índole é, nem sobre que gênero de questões ela versa; se o soubessem, não diriam que é o mesmo que a retórica, nem que é inferior a ela, nem acreditariam que é fácil promulgar leis reunindo as mais renomadas, posto que é possível escolher as melhores; como se a seleção não precisasse de inteligências e que o julgar bem não fosse o mais difícil, como naquilo que se refere à música. Porque aqueles que têm experiência de cada coisa julgam bem as obras e entendem por quais meios e de que maneira são realizadas – e quais elementos harmonizam com os demais; mas os que não têm experiência podem se dar por satisfeitos se não se lhes oculta se a obra está bem feita ou mal feita, como na pintura. E as leis parecem ser obras da política. Como, então, poderá um deles aprender a ser legislador ou a julgar os melhores? Os médicos, com efeito, tampouco se fazem com tratados, ainda que estes tentam dizer não só os remédios, como também o modo de curar e como é preciso cuidar de cada um, distinguindo as constituições (ἔξαις). Mas essas coisas parecem ser proveitosas

aos experimentados e inúteis aos ignorantes. Da mesma maneira, então, as coleções de leis e de constituições poderão ser utilíssimas para os que podem contemplar e julgar o que está bem ou o contrário e que disposições se adaptam a cada caso; mas os que sem nenhum hábito recorram a tais coisas não poderão julgar acertadamente, a não ser por acaso; no entanto, talvez adquiram com isso uma maior compreensão para essas coisas.

“Assim, então, já que nossos antecessores deixaram inexplorado o campo da legislação, será talvez melhor que nós o examinemos e, em geral, examinemos aquilo que se refere à forma de governo (πολιτεία), a fim de aperfeiçoar, na medida do possível, a filosofia das coisas humanas (ή περί τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία). E assim, parcialmente, se nossos antepassados trataram bem de alguma questão parcialmente, tentaremos examiná-la; depois, reunindo todas as formas de governo, procuraremos ver quais coisas salvam as cidades e quais fazem as cidades se perderem – e também quais em cada tipo de constituição – e por que causa umas são bem governadas e outras não. Examinadas tais coisas, talvez possamos ver mais facilmente qual é a melhor forma de governo, como há de ser ordenada cada uma delas e de que leis e costumes cada uma deve se servir. Começemos, então, a tratar disso”⁴⁸.

Aristóteles destaca que a política apresenta uma curiosa diferença em relação às demais disciplinas; nela não coincidem os que a exercem e os que a ensinam; ele sente falta de um pensamento político real, “técnico”, como disse antes, procedente da experiência, da luta com as dificuldades reais do governo. Aristóteles se propõe a remediar tal deficiência; 48 *Ética a Nicômaco*, X, 9, 1180b28-1181b23.

nessa passagem da *Ética*, ele não só anuncia o exame das constituições existentes em diversas cidades, que leva a cabo na *Política*, como também a coleção de constituições – aparentemente, 158 – que ele reuniu em longos anos e das quais só se salvou a *Constituição de Atenas*, descoberta em um papiro egípcio por Sir Frederic G. Kenyon e publicada em 1891. Deve-se ter presente que, em Aristóteles – como veremos com mais detalhe a seguir –, é sumamente marcado o deslocamento em direção à consideração dos fatos históricos e do funcionamento real das diversas formas de governo; os livros VI-VIII na ordem de Newman, adotada por nós (IV-VI na ordem tradicional), estão dedicados a esses temas e constituem o que há de mais peculiar e característico da *Política* aristotélica.

Quanto aos ideais de *politeia*, que eram o conteúdo principal dos escritores políticos da época – principalmente sofistas –, o desinteresse de Aristóteles é notório. Isso não quer dizer que a questão não apareça e não seja amplamente tratada em sua *Política* e que, inclusive, não tenha sido a sua parte mais referida e estudada, precisamente porque é o que os leitores se acostumaram a procurar nesse tipo de tratados. Mas Aristóteles – que segue a norma estabelecida por esse gênero literário, discute extensamente as opiniões alheias sobre a questão e acrescenta mais uma a esse tipo de obras – tem uma atitude reservada e crítica diante de tudo isso. Vale lembrar o começo do livro II, quando Aristóteles, ao dizer que se propõe a considerar qual é o melhor regime, acrescenta uma restrição significativa: “para aqueles que estão em condições de viver do modo mais conforme possível a seus desejos (κατ’ εὐχίην)”⁴⁹; quer dizer, trata-se de um modelo

49 *Política*, II, 1, 1260b28-29. (N.T.)

ideal, portanto, irreal e provavelmente irrealizável, que só poderia ser efetivado em uma conjunção favorável da natureza e da fortuna. Um pouco mais à frente, ao criticar os argumentos de Platão na *República* e nas *Leis*, Aristóteles destaca: “as suposições podem ser feitas à vontade, mas sem ser impossíveis”⁵⁰. E na mesma passagem citada acima, do começo do livro II, ele se sente obrigado a justificar o porquê de se ocupar do regime ideal, depois de ter examinado não apenas as teorias como também as constituições existentes em várias cidades, para que o ato de “buscar outra solução para além delas não pareça simplesmente um capricho de sofista e que fique claro que recorreremos a este método por não serem boas as constituições atualmente existentes”⁵¹. O que acontece é que Aristóteles, como veremos adiante, tampouco acreditava na eficácia de tal método nem, portanto, na *politeia* ideal.

Por último, o que é verdadeiramente operante no pensamento político de Aristóteles é, como vimos, sua raiz filosófica, que o leva a restringir ao destino da *polis* a possibilidade da felicidade humana. Mas o importante é isto: embora seja certo que Aristóteles faz uma tipologia das formas possíveis de vida humana (*βίαι*) e descobre que há uma em si mesma superior às demais – que é a vida teórica – e ainda que considere a vida do indivíduo e a felicidade essencialmente ligadas à *polis*, suas esperanças em relação a essa são muito limitadas e ele substitui o ideal abstrato de uma *politeia* que seja a melhor em sentido absoluto por aquilo que poderíamos chamar de um ideal restringido ou “negativo”, no qual o

50 *Política*, II, 6, 1265a17-18.

51 *Política*, II, 1, 1260b33-36.

que se pede à *politeia* são duas coisas: desde o ponto de vista do indivíduo, que ela *permita* o desenvolvimento da vida pessoal e, conseqüentemente, torne possível a felicidade, ainda que não se confie que a *politeia* positivamente a produza ou garanta; desde o ponto de vista da *polis*, que exista efetivamente e que seja *estável*, que tenha *segurança* (ἀσφάλεια). Este último é, a meu ver, o conceito decisivo do pensamento político de Aristóteles. Sua atitude em relação ao fundo do problema está intimamente relacionada com a debatida questão da composição da *Política* e a ordem de seus oito livros. Digamos uma palavra sobre isso.

A *Política* não está completa. Nem na forma em que chegou até nós ela é propriamente um tratado redigido por Aristóteles em forma de livro. Vários dos livros tampouco terminam, sem contar as diversas lacunas ao longo do texto. Em todo caso, porém, trata-se de uma obra unitária, ainda que incompleta e em estágio de redação provisório, formada pela unidade à qual convergem vários tratados relativamente independentes. A ordem tradicional, que procede provavelmente do século I a.C., foi longamente discutida, sobretudo a partir do século XIX, e foi modificada em algumas edições; assim o fez Newman em sua edição monumental, que seguimos aqui tanto no que diz respeito ao texto quanto no que toca à ordem⁵².

