

“

PRAKTON

**DISCURSIVIDADES DA
ACÇÃO EM ARISTÓTELES**
ANTÓNIO AMARAL



LABCOM.IFP

Comunicação, Filosofia e Humanidades
Unidade de Investigação
Universidade da Beira Interior

PRAKTON

**DISCURSIVIDADES DA
ACÇÃO EM ARISTÓTELES**
ANTÓNIO AMARAL



LABCOM.IFP

Comunicação, Filosofia e Humanidades

Unidade de Investigação

Universidade da Beira Interior

Ficha Técnica

Título

PRAKTON

Discursividades da Acção em Aristóteles

Autor

António Amaral

Editora LabCom.IFP

www.labcom-ifp.ubi.pt

Coleção

TA PRAGMATA - Livros de Filosofia Prática

Direção

José António Domingues

Design Gráfico

Cristina Lopes

Francisco Paiva (capa)

ISBN

978-989-654-499-7 (papel)

978-989-654-501-7 (pdf)

978-989-654-500-0 (epub)

Depósito Legal

449161/18

Tiragem

Print-on-demand

Universidade da Beira Interior

Rua Marquês D'Ávila e Bolama.

6201-001 Covilhã. Portugal

www.ubi.pt

Covilhã, 2019

© 2019, António Amaral.

© 2019, Universidade da Beira Interior.

O conteúdo desta obra está protegido por Lei. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da totalidade ou de parte desta obra carece de expressa autorização do editor e dos seus autores. Os artigos, bem como a autorização de publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade dos autores.



Índice

Prefácio	9
A teoria da revolução em Aristóteles	15
O equilíbrio crítico da Justiça na filosofia aristotélica e estoíca. Dois modelos ergonómicos	59
Ontologia da relação ética-política, na filosofia prática de Aristóteles	71
A realização discursiva do <i>vivente político</i> por natureza [<i>politikòn zôon phýsei</i>] na filosofia prática de Aristóteles	93
Modelação normativa no Direito e mesomorfologia da decisão em Aristóteles	107
Da (im)pertinente diferenciação entre ética e moral na filosofia prática de Aristóteles	121
Formas de vida e escolha deliberada na ética teleológica de Aristóteles	133
Retórica e (dial)Ética na filosofia prática de Aristóteles: do discurso em acção à acção discursiva	155
Entre a crença e a credulidade: fisionomias da acção credível na Ética e na Retórica aristotélicas	181
<i>Se os teares tecessem sozinhos...</i> Arqueologia e figurações da emancipação em Aristóteles	211
Ver fazer e fazer ver: a retórica da acção na ética prudencial de Aristóteles	235
O "a-fazer" da verdade como desafio ético em Aristóteles	259
Proveniência dos artigos	279

Prefácio

O texto que aqui se prefacia é uma grande obra filosófica acerca «das coisas especificamente humanas».¹ É escrito em diálogo, profundo e permanente, com o pensamento de Aristóteles. Se o pretexto são textos do fundador do Liceu, a bela síntese filosófica com que nos deparamos pertence a António Amaral.

Com fina inteligência e rara originalidade, de um ponto de vista indisfarçavelmente ontológico, os temas abordados encontram sempre no pensamento e na pena do estudioso um toque que reconduz a variegada intuição do discípulo de Platão a uma radicalidade segundo o ser e o acto, que põe este como correlato de uma inteligência múltimoda, que sente, experiencia, pensa, diz e age fazendo.

O modo como António Amaral concebe o âmago ontológico do agir humano – há, porventura, realmente outro? – como um agir que é um fazer, numa inteligente e pertinente poiética da acção, uma acção como poiética, um «poietikon-prakton», permite reler a filosofia prática de Aristóteles não já como estabelecadora de uma dicotomia entre «praxis» e «poiesis», mas como uma humanamente entranhada sabedoria indistinguível de um sentido poético da acção, em que o princípio motor desta não sai alienado, mas em que de cada acto resulta um poiema, um poema onto-prático-pragmático, em que há sempre uma necessária relação entre esse que age e isso que de tal acção resulta e que não é ontologicamente

1. Retira-se esta citação da «Introdução» que o Autor faz ao capítulo «Ontologia da relação ética-política, na filosofia prática de Aristóteles», em que traduz uma expressão do Estagirita, EN, X, 9, 1181 b 15.

reduzível ao agente. Como se poderia, aliás, pensar a «polis» de outro modo, sem recorrer a uma relação mágica entre a intransitabilidade da acção e a aparição do efeito poiético da mesma? Este efeito poiético é, precisamente, a «polis», na sua imensa e intrincada complexidade.

A poiética da acção constitui, assim, a carne de que a pura prática é o espírito. A realidade do acto humano, não já apenas como coisa ética e política, mas como coisa total, ontológica, portanto, revela-se como indissociável auto-produção em que se coaduna às dimensões puramente naturais do humano, sobre estas e sempre com estas, a dimensão poética de uma acção que ocorre por decisão propriamente deliberada. Falta o que se pode designar como dimensão narrativa que possa unir o que, sem ela, não é mais do que um atomismo decisional. Será o eco da palavra política própria e alheia que serve de cola narrativa, de possibilitador de continuidade ao humano?

É a decisão práctico-poiética ocorrência de uma qualquer alma de algum modo hipostática ou há em cada acto algo de semelhante ao sentido analéptico e proléptico que se encontrará mais tarde no absoluto cairótico que é o acto humano segundo Agostinho?

Todavia, a filosofia prática aristotélica, como António Amaral a perspectiva, constitui-se como densa narrativa da auto-onto-poiese do ser humano em e por si mesmo, não apenas num sentido individualista, mas num sentido em que, construindo-se, o ser humano constrói sempre uma qualquer forma de «polis». O vivente político é inseparável do vivente ético. De certo ponto de vista, são mesmo indiscerníveis, senão de modo formal: que sobra do vivente político se se eliminar o vivente ético?; para que age o vivente ético dissociado de um fim-ambiente político? Que estranho monstro seria tal ente para o Estagirita!

Lendo a presente obra, torna-se evidente que o modo como o Autor se apropria dos originais helénicos com que trabalha está informado

por um sentido de estrito rigor hermenêutico, haurido através de um convívio longo e profundo com os textos, nunca se deixando aprisionar por interpretações que projectem sobre o pensamento exarado algo mais do que a lógica ontológica com que Aristóteles olhou o real e procurou manifestar o sentido que nele encontrou.

Ora, as interpretações que António Amaral dá dos trechos que cita e dos termos que analisa e comenta, na sua singularidade, mas também na complexidade da sua imbricação semântica, são sempre de grande interesse e pertinência, permitindo revisitar o pensamento praxiológico e onto-poético do Estagirita de forma original e enriquecedora.

Não nos parece possível ler esta obra sem perceber o amor que Aristóteles dedicava à cidade como complexo acto que congrega facticamente o melhor que os seres humanos são capazes de fazer. Percebe-se um cuidado para com cada movimento ético e político de cada ser humano. Amor que se espria até ao escravo, como se pode ver no capítulo «*Se os teares tecessem sozinhos...* Arqueologia e figurações da emancipação em Aristóteles», que tomamos como paradigma da excelente qualidade filosófica da pena de António Amaral. Não só nos tempos de Aristóteles os teares não teciam sozinhos, como «sozinhos» não há teares, porque não há humanidade que os «poetize». Este estudo é um documento notável sobre a realidade não-mágica do ser do mundo, sobre a necessidade das mediações, com que humanamente se constrói isto que é o mundo como «coisa humana». Não há outro, nesta nossa experiência.

Talvez o melhor modo de indiciar o que ocorre filosoficamente neste trabalho de António Amaral seja dizer que é «um livro sobre as mediações»; as imprescindíveis mediações que permitem ao ente humano ser como propriamente humano. Neste âmbito, tudo é «*energeia*» e «*ergon*» humano. É este o ambiente prático e pragmático de possibilidade de humanidade. Então, outro modo de indiciar o que acontece nesta obra é

dizer que é um trabalho de investigação acerca da transcendentalidade ontológica do acto propriamente humano como auto-onto-poiese, individual e política.

Deste modo, sempre com rara acribia, o Autor trabalha a teoria da revolução em Aristóteles; o equilíbrio crítico da justiça na filosofia aristotélica e estóica, como modelos ergonómicos; a ontologia da relação ética-política, radicial estrutura teórica da filosofia prática de Aristóteles; a realização discursiva do *vivente político* por natureza, mostrando a estrutura apofântica do acto humano, que produz (não cria?) a «praxis», a «poiesis» e a «polis»; a modelação normativa no Direito e a mesomorfologia da decisão em Aristóteles, momento central quer desta obra quer do sentido mediacional do pensamento de acção do Estagirita; a (im)pertinente diferenciação entre ética e moral na filosofia prática de Aristóteles, repensando lugares lógicos da acção segundo o discípulo maior de Platão e também Ricouer; as formas de vida e escolha deliberada na ética teleológica de Aristóteles, que retoma e clarifica o «topos» lógico mesomorfológico da praxiologia transcendental do fundador do Liceu; a retórica e a (dial)ética como do discurso em acção apontado à acção discursiva; o espaço lógico entre a crença e a credulidade, num estudo fisionómico da acção credível na Ética e na Retórica aristotélicas; a inter-relação de «ver fazer» com «fazer ver», modo de a retórica da acção servir a ética prudencial como pensada pelo mestre de Alexandre; o «a-fazer» da verdade como desafio ético, que recentra o pensamento praxiológico do Estagirita numa acção que é necessariamente «poiética», com efectividade ética, pragmática e política.

António Amaral mostra como a filosofia prática de Aristóteles não apenas «pensa», mas constrói um sentido transcendental ontológico para a acção humana, não a compartimentando em lugares hipostáticos – assim, irreconciliáveis – e dedicados a topografias mutuamente exclusivas

do movimento próprio do ente humano. Deparamo-nos, nesta obra, apenas com uma mesma humanidade, analiticamente pensável em modos diferenciados, mas que, exactamente *na prática*, é una e indivisível, constituída e construída prática, pragmática, logo, «poieticamente» por cada acto do ente humano, de todos os entes humanos.

É esta uma obra que merece ser lida, lenta e saborosamente, como quem, nela, teoricamente, relê o seu próprio movimento e, com este, o de toda a humanidade.

Américo Pereira

Faculdade de Ciências Humanas e Sociedade Científica

Universidade Católica Portuguesa

A TEORIA DA REVOLUÇÃO EM ARISTÓTELES

Introdução

No intuito de restituir à vida colectiva uma ordem momentaneamente posta em causa, todos os epílogos revolucionários exibem uma subtil faceta demiúrgica. Dois equívocos permanecem, todavia, enraizados nessa auto-interpretação: por um lado, o pressuposto de que qualquer acto revolucionário representa, na sua expressão prometeica, um trágico desafio à (des)ordem instituída; por outro, a convicção de que todas as gestas revolucionárias consumam, no seu gesto messiânico, uma expectativa escatológica, em ordem à instauração de um paraíso na terra.

Para lá da cosmogénese que pretende reinstaurar, o acto de revolução enquanto tal não é uma novidade pós-iluminista, mas irreductível expressão do homem de sempre. Na verdade, grande parte das epopeias revolucionárias modernas e contemporâneas nada mais representam do que simulacros da mítica luta ancestral contra a anarquia e a desordem. O rito sagrado e inaugural de cravar uma haste no ventre da terra, a partir do qual as sociedades arcaicas instituíam o centro de gravidade da vida comunitária, perdura de certo modo na aspiração revolucionária de domínio já não de um caos primordial como no mito, mas das imprevisíveis forças sociais e políticas que emergem de uma ordem recém-instituída. Assinalar o umbigo do mundo, a partir do qual se delimitam as fronteiras dos novos areópagos e se acertam os ponteiros pelo relógio dos novos tempos, suscita na liturgia revolu-

cionária a mesma primordial e taumatúrgica demanda das sociedades míticas pela ordem.¹

Ora, a lição aristotélica parece resistir a uma concepção *ex machina* do acto revolucionário. Para o filósofo estagirita, uma revolução política não configura um fenómeno que surge “de fora” para resolver um impasse, um dilema ou uma aporia da vida política. A filosofia clássica, possui de resto o condão de nos situar no compactado enredo das tensões e aspirações que modelam a própria experiência humana, o que significa que todos os actos da existência social, incluindo o *fatum* e o *factum* revolucionários, se inscrevem num processo de amplificação da realidade da consciência política ou, se quisermos, da consciência da realidade política. Nesse sentido, o pulsar enigmático de cada acto revolucionário apenas pode ser esclarecido a partir de uma reflexão que nos dê conta das constantes simbólicas, conceptuais e transcendentais da experiência humana em comunidade. O sentido do presente estudo decorre precisamente da intenção de situar esse “mistério” humano numa fenomenologia da experiência concreta, focalizando-o de modo hermenêutico já não a partir da perspectiva positivista dos modelos interpretativos e operativos da psico-sociologia (mediante uma dissecação das motivações, intenções, circunstâncias e consequências das façanhas revolucionárias), mas no escopo de uma reflexão mais abrangente e fundamentante.²

O pensamento do Estagirita afigura-se-nos adequado para responder à magna questão “por que razão se alteram os regimes políticos?” precisamente porque a sua *filosofia política* contém uma fenomenologia integral do acto revolucionário, com base na qual acedemos à compreensão estruturada desse evento crítico a partir de duas chaves interpretativas

1. Cf. a propósito o sugestivo estudo de SARTI Sergio, *Mito e rivoluzione*, Brescia: Paideia, 1969

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

complementares: a vida biológica, por um lado, e a vivência histórica, por outro. Enquanto aquela assinala o estatuto orgânico (somático) da polis e o respectivo estado clínico da experiência de cidadania através da analogia com o corpo humano; esta, por seu turno, evoca o carácter sinebético (histórico) da consciência humana e a correlativa abertura a uma realidade “a fazer-se” através do fluxo acontecimental, entendido este não tanto como objecto de explicação, mas sobretudo como campo de interpretação.

1. A Política de Aristóteles no contexto da crise espiritual da polis grega

Tendo emergido como vencedora da contenda que a opôs nas Guerras Médicas ao potentado persa, Atenas procurou de imediato extrair dividendos políticos da vitória militar, no afã de estender a todo o mundo grego uma nova mundividência “democrática”, mesmo que, à partida, o *modus vivendi* que lhe era inerente excluísse do pleno exercício dos direitos e deveres cívicos vastas franjas sociais da população, tais como mulheres, escravos, e grande parte dos trabalhadores braçais que, embora livres, não dispunham de recursos suficientes para tomar parte na condução dos assuntos públicos.³

Todavia, apesar de lisonjeiro para o indomável brio helénico, o desfecho das Guerras Médicas deixou mal cicatrizadas na sociedade grega certas fracturas que o tempo se encarregaria mais tarde de reabrir e expor na sua mais crua realidade com a deflagração da não menos dilacerante Guerra do Peloponeso. Foram muitos, na verdade, os que viram na vitó-

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

ria de Esparta sobre Atenas não apenas um rude golpe no proselitismo democrático ateniense, mas sobretudo o triunfo de uma concepção política oligárquica orientada para a disciplina, o poderio militar e o culto da autoridade (estilo de vida, aliás, dotado de certas virtualidades que muitos atenienses não raro enalteciam e invejavam). O conflito ditou algo mais do que uma cidade vencedora e uma cidade derrotada. O revés militar de Atenas acudirá, se não aos olhos de todos, pelo menos aos espíritos mais atentos e esclarecidos, como sintoma de um processo terminal cujo desfecho há muito se anunciava: a lenta desagregação de um modelo de vida comunitária assente na *polis*⁴, cuja aparente indissolubilidade havia sido já posta em causa meio século antes com a dissipação da ameaça persa no termo das Guerras Médicas. Ora, é precisamente esse modelo de organização da vida humana em “cidade” que Aristóteles tem em mente quando redige a *Política*.

Importa, contudo, ter em devida conta que a progressiva desarticulação e volatilização desse modelo da cidade-estado que Aristóteles se esforça por auscultar e sistematizar (outros dirão, reabilitar) na *Política* não se agravara apenas com a emergência de duas ordens civilizacionais antagónicas (no caso das Guerras Médicas) ou de dois modelos de regime político conflituantes (como sucede na Guerra do Peloponeso). A somar a esses motivos de índole mais extrínseca importa aliar também causas intrínsecas, isto é decorrentes de uma crescente desordem social interna, por um lado, e de uma evidente crise de identidade interior, por outro.