52 A tal ordem se referem os números romanos com os quais designamos os livros da *Política*. Para aqueles livros que estão deslocados de sua posição tradicional, indicamos entre parênteses o número que nela lhe é correspondente.

Ross⁵³ considera que provavelmente é errôneo acreditar que exista uma ordem original e própria nos livros da *Política*, porque esta se compõe de cinco tratados separados – a ausência de partículas de conexão nos começos de vários livros, em sua opinião, confirma a independência deles. Tais tratados seriam (empregando aqui a numeração *tradicional*): 1º, sobre a economia doméstica, como preliminar, posto que o Estado se deriva da casa (livro I); 2º, sobre os regimes que se propõem como ideais e as constituições existentes mais estimadas (livro II); 3º, sobre o Estado, o cidadão e a classificação das constituições (livro III)⁵⁴; 4º, sobre as constituições inferiores (livros IV-VI); 5º, sobre o Estado ideal (livros VII-VIII). A conclusão de Ross é que, em última análise, a ordem tradicional oferece a linha de pensamento mais lógica⁵⁵. Mas o próprio Ross também observa que o último grupo difere dos três primeiros por um tom mais dogmático e um estilo mais cuidadoso – e que o 4º grupo difere do resto da *Política* por seu tom “mais prático e menos idealista”⁵⁶.

Por sua vez, Jaeger diz: “sigo a numeração tradicional dos livros, como se encontra nos manuscritos, e não a modificação preferida pela maioria dos editores. Não pretendo negar que existe um núcleo de observações corretas na base de seu proceder, mas as dificuldades não podem ser suprimidas de todo com a mudança da ordem dos livros”⁵⁷. Parece que, ainda que as dificuldades não se suprimam *de todo*, se elas diminuem,

53 W. D. ROSS, *Aristotle* (1923), cap. VIII.

54 A ordem dos três primeiros livros não se discute.

55 O máximo que Ross admite é que se poderia obter alguma vantagem invertendo a ordem dos livros V e VI (tradicional).

56 W. D. ROSS, *Aristotle* (1923), cap. VIII, 3º parágrafo. (N.T.)

57 W. JAEGER, *Aristóteles* (tradução espanhola citada), pp. 302-303, nota.

os ganhos não são nulos; mas o caso é que Jaeger, ao avançar em suas considerações, apresenta algumas razões de peso a favor da modificação adotada por Newman e seguida por nós. Vejamos quais são elas.

“A única forma de pensamento político reconhecida primitivamente por Aristóteles foi a que lhe transmitiu Platão, a utopia – escreve Jaeger –. Aristóteles buscava o ideal absoluto, que não se encontra na experiência.

“Aproximemo-nos com essas ideias aos oito livros conservados da *Política*. O traço característico de sua construção é que o conjunto culmina em uma pintura do Estado ideal (ἀρίστη πολιτεία) nos últimos dois livros (VII-VIII). Este cume repousa, no entanto, sobre a ampla base empírica de uma teoria das múltiplas formas da vida política real, com suas variedades e suas transformações mútuas, ao que se acrescenta uma casuística das doenças do Estado e dos métodos de tratá-las (IV-VI). O livro anterior (III) aponta os pressupostos elementares da política, desenvolvendo os conceitos da cidade e do cidadão – e derivando as diversas formas de constituições dos diferentes modos de distribuir os direitos políticos nos distintos Estados... No livro II, Aristóteles antepõe a essa teoria dos elementos uma revisão crítica dos sistemas teóricos anteriores à política. A isso, por sua vez, o livro I fornece uma introdução ainda mais elementar, discutindo as formas fundamentais de governo (ἀρχή) mais precisamente desde um ponto de vista sociológico ou econômico – e tomando assim seu ponto de partida geneticamente dos ingredientes mais simples da vida política.

“Há um acabamento lógico interno na reunião desses livros em um todo. Nada há que não pareça conduzir, em um progresso metódico, ao término que coroa o conjunto, o modelo ideal de um Estado que preenche todos os desejos”⁵⁸.

Mas à perspicácia de Jaeger não podem se ocultar as dificuldades desse esquema, à primeira vista tão plausível. Para ele, a *Política* tem uma dualidade essencial; Jaeger fala da “peculiar cara de Jano que a *Política* apresenta em seu conjunto, olhando aos idealistas como se fosse uma utopia platônica e aos realistas como se fosse uma fria ciência empírica, sendo, na verdade, ambas as coisas ao mesmo tempo”⁵⁹. Segundo Jaeger, o importante para Aristóteles é soldar as duas formas da política, a teoria do Estado ideal com a dos Estados históricos. Para confirmar isso, ele lembra do programa de Aristóteles no final da *Ética a Nicômaco*, que citei acima, e o interpreta no sentido de que Aristóteles *muda de método*, abandona o platônico, seguido antes por ele mesmo, de construir logicamente o Estado ideal, para lhe dar agora uma base positiva, com o material das 158 constituições colecionadas⁶⁰. Jaeger calcula que a última versão da *Ética* e a coleção constitucional procedem do último decênio da vida de Aristóteles. Pois bem, Jaeger observa que os livros II e III “estão destinados a dar passagem à pintura de um Estado ideal ao modo de Platão” e que “estão intimamente relacionados com VII e VIII por meio de mútuas referências, ao passo que não mencionam os livros intermediários IV-VI. Sua conexão com esses últimos é muito frágil. Os leitores atentos não poderiam deixar

58 W. JAEGER, *Aristóteles*, pp. 302-305.

59 W. JAEGER, *Aristóteles*, p. 304.

60 W. JAEGER, *Aristóteles*, pp. 304-305.

de notar que esses livros intermediários interrompem e transtornam positivamente a construção do melhor Estado”⁶¹. A isso deve-se agregar que, nos manuscritos, o livro VII começa quase exatamente com a frase final do livro III – e outros detalhes que levam Jaeger a afirmar: “o fato de que o livro VII seguiu alguma vez ao livro III já não foi assim uma hipótese, mas sim uma tradição expressa”⁶².

Isso é concludente, mas Jaeger admite a possibilidade de que, apesar disso, o próprio Aristóteles tivesse mudado essa ordem para estabelecer aquela que conhecemos como tradicional – e essa consideração o leva a pensar que não temos o direito de retificar isso. Para Jaeger, em suma, não há uma ordem verdadeira e uma falsa, mas sim uma anterior e outra posterior – e essa duplicidade é útil para um estudo evolutivo do pensamento aristotélico. Segundo tal interpretação, então, haveria uma *Política* original, de caráter ideal e platônico, correspondente cronológica e tematicamente à *Ética a Eudemo* e à *Metafísica* original, e uma *Política* posterior, de caráter empírico – os presumidos livros interpolados IV-VI da ordem tradicional –, correspondente à *Ética a Nicômaco*⁶³.

A meu modo de ver, a consequência é clara. Deixando de lado o problema filológico e de história do texto, é evidente que desde o ponto de vista da cronologia dos livros separadamente e, principalmente, da leitura e da compreensão do texto, é muito mais preferível a ordem alterada adotada por Newman e por nós. A interpretação que antes expus da *Política* e de sua tradição intelectual reforça energicamente as vantagens

61 W. JAEGER, *Aristóteles*, pp. 307-308.

62 W. JAEGER, *Aristóteles*, p. 308.

63 W. JAEGER, *Aristóteles*, pp. 309-310 e 324-328.

dessa ordem, porque mostra que Aristóteles, que parte de um problema estritamente filosófico, irá parar, através da construção de uma *politeia* segundo as normas dos tratadistas contemporâneos, na questão que verdadeiramente lhe importa: a realidade efetiva da *polis* e a segurança ou *asphaleia* dos regimes. Este é o momento de se perguntar pelo problema fundamental da *Política* aristotélica.

V. A REALIDADE DA “POLIS”

O problema mais difícil que se formula desde este ponto de vista – não só em Aristóteles, como em todo o pensamento grego – é aquele que questiona até que ponto seus tratados políticos afetam ou não a realidade *social*. Quando se fala em *polis*, quando se fala em comunidade ou *koinonia*, trata-se da sociedade ou do Estado? Tem ao menos sentido para os gregos essa distinção? Em todo caso, seja ou não sociedade a *polis*, existem outras sociedades? E, antes de mais nada, uma questão ainda mais importante: independentemente de qual seja o tipo de realidade da *polis*, ela tem propriamente uma *realidade*? Porque o atomismo social dos sofistas, análogo ao atomismo físico de Leucipo e Demócrito, partia da realidade individual e de seu egoísmo, tendendo a interpretar a cidade como mero pacto ou convenção, sem realidade própria⁶⁴.

Ao menos nesse ponto, a posição de Aristóteles é clara: a *polis* – em geral, a *koinonia* – tem realidade, é “uma das coisas naturais” (τῶν

64 Veja-se DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad. J. Marías), livro II, seção II, cap. VII. pp. (229-247).

φύσει ἡ πόλις ἐστὶ) e “o homem é *por natureza* um animal social” (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)⁶⁵. Por quê? Aristóteles apela à *necessidade* e à *origem* das cidades; os dois primeiros capítulos do livro I da *Política* pretendem justificar a realidade da polis e sua gênese. O *genus proximum* ao qual pertence a espécie *cidade* é a *comunidade* ou *koinonia*; esta se constitui em vista de um fim e, portanto, de um bem. A diferença entre as comunidades não é meramente quantitativa, mas sim qualitativa e verdadeiramente específica; Aristóteles tenta fazer uma investigação dos elementos da cidade, para comprovar o caráter natural e necessário deles – e também do complexo superior chamado de *polis*. A comunidade mais elementar e simples é a casa (οἰκία), a unidade “familiar” em sentido antigo – homem e mulher, filhos, escravos –; a incorporação de várias casas, até formar uma “colônia” a partir dela, originariamente da mesma linhagem, é a *aldeia* (κώμη); a incorporação de várias aldeias constitui a *cidade* (πόλις), que é a comunidade perfeita e suficiente. A coisa parece clara, mas é agora que é preciso levar a cautela e a precisão ao máximo.

A casa, com efeito, está constituída por relações necessárias e naturais: o homem e a mulher, para a geração; o senhor e o escravo, para a segurança e a cooperação econômica, como chefe e diretor o primeiro, como executor material de suas provisões o segundo. A casa é, então, a comunidade *natural* constituída para satisfazer as necessidades *cotidianas*. Em contrapartida, a aldeia, agrupação de casas, é uma comunidade constituída em vista das necessidades *não cotidianas*. A cidade, por último, comunidade perfeita de várias aldeias, é *suficiente* – e seu fim origi-

65 *Política*, I, 2, 1253a2-3.

nário foi satisfazer as necessidades da vida, mas, depois de satisfeitas, seu fim é o viver bem. Pois bem, de tal raciocínio parece inferir-se o caráter natural da casa, mas nada mais; a formação de aldeias e de cidades seria algo que acontece ou não, sem uma necessidade intrínseca e, então, seriam realidades derivadas e que de modo algum se seguiriam simplesmente da natureza do homem. Na mente de Aristóteles, no entanto, não é assim: “toda cidade é por natureza – escreve ele –, se o são as comunidades primeiras: porque a cidade é o fim delas e a natureza é um fim. Com efeito, chamamos de natureza de cada coisa ao que cada uma é, uma vez acabada sua geração, falemos do homem, do cavalo ou da casa”⁶⁶. E, pouco depois, Aristóteles acrescenta: “a cidade é por natureza anterior à casa e a cada um de nós, porque o todo é necessariamente anterior à parte”⁶⁷. O que quer dizer isso?

Temos de inverter o caminho que nos parecia normal no raciocínio; em vez de tomar como ponto de partida *primeiro* a unidade mais elementar, a casa, e predicar dela o caráter natural, ao menos de maneira eminente, temos de pensar que o primeiro e anterior desde o ponto de vista da natureza é a cidade, porque esta é o *fim* das outras comunidades, sua perfeição, e a ela tendem. Na casa e na aldeia está já presente a cidade, como o *telos* ou fim que as constitui, portanto, como seu princípio *natural*. Casa e aldeia são modos deficientes e incompletos da comunidade, que só alcança sua plena *realidade* na *polis*. E isso é precisamente a natureza: o que cada coisa é, uma vez acabada a sua geração. A anterioridade

66 *Política*, I, 2, 1252b30-34.

67 *Política*, I, 2, 1253a19-20.

cronológica das comunidades inferiores – na qual tampouco insistiria especialmente Aristóteles, porque seu propósito não é traçar uma evolução histórica – não é incompatível com a prioridade real e natural da cidade. O homem está destinado *naturalmente* a viver na cidade – e se não o faz é porque *não chegou a isso*, mas está a caminho, ou porque não é propriamente um homem, senão menos ou mais: uma besta ou um deus⁶⁸.

Mas então é preciso perguntar a Aristóteles de maneira mais categórica qual é o princípio de tal comunidade; dito de outro modo: por que o homem está destinado por natureza a viver em uma cidade e por que, no entanto, pode não o fazer – e, de fato, não o faz senão a partir de certo momento – e o primeiro que fundou e estabeleceu as cidades foi causa dos maiores bens. Quer dizer, como a cidade pode ser – ao mesmo tempo – “natural” e contingente, isto é, de origem histórica?

Nesse ponto se manifesta tanto a genial penetração de Aristóteles quanto a limitação da forma de seu pensamento. Ele parte do fato de que o homem é o único animal que possui a *palavra* (λόγος); os demais animais possuem apenas a *voz* (φωνή), que é signo da dor e do prazer, que os animais se significam e comunicam mutuamente; a palavra tem outra função superior: dizer o que é bom e o que é ruim, justo ou injusto, conveniente ou prejudicial; “a comunidade dessas coisas – escreve Aristóteles – é o que constitui a casa e a cidade”⁶⁹. O que quer dizer isso?

Dor ou prazer são assuntos privados; algo me é grato ou penoso, simplesmente. Mas bom ou ruim, justo ou injusto são condições que

68 *Política*, I, 2, 1253a29.