Quanto à dinâmica interna, uma das causas que pode justificar a alteração da estrutura social e da organização política prende-se com a inclusão massiva nas hostes militares (tanto terrestres como navais) de contingentes que propiciarão mais tarde e eclosão e proliferação de uma massa inorgânica de indivíduos até então pouco ou nada sensibilizados

4. Cf. os interessantes estudos de GLOTZ Gustave, *La Cité Grecque*, Paris (1928); COULANGES Fustel de, *La cité antique*, Paris: Hachette, (s.d.).

para o exercício de direitos e de deveres cívicos. No tocante à dinâmica interior, uma das causas que pode estar na raiz da erosão do sentido individual de pertença à cidade-estado prende-se, por um lado, com a desidentificação e desenraizamento étnico-culturais induzidos por projectos políticos confederativos (sinoicismo⁵), a que se junta, por outro lado, um gradual descrédito no poder agregador dos costumes e uma difusa descrença no poder direccionador das crenças religiosas.⁶

5. Do étimo grego *synoikos*, isto é “casa comum”. Sobre a expressão **partilha da casa comum** (*synoikein*), cf. *Política*, 1278 a 39; 1303 a 29, 32. Para uma compreensão mais clara e detalhada do fenómeno político das associações de pequenas cidades ou territórios independentes em organizações de cooperação, cf. *HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS...*, *op. cit.*, sobretudo os capítulos “Les Confédérations” e “Les institutions fédérales” (pp. 391-394). Vide também TENEKIDES G., *La notion juridique d'indépendance et la tradition hellénique. Autonomie et fédéralisme au V et IV siècles av. J.C.*, Athènes: Institut Français d'Athènes, 1954; e ainda ZIMMERN A., *The Greek Commonwealth, Politics and Economics in Fifth Century*, London: Oxford University Press, 1952

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

O medo instalado nos espíritos quanto ao futuro incerto da vida colectiva acabou por centrar a atenção do indivíduo em si próprio. Quer dizer: o grego em crise, deixou de ser apenas o estropiado de guerra, ou o faminto sem eira nem beira, mas também o indivíduo transviado em relação à finalidade última da vida económica, cívica e política. Tal opção individualista acentuou-se no culto do privado acima do público, na valorização da parte sobre o todo, na exacerbação do particular em detrimento do comum, acelerando ainda mais o decaimento moral, a dissociação cívica, a desintegração económica, e, como consequência disso, a implosão política das cidades-estado gregas.⁷ Como se não bastasse, o aumento da massa monetária concentrada nas mãos de poucos, sem o correspondente crescimento da massa produtiva, desequilibrava já de si precário equilíbrio entre a oferta e a procura, provocando uma superinflação nos preços dos bens essenciais. Os mercados internos de cada cidade pulverizaram-se, fragilizados pelas lutas intestinas e pela diminuição do poder aquisitivo de cidades crescentemente empenhadas em sustentar um esforço de guerra que incluía pagamentos exorbitantes a tropas mercenárias. No que respeita aos mercados externos, as tensões políticas por um lado, e o conseqüente arrefecimento do comércio ligado às indústrias coloniais por outro, acabaram por desferir o golpe de misericórdia no estado de debilitamento da economia. Infradeterminados pela exiguidade dos horizontes espirituais e noéticos da sociedade, todos estes factores e variáveis de teor económico subjazem ao colapso. Embora de outra forma, W. Jaeger apresenta o holograma desse transtorno social generalizado: desintegração existencial, prostração social,

7. A pena de Rostovtzeff ilumina bem essa situação-limite: «**the general uncertainty, which may have prevented Greek citizens from indulging in the luxury of large families. There developed at the same time a growing individualism and selfishness, a strong tendency to concentrate effort on securing the largest possible amount of prosperity for oneself and one's limited family**» (ROSTOVTZEFF M., *The social and economic history of the Hellenistic World*, Oxford: Clarendon Press, (1953) I, 96

lassidão moral, e menosprezo pelas leis consuetudinárias.⁸ Como se havia chegado a esse ponto crítico?

É verdade que crise sempre existiu no complexo civilizacional helénico. O próprio fenómeno da *polis* tinha correspondido já a uma ruptura com os valores da sociedade heroica e patriarcal⁹, quando o destino da sociedade deixou de ser apanágio das divindades olímpicas e das façanhas de heróis mais ou menos divinizados e legendários. Num certo sentido, pode dizer-se que o processo de imanentização do fundamento último da experiência política já transportava sementes de vindoura perturbação. Todavia, a crise que atravessa o séc. V a.C. possui agora contornos mais evidentes. Os seus efeitos são facilmente inventariáveis a partir de um levantamento muito sumário das principais ocorrências

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

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

que marcam a história grega no período imediatamente subsequente, ditando-lhe os ulteriores desenvolvimentos e desfechos:

- no ano 399 é executado Sócrates;
- por volta de 388 Platão efectua a sua primeira viagem a Siracusa, fundando no regresso a Academia em Atenas;
- em 371 os tebanos derrotam Esparta em Leuctra, pondo cobro a uma efémera hegemonia espartana na Hélade (mais precisamente trinta e três anos...);
- em 338 Filipe inflige pesada derrota em Queroneia a tebanos e atenienses, com a qual se inicia o domínio imperial da Macedónia e consequente subserviência das cidades gregas;
- entre 336 e 323 as hostes macedónias consumam a conquista da Ásia, unindo os destinos geopolíticos da Grécia ao Oriente sob o ceptro de Alexandre.

É no epicentro desta instabilidade geo-política do Próximo e Médio Oriente que o Estagirita sistematiza – em plena deriva moral, religiosa e cívica da alma grega – parte considerável do seu pensamento político¹⁰, procurando de caminho responder em termos teóricos à perturbante questão “por que razão ocorrem revoluções?”

2. Reduto hermenêutico do livro V da Política: uma fenomenologia das revoluções

A vida humana em comunidade política é determinada pela busca do equilíbrio de uma dupla experiência tensional: a tensão guerra-paz na ordem das relações externas, e a tensão estabilidade-agitação na ordem das relações internas. O fenómeno das revoluções releva precisamente da segunda experiência, tendo a ver com a manutenção do precário equilíbrio entre factores que asseguram a coesão e estabilidade de cada regime e factores que ameaçam a ordem cívica ou constitucional.

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

Ora, é no livro V da *Política* que se encontra definido o contexto das revoluções políticas. Tal delimitação arranca de duas questões correlativas e interdecorrentes, a saber, 1. «**por que razão se alteram os regimes?**»¹¹, numa incidência mais sociológica; e 2. «**em que condições se afirma que uma cidade é a mesma ou se tornou outra?**»¹², numa perspectiva mais metafísica. Estes dois focos problemáticos decorrem, por seu turno, de pesquisas levadas a cabo no tratado “Acerca da Geração e Corrupção”, onde o Estagirita se propõe «**examinar a génese e a corrupção dos seres que por natureza nascem e se corrompem**»¹³. O objectivo do livro V cumpre-se, portanto, na intenção de indagar as causas de destruição e os meios de preservação dos regimes políticos.¹⁴

A experiência política da revolução faz confluír para o terreno da reflexão crítica um plurívoco e multifacetado complexo de referências muito difíceis de descompactar, desde alusões éticas oriundas dos tratados *Ética a Nicómaco* e *Ética a Eudemo*, até noções psicológicas derivadas do ensaio *Acerca da Alma*, passando ainda por análises epistemológicas provenientes do opúsculo *Acerca da Geração e Corrupção*. Esta mistura doseada de rigor científico e filosófico, de profundidade analógica e de informação histórica tem de ser ainda ligada a outro aspecto característico do *opus aristotelicum*: a recolha paciente e a classificação diligente de procedimentos sociais (usos, costumes, etc.), por um lado, e de experiências políticas (regimes, constituições, instituições, etc.), por outro, a partir de uma profusa quantidade de princípios biológicos, notas psicológicas, fenómenos sociológicos, factos históricos, referências geográficas, detalhes biográficos, o que acaba por conferir um cunho

11. ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1301 a 2.

12. *Ibid.*, III, 1, 1276 a 35.

13. *Idem*, *Acerca da geração e da corrupção*, I, 1, 314 a 1 ss

14. «**depois de nos referirmos a quase todos os pontos que nos propusemos tratar, é nossa preocupação considerar agora em que circunstâncias se alteram os governos da cidade, quer em relação ao número, quer em relação à qualidade; por que razão se assiste à corrupção de cada regime; de que tipo e em que espécie de regime se transformam; de que meios de regeneração dispõem, todos em comum, e cada um deles em particular; e por fim, por que modos poderá um regime ser melhor preservado**» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1301 a 19-25).

casuístico a muitos dos passos onde o fenómeno é tematizado. No que concerne ao livro V, tal profusão de elementos positivos acabam por se traduzir num benefício hermenêutico, dado que para além de lhe imprimirem um ritmo indiscutivelmente realista, permitem lançar luz sobre múltiplas dimensões da experiência política humana que, de outra forma, recairiam fora do campo de visão pretendido.

Posto isto, podemos então distinguir quatro partes fundamentais que articulam a análise do fenómeno das revoluções no livro V da *Política*. Na primeira parte, Aristóteles procura indagar as causas gerais que explicam uma **revolução** (*metabole*) ou uma **revolta** (*stasis*) em todos os tipos de regime e, a par disso, analisar os estados de espírito que induzem esse estado de perturbação cívica. Na segunda parte, o filósofo explana a análise das causas particulares que explicam as alterações que ocorrem em cada regime específico. Na terceira parte, sugere meios de preservação de alguns dos regimes com um intuito prescritivo e profilático. Na última parte – incorporada na *Política* talvez como apêndice ou anexo – alude às causas que explicam os limites temporais e estruturais das tiranias, terminando com uma espécie de desconstrução crítica da explicação “rotativista” de Platão para o fenómeno das revoluções, entendidas por este como movimento **circular** (*kyklos*).¹⁵

A crítica à configuração circular da explicação platónica das revoluções, é relevante para se entender, por contraste, o sentido orgânico e sinebético da perspectiva aristotélica das alterações de regime. É verdade que Aristóteles parece admitir uma certa ordem na sucessão dos diversos regimes na história grega.¹⁶ Todavia não avança muito mais longe nessa hipótese diacrónica; quando muito, sugere que, sendo eterno o movimento revolutivo das esferas celestes, daí se segue que a geração das coisas e dos seres tem de ser contínua e não necessariamente cíclica.¹⁷

15. Cf. *Ibid.*, V, 1316 a 1 ss.

16. Cf. *Ibid.*, III, 1286 b 8-22

17. Cf. *Idem*, *Acerca da geração e da corrupção*, 336 a 15 ss

Esta tese de Aristóteles obedece, contudo, a um intento metafísico: para que esteja assegurada a sucessão constante de géneses e corrupções é necessária a existência de um movimento perpétuo. Ora, segundo Georges Contogiorgis no estudo “A Teoria das Revoluções em Aristóteles”, «a teoria aristotélica das revoluções não deve ser confundida com a tese de Políbio e seus epígonos, que sustentaram a ideia de um ciclo determinado no qual os assuntos humanos se inscreviam num curso análogo ao da revolução dos astros. Aristóteles, por seu turno, admitia uma sucessão contínua de gerações e corrupções das *politeiai* estabelecidas sem que isso o constrangesse a reconhecer a existência de um movimento circular ritmado que servisse de axioma no tempo e no espaço. É isso, em suma, o que decorre da crítica empreendida ao ciclo platónico das revoluções».¹⁸

A questão das revoluções deve decorrer, portanto, de uma fenomenologia metafísica do movimento. Ora, é ao movimento entendido como **alteração** (*metabole*) ou **mudança** (*metabasis*) operadas entre um **crescimento** (*auxesis*) e uma **degenerescência** (*phthisis*), que compete conferir, na casa aristotélica, a moldura metafísica da análise do fenómeno político das revoluções.¹⁹ Com efeito, inerente à questão “por que razão se alteram os regimes?” subjaz uma **concepção metabólica** de movimento.²⁰ Apesar de não ser o tipo de movimento preponderante (já que para Aristóteles a importância recai no movimento cinético), o movimento metabólico, típico do corpo vivo, é o que melhor suporta a teoria das revoluções políticas. Nesse sentido, posto que a *polis* é análoga ao corpo humano, toda a dinâmica dos regimes políticos está lançada sob o signo de uma alteração orgânica onde se sucedem uma génese, um desenvolvimento e uma corrupção. De certo modo, podemos afirmar com

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

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

20. Cf. a propósito POLANSKY Ronald, «Aristotle on Political Change», in *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. David KEYT and Fred D. MILLER, Oxford: Blackwell, 1991, 323-345

Aristóteles que os regimes nascem, crescem e morrem. À semelhança do que ocorre com o corpo humano sujeito a uma enfermidade, as revoluções decorrem do metabolismo inerente à vida da *polis* e correspondem não imediata e necessariamente a uma degeneração fatal da experiência política, mas mais propriamente a uma crise de crescimento, crise que, em última análise, reforçará o sistema imunitário da sociedade, se os métodos curativos à disposição forem suficientemente eficazes.

É à luz de um paradigma organicista, somático e metabólico que Aristóteles considera as revoluções como estados críticos de enfermidade: o regime de uma cidade encontra-se enfermo quando, devido a discórdias ou dissensões, se rompe o equilíbrio orgânico das partes. Nesse sentido, uma revolução pode não decorrer apenas da alteração funcional das regras de jogo constitucionalmente estabelecidas, mas sobretudo da desproporção dos elementos que compõem e interagem na estrutura social e cívica da cidade, comprometendo dois princípios que alicerçam qualquer paradigma orgânico: por um lado, o princípio da integração proporcional das partes²¹, por outro lado, o princípio da mistura equilibrada dos elementos.²²

a) Causas gerais de revolução

Segundo Aristóteles, existem **três causas gerais** que, independentemente do tipo de regime em causa, constituem uma espécie de denominador comum explicativo de todas as revoluções. A primeira causa fundamenta-se na psicologia de massas e tem a ver com o que

21. «as revoluções políticas ocorrem pelo crescimento desmesurado de uma parte da cidade, pois da mesma forma que o corpo é constituído por membros, sendo necessário que todos se desenvolvam harmoniosamente, a fim de se manterem as devidas proporções (...) assim também uma cidade é composta por partes, cada uma das quais cresce por vezes em demasia, sem nos darmos conta» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 34 - 1303 a 2).

22. «o motivo principal que leva à dissolução dos regimes (...) relaciona-se com o desvio da justiça dentro dos regimes, e isso deve-se, logo à partida, ao facto de (...) os elementos não se misturarem bem nos regimes (...), e devido ao facto de os regimes não se coadunarem de forma adequada com a virtude de cada um deles» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 7, 1307 a 5-27).

Aristóteles designa de “estado de espírito propenso à revolta”.²³ A segunda causa decorre da estrutura teleológica (finalística) dos actos humanos e tem a ver com o fim visado pela revolta, partindo do princípio de que a discórdia civil depende em larga medida de uma expectativa associada à motivação central de um espírito revoltado, a saber a conquista de uma igualdade radical imediatamente traduzida na obtenção e fruição de honras públicas ou privilégios cívicos – como acontece por exemplo com o estatuto de cidadania e com o acesso ao poder –, ou em sentido inverso devido ao medo resultante da expectativa (fundada ou não) de uma perda iminente de estatuto cívico ou prerrogativa política.²⁴ A terceira causa prende-se com o *timing*, i.e. com as ocasiões indutoras de um clima propício à sublevação ou à revolta e, conseqüentemente, a um desfecho revolucionário. Essas ocasiões, à semelhança de uma infecção oportunista, provocam o debilitamento ou mesmo, no limite, o colapso da vida política. O **desafio** (*hybris*) da ordem instituída, por um lado, e a ambição de **lucro** (*kerdos*) e **honorarias** (*timai*), por outro, constituem o primeiro núcleo de causas indutoras de perturbação civil, suscitando uma oposição aos regimes que ignoram ou promovem tais excessos.²⁵ É para evitar o empolamento dessa percepção que Aristóteles propõe o exercício da autoridade política “de acordo com o mérito” (*kata ten axian*).²⁶ Por outro lado, a prepotência de um indivíduo ou grupo²⁷ pode também desencadear uma espiral de revolta, apenas evitável pelo recurso à prevenção.²⁸ Tanto o **medo** (*phobos*) como o **desprezo** (*kataphronesis*) constituem de igual forma ocasiões propícias de revolta. O medo surge como uma espécie de instinto de defesa; o desprezo surge tanto como resistência da massa popular contra uma oligarquia, por se ver arre-

23. Cf. *Ibid.*, V, 2, 1302 a 23.

24. Cf. *Ibid.*, V, 2, 1302 a 32-34.

25. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 6-14.

26. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 14.

27. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 15.

28. «é preferível vigiar, logo de início, os que detêm um poder excessivo, para os impedir de realizar intentos despóticos, em vez de deixá-los à vontade, e só depois procurar o remédio» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 19-21).

dada do exercício dos cargos públicos apesar de ser maioritária, assim como uma reacção das facções oligárquicas face a uma democracia mergulhada em desordem ou anarquia incontroláveis.²⁹ Finalmente, o **crescimento desproporcionado** (*auxesis para ton analogon*) de uma parte da cidade pode originar igualmente uma alteração na ordem instituída, pois, à semelhança do que sucede com um corpo vivo, se a cidade não assegurar o equilíbrio proporcionado dos seus componentes, ganha um elemento hegemónico, mas perde a sua harmonia orgânica.³⁰

O rastreio das causas gerais das revoluções continua com uma análise ainda mais capilar, desta feita no tocante a causas acidentais ou ocasionais. A primeira causa reside em **disputas eleitorais** (*eriteiai*) mal-conduzidas.³¹ A segunda é relativa à **incúria dos governantes** (*oligoria*), e ocorre sempre que se tende a ignorar ou a negligenciar uma ameaça para o regime. A terceira causa releva daquilo que Aristóteles considera como valorização de **minudências** (*mikra*).³² Por fim, Aristóteles chama a atenção não só para a **desidentificação comunitária** (*me homophylon*), como também para o **défice de partilha espiritual** (*sympnesis*) dela decorrente como causas indutoras de processos revolucionários, importando salientar que este último aspecto tinha perfeito cabimento numa época em que a política grega de colonização criava condições propícias para a miscigenação etno-racial e, por conseguinte, para a eclosão de conflitos insanáveis entre colónias de diferentes proveniências e entre antigos colonos e novos “imigrantes” não identificados com os regimes instituídos.³³

29. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 26-29.

30. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 33-40.

31. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1303 a 14.

32. «nem sempre nos damos conta de que o desdém de pormenores ínfimos acarreta uma grande revolução nas leis e nos costumes» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 21-23).

33. «tal como uma cidade não provém de uma multidão qualquer, também não se forma num momento qualquer: o facto de, até agora, as cidades terem admitido estrangeiros como co-fundadores e co-colonizadores de outra raça, motiva grande parte das revoltas» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 26-28).