69 *Política*, I, 2, 1253a18.

possuem as coisas; são estas as que são boas ou ruins; a palavra, o *logos*, enuncia e diz o que as coisas são, expõe de modo evidente e à vista de todos a sua *verdade* (ἀλήθεια). Por isso, mediante a palavra, os homens podem manifestar a verdade, que não é privada de cada qual, porque é das coisas, e eles podem entrar em acordo em relação a elas; tal acordo ou *concordância* (ὁμονοία) se manifesta na ὁμολογία ou acordo verbal, que é também sua causa; por isso as coisas, para além do mero parecer ou sentir de cada homem, podem ser *comuns* e comunicadas. A verdade e o dizer tornam possível a *comunidade*.

É preciso se perguntar por que isso é assim – por que os homens precisam saber o que são as coisas – e, para isso, não basta uma mera voz expressiva: é necessário um *logos* significativo. Aristóteles – e esta é a sua limitação – não tenta derivar essa necessidade: ele parte do mero *fato* de que o homem possui a palavra – e o conjuga com o “princípio” geral e abstrato de que a natureza não faz nada em vão; com isso, a rigor, renuncia-se a entender. Se o homem possui a palavra e a natureza não faz nada em vão, então, o homem tem de ser um animal social: tal é o argumento de Aristóteles⁷⁰. Antes se deveria descobrir e justificar por que o homem *precisa* da palavra, por que não tem outra solução a não ser dizer o que as coisas são e entrar em acordo com os demais, em vez de partir das faculdades das quais está dotado.

Mas Aristóteles tem uma frequente perspicácia que lhe faz descobrir a verdade até quando, a rigor, ele não a procura. O final do capítulo apresenta mais do que promete e, em parte, corrige a deficiência dos

70 *Política*, I, 2, 1253a9-10.

pressupostos nos quais se baseia. O homem perfeito – diz ele – é o melhor dos animais, mas, sem lei nem justiça, é o pior; isto é um lugar comum no pensamento grego⁷¹; mas Aristóteles não para nisso – e acrescenta: “a pior injustiça é a que tem armas e o homem está naturalmente dotado de armas para servir à prudência e à virtude, mas pode usá-las para as coisas mais opostas”⁷². Quer dizer, dados os dotes naturais dos quais o homem dispõe, ainda não se sabe o que ele vai fazer. As coisas se definem por sua função e suas faculdades ou potências, havia dito algumas linhas acima⁷³. Deve-se opor em relação a isso a distinção que vimos antes, no capítulo III da presente introdução, entre as potências congênicas e as adquiridas. Estas últimas – e as potências racionais, das quais aqui se trata – não se atualizam automaticamente quando estão dadas e, com elas, as condições de seu exercício; elas podem ser atualizadas em direções opostas, em direção aos contrários, e é fundamental decidir sobre um sentido ou o outro. A mera potência não basta; é preciso também um *desejo* ou uma *escolha*. E, para escolher, para colocar em ação a *proairesis* capaz de atualizar suas potências adquiridas, o homem necessita saber o que é bom ou ruim, o que é justo e o que é injusto.

A convivência (συζήν) requer, então, que seja comum o sentido no qual funcionam as potências humanas e, portanto, um acordo sobre o que são as coisas e sobre sua justiça. Só assim é possível a *felicidade* (εὐδαιμονία). A existência da comunidade, nessa forma concreta do acor-

71 Cf. HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, p. 275 ss.; HERÓDOTO, IV, 106; PLATÃO, *Protágoras*, 327d-e; *Leis*, 765e.

72 *Política*, I, 2, 1253a33-34.

73 *Política*, I, 2, 1253a23.

do ou da concordância, é a condição necessária para o desenvolvimento das vidas dos indivíduos e, por conseguinte, para que estes sejam felizes. O tema de Platão na *Carta VII* ressoa, em outro tom, já desde as primeiras páginas da *Política* de Aristóteles. O sentido da vida humana e a felicidade estão em jogo. E como esse acordo reivindica – como Sócrates já afirmava energeticamente – saber o que é o bom, o ruim, o justo, o injusto, o Estado, o governante, mandar, obedecer etc.; em suma: conhecer a *verdade* sobre as coisas da vida, a ciência que se pergunta pelo homem e pelo alvo que, como um arqueiro, deve buscar para sua vida, tem de culminar em uma investigação acerca da *polis*. Esta é a razão pela qual Aristóteles se vê obrigado a fazer uma *Política* “para levar a filosofia das coisas humanas à perfeição possível”⁷⁴.

VI. “POLIS” E “POLITEIA”

Aristóteles chama esse acordo que torna possível a vida da cidade de *nomos*, lei; e isso é decisivo. De todos os pensadores gregos, Aristóteles é o que está mais próximo de observar a realidade *social*, mas, em última análise, assim como a todos os demais, ela lhe escapa. Os helenos viam o que nós chamamos de sociedade sob a espécie da *polis*, palavra que apenas com certa violência pode ser traduzida por “Estado” – e que é melhor verter para o termo “cidade”, porque dizer “Estado” já é precisamente dar o problema como resolvido. Em todo caso, a *polis* é a comunidade *civil*, mas também, literalmente, a comunidade *política*. Isto é, a *polis* não é o

74 *Ética a Nicômaco*, X, 9, 1181b14-15. (N.T.)

“Estado”, mas sim o termo que indica uma realidade com muitas faces, que excede aquilo que é estritamente estatal, porque é uma sociedade íntegra; mas a perspectiva na qual essa sociedade se vê e se interpreta é certamente estatal; poderíamos dizer, para buscar uma expressão clara, que a *polis* é a interpretação estatal da sociedade.

O fato é que Aristóteles passa muito perto do descobrimento da realidade social como distinta da *polis* – e isso ocorre pela mesma via que costuma levar aos grandes descobrimentos: a dissociação das coisas que se dão juntas, a análise. Porque Aristóteles reconhece que há outras “comunidades” ou κοινότητες – não digamos ainda sociedades – além da *polis*: por debaixo dela, como elementos constitutivos seus, a casa ou família e a aldeia; por cima, como unidade mais ampla e distinta, isto que, sem grande precisão, ele chama de *ethnos*. O que ocorre é que, uma vez vistas essas realidades, ele não sabe muito bem o que fazer com elas; e, em vez de restituir todas essas “comunidades” – incluída aí, obviamente, a *polis* – a seu substrato básico, no qual se dão e que as torna possíveis – com o qual provavelmente ele teria tropeçado com a realidade social em sentido estrito e originário –, Aristóteles se atém, *more hellenico*⁷⁵, à *polis* e entende em função dela todas as demais comunidades e tentativas, uma vez mais, sua interpretação estritamente *política*. Por isso Aristóteles, em vez de avançar em direção a uma possível “sociologia”, escreve uma *Política*, volta a traçar mais um ideal de *politeia* e reincide na maioria dos tópicos tradicionais, desde Hipódamo até Platão. Mas, ao mesmo tempo, suas experiências pessoais, seus enormes conhecimentos empíricos e sua

⁷⁵ Em latim, “ao modo grego”. (N.T.)

genial fidelidade às coisas existentes lhe impedem de ficar nisso; sua intuição transborda constantemente em relação ao marco estabelecido pelo “gênero literário” que cultivava e, por isso, sua *Política*, bem distinta das anteriores, é muito mais que uma “política”.

É certo que, ao se perguntar sobre o fim da cidade, há sempre uma certa vacilação em Aristóteles. De um lado, ele tem presente a utilidade recíproca e, portanto, a diversidade de funções do governo e da obediência em que consiste o regime ou constituição; quer dizer, o aspecto político da cidade. Mas, de outro lado, Aristóteles não deixa escapar o próprio fato da convivência enquanto tal, como *forma de vida*, “ainda sem ter nenhuma necessidade de auxílio mútuo”⁷⁶; a razão disso é que “talvez no mero viver exista certa dose de bondade se não há na vida um predomínio excessivo de penalidades. É evidente – acrescenta ele – que a maioria dos homens suportam muitos sofrimentos pela sede de viver e parecem encontrar na própria vida certa felicidade e uma doçura natural”⁷⁷. Pois bem, essa mera convivência adquire *forma* na *polis*. Nela é onde há uma ordem (τάξις), especialmente em relação ao poder, onde cabe uma configuração rigorosa e perfeita da vida política. Dito de outro modo: apesar de viver em tempos de Alexandre – como tanto já se repetiu –, apesar de assistir à derrota das cidades e ao estabelecimento de grandes monarquias territoriais, a razão pela qual Aristóteles permanece afincado na ideia de cidade é que, entre todas as comunidades, é a polis a que tem a *politeia*. O que significa isso?

⁷⁶ *Política*, III, 6, 1278b20.

⁷⁷ *Política*, III, 6, 1278b25-30.

A única comunidade que tem uma estrutura precisa e suficiente é a cidade, porque é uma unidade composta de uma pluralidade de indivíduos de várias classes com caráter estritamente qualitativo; uma unidade funcional. Se a cidade se torna demasiadamente unitária, diz Aristóteles, ela deixará de ser cidade e se converterá em casa ou em um indivíduo; por outro lado, o *ethnos*, a “nação” em sentido antigo, o “povo” – as expressões são vagas porque seu objeto o é – carece de unidade, seus membros não se conhecem entre si: no terceiro dia da tomada da Babilônia, muitos de seus habitantes não haviam sequer se inteirado disso⁷⁸. Quando se diz que Aristóteles estava cego para o mundo que estava sendo forjado por seu discípulo Alexandre e que permanecia ferrenhamente apegado à *polis*, comete-se, creio eu, uma certa confusão: Aristóteles estava persuadido – já veremos até que ponto – da crise da cidade, mas somente nela via a possibilidade de *constituição*, de *politeia*. As conquistas de Alexandre, a organização dos novos territórios e, inclusive, o novo arranjo da Hélade sob a supremacia macedônia eram fenômenos militares, econômicos, históricos, que ficavam de fora, mas que ficavam de fora da área estrita do problema *político*. E deve-se dizer que ele tinha razão – e que a história do helenismo só é compreensível se se observa que as consequências da expansão heleno-macedônia não atingiram nunca uma *realidade política* adequada e, por debaixo delas, persistiram as cidades como tais, sujeitos efetivos da vida política mesmo depois do século IV, por serem as únicas comunidades capazes de constituição. Ora, isso nos força a perguntar com mais rigor: o que é *politeia*?

⁷⁸ *Política*, II, 2 e III, 3.

Uma cidade – diz Aristóteles – não é uma mera unidade de lugar, nem um recinto rodeado de muralhas, porque seria possível cercar assim todo o Peloponeso, ou fazer que os mesmos muros contivessem Mégara e Corinto, e não haveria aí uma cidade. Tampouco se trata de uma lei ou convenção de mútua ajuda que serve para evitar a injustiça; isso seria uma aliança, se se quer, mas não uma cidade. Quando esta existe, essas condições certamente ocorrerão, mas elas não são suficientes. “A cidade é a comunidade de famílias e aldeias em uma vida perfeita e suficiente – e, em nosso juízo, esta é a vida feliz e boa. Há de se concluir, portanto, que o fim da comunidade política são as boas ações e não a convivência”⁷⁹. Entenda-se: uma missão comum e não a *mera* convivência.

Há de se insistir no caráter *comum* dessa missão. Aristóteles se pergunta o que é que faz que a cidade seja *a mesma*: nem o lugar nem a continuidade da raça são suficientes; é necessário um princípio de outra ordem. A comunidade dos cidadãos na *polis* é como a dos marinheiros na navegação. Em ambas se dá a mesma divisão de funções, a mesma cooperação, a mesma comunidade dinâmica da empreitada realizada, dentro de uma ordem: “a segurança da navegação é obra de todos eles, pois cada um dos marinheiros a deseja. Analogamente, os cidadãos, embora sejam desiguais, têm uma obra comum que é a segurança da comunidade – e a comunidade é o regime”⁸⁰. Por essa razão, “se se altera especificamente e se muda o regime político, parecerá inevitável que a cidade deixe de ser a

79 Julián Marías cita apenas o capítulo 9 do terceiro livro da *Política*, que tem diversas passagens adaptadas e incorporadas neste parágrafo. O trecho citado explicitamente está em *Política*, III, 9, 1280b40-1281a4. (N.T.)

80 *Política*, III, 4, 1276b26-29.

mesma, do mesmo modo que dizemos sobre um coro que é um quando é cômico e é outro quando é trágico, ainda que com frequência esteja constituído pelas mesmas pessoas. Do mesmo modo, dizemos sobre qualquer outra comunidade e composição que ela é distinta quando a forma de sua composição é distinta”⁸¹.

A *politeia*, o regime ou constituição, é, então, efetivamente o que dá *forma* à cidade, aquilo que a *constitui*. “Regime político é a organização das magistraturas nas cidades, como elas se distribuem, qual é o elemento soberano e qual é o fim da comunidade em cada caso”⁸². Mas isso deve ser tomado com mais seriedade do que à primeira vista poderia parecer. A constituição é o princípio que rege uma cidade, é a sua *forma de vida*: ἡ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως⁸³. Platão dizia que a *politeia* é “imitação da melhor vida” (μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου)⁸⁴. Aquilo que para o homem individual é a forma de vida que se escolhe, o βίος que faz com que cada um seja um certo tipo humano, é para a polis sua constituição ou *politeia*. E como a vida individual só pode ser realizada dentro da polis, está condicionada por ela, isso nos lança de volta ao início da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles diz expressamente que o conhecimento do alvo que – como arqueiros – temos de buscar para nossa vida, em última instância, pertence à política.

Isso nos leva a um conjunto de questões que esclarecem o sentido da *Política* aristotélica. No capítulo II desta introdução, vimos como Aris-

81 *Política*, III, 3, 1276b1-8.

82 *Política*, VI (IV), 1, 1289a15-18.

83 *Política*, VI (IV), 11, 1295a40-b1.