Depois de analisar as causas gerais – e antes mesmo de introduzir as causas específicas que originam processos revolucionários em cada regime particular – Aristóteles expõe os meios e instrumentos ao alcance dos espíritos revoltados para consumir os seus intentos revolucionários. Já não se trata de, neste caso, perceber as motivações psico-sociológicas do revolucionário, mas antes detectar o mecanismo inerente ao *modus operandi* de uma revolução. Ora, segundo Aristóteles, há duas formas pelas quais se pode desencadear uma revolução: ou pela **violência** (*bia*)³⁴, ou pelo **ludíbrio** (*apate*)³⁵. Estes dois expedientes articulam-se no acto revolucionário em duas fases perfeitamente distintas, mas consecutivas e congruentes: num primeiro momento, muda-se o regime instituído com o consentimento de um conjunto de simpatizantes ou potenciais apaniguados previamente persuadidos pelo ludíbrio; num momento subsequente, obtido o poder, procura-se mantê-lo pela força, mas prescindindo já do consentimento anteriormente assegurado.³⁶

b) Causas específicas de revolução

A par das causas genéricas apontadas, Aristóteles expõe um conjunto bem tipificado de causas específicas que motivam as revoltas, criando as condições propícias à ocorrência de uma revolução. Estas causas são específicas porque apenas se desencadeiam em conformidade com as idiosincrasias políticas ou sociais de cada regime em particular. Para levar a efeito essa análise mais localizada e circunstanciada, Aristóteles desenvolve a sua exposição em duas linhas distintas e complementares de análise: uma de carácter mais analítico e descritivo; outra de carácter mais positivo e prescritivo. No primeiro caso, Aristóteles envereda por um estudo das **causas que dão origem às revoluções** consoante cada regime específico; no segundo caso, o filósofo apresenta os **meios de assegurar a estabilidade** nos três tipos de regime atrás enumerados, as-

34. Acerca da noção aristotélica de **violência** (*bia*), cf. *Ibid.*, 1255 a 16, 1304 b 8, 9, 12; 1313 a 9.

35. Sobre a noção aristotélica de **ludíbrio** (*apate*), cf. *Ibid.*, 1278 a 39; 1304 b 8, 10; 1313 a 9.

36. Cf. *Ibid.*, V, 4, 1304 a 5-12.

sim como os critérios de escolha dos magistrados e as qualidades cívicas requeridas para exercício do poder político.

Começemos pelas democracias. A degeneração deste tipo de regime ocorre para Aristóteles por conjugação de diversas causas. A primeira e principal de todas reside na **intervenção facciosa dos demagogos** (*aselgeia ton demagogon*). Devido à capacidade manipulatória do discurso, os demagogos provocam transformações nas democracias (assim como nas oligarquias) conduzindo-as a formas tão extremadas de autocracia, que estas se transformam irreversivelmente em tirania, como de resto já o previra Platão na *República*.³⁷ O ataque demagógico às classes ricas reveste duas formas: ou por meio de denúncias caluniosas nos tribunais contra os cidadãos com posses e fortuna considerável, com o intuito de lhes confiscar os bens ou sobrecarrega-los com pesada tributação³⁸, ou acicatando o ânimo da classe popular contra os detentores de riqueza.³⁹ Segundo Aristóteles, ambos os expedientes atingem na maior parte das vezes um fim oposto ao desejado, visto que as classes ricas, perante a ameaça de expropriação ou exílio, vêem-se constrangidas a coligar-se, dando razão àquela máxima – de que Aristóteles não hesita em lançar mão – segundo a qual “o medo recíproco une até os piores inimigos”.⁴⁰ Mas não só: o recurso persistente a procedimentos de índole demagógica acaba por ditar um desfecho oposto ao previsto, já que, não raro, cria a condição propícia para transformar um regime democrático numa tirania. Segundo Aristóteles, a proliferação das tiranias em tempos remotos teve a ver com o facto de os **chefes do povo** (*demagogoi*) acumularem inicialmente cargos de **chefia militar** (*strategai*): o recurso à **força** (*bia*) era, em virtude dessa acumulação, o meio mais persuasivo para se apossarem do poder, propiciando assim o surgimento de uma tirania no lugar de uma democracia. Todavia, com o passar do tempo,

37. f. PLATÃO, *República*, VIII, 564 a.

38. f. ARISTÓTELES, *Política*, V, 5, 1304 b 37-38.

39. f. *Ibid.*, V, 5, 1304 b 24

40. f. *Ibid.*, V, 5, 1304 b 22-24

o acesso ao poder mediante o recurso à violência tornou-se, segundo Aristóteles, ineficaz e irrelevante devido ao poder persuasivo da retórica. A força do discurso tornou-se o sucedâneo mais eficaz da coacção física e da violência musculada ou armada.⁴¹

Já no que respeita às oligarquias, as revoluções têm aí origem sobretudo devido a duas causas específicas: ou pela opressão infligida pelas classes ricas sobre a massa popular; ou pelos conflitos e divergências insanáveis no seio da própria classe oligárquica. No primeiro caso, a revolução acontece quando a massa popular – muito mais numerosa do que as oligarquias dirigentes – se insurge contra uma opressiva situação de **injustiça** (*adikia*), servindo-se do primeiro que lhes aparece (ironicamente pode ser um líder oriundo das próprias facções oligárquicas, sedento de protagonismo) como instigador e cabecilha da revolta. Devido aos recursos económicos, carisma pessoal, ou prestígio público, esse **líder** (*hegemonia*) é aceite como **protector cívico** (*prostates*).⁴² O problema é que, uma vez derrubada a oligarquia e nominalmente instituída a democracia com o beneplácito popular, essa liderança, quando a oportunidade lhe for propícia, acabará por se consubstanciar numa tirania em lugar do regime democrático esperado.⁴³ No segundo caso, são os próprios dirigentes oligárquicos que provocam a queda do regime, quando se tornam demagogos, a fim de eliminar possíveis rivais.⁴⁴ A **dissipação da fortuna** (*analysis*) dos oligarcas por causa de uma **vida desregrada** (*zoe aselge*) também coloca em risco a integridade das oligarquias: com efeito, a fim de reembolsarem o que dissiparam, os oligarcas procuram desfalcocar o erário público em proveito próprio, criando as condições de revolta popular contra esse tipo de pilhagem.⁴⁵ Outra causa geradora de revoluções nas oligarquias tem a ver com o surgimento de uma oligar-

41. Cf. *Ibid.*, V, 5, 1305 a 10-13.

42. A ideia de **protector popular** (*prostates*) surge em *Ibid.*, 1275 a 13; 1305 a 20, 39; b 17.

43. Cf. *Ibid.*, V, 6, 1305 a 36-40.

44. Cf. *Ibid.*, V, 6, 1305 b 30-33

45. Cf. *Ibid.*, V, 6, 1305 b 39 - 1306 a 9.

quia dentro da oligarquia, reduplicação essa que, independentemente do tipo de regime, debilita o corpo político.⁴⁶

Nas aristocracias, por seu turno, são duas as principais causas que conduzem à queda do regime: por um lado um pequeno número de privilegiados; por outro lado um excessivo poder dos ricos. A concentração de **honorarias** (*timai*) nas mãos de um **número reduzido** (*oligos*) de cidadãos que acedem ao poder dá azo a distúrbios cívicos, à semelhança do que sucede nos regimes oligárquicos, onde o poder é apanágio de um grupo restrito de cidadãos com recursos. Esta causa pode ainda ser potenciada por dois tipos de motivações. A primeira motivação é psico-moral: desencadeia-se sempre que o acesso aos cargos de magistratura é interditado a um número significativo de cidadãos que se presume detentor de uma condição virtuosa idêntica à dos restantes.⁴⁷ A segunda motivação é sócio-económica: emerge quando se torna intolerável o contraste entre os demasiado ricos e os demasiado pobres, fractura que se tende a agudizar em tempo de guerra.⁴⁸

c) Meios de preservar a estabilidade política

O conceito de **estabilidade** (*asphaleia*) é crucial para se entender o sentido último da análise aristotélica das revoluções. É com base neste enquadramento teleológico que se compreende a relevância dada no tratado da *Política* ao exame dos meios de **preservação dos regimes** (*soteria politeion*). Para Aristóteles só faz sentido estudar o fenómeno das revoluções políticas, na medida em que o exame das causas que provocam a alteração dos regimes contribuam para esclarecer os meios para, em termos finalísticos, assegurar a estabilidade dos regimes, a coesão interna da cidade e, em última análise, a articulação da experiência humana com a vivência da cidadania. O princípio que suporta tal intuito hermenêutico pode ser matricialmente condensado no seguinte enun-

46. Cf. *Ibid.*, V, 6, 1306 a 12-15.

47. Cf. *Ibid.*, V, 7, 1306 b 28-29

48. Cf. *Ibid.*, V, 7, 1306 b 36-37

ciado: “conhecidas as causas de destruição de um regime, é evidente que conheceremos também os modos da sua conservação” [δηλον ὅτι, εἴπερ ἔχομεν δι’ ὧν φθείρονται αἱ πολιτεῖαι, ἔχομεν καὶ δι’ ὧν σώζονται]⁴⁹. Quer isto dizer que é possível prevenir os efeitos destrutivos das revoluções na vida política, precisamente porque se conhecem os mecanismos cívicos (motivações psicológicas, aspirações sociais, interesses classistas, etc.) que provocam a desarticulação orgânica dos regimes, da mesma forma que um médico pode ajudar a prevenir uma doença na medida em que, através dos sintomas, conhece as causas que desencadeiam o estado patológico.

O ponto de vista filosófico prevalecente é, por conseguinte, o da estabilidade, conservação, e preservação da integridade cívica e política na experiência existencial humana, razão pela qual as revoluções têm de ser interpretadas na perspectiva soteriológica dos factores que asseguram a **salvaguarda** (*soteria*) dos regimes, e não o contrário. A metáfora clínica é adequada ao intento hermenêutico de Aristóteles, e é nesse sentido que se compreende por que razão o autor tende a comparar as revoluções a um estado de **enfermidade** (*nosos*)⁵⁰ que ataca a **saúde** (*soteria*) do corpo cívico ou político, e o cientista político a um **médico** (*iatros*)⁵¹ que diagnostica a anomalia através da observação dos fenómenos sociais e dos factos históricos. Face a esse acervo de sintomas fornecido pela tessitura histórica dos factos, é de esperar que o cientista ou o filósofo da política assumam uma função clínica. Ora, num desempenho clínico é importante que o médico seja capaz de prescrever o **remédio** (*akos*)⁵² ajustado à enfermidade. Todavia, na óptica aristotélica, muito mais importante do que acertar na prescrição do **tratamento** (*therapeia*)

49. *Ibid.*, V, 8, 1307 b 27-29

50. Sobre o termo **doença** (*nosos*), cf. *Ibid.*, 1281 b 42; 1320 b 36; 1332 a 19; 1336 a 8.

51. Sobre os termos **médico** (*iatros*), **medicina** (*iatreia*), e **curar** (*iatreuein*), cf. *Ibid.*, 1257 b 25; 1258 a 12, 29, 32; 1267 a 7; 1268 b 35; 1272 b 2; 1279 a 1; 1281 b 40, 41, 42; 1284 b 19; 1286 a 13; 1287 a 34, 39; b 1; 1288 b 20; 1324 b 30; 1326 a 15; 1331 b 34; 1335 a 40, 41; 1339 b 17; 1342 a 10.

52. Sobre o termo **remédio** (*akos*), cf. *Ibid.*, 1267 a 3, 9, 12; 1305 a 32; 1308 b 26.

é induzir a **prevenção** (*phylaxis*)⁵³, ou seja a capacidade de desencadear as medidas acertadas para evitar um processo de **degeneração** (*phthora*). Em suma, o político que usasse o conhecimento das causas indutoras da corrupção da vida política para “fazer revoluções”, assemelhar-se-ia ao médico que, conhecendo as causas geradoras de doença, induzisse os elementos patogénicos em pessoas sãs, em vez de proporcionar a sua cura: incorreriam ambos num uso *contra natura* do acto político e do acto terapêutico. Tal explica por que motivo se intercalam na reflexão política aristotélica considerações éticas e conselhos políticos de feição mais realista e prescritiva.

Aristóteles sugere três recursos, mediante os quais se pode manter a estabilidade dos regimes oligárquico e aristocrático, preservando a sua integridade. O primeiro recurso consistiria em assegurar uma **constituição bem equilibrada** (*eu kekramene politeia*), de modo a evitar que a **transgressão legal** (*paranomia*) e determinados **pormenores** (*mikra*), aparentemente negligenciáveis, assumam proporções incontroláveis.⁵⁴ O segundo recurso consiste em “desconfiar dos sofismas” (*me pisteuein sophismatos*) urdidos em “benefício da massa popular” (*kharin pros to plethos*), visto que, mais tarde ou mais cedo, tais ardis acabam sempre “desmascarados pelas obras” (*exelegkhetai hypo ton ergon*).⁵⁵ O terceiro recurso teria em vista mentalizar as classes dirigentes a adoptarem um apurado “sentido de reciprocidade democrática” (*allelas demotikos*), não só em relação à massa – evitando com isso **injustiçar** (*adikein*) os **desprovidos de cidadania** (*exo tes politeias*) –, mas também diante dos seus pares de ofício governativo, fazendo aceder ao poder os que manifestam **capacidade de liderança** (*hegemonikoi*). Um modo de pôr em prática esse “espírito democrático” nos regimes oligárquicos e aristocráticos con-

53. Acerca do termo **prevenir** (*phylattein*), cf. *Ibid.*, 1307 b 32; 1308 b 25; 1313 b 2; 1314 a 35.

54. «a violação da lei começa sempre por se insinuar de forma inadvertida, tal como acontece com as despesas: por mais insignificantes que sejam, se repetidas com frequência, dissipam toda uma fortuna» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1307 b 32-34).

55. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1308 a 1-2

sistiria em criar mecanismos de limitação temporal do exercício das magistraturas.⁵⁶

A par dos recursos atrás enumerados, podem ser empregues outros meios de preservar a estabilidade dos regimes: estes não são apanágio deste ou daquele regime, mas comuns a todos. Uma das regras transversais é a que determina a limitação de um poder **demasiado excessivo** (*lian auxesis*) ou exercido **para além da medida** (*para ten symmetrian*); nesse sentido, o político deve usar de toda a moderação para conferir honras ou cargos públicos, e de muita prudência para retirar privilégios conquistados ou estatutos adquiridos.⁵⁷ A regra de ouro, porém, da vertente prescritiva da *Política*, é a que determina que a legislação e o exercício das magistraturas políticas estejam de tal forma organizadas e escrutinadas que dissuadam os detentores de cargos públicos de tirar proveito das suas funções, visto que essa é precisamente a prática que mais suscita indignação pública.⁵⁸ Assim, para evitar que os detentores de cargos públicos se sirvam do regime em vez de o servirem, Aristóteles propõe medidas elementares, tais como criar instituições de fiscalização de recursos públicos⁵⁹, recompensar os magistrados competentes e ímpolutos⁶⁰ e, o que não deixa de fazer todo o sentido, regulamentar os processos relativos a heranças⁶¹.

56. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1308 a 11-13).

57. «promover cargos públicos modestos, mas duradouros, em vez de cargos excessivamente importantes e efémeros (os homens são corrompíveis e são poucos os que sabem viver prósperos); ou, se não for possível proceder assim, pelo menos que os cargos sejam retirados gradualmente, e não todos de uma só vez» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 b 12-15).

58. «nada irrita tanto o povo (o qual nem se preocupa muito com o facto de se encontrar afastado dos cargos governativos; pelo contrário, até fica satisfeito por ter liberdade para se dedicar aos assuntos particulares), quanto o pressentimento que os magistrados desfalcam o erário público em proveito deles: nessas alturas, a massa popular ressent-se das duas coisas, de não participar nas honrarias, nem no lucro» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 b 34-38).

59. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 10-13.

60. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 13-14.

61. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 23-26.

Para assegurar a estabilidade política não basta, na óptica de Aristóteles, que um regime esteja provido dos meios atrás enumerados. São necessárias condições que garantam a aplicabilidade das medidas prescritas. Ora, para o Estagirita, os meios ao alcance dos legisladores e dos detentores de funções políticas para garantir a integridade dos regimes têm de se alicerçar em três condições de possibilidade. A primeira condição tem a ver com o perfil psico-moral do político. Assim, são requeridas três qualidades ao político de um regime estável: antes de tudo, uma qualidade afectiva que traduza a sua **afinidade/amizade** (*philia*) com o regime vigente; depois, uma qualidade técnica que reflecta a sua **competência** (*dynamis*) no desempenho do cargo para que foi eleito; por último, uma qualidade moral que manifeste a **virtude** (*arete*) e a **justiça** (*dikaiosyne*) na sua conduta cívica.⁶² A segunda condição é relativa a um dos aspectos fulcrais da filosofia prática aristotélica: a doutrina do **justo meio** (*to meson*), partindo do pressuposto organicista de que a mesma proporcionalidade e harmonia que asseguram a articulação de todas as partes de um corpo, também deve envolver todas as componentes funcionais de cada regime político.⁶³ A terceira condição identifica-se com a **importância decisiva** (*megistos*) da **educação** (*paideia*), visto que, segundo Aristóteles, dela depende a vivência da cidadania em conformidade com o espírito do regime.⁶⁴ Sendo um regime político um modo de vida livremente adoptado pela cidade (excepção feita à tirania), todas as formas de constituição reflectem uma determinada concepção de justiça e uma escolha deliberada de meios para atingir a felicidade. Ora, é pela educação que essa concepção de justiça vai sendo interiorizada pelo hábito adquirido com a experiência e o tempo. A filosofia política de Aristóteles tem o condão de mostrar à saciedade que os melhores cor-

62. Cf. *Ibid.*, V, 9, 1309 a 33-39.

63. Cf. *Ibid.*, V, 9, 1309 b 23-29).

64. Sobre o papel crucial da educação no mundo helénico, cf. sobretudo JAEGER Werner, *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989; MARROU Henry, *Historia de la educación en la antigüedad clásica*, Buenos Aires: Eudeba, 1970; e também DEFORNY M., «Aristote et l' éducation», in *Archives de Philosophie*, Louvain (1919).

pos legislativos ou constitucionais – mesmo que unanimemente aceites sem reservas mentais de qualquer espécie – tornam-se absolutamente ineficazes se os cidadãos não cultivarem uma relação de pertença: cabe à **educação cívica** (*to paideuesthai pros tas politeias*)⁶⁵ tornar possível a vivência livremente consentida dessa afinidade electiva.