84 *Leis*, 817b.

tóteles, ao tropeçar com a *politeia* ideal de Hipódamo de Mileto, sentia um profundo sinal de alerta e se colocava a questão decisiva sobre o que são as leis e se elas podem ou não ser alteradas. “Alguns se perguntam – escreve ele – se é prejudicial ou conveniente para as cidades mudar as leis tradicionais no caso de que exista outra melhor”⁸⁵. E acrescenta: “poderá parecer que é melhor a mudança; é indubitável ao menos que, tratando-se das outras ciências, a mudança é conveniente; por exemplo, a medicina, a ginástica e, em geral, todas as artes e faculdades se distanciaram de sua forma tradicional, de modo que, se a política deve ser considerada como uma delas, é claro que o mesmo deverá ocorrer com ela”⁸⁶. Na continuação, Aristóteles insiste na imperfeição e rusticidade das leis primitivas – e na inconveniência de persistir nas opiniões antigas. Mas isso não é mais que um primeiro aspecto do problema, que oculta outro muito mais grave. E ele escreve estas palavras, das quais pende todo o sentido da *Política* tal como Aristóteles a entende, tal como a condiciona o sedimento intelectual das experiências históricas de um século: “de tais considerações, torna-se evidente que algumas leis – e em determinadas ocasiões – devem ser passíveis de mudanças, mas, desde outro ponto de vista, isso parecerá requerer muita precaução. Quando a melhora seja pequena e, em contrapartida, possa ser funesto que os homens se acostumem a mudar facilmente as leis, é evidente que algumas falhas dos legisladores e dos governantes deverão ser desconsideradas, pois a mudança não será tão útil como será nociva a introdução do costume de desobedecer aos governantes. A comparação

85 *Política*, II, 8, 1268b26-28.

86 *Política*, II, 8, 1268b33-38.

com as artes também é errônea; *não é o mesmo introduzir mudanças em uma arte que em uma lei, já que a lei não tem outra força para fazer-se obedecer que o uso – e este não se produz senão mediante o decorrer de muito tempo*, de modo que o ato de mudar facilmente as leis existentes por outras novas debilita a força da lei”⁸⁷.

Diante da frivolidade dos teóricos das constituições e dos “juristas”, Aristóteles faz uma mudança total de direção e aponta sua proa para aquilo que pôde ser sua sociologia. Não se pode comparar uma lei com uma arte; a lei, o direito, é uma realidade social, de modo algum uma ideia, uma “norma”; não se trata primariamente de que seja melhor ou pior, mas sim de que seja; entenda-se: de que seja uma lei efetiva. Não é possível lidar com o direito como uma ideologia ou uma disciplina intelectual, porque é uma outra coisa bem distinta. Qual? Uma *força*, diz por duas vezes Aristóteles. E essa força é uma força social, um *uso* (ἔθος) que só se engendra e se constitui com muito tempo (διὰ χρόνου πλῆθος)⁸⁸. Não se pode especular com as realidades sociais e políticas, com o direito e a constituição, porque por trás dessas ideias é latente o tremendo fato da *polis*, da convivência humana, em que intervêm as potências mais misteriosas e terríveis do mundo: a natureza, a fortuna e o tempo (φύσις, τύχη, χρόνος). A cidade é uma coisa sagrada, sob a qual o grego sempre sentiu a mão dos deuses. Algo grave demais para que venha agora qualquer Hipócrato com suas melenas longas e suas extravagâncias, com sua frivolidade racionalista, a tirar de sua cabeça como ela deve ser.

87 *Política*, II, 8, 1269a12-24.

88 *Política*, II, 8, 1269a22. (N.T.)

O estrato mais profundo da constituição, a substância da *polis*, não são sequer as leis escritas (κατὰ γράμματα νόμοι)⁸⁹, imaginadas e legisladas por alguém em uma data determinada, que ao fim e ao cabo são de algum modo ideias; são mais importantes e versam sobre coisas mais importantes as leis consuetudinárias (κατὰ τὸ ἔθος)⁹⁰, os *usos*, em suma; e se o homem que governa é mais seguro do que as leis escritas, mais seguras e potentes do que ele são as leis consuetudinárias. Nos usos, sempre antigos, engendrados ao longo do tempo – e que por isso se fazem obedecer e exercem seu império –, reside toda a força da comunidade e, com ela, a segurança da vida humana.

VII. A SEGURANÇA COMO TEMA DA POLÍTICA

Quando Hipódamo, sem ser político, um tanto irresponsavelmente, pôs-se a escrever sobre o melhor regime, as cidades gregas ainda descansavam sobre uma sólida base de crenças. É certo que algumas delas já começavam a rachar; desde meados do século V, pelas razões antes mencionadas (cap. I), a vida das cidades gregas havia dado início a uma perigosa transformação. A filosofia naturalista dos jônios e a sofística foram, certamente, causa de tal transformação; mas é preciso destacar que, em sua origem, elas foram antes efeitos dessa nova situação. Em Atenas, como se sabe, as novas ideias, especialmente a filosofia, aparecem tardia-

89 *Política*, III, 16, 1287b5-6. Compreensivelmente, embora Julián Marías cite a expressão no caso nominativo, na passagem, Aristóteles faz uso do genitivo: “τῶν κατὰ γράμματα νόμων”. (N.T.)

90 *Política*, III, 16, 1287b7-8.

mente. O primeiro filósofo que reside em Atenas era jônio – Anaxágoras –; até Sócrates, não há nenhum filósofo que seja ateniense. *As Nuvens* de Aristófanes, que são do ano 423, apresentam a reação hostil e já alarmada diante da irrupção de uma nova forma de vida; mas essa hostilidade surge acompanhada de ignorância e, por isso, se confundem – mais ou menos voluntariamente em Aristófanes⁹¹, certamente sem nenhuma voluntariedade em seu público – as duas correntes intelectuais distintas: a “fisiologia” jônia e a sofística. Aristófanes, ao satirizar Sócrates e seus discípulos, não sabe sequer como chamá-los, nem a eles nem à sua escola – σοφισταί, φροντισταί, φροντιστήριον –; o próprio fato de que tal “escola” não existisse ressalta sua falta de familiaridade com o grupo e, portanto, de precisão e de clareza. Mas o fato de que nas *Nuvens* se enfrentem o “discurso justo e o injusto” (δίκαιος καὶ ἄδικος λόγος) e se contraponham a educação antiga e a corrupção moderna é suficientemente significativo e inequívoco.

Quando Aristóteles escreve sua *Política* já se passaram quase cem anos. O processo que se iniciava nos tempos de Hipódamo, Sócrates e Aristófanes já está consumado. Aristóteles – que, como observa Jaeger⁹², era propriamente um homem sem Estado – assistiu à liquidação de uma época histórica e, além disso, sua informação lhe oferece um repertório de vicissitudes políticas quase inesgotável. Em sua mente se decanta uma convicção fundamental: a vida das cidades é essencialmente insegura; as constituições todas estão afetadas por uma instabilidade radical; dissen-

91 Cf. HEINRICH MAIER, *Sokrates – Sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (1913), pp. 157-163. Cf. também JAEGER, *Paideia*, I.
92 *Aristóteles*, pp. 456.

sões e revoluções as ameaçam, passa-se de umas a outras; nenhuma das formas políticas perdura facilmente. E isto é o mais grave: a constitutiva insegurança dos regimes e, portanto, das cidades; a situação precária da convivência e, com isso, da vida individual. Esse é o problema fundamental da *Política*.

Por isso, os dois últimos livros – VII-VIII (ou V-VI, na ordem tradicional) – estão dedicados a investigar minuciosamente e com uma enorme acumulação de dados as causas das revoluções em todos os regimes e os remédios que podem ser aplicados contra elas. Há um momento no qual Aristóteles expressa seu ponto de vista com total clareza: “para o legislador – escreve ele – ou para os que querem estabelecer um regime dessa natureza, não é o único nem o maior afazer estabelecê-lo, mas sim conservá-lo, pois qualquer que seja o modo como ele se constitui, não é difícil que dure um dia, dois ou três. Por isso, partindo dos meios de conservação e de destruição que antes consideramos, devem se tomar as medidas necessárias para sua segurança, prevenindo os fatores de destruição e estabelecendo leis, tanto não escritas quanto escritas, de tal natureza que contenham no maior grau possível aquilo que conserva os regimes e não se deve considerar como democrático ou oligárquico aquilo que contribua para que a cidade se governe de maneira mais democrática ou mais oligárquica, mas sim durante mais tempo”⁹³.

Qualquer regime, pensa Aristóteles, pode ser estabelecido e começar a existir; mas existir um regime não é isso, não é durar três dias – e sim persistir. *A persistência ou perduração é o modo de existência dos* 93 *Política*, VIII (VI), 5, 1319b33-1320a4.

regimes, porque se trata da convivência fundada em usos que se formam e imperam por sua antiguidade. O problema fundamental da política não é, por conseguinte, qual regime é o melhor, mas sim como podem existir – persistir – os regimes, *sejam os que sejam.* O tema da ciência política não é o ideal de *politeia*, a constituição perfeita, senão algo muito mais modesto, porém mais recompensador: a *segurança* (ἀσφάλεια).

Por essa razão, a fidelidade a um tipo de regime não consiste em sua pureza, mas antes no contrário: em sua prolongação e conservação. Não é democrático o que exalta a democracia ou tirânico o que leva a tirania ao limite, mas sim o que faz com que democracia ou tirania *sigam existindo*, ainda que seja ao custo de que o sejam com menos rigor e plenitude.

Evidentemente, Aristóteles não poderia ter chegado a essa ideia sem uma experiência de instabilidade de *todos* os regimes; portanto, sem uma absoluta falta de fé em um ideal de *politeia*. Também é certo que ele se considera obrigado a traçá-lo, porque era uma exigência de toda “política”; mas ele o faz sem aderir a isso, nem sequer intelectualmente e, em seguida, diversifica os regimes em várias formas puras ou retas, distintas de seus desvios ou degenerações (παρεκβάσεις); e, o que é ainda mais significativo, estas lhe merecem tanta atenção como aquelas. Com olhar de naturalista – costumam dizer, ou também se poderia dizer de historiador – ele examina a estrutura e os requisitos internos de cada um dos regimes possíveis e existentes; Aristóteles não esquece, é claro, da questão de sua bondade ou maldade, mas essa consideração não ocupa nele o primeiro plano: interessa-lhe muito mais a sua viabilidade, a pos-

sibilidade de seu funcionamento, as condições objetivas de seu exercício. Longe de toda credence política, Aristóteles estuda com naturalidade os ardis da democracia ou da oligarquia, que, por exemplo, pagam aos pobres para que assistam à assembleia e não multam os ricos se não a assistem – ou o contrário⁹⁴ –; e considera perfeitamente razoável que a guarda real seja essencialmente distinta da guarda tirânica: “são cidadãos armados os que formam a guarda dos reis, enquanto que a dos tiranos é composta de mercenários: os primeiros mandam, com efeito, de acordo com a lei e com o assentimento de seus súditos e, os tiranos, contra a vontade deles; assim, os primeiros têm uma guarda formada de cidadãos e, os outros, para se defender dos cidadãos”⁹⁵.

Fiel a essa atitude, Aristóteles se coloca o problema da segurança ou *asphaleia* em toda a sua generalidade. Algumas constituições são melhores do que outras, sem dúvida; mas, em primeiro lugar, nem todas são adequadas a todas as cidades nem a todas as circunstâncias. Um grave erro político, que minou profundamente a estabilidade da vida grega, foi que as potências hegemônicas – Atenas e Esparta – procuraram estender seus próprios regimes indiscriminadamente. “Os que tiveram a hegemonia na Hélade – escreve Aristóteles –, tendo em vista apenas o seu próprio regime, estabeleceram nas cidades uns democracias e outros oligarquias, sem levar em consideração a conveniência das cidades, mas sim a sua própria conveniência”⁹⁶. E algumas linhas abaixo acrescenta, depois de falar do melhor regime: “inevitavelmente será melhor o que mais se aproxime

94 *Política*, VI (IV), 13.

95 *Política*, III, 14, 1285a25-29.

96 *Política*, VI (IV), 11, 1296a32-36.

deste e, pior, o que mais se distancie do regime intermediário, a não ser que se julgue em vista de certas circunstâncias; digo em vista de certas circunstâncias, porque frequentemente, embora um regime seja preferível, nada impede que outro regime seja mais conveniente a alguns”⁹⁷.

A consequência disso é clara. Em princípio, o tema da política é a *realidade* de cada regime, portanto, os requisitos de sua perduração. Há de se ver o que é a monarquia, a oligarquia, a democracia, a tirania etc., em que consistem, o que as “constitui” e o que elas têm de fazer para se conservar e perdurar. Aristóteles é o grande teórico da conduta política *eficaz*; e suas normas se derivam da análise da experiência histórica: o que efetivamente aconteceu na Hélade e até fora dela – com toda a linhagem de regimes e governos – é o que lhe ensina a verdade política. E a lição que se tira da história é melancólica e inquietante: instabilidade, fracasso de todos os regimes; portanto, alteração das cidades – que, ao mudar de constituição, convertem-se em *outras* –, perda de vigência das leis, insegurança da vida individual.

Tudo isso leva Aristóteles ao estudo que dá preferência a um estranho regime, que não só é distinto de todas as formas puras, como também consiste na máxima impureza: na combinação ou mistura (μίξις) de vários regimes e, melhor ainda, de todos. É o famoso “regime misto”, a constituição que Aristóteles, na falta de um nome específico, designa pelo nome genérico de todas elas: politeia, “república”. O regime misto – que já interessou intensamente a Platão e acabaria tendo uma história tão longa como ideia política, se não como realidade efetiva nos Estados – resulta do

97 Política, VI (IV), 11, 1296b7-12.

ato de combinar engenhosamente todas as constituições conhecidas, para extrair de cada uma delas suas vantagens e evitar seus inconvenientes, suas falhas que fizeram com que nenhuma seja estável. Ortega observou⁹⁸ que essa é uma solução desesperada, consequência da absoluta desconfiança em relação a todos os regimes, depois de tê-los ensaiado e os visto fracassar; é – disse ele – a “panaceia máxima” dos antigos boticários, a mistura de todos os medicamentos quando nenhum dos remédios isolados se mostrou eficaz. O regime misto é a expressão política positiva do fracasso de todas as formas de governo.