3. Reposição do problema das revoluções políticas

a) Balanço da teoria aristotélica

Tal como surge delineado por Aristóteles no livro V da *Política*, o processo revolucionário não pode ser entendido como fenómeno político desenraizado e encapsulado: é uma experiência compactada da vida do ser humano em comunidade, que mobiliza várias esferas da consciência humana. Desde logo, ele desencadeia-se na esfera psicológica⁶⁶, onde prolifera o estado de espírito propício à revolta, reflexo, por um lado de condições sociais desajustadas, e por outro de opções económico-políticas desequilibradas, no que respeita à qualidade do poder exercido ou à distribuição da riqueza produzida. Além do mais, o evento revolucionário participa ontologicamente do choque entre forças que libertam e forças que oprimem as sociedades. Platão mostrou que esse jogo não depende apenas das condições exteriores da vida cívica ou política, mas encontra-se radicado, em última análise, no recinto da alma humana.⁶⁷ Nesse sentido, a questão da metamorfose da vida política não depende apenas da existência ou não de revoluções, mas da capacidade para discernir se uma determinada revolução amplia ou restringe o horizonte de possibilidades auto-realizativas do humano. Para além da selecção do objecto, das opções metodológicas e das alternativas discursivas, o sociólogo, o cientista e, em última análise, o filósofo da política, de-

65. Cf. *Ibid.*, V, 9, 1310 a 12-15.

66. Acerca dos contornos psicológicos do comportamento revolucionário, cf: GAMEIRO Aires, *Revolução e Libertação: aspectos psicológicos e sociológicos da revolução*, Lisboa: Multinova, 1976; LE BON Gustave, *La révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris: Flammarion, 1916; CABANES Augustin, *La névrose révolutionnaire*, Paris: SFIL, 1906

67. Cf. PLATÃO, *República*, VII, 514 a - 517 c

vem descrever, avaliar e interpretar os dois focos de tensão inerentes a qualquer processo revolucionário: libertar ou oprimir. A história, com efeito, tanto oferece exemplos de abertura e libertação, como mostra exemplos de clausura e opressão.

Outra implicação filosófica a extrair da teoria aristotélica das revoluções é relativa à **analogia biológica** que pervade e configura toda a análise política do autor. Como se viu, o acto revolucionário emerge enquanto fenómeno orgânico da *polis*: é à luz desse princípio vital que se entende a alteração de regime na sua tríplice acepção, a saber como **revolta** (*stasis*), como **reforma** (*neoteropoesis*), e finalmente como **alteração** (*metabole*). Ora, para o Estagirita, a **metabole** é o tipo de movimento adequado para interpretar as revoluções não em termos locativos (à maneira de Políbio e das revoluções modernas, que entendem a revolução no pressuposto físico das rotações ou translações dos corpos celestes: pressuposto fundado no princípio metafísico do movimento cinético), mas em termos metamórficos. A alteração metabólica, sugerida por Aristóteles, implica entender a revolução política como um processo de **nascimento** (*genesis*), **crescimento** (*auxesis*) e **degeneração** (*phthora*). De resto, a influência de Hipócrates é decisiva para a consolidação hermenêutica da analogia orgânica do fenómeno revolucionário na *Política* de Aristóteles⁶⁸, na medida em que através dela se compreende até que ponto

- a. a cidade pode ser analogada ao **corpo** (*soma*) e, *ipso facto*, a revolução entendida como **enfermidade** (*noseria*) denunciadora de uma **desordem** (*ataxia*);
- b. a ciência e a filosofia políticas podem ser concebidas como saberes capazes de interpretar os sintomas sociais através da **observação** (*ho-rein*) do que **aparece** (*phainesthai*) e **acontece** (*symbainein*);
- c. os cientistas e filósofos da política podem ser comparados a **médicos** (*iatroi*) habilitados para ministrar uma **terapêutica** (*therapeia*) que não

68. Cf. FESTUGIÈRE A.-J., *Hippocrate. L'Ancienne Médecine*, Paris: Klincksieck, 1948

negligencia o **remédio** (*akos*), mas valoriza a **prevenção** (*phylaxis*) em vista da **preservação** (*soteria*) da **estabilidade** (*asphaleia*) do regime instituído.

O primado do princípio metabólico aplicado por Aristóteles à interpretação das revoluções teve, de resto, um destino particularmente profícuo na história da filosofia política, tendo-se decantado e sedimentado na sua máxima expressão naquilo que, na sua obra *Princípio de Ciência Política*, Adelino Maltez muito justamente designa de **ideia orgânica**. Segundo o autor, «(...) o cientismo do séc. XIX, a nível da teoria do Estado, da antropogeografia e da estratégia, seguindo a perspectiva de Platão, que concebia a polis como um homem em ponto grande (*macro-anthropos*), enredou-se num antropomorfismo organicista que perspectivou o Estado como uma espécie de indivíduo, com cabeça, tronco e membros e chegando mesmo a atribuir-lhe uma *personalidade básica*, com direito a *alma*. Os juristas, por exemplo, vão transformar as ideias teológicas do *corpo místico* no conceito de *pessoa colectiva*. Os estrategistas, por seu lado, vão falar num *indivíduo geográfico*. Não vão faltar os que o equiparam a um *organismo biológico* e até a um *organismo psíquico*. (...)».⁶⁹

69. MALTEZ José Adelino, *Princípios de Ciência Política. Introdução à Teoria Política*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1996, 305-307. Entre os defensores do Estado como um **organismo biológico** o eminente politólogo aponta os exemplos doutrinários de Karl S. Zacharie, Johann Kaspar Bluntschli, Albert Schäffle e Ludwig Gumplowicz. Segundo o mesmo autor, esse naturalismo organicista encontrará em Portugal eco literário na pena de um Trindade Coelho (para quem o Estado é um corpo social dotado de vontade, pensamento e órgãos materiais: vide *Manual Político do Cidadão Português*, 1906, pp. 5-6), ou mesmo na prosa ensaística de um Fernando Pessoa (segundo o qual o Estado se exprime num dinamismo tensional e dialético entre forças estáticas de conservação e coordenação por um lado, e forças destrutivas de desintegração e desequilíbrio por outro: vide *Sobre Portugal*, pp. 198-200). Além fronteiras, a ideia orgânica encontrará lastro teórico não só nas teses estrategistas de R. Kjellen (no dizer do qual o Estado emerge como *epifania biológica* de um *indivíduo geográfico* sujeito, tal como um corpo vivo, a *fenómenos orgânicos* enraizados em *realidades territoriais*: vide *O Estado como Forma de Vida*, 1916), mas também na perspectiva personalista e holística de Otto von Guericke (teórico que concebe o Estado como *unidade vital de um todo constituído por partes*, dotado de *personalidade moral*, e estruturado tanto no estofado de uma *natureza simultaneamente corpórea e espiritual*, como na esfera meta-solipsística de uma *consciência comum*).

O Livro V da *Política* revela, portanto, até que ponto Aristóteles tentava escapar à dificuldade de combinar no mesmo reduto filosófico as especulações noéticas de Platão com o carácter empírico do princípio organicista. Numa especulação ideal (idealista, diríamos) tem precedência a regra da divisão lógica; numa reflexão realista como a de Aristóteles adquire relevância o sentido da forma biológica ou orgânica, patenteando-se deste modo a influência exercida pelo método das ciências descritivas da natureza – nomeadamente a biologia e a morfologia zoológica – sobre o modo construtivo e noético herdado de Platão.⁷⁰

Se, todavia, a filosofia aristotélica permanecesse refém tão-só do nível orgânico da descrição política, bem se poderia afirmar que enfermava de uma perspectiva determinista e necessitarista, o que contradiria a crítica dirigida pelo Estagirita a Platão a propósito do determinismo da sua concepção revolucionária circular ou ciclicista. Mas não. Refere, a propósito, G. Contogiorgis: «a hostilidade de Aristóteles em relação a todo o sistema que pretende dominar os mecanismos da dinâmica revolucionária parece fundar-se sobre a observação exaustiva das coisas. Para cada tomada de posição platónica, Aristóteles remete para o horizonte dos factos procurando colocar em evidência as suas contradições. Com o seu empirismo, pretende demonstrar que não é ele quem desmente Platão, mas sim a própria história. Aristóteles vislumbra na dinâmica revolucionária um longo processo dialético, dominado por múltiplas forças centrífugas, que tendem a suprimir o projecto de regime que as oprime, e a integrar tal movimento numa ordem diferente. (...) Ao observar as coisas, Aristóteles apenas procura formular um determinado

70. É nesse sentido que deve ser entendido o comentário de Werner Jaeger quando refere que Aristóteles foi conduzido da: «**observação imparcial da realidade empírica até um modo completamente distinto de tratar as coisas, que parte dos fenómenos particulares para descobrir a sua lei interna, tal como um cientista que observa os movimentos e as emoções características de um ser vivo. A teoria das enfermidades dos estados e dos métodos curativos está modelada sobre a patologia e a terapêutica do médico, (...) dando curso à ideia de que não existe estado mais desesperadamente desorganizado do que aquele que não corre o risco de, pelo menos, tentar uma cura**» (JAEGER Werner, *Aristóteles...*, op. cit., 311-312).

número de hipóteses susceptíveis de conduzir à tomada de consciência das forças que produzem o movimento, a fim de que se possa retardar o mais possível a sua causa».⁷¹ A atenção, portanto, ao lastro ocorrencial e empírico da facticidade, denunciam na *Política* uma clara abertura da consciência à dimensão processual da história. Nesse sentido, a teoria aristotélica da revolução tem de ser lida no horizonte ocorrencial na história, embora o livro V da *Política* em nada se assemelhe a uma crónica historiográfica à maneira de Heródoto ou Tucídides, mas releve de uma **filosofia política** (*philosophia politike*), onde as ocorrências são incorporadas não apenas para urdir a trama cerrada dos factos e dos fenómenos, mas também para esclarecer, interpretar e fundamentar o carácter compactado da experiência política. Significa isto que a recolha sinebética dos factos históricos na *Política* não é ingénua, aleatória nem tão-pouco neutra; obedece a uma recolha selectiva de acordo com um padrão filosófico antecipadamente colocado em jogo.⁷²

71. CONTOGIORGIS Georges, *La théorie des révolutions chez Aristote*, op. cit., 160.

72. Prestando atenção a esse círculo tensional entre história e filosofia, interpretação e facto, narração e observação, conclui R. Weil a propósito do livro V da *Política*: «we observe two contradictory or complementary tendencies in Aristotle's view of history: optimism combined with pessimism. The fifth book of the *Politics*, for exemple, draws up a gloomy register of revolution and disaster, but it does suggest remedies – indeed, a fundamental remedy: governements may achieve so perfect a balance that they all become alike; the tyrant himself, if he wants to stay on his throne, will emulate virtuous men till he comes to resemble them (V, II, 1315 a 4 ss.). The fiction of decadence and of progress, separate or combinate, is to be found in Plato; but Aristotle spurns fiction and grounds it in fact. His presentation of the different stages of the past is subject to two tendencies: on the one hand, he does the best he can to uncover the truth, shifting an immense amount of evidence; none the less he collects and interprets this according to his own theories. Doubtless such a propensity appears in the work of any historian who is concerned with probabilities, as Herodotus already knew and Thucydides taught. Further, historical objectivity, and even the concept of historical truth, were not faultless: for orators like Isocrates, Aeschines, and Demosthenes, history was a series of examples, to be exploited as the occasion demanded; Plato himself juggled with history. Aristotle never juggles with the facts, even if he juggles with the ideas» (WEIL Raymond, «Aristotle's View of History», in *Articles on Aristotle*, Vol. 2, ed. Jonathan BARNES, M. SCHOFIELD, and R. SORABJI, London: Duckworth, 1977, 215).

b) Reapropriação contemporânea da teoria das revoluções políticas

A tese fenomenológica de Georges Gusdorf

A primeira ressonância da demanda aristotélica da teoria da revolução – que poderíamos designar de **fenomenológica** – encontra amplo desenvolvimento numa obra como “A consciência revolucionária: os ideólogos” do filósofo da cultura Georges Gusdorf. Tendo em mente o presumível carácter “exemplar” da Revolução francesa (para lá da índole “protogenética” da Revolução inglesa)⁷³, a trama que urde o enredo revolucionário pode ser reconduzida, segundo o autor, ao horizonte hermenêutico da **busca do sentido**.⁷⁴ Todo o acto revolucionário encerra uma *mensagem axiológica original* que anuncia a *iminência de grandes alterações para melhor*, fecundadas pelos sonhos esclarecidos de *regeneração política e social*, e inscritas no movimento espiral de um eterno retorno amplificado.⁷⁵ Além disso, a adesão popular à revolução implica na sua raiz mais íntima um *acto de fé* no carácter messiânico e prometeico (Volnay)⁷⁶ de uma doutrina da *perfectibilidade humana* e da promessa de uma *nova era*.⁷⁷ Essa nova era cumpre-se, por um lado na *aurora esplêndida* e na implacável racionalidade de uma *nova ordem jurídica*⁷⁸ de cariz centralista, exemplar e irreversível, e por outro lado no triunfo de um

73. Para uma análise crítica do prestígio prototípico da Revolução Francesa na história das revoluções ocidentais, cf: FURET François, *Pensar a Revolução Francesa*, Lisboa: Ed. 70, 1988; THIERS Adolphe, *Histoire de la Révolution Française*, Bruxelles: Société Typographique Belge, 1944; LEFEBVRE Georges, *La révolution française*, Paris: PUF, 1968; TOQUEVILLE Alexis, *Lancien régime et la révolution*, Paris: Gallimard, 1967; MAISTRE Joseph de, *Écrits sur la Révolution*, Paris: PUF, 1989. Sobre o carácter “protogenético” da revolução inglesa cf. STONE Lawrence, *The causes of the English Revolution: 1529-1642*, London: Routledge and Kegan Paul, 1972.

74. Cf. GUSDORF Georges, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Paris: Payot, 1978, 41-171.

75. Cf. *Ibid.*, 51-58.

76. Cf. VOLNAY Conde de, *As ruínas ou Meditação sobre as revoluções dos Impérios*, Lisboa: Silvana, 1834

77. Cf. GUSDORF Georges, *La conscience révolutionnaire*, *op. cit.*, 68-74.

78. Cf. *Ibid.*, 110-113.

sistema educativo cujas linhas orientadoras iluminam e sacralizam todas as esferas da vida civil:

- a. na esfera do espaço (a arquitectura revolucionária aspira ao utopismo geométrico de uma cidade traçada a régua e esquadro, de inspiração vincadamente cartesiana)⁷⁹;
- b. na esfera do tempo (o calendário revolucionário sacraliza uma cronologia da perfectibilidade na qual o tempo vivido se traduz em negação do passado e na aceleração dos ritmos temporais de renovação cívica)⁸⁰;
- c. na esfera antropológica (a personalidade do revolucionário estrutura-se no voluntarismo bipolar do lema “liberdade ou morte” e consolida-se num sistema educativo homogéneo que tende a impor uma lógica de sentido único)⁸¹;
- d. na esfera religiosa (o recurso à festa instaura um meio de mobilização massiva da consciência colectiva e assegura a *mise-en-scène* da mitologia revolucionária, inspirando-se de resto na tese da *celebração cívica* de Diderot, na teoria do *ritual democrático* de Rousseau, no princípio da *festa* entendida como *espectáculo político total* de Condorcet, e finalmente na concepção de *religião civil* de Robespierre e Saint-Juste).

A par da “busca do sentido”, o drama revolucionário desenrola-se na base de um argumento construído em torno de sete (número carregado de simbolismo religioso) princípios paradigmáticos, programáticos e pragmáticos: 1. o princípio da *unificação*⁸²; 2. o princípio da *constituição*⁸³; 3. o princípio dos *direitos do homem*⁸⁴; 4. o princípio trinomial da *igualdade, liberdade e fraternidade*⁸⁵; 5. o princípio da *propriedade*⁸⁶; 6. o

79. Cf. *Ibid.*, 123-124.

80. Cf. *Ibid.*, 125-133.

81. Cf. *Ibid.*, 134-145.

82. Cf. *Ibid.*, 175-188.

83. Cf. *Ibid.*, 189-206.

84. Cf. *Ibid.*, 207-214.

85. Cf. *Ibid.*, 215-241.

86. Cf. *Ibid.*, 242-251.

princípio da *felicidade*⁸⁷ e o 7. princípio do *terror*⁸⁸. Em suma, G. Gusdorf entende que «os princípios do pensamento revolucionário devem ser aferidos da experiência histórica que inspiraram. Enquanto princípios de acção confirmados pela prática constitucional, legislativa, e administrativa, tais princípios evidenciam determinados aspectos da vida social e política, em relação aos quais os teóricos precedentes não prestaram a devida atenção. A prática revolucionária deve responder ao desafio das circunstâncias, (...) tanto mais que tal acção desenha as configurações do novo espaço político e social; ela possibilita uma desconstrução crítica das doutrinas do campo oposto, mas também uma resistência aos factos, que muitas vezes adquirem formas turbulentas, de insurreição, de resistência passiva ou activa de múltiplos rostos».⁸⁹

A tese existencial de Hannah Arendt

A segunda ressonância – que rotularíamos de **existencial** – é corporizada na filosofia de Hannah Arendt, na sua obra “Acerca das Revoluções”. Na perspectiva da filósofa, as revoluções modernas pouco ou nada têm a ver com a *mutatio rerum* da história romana, ou com a *stasis* que, de tempos a tempos, perturbava o corpo cívico das cidades-estado gregas, ou com a *metabole* que impunha uma transformação política, quase natural, de uma forma de regime noutra, ou tão-pouco com a *politeion anakyklosis* de Políbio, à luz da qual os assuntos humanos se sujeitavam uma marcha cíclica de retorno necessário e determinístico. As revoluções clássicas configuravam mutações congénitas de determinada estrutura constitucional, ou passagens a estádios diferenciados do mesmo ciclo político, implicando uma reordenação da natureza das tarefas e aspirações políticas, sem que daí resultasse um acréscimo ou uma mais-valia de auto-determinação e arbítrio para as decisões cívicas existenciais. Apesar de tudo, será difícil ignorar que nas revoluções clás-

87. Cf. *Ibid.*, 252-260.

88. Cf. *Ibid.*, 261-284

89. *Ibid.*, 174.

sicas se insinua um aspecto que, para a eminente pensadora judia, pode merecer o estatuto de *precedente* para os tempos modernos: «quem negar o papel relevante da questão social nas revoluções, não se lembrará que Aristóteles, quando começou a interpretar e explicar a *metabole* platónica, tinha já colocado em relevo o papel daquilo que hoje apelidaríamos de “motivação económica” – relacionando o derrube do governo pelos ricos e o estabelecimento das oligarquias, ou a queda do governo por parte dos pobres e a instauração das democracias».90 Em termos construtivos, Hannah Arendt tenta evidenciar vários aspectos que, na sua textura política, se infiltram decisivamente no acto revolucionário: 1. a relação entre poder e posse de propriedade, 2. a noção de que as formas de regime se encontram intimamente ligadas à distribuição da riqueza, 3. a suspeita de que o poder político obedece ao jogo volátil da esfera económica, e 4. finalmente o princípio de que o interesse é porventura a força motriz do conflito político. Por outro lado, procura desmistificar alguns clichés que, desde a sua ortogénese marxista, não passam de insuflamentos requintados das teses sócio-económicas de Aristóteles, cosmeticamente apropriadas pela mitologia e pela liturgia da revolução russa91, pelo que «se alguém pretender relacionar um autor com uma suposta concepção materialista da História, é necessário remontar a Aristóteles, o primeiro a registar que o interesse, designado de *sympheron*, isto é, o que é útil a um indivíduo, grupo, ou povo, deve ter a primazia política, sendo justo que assim seja».92

O repto não poderia ser mais irónico e contundente. Para a autora, o subsolo propício à germinação moderna das revoluções só fica pronto com a afirmação histórica e existencial de dois momentos cruciais: um simbólico e outro teórico. Em termos simbólicos, o sentido mo-

90. ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris: Gallimard, 1967, 25-26.

91. Sobre as peripécias históricas, os pressupostos culturais, e os conteúdos programáticos da revolução russa, cf: FERRO Marc, *La révolution de 1917*, Paris: Aubier, 1967; CARR Edward, *La révolution bolchevique: 1917-1923*, Paris: Minuit, 1964-74; KEEP John, *The russian revolution: a study in mass mobilization*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1976

92. ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, 27.

dero da transformação revolucionária da sociedade começa a ganhar contornos quando John Adams, dez anos antes da revolução que faria eclodir a proclamação da independência norte-americana, declara na sua “Dissertation on the Canon and the Feudal Law”: «considero sempre o estabelecimento da América como o começo de um grande desígnio e de uma grande obra da Providência para a inspiração dos ignorantes e a emancipação da massa servil da humanidade no mundo inteiro».⁹³ Em termos teóricos, o cenário fica definitivamente preparado quando, Locke primeiro e Adam Smith depois, desfazem o nó aparentemente indissolúvel entre miséria, trabalho e sofrimento, defendendo que o trabalho, longe de ser apanágio de pobres desprovidos de recursos, constituía a verdadeira fonte de toda a riqueza. Segundo Hannah Arendt foi a partir da emergência existencial de tais pressupostos simbólicos e teóricos, já acenados de resto na *Política* de Aristóteles, que «a América se tornou o símbolo de uma sociedade sem pobreza, muito antes que os tempos modernos lograssem descobrir verdadeiramente, mediante um progresso técnico sem precedentes, um meio de abolir a miséria atroz da privação absoluta, até aí considerada como devendo durar eternamente. Só depois disso, depois de tal destino simbólico ter chegado ao conhecimento da humanidade europeia, é que a questão social e a revolta dos pobres se tornaram verdadeiramente revolucionárias. O ciclo clássico do eterno retorno encontrava-se fundado sobre uma pretensa distinção “natural” entre ricos e pobres; a existência real da sociedade americana quebrou definitivamente esse ciclo, mesmo antes da sua própria revolução».⁹⁴

93. Vide ADAMS John, *Works: 1850-1856*, volume 3, ed. Charles Francis ADAMS, Boston Little, Brown and Co, 1850-56, p. 452.

94. ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, 28-29. Acerca do influxo paradigmático da revolução americana no ideário das revoluções continentais europeias, cf. GUSDORF Georges, *Les révolutions de France et d'Amérique: la violence et la sagesse*, Paris: Perrin, 1988

A tese crítico-desconstrutiva de Raymond Aron

A terceira ressonância – que poderíamos reputar de **crítica** ou **desconstrutivista** – atinge o seu ápice teórico na obra “O ópio dos intelectuais”, do sociólogo Raymond Aron. Segundo o ilustre pensador francês, há duas atitudes possíveis face ao epifenómeno revolucionário. De um lado podem estar aqueles que se esforçam por esquecer as práticas de terror, o élan despótico dos movimentos libertários, o ciclo das peripécias tingidas de sangue, e por exaltar a luz sem ocaso das jornadas heroicas e radiosas (lutas civis, triunfos ou derrotas militares, não são mais do que eventos acidentais do processo revolucionário, e o recurso à força apenas deve ser dissuasor ou então desencadeado no limite do incontrollável); do outro lado podem estar os que, colocando a tónica na conquista musculada do poder e na subversão geral, fazem profissão de fé na violência, a única força capaz de urdir o futuro. Uns e outros, acreditam no mito revolucionário da consumação *hic et nunc* de uma sociedade pacífica e submissa à razão. Todavia, subsiste para R. Aron uma questão incómoda a colocar: «as revoluções merecem assim tanta honra? Desde logo, os homens que as pensam não são necessariamente os que as levam a cabo. Aqueles que as iniciam nem sempre vivem o epílogo, a não ser no exílio ou na prisão. Poderão nesse caso as revoluções ser consideradas como símbolos de uma humanidade com domínio sobre si própria, quando nenhum homem que seja se reconhece na obra forjada no combate de todos contra todos?»⁹⁵ Entende-se por revolução, no linguajar sociológico corrente, a substituição repentina, mediante o recurso à violência, de um poder por outro.⁹⁶ Para o pensador francês, esta definição “estável” de revolução tem a virtualidade de impedir a decantação abusiva

95. RON Raymond, *Lopium des intellectuels*, Paris: Calmann-Lévy, 1955, 47

96. Sobre os contornos e implicações sociológicas do fenómeno revolucionário, cf: DECOUFLE André, *Sociologie des révolutions*, Paris: PUF, 1970; SKOCPOL Theda, *States and social revolution: a comparative analysis of France, Russia and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; *THE SOCIAL ORIGINS OF THE FRENCH REVOLUTION: DEBATE ON THE ROLE OF THE MIDDLE CLASSES*, Ralph GREENLAW (ed.), Lexington MA: D.C. Heath and Co, 1975

do termo em equívocos ou confusões. Desde logo, obstrói a confusão entre reforma e revolução, à semelhança, aliás, do cuidado posto por Aristóteles na *Política* em distinguir entre **renovação** (*neoteropoesis*) e **alteração** (*metabole*) de regime. Com efeito, se a reforma leva a cabo a transformação de *alguma coisa*, a revolução parece investida para mudar *tudo*, facto que impede muitas vezes uma sociedade de saber o que efectivamente ela mudará.⁹⁷ Ora, de acordo com a perspectiva de Raymond Aron, «para o intelectual que procura na política um divertimento, um objecto de fé, ou um tema especulativo, a reforma provoca-lhe tédio, ao passo que a revolução afigura-se-lhe excitante. Aquela é prosaica, a outra poética; uma passa por tarefa de funcionários, a outra por obra do povo contra os exploradores. A revolução quebra a monotonia e faz pensar que tudo é enfim possível».⁹⁸ É precisamente a crença revolucionária no “tudo é possível” – espécie de vertiginosa intuição onde tudo cabe – que tem nutrido o mito da revolução ao longo dos tempos. Para lá do seu lastro ocorrencial, objectivo, fáctico, esse mito, potencia e beneficia um complexo de múltiplos prestígios, que, no próprio reduto da experiência social, conferem aos seus detentores uma aura muitas das vezes mais virtual do que autêntica. De entre esses prestígios conferidos pelo mitografia revolucionária, R. Aron destaca : 1. o *prestígio do modernismo estético*, visto que «o artista denuncia o cultor do mau-gosto, da mesma forma que o marxista denuncia o burguês; ambos se presumem solidários no mesmo combate contra o inimigo comum; vanguarda artística e vanguarda política sonharam por vezes aventuras em comum em vista da mesma missão libertária»⁹⁹; 2. o *prestígio do não-conformismo moral*, dado que «os historiadores revelaram demasiadas vezes a inclinação dos revolucionários para a virtude, comum a Puritanos e Jacobinos;

97. Acerca da incompatibilidade ou da relação dialéctica entre reforma e revolução, cf: MARCUSE Herbert, *Revolução ou reforma? Uma confrontação*, Lisboa: Moraes, 1974; GORZ André, *Réforme et Révolution*, Paris: Seuil, 1969; LUXEMBURG Rosa, *Reform or Revolution*, New York: Cathfinder Press, 1973

98. ARON Raymond, *L'opium des intellectuels*, op. cit., 54.

99. *Ibid.*, 54-55.

essa inclinação caracteriza a espécie dos revolucionários otimistas, que exigem dos outros o estado de pureza em que vivem»¹⁰⁰; e finalmente 3. o *prestígio do humanismo auto-suficiente*, dado que «o revolucionário, e não o revoltado, possui a transcendência e o sentido da realidade: o curso da história».¹⁰¹

A tese noético-realista (E. Voegelin)

Finalmente, a quarta ressonância – que não hesitamos em classificar de **realista** – atinge a sua culminância nas teses anti-gnósticas do filósofo político Eric Voegelin. Numa conferência proferida em 1967, na Câmara do Comércio de Milão, intitulada “Apocalipse e Revolução”, o autor procura situar a teoria da revolução no centro nevrálgico da antiguidade, sobretudo nos escritos de Platão e Aristóteles, a partir dos quais se começa com efeito a plasmar uma concepção filosófica de *ordem constitucional*. O elemento constitucional é, no reduto da experiência política, o primeiro elemento ordenador da cidade. Mas não é o único. Para além da esfera nomotética, toda a sociedade deve experimentar uma vivência da ordem. Ora, para realizar essa vivência da ordem, os clássicos ensinam que se deve ter em conta duas linhas de força determinantes na natureza humana: a primeira é que *todos os homens são iguais por natureza*; a segunda é que *todos os homens são desiguais quanto à realização da sua natureza*. Estes dois princípios – entrelaçáveis no limiar crítico entre ontologia e ética, entre o ser e o dever ser, entre a natureza e a liberdade – fornecem ao filósofo político alemão o pretexto hermenêutico para evocar os precedentes teóricos da ciência política aristotélica. Ao complexo clássico de causas revolucionárias (algumas delas persistentes nas experiências revolucionárias modernas), sobrepõem-se dois estratos diferenciados de “motivações revolucionárias”: um estrato que resultou da sedimentação e maturação históricas da mundividência ju-

100. *Ibid.*, 57.

101. *Ibid.*, 60.

daica e cristã¹⁰²; um outro que, graças ao carácter universal (ecuménico, diríamos) do cristianismo, acabou por se instalar nos meandros gnósticos de algumas correntes espirituais da medievalidade, perdurando até aos nossos dias. No que respeita ao estrato judaico-cristão, a realidade que influencia a percepção moderna do fenómeno revolucionário pode ser reconduzida ao conceito de “**metástase**”, isto é, à antiga crença profética que, mediante a fé em Deus, é possível **regenerar** (reorientar, reposicionar, reconverter) não apenas o íntimo do homem no que à totalidade da sua conduta ética e política diz respeito, mas também a própria estrutura social no tocante ao horizonte do seu próprio devir histórico. Por isso, no dizer de E. Voegelin, «essa crença numa mutação da sociedade e da história, susceptível de alterar o curso dos acontecimentos, (...) implica a convicção na possibilidade de uma mudança da natureza humana, (...) onde por efeito de um milagre os crentes sairão vitoriosos do confronto com os seus mais poderosos inimigos».¹⁰³ A crença metastática de índole profética transcorreu todo o arco da história da salvação judeo-cristã até emergir no ponto ômega do hemisfério neotestamentário sob a forma de **crença apocalíptica**. Ora, na base de uma crença apocalíptica está sempre a fé inabalável de que a ordem justa do humano, a consumação dos tempos e a reabsorção cósmica *no e pelo* divino, não pode ser realizada neste mundo. Este dado de fé, aparentemente inócuo, quando não interpretado (ou quando interpretado por uma exegese mal-intencionada ou interesseira), possui um potencial praxiológico de tal forma subversivo que «a única reacção possível à angústia perante a história, a política, a sociedade, o papel dos impérios, consiste na evasão do mundo através de um conhecimento salvífico especial, um conhecimento especial que torna possível a salvação

102. Cf. CHARBONNEAU Paul-Eugène, *Cristianismo, sociedade e revolução*, S. Paulo: Herder, 1965. Para situar a questão no terreno da reflexão da teologia católica, cf. também *Discussion sur la “théologie de la révolution”*, J. MOLTMANN et al. (org.), Paris: Cerf, 1972

103. Cf. VOEGELIN Eric, *Apocalisse e rivoluzione* [Conferenza tenuta il 18-5-1967 presso la camera di commercio di Milano], in *Idem, Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, Roma: Astra, 1980, 57-58

da própria alma espiritual num mundo para além do mundo».¹⁰⁴ Ora, é precisamente a crença na eficácia de uma *fuga mundi*, instigada pela fé apocalíptica, que fornece o alicerce onde assenta o segundo estrato que ajuda a esclarecer o alcance das revoluções modernas: o **gnosticismo**. A gnose, na verdade, alimenta-se num **conhecimento** (*gnosis*) especial que torna possível uma **evasão da realidade mundana** em nome de ideais salvíficos. A gnose é, no fim de contas, um refinado simulacro das crenças metastática e apocalíptica, acabando por influenciar *ad intra* os modernos movimentos revolucionários dos séc.s XVIII-XIX, os quais não passam, segundo Voegelin, de uma apropriação mimética, imanentizada e secularizada da aspiração gnóstica: por isso mesmo «a maior mudança na forma das revoluções modernas os dos movimentos intelectuais com implicações revolucionárias (pensemos em Condorcet, Comte, Marx), encontra-se devidamente representada no elemento metastático e no elemento gnóstico, factores constantes em tais revoluções e movimentos. As tematizações revolucionárias de Condorcet, Comte ou Marx, são já o reflexo de toda a humana expectativa, segundo a qual à história do mundo se juntará um estado de perfeição pessoal e uma perfeita ordem social, nos quais a natureza humana será transformada de tal modo, que todas as causas passadas de injustiça serão apagadas de vez. A consumação de um definitivo reino perfeito constitui, por conseguinte, a característica marcante de todas as construções ideológicas. Com efeito, o elemento metastático como elemento gnóstico que é, em virtude da aspiração a um estado perfeito de sociedade, tem necessidade de conhecer o rumo a tomar, quer favorecendo a lenta e pacífica emergência dos factores da situação presente que conduzirão progressivamente à instauração da nova ordem, quer recorrendo à intervenção violenta, pela qual o advento do reino da perfeição se consuma num plano revolucionário».¹⁰⁵

104. Cf. *Ibid.*, 60.

105. Cf. *Ibid.*, 63.

Conclusão

As revoluções não se fazem, acontecem... Este bem poderia ser o apotegma hermenêutico da interpretação filosófica do fenómeno revolucionário na *Política* de Aristóteles. Na verdade, tal interpretação desfaz dois equívocos que historicamente se foram sedimentando no imaginário colectivo, de tal forma que hoje ainda se revela problemática, para não dizer impossível, a sua remoção. O primeiro equívoco (de manifesta inspiração maniqueísta) encontra eco na ideia generalizada de que as revoluções decorrem num cenário dualístico: de um lado, a energia pulsional, activa, de um drama político com protagonistas e actores secundários; do outro, a turba sobressaltada, perplexa, passiva, espécie de plateia volúvel e não raras vezes encarregue de enaltecer os heróis e castigar os vilões. A suposta cisão entre a “acção” política (eu participei!...) e a “paixão” cívica (eu assisti!...) encontra neste *spectaculum* uma das suas irreduzíveis expressões. O segundo equívoco alimenta-se do que poderíamos designar hermeneuticamente de “o dia seguinte da revolução”, e que consiste em absolutizar uma revolução a ponto de lhe conferir capacidade para instituir o “ano zero” da história e o “umbigo” do mundo, a partir dos quais os factos quotidianos são correlacionados no tempo e posicionados no espaço.

Ora, o que Aristóteles nos ensina é precisamente algo de muito realista: pelo seu carácter metabólico e sinebético, uma revolução é algo que se inscreve simultaneamente na lógica evolutiva de uma crise de crescimento da *polis* e na ordem ocorrencial do processo histórico. Assim concebida, a revolução não é algo que possa ser urdido num “sótão” ou numa “cave”, ou instilado “de fora para dentro” ou teleguiado “de cima para baixo”, nem tão-pouco algo que possa ser mantido em “curso”, como se fosse possível dilatar *ad infinitum* o prestígio desse momento crítico: tal como um corpo enfermo, ou o sistema imunitário é capaz (por si só ou com ajuda terapêutica) de debelar o factor de risco, ou o corpo exposto durante demasiado tempo à ameaça patogénica acaba por sucumbir.