Ao chegar aqui, Aristóteles subordina tudo a dois pontos: primeiro, a possibilidade de existência; segundo, a estabilidade uma vez estabelecido o regime. “Consideraremos agora – diz ele – qual é a melhor forma de governo e qual é o melhor tipo de vida para a maioria das cidades e para a maioria dos homens, sem pressupor um nível de virtude que esteja para além das pessoas ordinárias, nem uma educação que requeira condições afortunadas de natureza e de recursos, nem um regime à medida de todos os desejos (κατ’ εὐχὴν), mas sim um tipo de vida tal que dela a maioria dos homens possa participar e um regime que esteja ao alcance da maioria das cidades”⁹⁹. Trata-se do abandono da posição tradicional dos escritores políticos: em vez de fingir certas condições ideais para estabelecer nelas um regime “a seu bel-prazer” – que poderia ser uma boa tradução

98 Em seu curso sobre “Uma nova interpretação da História universal”, no Instituto de Humanidades (1948-1949). Posteriormente, em 1949-1950, o Instituto de Humanidades estudou – com a colaboração do próprio Ortega e dos professores Díez del Corral, Valdecasas, García Pelayo, Ollero e Ramiro – o tema geral “O regime misto como ideia e forma política”.

99 *Política*, VI (IV), 11, 1295a25-31.

da expressão grega *κατ' εὐχὴν* –, Aristóteles se atém às possibilidades médias reais, para se perguntar o que é possível fazer nas cidades, nessas que existem no mundo, não em um lugar sonhado. Deve se contar com as condições reais, porque uma boa legislação não consiste em que as leis estejam bem estabelecidas e não sejam obedecidas, mas sim em que elas sejam obedecidas e, apenas em segundo lugar, que elas sejam boas¹⁰⁰.

O regime misto é o mais seguro e estável: esta é a sua excelência e sua justificação. Ele deve aproveitar o equilíbrio das distintas forças políticas e, com elas, constituir a sua própria força e assegurar assim sua permanência. “Uma república bem misturada – diz Aristóteles – deve parecer ser tanto ambos os regimes [democracia e oligarquia] e nenhum deles; e conservar-se por si mesma e não pelo exterior – e, por si mesma, *não porque aqueles que querem esse regime sejam maioria* (pois essa condição poderia ocorrer em algum regime ruim), *mas porque absolutamente nenhuma das partes da cidade quer outro regime*”¹⁰¹. Para conseguir isso, o regime em questão, a politeia ou república, deve ser um regime *intermediário* (*μεταξύ*), constituído politicamente pela classe média. Aqui, junto à sua experiência histórica, Aristóteles faz intervir sua teoria do meio termo (*μεσότης*), que é o nervo de sua teoria ética da virtude e tem profundas raízes metafísicas. O regime intermediário é o melhor, “posto que é o único livre de sedições”, *μόνη γὰρ ἀστασίαστος*¹⁰².

Disso e apenas disso se trata. O ciclo se encerra. Desde os tempos mais felizes de Hipódamo foram feitas todas as experiências, foram en-

100 *Política*, VI (IV), 8, 1294a3-7.

101 *Política*, VI (IV), 9, 1294b34-40.

102 *Política*, VI (IV), 11, 1296a7.

saiadas todas as formas, tentou-se melhorar a ordem política desde todos os pontos de vista. Aristóteles, na hora vespertina da polis, está de volta de todos os reformismos. Há algo mais importante do que as qualidades políticas da cidade: sua existência. A dissociação ameaça toda a vida grega. O acordo se perdeu há muitos anos; já não se sabe o que é bom e o que é ruim, o que é justo nem o que é injusto; não se sabe, sobretudo, quem deve mandar. Aristóteles se detém sobre si mesmo e, renunciando àquilo que era mais caro para um grego – o irreal –, inclina-se sobre a realidade histórica, sobre o incessante movimento político do último século, sobre as constituições pacientemente colecionadas – e busca extrair desse material a fórmula que torne possível uma nova conciliação, uma mínima segurança, para que os homens possam seguir tendo os arcos de suas vidas com alguma esperança de que a felicidade seja seu alvo. Aquilo que nos resta desse hercúleo trabalho de Aristóteles é o que conhecemos como os oito livros de sua *Política*. [...]

ESQUEMA DO CONTEÚDO DA POLÍTICA

Como no original não existem títulos de livros nem de capítulos – e nos pareceu conveniente introduzi-los no texto –, apresentamos aqui um esquema do conteúdo da *Política* aristotélica, que serve de sinopse e também de índice de temas. [...]

LIVRO I

A cidade e seus elementos

- Cap. 1-2. As comunidades elementares – casa, aldeia – e a comunidade perfeita ou cidade. O homem como animal social ou político.
- Cap. 3. A casa como elemento da cidade.
- Cap. 4-7. A escravidão.
- Cap. 8-11. A economia: propriedade e crematística.
- Cap. 12-13. As relações familiares e as diversas virtudes.

LIVRO II

As constituições mais perfeitas

- Cap. 1-5. *A República* de Platão.
- Cap. 6. *As Leis* de Platão.
- Cap. 7. O regime ideal de Faleas da Calcedônia.
- Cap. 8. Hipódamo de Mileto. Os perigos do reformismo. A lei.
- Cap. 9. O regime da Lacedemônia.
- Cap. 10. O regime de Creta.
- Cap. 11. O regime de Cartago.
- Cap. 12. Diversos legisladores: Sólon, Zaleuco, Carondas, Onomácri-to, Filolau, Faleas, Drácon, Pítaco, Androdamas.

LIVRO III

Teoria do cidadão e tipos de regime

- Cap. 1-5. O cidadão. A virtude do cidadão e a virtude do homem. A cidadania e o poder político.
- Cap. 6-8. Classificação dos regimes.
- Cap. 9-13. Democracia e oligarquia. Justiça e igualdade.
- Cap. 14-18. A monarquia e suas diversas formas.

LIVRO IV (VII)

A felicidade e o regime ideal

- Cap. 1-3. Os bens e a felicidade no indivíduo e nas cidades.
- Cap. 4-12. O melhor regime: população, território, comunicações, caráter, estrutura social, localização e construção da cidade.
- Cap. 13-15. A felicidade e a formação do homem.
- Cap. 16. A regulação do matrimônio e a procriação.
- Cap. 17. A puericultura.

LIVRO V (VIII)

A educação dos jovens

- Cap. 1-3. O plano geral da educação.
- Cap. 4. A educação física.
- Cap. 5-7. A música e sua função educativa.

LIVRO VI (IV)

Os diversos regimes e sua realização

- Cap. 1-10. As variedades dos regimes: democracia, oligarquia, aristocracia, república, tirania.
- Cap. 11-13. A república ou regime misto. As condições e os recursos da estabilidade política.
- Cap. 14-16. A estrutura interna das constituições e o equilíbrio dos poderes na cidade.

LIVRO VII (V)

A instabilidade dos regimes

- Cap. 1-4. Teoria geral das revoluções e mudanças políticas. A experiência histórica e seus ensinamentos.
- Cap. 5-12. As revoluções e as mudanças nas diversas formas de regime e seus remédios: nas democracias (cap. 5); nas oligarquias (cap. 6); nas aristocracias e nas repúblicas (cap. 7); precauções para evitar a sedição (cap. 8-9); monarquia e tirania: suas diferenças, riscos e defesa (cap. 10-11); escassa duração da tirania; crítica das mudanças políticas na República de Platão (cap. 12).

LIVRO VIII (VI)

Organização e segurança das democracias e oligarquias

- Cap. 1-5. Os princípios e as diversas formas da democracia. Liberdade e igualdade. A segurança das democracias.
- Cap. 6-7. As formas de oligarquia e sua organização.
- Cap. 8. As magistraturas na cidade.