Para além do mais, não são apenas os homens que fazem as revoluções; as revoluções também fazem os homens. Na verdade, é no momento crítico do paroxismo revolucionário que os espíritos são politicamente experimentados e eticamente postos à prova: o mesmo útero revolucionário pode gerar diurnos intuitos de libertação, mas também obscuros desígnios de opressão; tanto pode desencadear uma espiral de abertura do humano ao absoluto, como induzir um processo oclusivo de redução do humano ao absurdo. Nesse sentido, uma leitura atenta da *Política* de Aristóteles não nos autoriza a conceber a revolução como fiel da balança de um desígnio superior de iluminados: num dos pratos, o da verdade, encontraríamos os eleitos, os bons, os filhos da luz, os inconformados, os progressistas, enquanto no outro prato, o da mentira, repousariam os reaccionários com o respectivo séquito de condenados, maus, filhos das trevas, situacionistas e retrógrados. Poderíamos, com efeito, perpetuar esta lista de opostos até ao exaspero e, contudo, nem por isso o acto revolucionário poderá alguma vez ser sinónimo de imunidade moral ou impunidade ideológica. Quando uma sociedade enfrenta a “espada justiceira” da revolução, é toda a sociedade e a sociedade toda que está em crise. A ideia do revolucionário submerso na penumbra do sótão ou da cave, a congeminar revoluções contra o *status quo*, embora sedutora, não passa de alienante fantasia utópica: o sótão e a cave ainda fazem parte da casa.

Ao analogar, portanto, a revolução à enfermidade de um corpo vivo, o intuito hermenêutico de Aristóteles não se situa muito longe da desconstrução filosófica dessa visão maniqueísta e dualista da vida política que consiste em conceber a experiência revolucionária como um momento luminoso e verdadeiro da realidade, diametralmente oposto ao momento tenebroso e reaccionário do “revirvalho”. Distinguimos revolução e reacção apenas por comodidade formal ou metodológica, nunca como se de realidades onticamente separáveis se tratassem. Em boa verdade, convém não perder de vista uma desconfortável ambigui-

dade: há procedimentos revolucionários com tiques manifestamente conservadores e revivalistas, como há atitudes reaccionárias com poses eminentemente progressistas e vanguardistas.¹⁰⁶ Num momento de crispação revolucionária, é muito difícil, para não dizer impossível (a não ser abstractamente ou por artifício metodológico) *separar o trigo do joio*, visto que todas as possibilidades dessa experiência-limite surgem compactadas e co-implicadas numa meada existencial e simbólica, impossível de desembaraçar.

Qual bolsa de Pandora, uma revolução política encerra, por conseguinte, insuspeitáveis e irreversíveis desígnios: no momento em que é desatada, o revolucionário tanto pode estar do lado dos malefícios soltos, como do lado da silenciosa esperança por um mundo melhor. Por conseguinte, o evento revolucionário – entendido na sua estrutura essencial e fenoménica – situa-se para além do bem e do mal. Bons e maus, rectos ou desordenados, saudáveis ou patológicos, são apenas os intuitos morais dos que (se) servem (d)a revolução, sejam eles seus pontífices ou mediadores, arautos ou pitonisas, fiéis ou apaniguados. Os ajustes de contas, que normalmente se consomem e consomem na ressaca revolucionária; o cortejo de justiceiros com a obsessão catártica dos anátemas, limpezas, depurações, e saneamentos; a panóplia de expedientes (que tanto podem passar pela lâmina de uma guilhotina como pelos incitamentos à justiça pelas próprias mãos) destinados a manter a sociedade civil numa espiral concentracionária de medo recíproco e mútua suspeita, em nome da nova ordem instituída; são sintomas que provam até à saciedade como procedimentos desajustados da ordem antropológica e ética do humano podem trair em definitivo o autoproclamado “espírito da revolução”: a ideia de que “a revolução devora os seus próprios filhos” confirma como uma desorientação antropológica e ética pode, no li-

106. A propósito da relação triádica revolução - reacção - contra-revolução, e do binómio progressismo - conservadorismo, cf. respectivamente: MARCUSE Herbert, *Contra-revolução e revolta*, Rio de Janeiro: Zahar, 1973; BERGER Hermann, *El progressista y el conservador*, Estella: Verbo Divino, 1973

mite, desmentir na prática os intentos mais genuínos de uma estrutura política em mutação.

Para além de tudo, o fenómeno revolucionário tem a ver com um aspecto decisivo da praxis humana: a oportunidade da decisão. O sentido dessa oportunidade nada tem a ver com a ordem cronológica do tempo medido, mas com a ordem *kairológica*¹⁰⁷ do tempo vivido. Para Aristóteles a “ocasião faz a revolução”: o que significa que o acto revolucionário não é um fenómeno quimicamente puro, não nasce de geração espontânea, nem da veledade pessoal de um visionário, nem da infalibilidade de um cálculo matemático ou de um tubo de ensaio, mas depende precisamente do ritmo biológico, do pulsar orgânico da *polis*. Lançando mão, uma vez mais, da analogia biológica do corpo humano, poderíamos afirmar com Aristóteles que as revoluções políticas não são controláveis nas suas inúmeras imponderáveis e variáveis: a ideia de uma revolução fecundada *in vitro* e assistida por mentes iluminadas e divinas, talvez ainda proceda de uma certa mentalidade gnóstica que tem marcado muitas das incursões da cultura ocidental, desde o séc. II até aos dias de hoje.¹⁰⁸

A emergência histórica das revoluções modernas e contemporâneas (as lusíadas revoluções burguesa, liberal, republicana, e democrática não fogem à regra¹⁰⁹) depende, em última análise, de uma experiência política estratificada e compactada, onde a praxis revolucionária, bem com o respectivo significado, pode ser interpretada como resultante da sedimentação simbólica de seis atitudes humanas em quatro “complexos”

107. Do grego *kairos*, que significa “momento oportuno”

108. Vide a propósito VOEGELIN Eric, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Madrid: RIALP, 1973

109. Para uma análise fundamentada dos contornos políticos, sociais, económicos e culturais do fenómeno revolucionário, ao longo da história portuguesa, cf. VERTOT René, *Histoire des révolutions au Portugal*, Paris: Imprimerie Pierre Didot, 1816; QUADROS António, *Portugal, entre ontem e amanhã: da cisão à revolução: dos absolutismos à democracia*, Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1976; MOREIRA Adriano, *O novíssimo príncipe: análise da revolução*, Lisboa: Intervenção, 1977; GRAHAM Lawrence et al., *Contemporary Portugal: the revolution and its antecedents*, Austin: University of Texas Press, 1979

históricos distintos: 1. experiência da **alienação** no complexo arcaico¹¹⁰; 2. experiência **metabólica** e **cíclica** no complexo clássico, de que o presente ensaio dá conta; 3. experiência **metastática**¹¹¹, **apocalíptica**¹¹² e **gnóstica**¹¹³ no complexo judaico-cristão; 4. e finalmente experiência da **revolta egofânica**¹¹⁴ no complexo moderno. Assim sendo, se quisermos compreender o significado e alcance do otimismo antropocêntrico que parece subjacente à índole iluminística e gnóstica das revoluções modernas¹¹⁵, tem de se ter em conta a sobreposição e sedimentação dos quatro estratos referidos.

Em termos de filosofia política, o livro V da *Política* de Aristóteles não é, em definitivo, um manual do revolucionário. A ideia de Aristóteles não foi tanto ensinar a fazer revoluções, mas antes de mais equacionar o modo de as evitar. Para condensar o intuito hermenêutico de Aristóteles, poderíamos falar de uma “profilaxia política”, lançando mão da alegoria clínica tão cara ao seu pensamento. Este modo de colocar a questão é decisivo, pois representa o critério seguro que permite discernir a distância que separa uma concepção catastrófica de uma di-

110. É no perturbante Diálogo egípcio do Suicida (circa 2000 a.C.) que encontramos um dramático relato da experiência-limite da alienação existencial: cf. *A Dispute Over Suicide*, transl. by John Wilson, in *Ancient Near Eastern Texts*, James PRITCHARD (ed.), Princeton - New Jersey: Princeton University Press, 1969, 407.

111. Instado a interpretar um sonho que deixara Nabucodonosor (605-562 a.C.), rei da Babilónia, muito perturbado e apreensivo, o Profeta Daniel dirige-se ao monarca em termos metastáticos, anunciando as sucessivas ascensões e declínios dos impérios: cf. Daniel 2, 31-45 (apud BIBLIA DE JERUSALÉM, S. Paulo: Ed. Paulinas, 1992)

112. O exemplo bíblico mais emblemático da perspectiva apocalíptica coincide com o passo neotestamentário, onde S. João Evangelista narra a epifania da Jerusalém Celeste (cf. Apocalipse 21, 1-5: apud BIBLIA DE JERUSALÉM, *op. cit.*).

113. Cf. o notável estudo de PÉTREMENT Simone, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris: Cerf, 1984, sobretudo o cap. “L’ eschatologie réalisée” (pp. 225-243).

114. O *cogito ergo sum* cartesiano representa a expressão paradigmática do triunfo moderno da subjectividade (cf. DESCARTES René, *Méditations Métaphysiques*, Paris: Flammarion, 1979, 80-81).

115. Cf. RANGEL Carlos, *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, Paris: Robert Laffont, 1976

menção soteriológica da vida política, na linha daquele inciso platónico na *República* segundo o qual o decisivo é «salvar a comunidade».¹¹⁶

Em suma: o fenómeno revolucionário insere-se, para Aristóteles, num todo compactado da experiência humana em comunidade. Essa experiência situa-se no espaço interino de duas realidades polares e tensionais: por um lado, entre o polo da **identidade** (*autos*) e o da **estabilidade** (*asphaleia*) em termos cívicos e políticos; por outro lado, entre o polo da **ordem** (*taxis*) e o da **facticidade** (*synebe*) em termos ontológicos. Por isso é que o princípio hermenêutico segundo o qual conhecer as causas pelas quais se corrompem os regimes é conhecer também o modo de os preservar, deve ser assumido como um repto perene da filosofia aristotélica à praxis política presente e futura.¹¹⁷

116. PLATÃO, *República*, VI, 497a

117. Cf. BIEN Günther, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna: Il Mulino, 1985, sobretudo o cap. “Fine dell’aristotelismo politico?” (pp. 357-359). Vide também, a propósito, AA.VV., *L’attualità della problematica aristotelica, Atti del convegno franco-italiano su Aristotele: Padova 6-8 aprile 1967*, Padova: Antenore, 1970; FRITZ K. von, *The Relevance of Ancient Social and Political Philosophy for our Times. A short Introduction to the Problem*, New York – Berlin: de Gruyter, 1974

O EQUILÍBRIO CRÍTICO DA JUSTIÇA NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA E ESTÓICA. DOIS MODELOS ERGONÓMICOS

Introdução

Múltiplos e complexos são os factores que, de modo persistente, sedimentaram e agudizaram no actual panorama do sistema de justiça um sentimento de instabilidade, tanto no plano das estruturas que o suportam como no das finalidades que em vista dele se determinam. Instalado um sentimento de crise, impreterível se torna uma análise crítica a partir da qual se focalizem os factores de perturbação, tarefa reflexiva para a qual a filosofia política e do direito possui recursos conceptuais e interpretativos adequados. Não se trata, por conseguinte, de colocar a filosofia em bicos de pés, para falar de justiça ou para dizer sequer de sua justiça: trata-se, ao invés, de comprometer o ofício filosófico com duas exigências que lhe são congénitas: a primeira é hermenêutica e decorre do entendimento de que a suspeita de precaridade que se abate sobre o sistema judicial não depende imediatamente de razões comportamentais ou procedimentais desviantes, mas da concepção dos conteúdos simbólicos e formais que modelam a ideia de justiça e, sobretudo, da radicalidade das questões que fertilizam, por assim dizer, o campo pragmático das respostas que o sistema judicial tem de dar ao nível da aplicabilidade, exequibilidade e acessibilidade do ordenamento jurídico; a segunda é deontológica, e parte do princípio de que o que as aporias com que a justiça se debate não são problemas endémicos do

universo jurídico, mas emergem da vivência individual e colectiva da cidadania. A ambas a filosofia não se deve eximir, sob o risco de subverter a sua reiterada atenção à natureza ética e política da existência humana.

Focados nesse intuito, comecemos por lançar mão de um recurso a que a própria tarefa filosófica não é indiferente, por lhe ser inerente e constitutivo: referimo-nos ao legado histórico pelo qual os antigos clássicos se dão a pensar, a fim de que, já lidos por eles, os problemas nos deem que pensar. Para o efeito, elegemos dois momentos perfeitamente diversos na sua contextualização histórica, mas verdadeiramente incontornáveis quanto ao imediato impacto e ulterior influência na cultura ocidental: o primeiro centra-se num autor, Aristóteles, e o segundo numa corrente, o Estoicismo. Qualquer um deles em particular – e os dois em virtuosa circularidade – instauram o lance preludial de uma incursão reflexiva que o esclarecimento do tema em apreço nos impõe.

Posto isto, a ninguém estranhará que, em vista do propósito teórico que nos move, tanto a noção mediacional de **prudência** (*phronesis*), oriunda da filosofia prática de Aristóteles, como a ideia orgânica de **conformidade** (*homologia*), típica da corrente sapiencial estóica, possam, graças à sua amplitude e elasticidade conceptual, ser convocadas para

1. esclarecer, por um lado, em que medida uma **concepção ergonómica de justiça** se afigura capaz de iluminar retroprojectivamente muitas das perplexidades e embaraços com que se debatem no presente os sistemas jurídicos e judiciais vigentes;
2. perceber, por outro, até que ponto as múltiplas crises que neles se engendram e a partir deles se repercutem, longe de adensar tempos de desânimo e descrédito, constituem propícia oportunidade para uma reflexão crítica sobre os **fundamentos e os firmamentos** onde as comunidades humanas alicerçam ou firmam a sua incessante demanda de justiça.

I. Crises de estatuto e estatuto crítico da Justiça

Que “crise” é um termo de reputação pouco recomendável, quase ninguém tem dúvida. Quando conotado com a esfera da justiça, parece adquirir um tom ainda mais ameaçador. Esquecemo-nos, todavia, de que na órbita de tão perturbante vocábulo gravitam sentidos que excedem, de longe, a carga dramática que normalmente ele comporta: palavras como, por exemplo, “critério” e “crítica”, tal como “crivo” (neste caso, dando origem à mesma estirpe etimológica intimamente ligada ao manuseamento da peneira em contexto agrícola) incorporam um sentido que, com inteira propriedade, envolve mais uma acção de discernimento, análise, separação, do que propriamente um procedimento lógico de desconstrução, demolição ou refutação. Não é à toa que, por via disso, o termo *krisis* encontrará ampla recepção na reflexão clínica da antiguidade, mormente a que se filiou na tradição hipocrática, servindo o termo para caracterizar o lapso temporal durante o qual um corpo se adapta a uma terapêutica, procurando recuperar o estado de equilíbrio entretanto perturbado por uma enfermidade. Contudo, se ousarmos olhar um pouco mais longe do que aquilo que consente um modelo de ocorrência cíclica de episódios intermitentes, fortuitos ou atípicos que urge corrigir ou debelar, deveríamos, em bom rigor, encarar uma “crise” não tanto como algo que “vem-contra” a normalidade rígida, linear e estacionária de um estado, mas mais o “estado-em-que-se-encontra” uma realidade sistémica em constante e flutuante adaptação dinâmica. O princípio crítico pode, então, em mais dilatado e matizado horizonte de sentido, referir-se com idêntica propriedade a estados clínicos, a etapas existenciais, a fenómenos termodinâmicos, a climas económicos, e, com particular ênfase, a sistemas de justiça.¹

Recentrando-nos, após este excursus propedêutico, no tema da justiça, talvez a tradução mais adequada de *krisis* seria “decisão oportuna”, entendida esta, na sua acepção mais densa, como capacidade para dis-

1. Cf. AMARAL António, «Modelação normativa no Direito à luz da mesomorfologia da decisão em Aristóteles», in www.lusosofia.pt, 2014, pp. 1-19.

tinguir, avaliar, ponderar e escolher. Nesse caso, estando dispostos a acolher os sentidos indiciados, tudo aponta para que condição crítica se afigure não estranha, mas, por mais paradoxal que pareça, consubstancial ao sistema de justiça quer na actuação judicativa onde, em sede decisória, se aplicam leis universais a casos materiais, quer na acção legislativa onde, em sede legiferante, se criam leis em condições de universal aplicabilidade a situações particulares e concretas. Ora, é precisamente nesse âmbito de aplicabilidade que pode ser designada de **ergonómica** a capacidade crítica de ajustar o universal ao particular no interior da tensão entre norma e situação. O termo ergonómico só por derivação tardia se identifica com a ciência que estuda e operacionaliza um conjunto de soluções que, em termos materiais e de design, proporcionam e optimizam o exercício cómodo de uma função, minimizando o esforço e o desgaste físicos dela decorrente; todavia, o seu berço grego assinala-lhe *ab ovo* o significado, muitíssimo mais subtil e promissor, de **obra (ergon)** – uma obra cujo foco antropológico aponta para a consolidação de um legado cultural de apropriações axiológicas e éticas com base nas quais valores, normas e leis se podem adaptar mediacionalmente à tarefa de humanização histórica de cada indivíduo socialmente situado.

O sentido ergonómico da justiça determina-se, portanto, em dois níveis correlativos: no primeiro nível, joga-se a relação orgânica da justiça com modelos de auto-interpretação cultural e de organização política que as comunidades humanas livremente elegem e diferenciadamente exprimem; no segundo nível, desdobra-se a relação sistémica da justiça com as exigências epistemológicas do Direito em face das práticas de produção legislativa e aplicação judicial que as comunidades jurídicas legitimamente determinam e adoptam.

Ora, fruto de uma excessiva confiança no positivismo legalista, a praxis jurídica – que, desde o seu berço romano, repercutiu uma visão concreta e pragmática da vida – acomodou-se gradualmente ao protocolo formalista e abstracto de um racionalismo de índole lógico-dedutiva. Chegados ao ponto em que nos encontramos, o cenário dificilmente

poderia ser diferente daquele a que se assiste: aos interesses próprios do cidadão, acabou por se opor e sobrepor um conceito normativo de instituição e de sistema que, não raras vezes, redundava em corporativismos politicamente auto-imunes do ponto da licitude, mas socialmente inaceitáveis do ponto de vista ético. Convertido como fim em si mesmo, o sistema de justiça tornou-se, por um lado, hermético e inoperante na sua coreografia processual e, por outro, histriónico e ambíguo na sua encenação mediática, enquanto o cidadão – sobre quem recai, afinal, a fonte de legitimação do poder judicial nos estados ditos de direito – foi sendo discreta e sucessivamente relegado para uma condição periférica, marginal e, hoje em dia, exógena, no tocante concepção política do sistema e à definição orgânica da sua funcionalidade. Desta feita se abriu o caminho para uma obstinada auto-legitimação formal do sistema de justiça, incapaz de «comunicar» com a realidade. Pese embora o diagnóstico sombrio, o desafio crítico que se abre à justiça consistirá, entre outros afazeres, em fazer convergir o culto da universalidade abstracta com o cultivo da situação concreta, à luz de uma racionalidade indutiva capaz de fazer corresponder conteúdos normativos a exigências práticas enraizadas nos legítimos interesses dos cidadãos.

Ícaro, Narciso e Gulliver constituem, na sua densa fulguração mítico-simbólica, três arquétipos reveladores da incapacidade humana para criar esse espaço crítico e ergonómico de mediação entre o universal abstracto e o particular concreto. Os dois primeiros incarnam o desfecho trágico da negligência da justa medida face ao universal concreto: Ícaro, porque tocado pela vertigem ascensional do distanciamento da realidade, acaba precipitado na aquosa vastidão do Egeu, pois o mesmo sol que deveria ter iluminado a libertação do seu cativo, derrete-lhe, em vez disso, a cera das asas artesanais, causando-lhe afinal a ruína; Narciso, porque apaixonado pela beleza da própria imagem reflectida, acaba afogado nas águas que, em vez de o ter dessedentado e revitalizado, acabam por se transformar na causa da sua perdição. O terceiro, Gulliver, protagoniza na odisseia satírica de J. Swift o dilema trágico da

desmesura: o resultado das suas soluções bem-intencionadas revela-se tão desastroso em Liliput como em Brobdignac, dado que, ao adoptar sempre os mesmos estratagemas, não se apercebe que a sua condição de gigante diante dos Liliputianos e de anão em face dos Brobdignaguianos teria de implicar mutações de escala com soluções diferenciais e não automáticas, motivo pelo qual a sua acção se afigurava desmesuradamente grande para manusear os pequenos problemas e excessivamente minúscula para manejar os grandes.

Abusando do jargão freudiano, denomino de “complexos” de Ícaro, Narciso e Gulliver as três formas de descurar a vinculação do universal ao particular, a que o exercício da justiça não está obviamente imune. O “complexo” de Ícaro representará, portanto, a alienação na pura abstracção, desatenta ao enraizamento concreto; o de Narciso, por seu turno, espelhará o refúgio na pura auto-referencialidade, desatenta à interacção das relações; o de Gulliver, enfim, traduzirá a insistência na pura automaticidade, dstantenta às variações e mutações de escala.²

Como antípodas desses três arquétipos mítico-simbólicos, contrapõem-se duas formas clássicas de tematizar filosoficamente o desafio ergonómico da Justiça como condição *sine qua non* para se libertar dos embaraços em que a mesma se enredou na história da sua inculturação jurídico-política: por um lado, a noção de **prudência** (*phronesis*) na filosofia de Aristóteles; por outro, o princípio da **conformidade** (*homologia*) na corrente estóica.

II. O princípio aristotélico da *phronesis* como mediação

A reflexão ética e política de Aristóteles pode, num certo sentido, concentrar-se numa expressão lapidar: «filosofia das coisas humanas» (*Ética a Nicómaco*, X, 1181b 15). Ao invés da de Platão, a filosofia aristotélica não se projecta na transcendência de um bem absoluto, mas na

2. Cf. AMARAL António, «Modelação normativa no Direito à luz da mesomorfolgia da decisão em Aristóteles», in *op. cit. supra*.

procura e na realização do bem que é melhor para o homem, de um bem dimensionado à escala humana. Nesse sentido, sendo inerente à esfera prática do exequível, isto é do que está **ao nosso alcance** e **depende de nós** (*pros hemin*), esse bem humano deve, segundo a lição do Estagirita, ser tomado como **bem supremo** (*agathos megistos*) em vista de uma **felicidade** (*eudaimonia*) atingível como **fim** (*telos*) no quadro económico, ético e político de uma **vida boa** (*to eu zein*). A irrecusabilidade dessa dimensão teleológica decorre, em primeira mão, da apropriação daquela **tarefa** (*ergon*) que torna o homem humano enquanto tal e, em última análise, dela depende aquele eminente desígnio de **vida cooperante** (*to syzein*) que a experiência política deve possibilitar e assegurar em vista do **interesse comum** (*koinon sympheron*): na verdade, segundo Aristóteles, «ainda que o bem de um só indivíduo seja o mesmo do da cidade, afigura-se melhor e mais perfeito alcançar e salvaguardar o bem da cidade» (*Ibid.*, I, 1094b 7-8). A auto-suficiência que a vida feliz proporciona não é, por conseguinte, a do indivíduo isolado e atomizado, mas a de um indivíduo enraizado em concêntricas esferas de pertença: a familiar, a étnica, e a política (cf. *Política*, I, 1252a 24 – 1253a 35). A polis possui primazia não apenas sobre os restantes vínculos sociais, mas sobredetermina também a dimensão ética da acção: é essencialmente na esfera política, na interacção relacional, que o homem manifesta a sua virtude, a sua excelência própria. Sobredeterminada pela acção política, a virtude ética comporta uma dupla condição: por um lado, é propiciada por bons hábitos, e por outro de nada lhe serve adquirir a excelência perfeita se estiver privada da inteligibilidade do que realiza, motivo pelo qual a vida política requer, desde logo, a capacidade de **discernimento e avaliação** (*krisis*) como absolutamente indispensável tanto no contexto electivo das assembleias, quanto no contexto deliberativo e executivo das magistraturas de governo, bem como no contexto decisionário das magistraturas judiciais.

Ora, é precisamente no cerne deste limiar crítico que Aristóteles considera a **deliberação ponderada** (*proairesis*) uma forma de razão

calculadora perfeitamente apta, tal como as réguas de chumbo dos arquitectos de Lesbos (cf. *Ética a Nicómaco*, V, 1137b 30-31) a ser aplicada ao mundo contingente dos assuntos humanos (cf. *Ibid.*, VI, 1140b 20). Sob o influxo mediacional da **prudência** (*phronesis*), este modelo decisionário coloca em cena uma inteligibilidade prática dotada de certa **habilidade** (*deinotes*) para, com flexível razoabilidade e criteriosa equidade, aplicar a universalidade de um princípio ético ou de uma norma jurídica à singularidade de cada situação concreta e individual (cf. *Ibid.*, V, 10, 1137b 10; *Política*, II, 8, 1269a 9 ss). Em contextos situacionais de adensada incerteza, o **homem prudente** (*phronimos*) representa em carne viva o paradigma desta excelência decisionária: com efeito, posto à prova pelo reiterado exercício virtuoso do **justo meio** (*to meson*), só ele está à altura de ler e tomar as medidas ajustadas em toda e qualquer situação-limite, porque é capaz não só de compreender a singularidade e a complexidade dos seus contornos, mas também de moldar as decisões mais acertadas face à indeterminação das suas variáveis e à imprevisibilidade do seu desfecho (cf. *Ética a Nicómaco*, II, 1106b 36; VI, 1140a 24-25).

III. O princípio estóico da homologia como conformidade

«Renuncia a essa esperança de poder saborear sumariamente o génio dos grandes homens. É-te necessário um estudo e uma prática total do seu pensamento. A sua obra é toda ela uma continuidade e o trabalho do seu espírito uma tapeçaria de contornos bem delimitados, onde nada pode ser desligado sem originar ruptura. Não nego que examines cada membro um a um, desde que o relaciones ao próprio homem».³

O estoicismo é vulgarmente entendido como um estilo de vida caracterizado pela tenacidade face aos contratemplos, pelo desprezo dos bens

3. *Quare deponere istam spem, posse te summatim degustare ingenia maximorum virorum; tota tibi inspicienda sunt, tota tractanda. Res geritur et per lineamenta sua ingenii opus necitur, ex quo nihil subduci sine ruina potest. Nec recuso, quo minus singula membra, dummodo in ipso homine:* SENECA, *Cartas a Lucílio*, 33, 5

materiais, pela indiferença à dor e por uma majestosa serenidade diante as adversidades. Todavia, uma leitura mais atenta permite vislumbrar no reduto dessa condição aparentemente desinteressada uma postura ética muito mais activa e actuante do que passiva e inerte, muito mais centrada na iniciativa do agente do que na resignação do paciente. Pese embora a irreduzibilidade do destino, tomado como encadeamento rigoroso e ordenado de causas, longe de constituir motivo de angústia, tal engendramento de causas manifesta a solidariedade de um todo que não admite pontos de fuga possíveis; por isso, a exortação do imperador Marco Aurélio é inevitável:

«Medita frequentemente na ligação de todas as coisas no mundo e na sua mútua relação. É que, de certa forma, todas as coisas se encontram entrelaçadas entre si e, por isso mesmo, todas são amigas umas das outras; com efeito, cada uma é o seguimento da outra devido ao movimento de ligação intensa quer do espírito comum, quer da unidade das substâncias».⁴

De acordo com a mundividência estoica, o destino não se opõe à liberdade e não destrói a responsabilidade do homem: os acontecimentos do mundo são apenas uma **ocasião crítica** para exprimir a nossa própria natureza. A vida assemelha-se a um teatro; não nos cabe determinar o nosso papel, nem a sua duração, mas, segundo Epicteto, apenas representá-lo bem ou mal:

«Lembra-te que és actor de um drama que um autor quis que fosse assim: breve será, se ele o quiser breve; longo, se o quiser longo; se quiser que representes um papel de mendigo, é para que o representes com talento; e o mesmo para o papel de coxo, o de magistrado

4. Πολλάκις ἐνθυμοῦ τὴν ἐπισύνδεσιν πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ σχέσιν πρὸς ἀλλήλα. τρόπον γὰρ τινὰ πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέλεκται καὶ πάντα κατὰ τοῦτο φίλα ἀλλήλοις ἐστί: καὶ γὰρ ἄλλω ἐξῆς ἐστί τοῦτο διὰ τὴν τονικὴν κίνησιν καὶ σύμπτωσαν καὶ τὴν ἔνωσιν τῆς οὐσίας: MARCO AURÉLIO, VI, 38

ou o de um simples indivíduo. Na verdade, representar belamente a personagem que te foi confiada é algo que te concerne a ti; já quanto a escolhê-la, a outro compete».⁵

A regra fundamental da ética ou da sabedoria exprime-se, por conseguinte, num único princípio: “viver em conformidade” (Zenão, in Diógenes Laércio, *Vidas...*, VII, 87). Tal conformidade traduz-se de forma existencial em duas possibilidades equivalentes: viver conforme à ordem da natureza ou, então, seguir a razão, vivendo em coerência. Qualquer uma das alternativas instaura o horizonte onde cada indivíduo se deve realizar eticamente.

Posto isto, resultaria falaciosa a redução unívoca da ética estoíca à estrita observância do preceito «vive em conformidade»: a vida quotidiana e a preocupação com guiar os discípulos pela via da sabedoria requerem uma concepção ergonómica das regras de vida, quer dizer de regras adaptadas a cada circunstância, bem como de preceitos diversos que não devem ser ensinados de modo dogmático. As *Cartas* de Séneca, ou as *Conversações* de Epicteto, testemunham amplamente a atenção estoíca à singularidade de cada situação. O *officium*, termo vulgarmente traduzido por dever, tende a conotar de imediato um descarnado e inóspito sentido moralista de “obrigação absoluta” que, na verdade, pouco ou nada condiz com a ressonância seminal de «conveniente» ou «apropriado» que ele encerra, apontando antes, por conseguinte, para a prossecução de um avisado preceito que permite ao que não é sábio viver em sensata e razoável conformidade com a sua própria natureza. Tal coadunação ajudará, porventura, a explicar a extraordinária influência jurídica e política do estoicismo na linha de uma concepção naturalista e racionalista do direito. A justiça existe por natureza e não por convenção, dado que ela é a expressão suprema do vínculo entre lei e recta razão, princípio que encontrará amplo acolhimento na reflexão jurídica

5. μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δράματος, οἴου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος: ἂν βραχύ, βραχείος: ἂν μακρόν, μακροῦ: ἂν πτωχὸν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνῃ ἂν χαλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ἰδιώτην. σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς: ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλου: EPICTETO, *Manual*, XVII

de Cícero e, a partir deste, nos epígonos da tradição jusnaturalista do direito romano.

Conclusão

Escutemos Sólon na sua *Eunomia*:

«Querem destruir a grande urbe, com os seus desvarios,
cedendo às riquezas, os próprios cidadãos,
e dos chefes do povo o espírito injusto, a quem está destinado
sofrer muitas dores pela sua grande insolência.

Pois não sabem refrear os seus excessos, nem pôr ordem
nos bens presentes na paz do banquete.

Enriquecem arrastados por acções injustas.

(...)

Não guardam os alicerces veneráveis da justiça
que, em silêncio, conhece o presente e o passado

(...)

Manda-me o meu coração que ensine aos Atenienses estas coisas:
como a Desordem causa muitas desgraças ao Estado,
e a Boa Ordem apresenta tudo bem arranjado e disposto,
e muitas vezes põe grilhetas aos injustos.

(...)

cessa a cólera da terrível discórdia, e, sob o seu influxo,
todos os actos humanos são ajustados e prudentes».⁶

6. αὐτοὶ δὲ φθείρουν μεγάλην πόλιν ἀφραδίῃσιν
ἄστοι Βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον
ἔβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν: [...]
οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ θέμεθλα Δίκης,
ἢ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἑόντα, [...]
ταῦτα διδάξει θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει,
ὡς κακὰ πλείστα πόλει δυσνομία παρέχει,
εὐνομία δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει,
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκους ἀμφιτίθησι πέδας: [...]
παύει δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς
πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά: SÓLON, *Eunomia*, jn *CURFRAG.tlg-0263.4*

A sublime cintilação deste poema elegíaco não só amplifica alguns ecos do que aqui se expôs, como espelha a forma como a lide jurídica, a reflexão filosófica e a exaltação poética podem conviver na alma humana em animada conspiração.

ONTOLOGIA DA RELAÇÃO ÉTICA-POLÍTICA, NA FILOSOFIA PRÁTICA DE ARISTÓTELES

Introdução

A teoria aristotélica da acção encontra o seu eminente desenlace numa **filosofia das coisas especificamente humanas** [ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία]¹. Tal perfil praxiológico recorta-se, na obra do Estagirita, em dois hemisférios congruentes:

1. como investigação **acerca das coisas éticas** [περὶ τῶν ἠθικῶν]² e
2. como rubrica central das **lições de política** [πολιτικῆς ἀκροάσεις]³.

Tal desdobramento, afigura-se, contudo, evasivo àquela diurna tipificação dos **saberes** [ἐπιστήμαι], estabelecida por Aristóteles no contexto da *Metafísica*.⁴ Com efeito, se o limiar epistemológico entre ética e políticas urge, em determinados passos da sua obra,

1. ARISTÓTELES, *EN*, X, 9, 1181 b 15

NB: Para toda e qualquer referência aos textos de Aristóteles, utilizaram-se as seguintes edições:

ARISTOTLE, *The Complete Works: the revised Oxford translation*, Jonathan BARNES (ed.), Princeton University Press Princeton, 1998;

ARISTOTE, *De l'âme*, Les Belles Lettres, Paris, 1966;

ARISTOTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1970;

ARISTOTE, *Nicomacheian Ethics*, Loeb, London, 1982;

ARISTOTE, *Physique*, Les Belles Lettres, Paris, 1963-9;

ARISTÓTELES, *Política*, Vega, Lisboa, 1998.

A tradução do original grego para português, em todas as citações e referências, é da nossa responsabilidade.

2. ARIST., *Pol.*, III, 12, 1282 b 20

3. Tal é o título que figura no elenco dos escritos aristotélicos in DIOGENES LAERTIUS, V, 24

4. Cf. ARIST., *Metaph.*, VI, 1, 1025 b 19 ss.

traçado com meridiana nitidez, noutros, porém, essa dicotomia parece esbater-se numa ontologia integradora dos diferentes níveis da realidade humana, muito longe, portanto, do propósito taxinómico de tipificar e classificar aquilo que, no fim de contas, se adensa nos complexos nós de entrelaçamento de uma **vida prática** [βίος πρακτικός].

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

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

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

«a cidade é uma comunidade de indivíduos que, em função das suas afinidades, procuram viver o melhor possível. Ora, o que explica a multiforme diversidade de cidades e regimes políticos reside no facto de a felicidade traduzir o melhor que cada indivíduo pode atingir, mediante o exercício e o uso perfeito da virtude (...).

5. κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται: τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν (...) χρωμένῃς δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν: *Idem, EN, I, 2, 1094 a 26 – 1094 b 7*

Com efeito, ao procurar esse fim de distintos modos e por diferentes meios, as comunidades políticas expressam tantas formas de vida quantos os regimes políticos». ⁶

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

I. O nexó entre ética e política em Aristóteles

A tese segundo a qual a **cidade** [πόλις] – forma superior e excelente de **vida comunitária** [κοινωνία] – propende teleologicamente para o bem supremo, demarca a reflexão do Estagirita de todas as teorizações precedentes, que equiparavam a experiência política a uma qualquer forma de associação gregária. Contra esse nivelamento, Aristóteles não só subordina e atribui a cada tipo de comunidade uma configuração específica e uma razão de ser própria, como coloca a **comunidade política** [κοινωνία πολιτική] no vértice de um escalonamento gradativo de experiências relacionais. Nesse sentido, sem resvalar para a justificação minimalista de que a comunidade política apenas se torna necessária para gerir conflitos de interesses e estancar ímpetus primários de destruição ⁷, Aristóteles consigna à vida política o fim mais elevado: vive-se “na” e “pela” cidade não por cega fatalidade ou mero acaso, mas porque o agir humano, determinado pelo bem supremo, se aperfeiçoa no pleno exercício da **cidadania** [πολιτεία]. No seguimento dessa proclamação teleológica, a tese dominante da *Política* pode condensar-se, então, na seguinte ideia: toda a experiência humana exercida no contexto da *polis*

6. ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστὶ τῶν ὁμοίων, ἔνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος. (...) ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τοὺς τε βίους ἐτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας. *Idem*, *Pol.*, VII, 7, 1328 a 35 - b 2

7. A propósito desses impulsos de destruição, fruto de uma vontade de domínio antropológicamente desintegrada da *polis*, refere Aristóteles «aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem invectivado por Homero como “*sem família, nem lei, nem lar*”; porque aquele que assim é por natureza, está, além do mais, sedento de guerra» [*Idem*., *Pol.*, I, 2, 1253 a 4-6].

visa o bem supremo. Este enunciado encontra-se, na lição aristotélica, sustentado por três pressupostos:

1. observamos que toda a cidade é uma certa comunidade⁸;
2. [observamos] que toda a comunidade é constituída em vista de um certo bem⁹;
3. de entre todas [as comunidades] a mais soberana e a que inclui todas as outras [...] é a que chamamos de cidade¹⁰.

O primeiro pressuposto, não necessita de qualquer demonstração¹¹, nem especial acuidade analítica, mas enraíza-se no subsolo da **experiência** [ἐμπειρία], isto é faz parte do que “está-aí” para ser reconhecido, apenas reclamando boa-fé no ser, confiança metafísica na realidade dada.

O segundo pressuposto conserva – passe o anacronismo – um alcance *a priori*, posto que releva do horizonte pré-reflexivo e ante-predicativo da experiência humana em comunidade. Assim, “o” bem visado pela cidade constitui-se como horizonte teleológico do agir humano de acordo

8. πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ: *Ibid.*, I, 1, 1252 a 1

9. <ὁρῶμεν> πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυίαν: *Ibid.*, I, 1, 1252 a 2

10. τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. [...] ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις: *Ibid.*, I, 1, 1252 a 3-5

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

com princípio segundo o qual é sempre em vista de “um certo” bem que todos os homens agem como agem. A diferença tonal entre o emprego do artigo definido e o do indefinido não é negligenciável. Na verdade, toda a acção humana tende a finalizar-se no intervalo crítico de uma tensão entre “o bem determinado” e “um determinado bem”, ocorra essa entreabertura no sujeito que realiza a acção (dimensão ética da *praxis*), ou no objecto em que recai a operação do agente (dimensão criativa da *poiesis* ou empírica da *tekhné*). O bem visado pela acção política, pode, por isso mesmo, encontrar-se inscrito no horizonte da eticidade apenas porque, e na medida em que é atravessado pela bissectriz teleológica que impele qualquer acção para um determinado fim. No entanto, visto que a agenda pública tende a apoiar-se no ponto fixo onde a alavanca da adequação dos meios possíveis aos fins elegidos desloca o eixo operativo face às situações particulares e às circunstâncias concretas da *polis*, nunca a praxe política pode, em bom rigor, encerrar-se hermeticamente no reduto da pura moralidade, não raro descambando em insustentável moralismo. Por isso, depois de sublinhar que

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

Aristóteles esclarece também que há uma distância a interpor-se entre o **homem bom** // **homem de bem** [*σπουδαῖος ἀνὴρ* // *ἀνὴρ ἀγαθός*] e o **bom cidadão** [*σπουδαῖος πολίτης*]:

«a excelência de cada cidadão deve estar em relação com o regime da cidade. Se existem diferentes tipos de regime, então também não pode existir uma única virtude – como sendo a perfeita – para o bom cidadão; mas quando falamos de um homem bom, é se-

12. δεῖ δ' ἐν ταῖς τέχναις καὶ ἐπιστήμαις ταῦτα ἀμφοτέρω κρατεῖσθαι, τὸ τέλος καὶ τὰς εἰς τὸ τέλος πράξεις: *Idem, Pol., VII, 12, 1331 b 37*

gundo uma só virtude, a perfeita. Nesse sentido, é possível ser um bom cidadão sem possuir, todavia, a virtude respeitante ao homem bom».¹³

O discernimento aristotélico entre cidadania e moralidade não é apenas nominal ou semântico. Por detrás de uma exasperante ambiguidade, ele indicia sintomas de um diagnóstico ontológico, ainda que reservado. Sendo certo que, em termos de legalidade, a adequação entre meios e fins pode não requisitar necessariamente uma moral, também parece não suscitar qualquer reticência o facto de a consciência moral dos cidadãos poder questionar-se, em termos de licitude ou legitimidade, acerca da boa ou má adequação moral “dos” meios e “dos” fins, antes mesmo de avaliar a boa ou má adequação “entre” meios e fins. O problema acerca do cruzamento da qualificação moral dos meios e dos fins com a eficácia política da adequação entre meios e fins não é de somenos importância, dada a cuidadosa atenção e demora que o Estagirita lhe concede num dos passos mais luminosos da *Política*:

«o agir bem supõe sempre duas condições: a primeira é que o alvo e o fim das nossas acções estejam correctamente determinados; a segunda consiste em encontrar as acções que conduzem a esse fim. Entre as duas pode existir consonância ou discordância: pode suceder, com efeito, que o fim em vista esteja bem ordenado, mas a acção nos desvie dele e nos leve a falhar a sua concretização; pode

13. τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν. εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἶδη, δῆλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν: τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φαμέν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν. ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτῆσθαι τὴν ἀρετὴν καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνὴρ: *Ibid.*, III, 1276 b 30-35. Segundo Aristóteles, a distinção entre “homem bom” e “bom cidadão” pode ser abordada a partir de outra perspectiva: «discutindo a questão com por referência à melhor constituição. Sendo impossível uma polis composta apenas de homens bons; devendo cada cidadão, por outro lado, cumprir bem a função que lhe compete; envolvendo uma excelência própria o bom cumprimento da sua função – então a excelência de um bom cidadão não pode ser idêntica à do homem bom, quando, para mais, não há cidadãos iguais» [*Ibid.*, 1276 b 35 ss.].

suceder, noutras situações, que possamos realizar tudo o que nos conduz ao fim visado, mas o fim é mau em si mesmo; noutras vezes falha-se em ambos».¹⁴

Quanto ao terceiro pressuposto – recordemo-lo “de todas as comunidades, a cidade é a mais soberana e a que inclui todas as outras” – a sua textura exhibe as aporias já diagnosticadas a propósito da demarcação entre ética e política. Com efeito, o enunciado da primazia da comunidade política sobre as restantes formas de associação humana, bem como a promitente escatologia de que é portadora, não disfarça um certo mal estar perante o problema radical e inalienável da filosofia prática: a partir de que fundamento ou firmamento se estabelece o **bem especificamente humano** [τὰνθρώπινον ἀγαθόν]¹⁵? À primeira vista, pareceria tentador configurá-lo imediatamente com o lastro moral do bem individual. Todavia, Aristóteles atribui um carácter irrefragável e protocolar não para o **interesse particular** [τὸ συμφέρον πρὸς τὸ ἴδιον] mas para o **interesse de toda a cidade** [τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον], o mesmo é dizer em vista do **interesse comum** [τὸ κοινὸν συμφέρον].¹⁶ A política endossa, com efeito, o desígnio ontológico da subordinação do bem individual ao bem comum, obedecendo ao princípio canónico segundo o qual o **todo preexiste necessariamente às partes** [τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους]¹⁷. Refere o filósofo:

14. δὴ ἔστιν ἐν οἷς γίγνεται τὸ εὖ πᾶσι, τούτοις δ' ἔστιν ἐν μὲν ἐν τῷ τὸν σκοπὸν κείσθαι καὶ τὸ τέλος τῶν πράξεων ὀρθῶς, ἐν δὲ τὰς πρὸς τὸ τέλος φερούσας πράξεις εὐρίσκειν (ἐνδέχεται γὰρ ταῦτα καὶ διαφωνεῖν ἀλλήλοις καὶ συμφωνεῖν: ἐνίοτε γὰρ ὁ μὲν σκοπὸς ἐκκεῖται καλῶς, ἐν δὲ τῷ πράττειν τοῦ τυχεῖν αὐτοῦ διαμαρτάνουσιν, ὅτε δὲ τῶν μὲν πρὸς τὸ τέλος πάντων ἐπιτυγχάνουσιν, ἀλλὰ τὸ τέλος ἔθεντο φαῦλον, ὅτε δὲ ἑκατέρου διαμαρτάνουσιν): *Ibid.*, VII, 13, 1331 b 29-34

15. Cf. *Idem*, EN, I, 2, 1094b 5-7

16. *Idem*, Pol., III, 13, 1283b 40-41 [vide mais detalhadamente III, 7, 1279a 21 – b 10]

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

«ainda que o bem de um só indivíduo seja o mesmo do da cidade, afigura-se melhor e mais perfeito alcançar e salvaguardar o bem da cidade».¹⁸

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

Ao colocar a *pólis* na esteira do fim humano mais elevado e ao elevá-la à categoria de uma totalidade diferenciada, autónoma e irreduzível à mera soma dos seus elementos (cidadãos) e das suas partes (comunidades mais restritas), o intuito da tese aristotélica é duplo.

1. por um lado, refutar o lugar-comum, a coberto da sofística, de que a comunidade política apenas existe para assegurar a sobrevivência de cada cidadão e promover o escrutínio das suas vontades.
2. por outro lado, inviabilizar as teses socrática e platónica, segundo as quais “governante”, “chefe de família” ou “mestre de escravos”, não designariam senão uma e a mesma forma de autoridade, em diferentes graus ou escalas.¹⁹

No contexto da filosofia prática aristotélica, o bom político não é necessariamente um bom condutor de homens em geral, seja qual for a grandeza de escala em que se encontra, mas sim o que revela apetência para governar comunidades que têm por fim o bem supremo, isto é a vida boa em comunidade. Semelhante perspectiva coloca a tónica do exercício da autoridade política nos antípodas desse ingénuo bom senso

18. εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν [ἀγαθόν] ἔστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῶζειν: *Idem, EN, I, 1, 1094 b 8-11*

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

de, como ironiza Pierre Pellegrin, «presumir que alguém, pelo facto de gerir bem o seu pronto-a-vestir, também dará um bom governante...»²⁰

No pensamento de Aristóteles, ética e política expressam-se, por conseguinte, em duas pautas diferenciadas, autónomas e não permutáveis.²¹ Em relação à problemática que nos ocupa, interessa indagar, a um nível ôntico-antropológico, os limites até onde pode ser mantida a tensão “moralidade-cidadania”. Tal tensão encontra-se bem patente em alguns passos significativos da obra do Estagirita. Dois exemplos apenas.

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

«é evidente que a cidade existe por natureza e que o homem é, por natureza, um vivente político, e que o indivíduo sem cidade (...) é comparável à peça deslocada de um jogo. E a razão pela qual o todo o homem é um animal político, num grau superior ao de qualquer abelha ou qualquer outro animal gregário, também é evidente: (...) o homem é o único dos seres vivos que possui discurso (...). O discurso serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros animais, o homem tem a sua especificidade: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.»²²

20. PELLEGRIN Pierre, *La Politique*, Paris: Nathan, 1985, n. 4, p. 50

21. Assim, pelo menos, o entendeu Buhle, quando em 1820 referia: «dado que Aristóteles considerava o agir moral como vivência incarnada na polis, ou seja, como cidadania, a filosofia prática no seu todo é designada por ele de política; contudo, a natureza diversa dos seus objectos constrangem-no a separar a doutrina moral da ciência política propriamente dita» [BUHLE Johann Gottlieb, in ERSCH-GRUBER, *Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Kunst*, V, 284; cit. por BIEN Günther, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna: Il Mulino, 1985, 189-190].

22. φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἄπολις (...) ἄτε περ ἄζυξ ὦν ὥσπερ ἐν πεττοῖς: διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελίου ζῶου μᾶλλον, δῆλον. (...) λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων (...). ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν: ARIST., *Pol.*, I, 1, 1253 a 3-20

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

«o bem de um só indivíduo é, na verdade, estimável, mas mais belo e divino o será para um povo e para uma cidade».²³

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

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

«quem pretenda fazer uma adequada investigação sobre o melhor dos regimes, deve começar por determinar qual a vida mais preferível de entre todas, (...) e se pode ser considerada a mesma para a comunidade e para o indivíduo ou diferente para cada».²⁴

Para responder ao primeiro problema, não podemos passar à margem da tipificação aristotélica dos diferentes bens, ou formas de bem. Estes podem ser classificados em exteriores, do corpo, e da alma.²⁵ Tal escalonamento responde a um repto inadiável da sabedoria prática: determinar de que forma se edifica o *ethos* de uma vida feliz. Ora, para Aristóteles, a felicidade depende mais da natureza interior e animada do homem, e não do cômputo favorável ou adverso de ocorrências ex-

23. ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνη καὶ πόλειςιν: *Idem*, *EN*, I, 1, 1094 b 8-9

24. περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἰρετώτατος βίος.(...) μετὰ δὲ τοῦτο πότερον κοινῇ καὶ χωρὶς ὁ αὐτὸς ἢ ἕτερος νομίσαντας: *Idem.*, *Pol.*, VII, 1, 1323 a 14-20

25. Cf. *Idem*, *EN*, I, 7, 1098b 8

teriores, nem do usufruto lucrativo ou perdulário de bens físicos, dado que, nas palavras do autor,

«os bens exteriores da alma devem-se ao acaso ou à sorte, mas ninguém é justo ou temperante à sorte ou por causa dela».²⁶

No que concerne ao segundo problema, depois de afirmar que a cidade melhor é necessariamente a mais feliz, Aristóteles, sublinha:

«a vida excelente faz-se acompanhar de uma virtude tão dotada de recursos, que permite, tanto a cada indivíduo em separado, como à cidade em conjunto, participar em acções virtuosas».²⁷

O enxerto supramencionado é nodular: de um ponto de vista teórico, ele fornece não uma trajectória de colisão, mas o ponto de intersecção entre as esferas ética e política. Não há incompatibilidade entre conduta individual e exercício da cidadania: qualquer um desses planos comunga da mesma tensão eudemónica para a prática individual da virtude em vista de uma vida melhor para todos.

Ora, mesmo admitindo que exercício da cidadania e da conduta moral se afigurem distintas, em que horizonte poderá ser ontologicamente assegurada a coexistência de uma *eudemonia* individual e comunitária?

II. Algumas ressonâncias ontológicas da relação ética-política

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

26. τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταυτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν: *Idem*, *Pol.*, IV, 1, 1323 b 27-29

27. ὅτι βίος μὲν ἀριστος, καὶ χωρὶς ἐκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετ' ἀρετῆς κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων: *Ibid.*, V, 1323 b 40 -1324 a 1

A restituição do problema político à sua destinação teleológica, bem como a proclamação da sua primazia no quadro das restantes disciplinas praxiológicas, comporta o imediato e prévio esclarecimento do alcance metafísico da **ação** [πράξις], no contexto da **filosofia primeira** [πρώτη φιλοσοφία]. Para o Estagirita, a filosofia primeira, sabêmo-lo bem, configurava o almejado desenlace de uma **ciência procurada** [ζητουμένη ἐπιστήμη] em três vertentes:

1. como **ciência acerca do ente enquanto tal** [ἐπιστήμη περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν]²⁸,
2. como **especulação acerca da substância** [περὶ τῆς οὐσίας θεωρία]²⁹,
3. como **filosofia teológica** [φιλοσοφία θεολογική]³⁰.

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

Conhecer consiste, portanto, em reconhecer o “texto” metafísico da ontologia. O ditame programático parece simples. Todavia, esse escrutínio metafísico encontra-se, na casa aristotélica, liminarmente embaraçado por esse melancólico e esfíngico inciso **tudo flui** [πάντα ῥεῖ]³¹, desde sempre colocado à filosofia grega.

28. *Idem, Metaph.*, IV, 1, 1003 a 31

29. *Ibid.*, XII, 1, 1069 a 18

30. *Ibid.*, VI, 1, 1026 a 20

31. Coube a Heraclito de Éfeso o mérito de ter desdobrado esta expressão de forte cunho gnómico numa genial trilogia metafórica: 1. aos que atravessam os mesmos rios, outras e outras águas afluem // 2. os mesmos rios atravessamos e não atravessamos, somos e não somos // 3. não é possível atravessar duas vezes o mesmo rio: cf. HERACLITUS, *frgms.* 12 // 49 A // 91 Diels-Kranz]

Para Aristóteles o movimento pode ocorrer numa quádrupla acepção:

1. estar aqui e depois ali: movimento de **deslocação** [κίνησις],
2. existir: movimento de **gênese-crescimento-corrupção**
[γένεσις-αὔξεισις-φθορά],
3. ir mudando: movimento de **alteração** [μεταβολή] e
4. ser isto e não aquilo: movimento de **diferenciação** [ἀλλοίωσις].³²

Sabemos como parte apreciável da tradição filosófica grega procurou visar a estrutura cósmica, humana, e divina, “como se” o movimento não existisse, quando não tentou camuflá-lo ou descartá-lo. Platão considerava, nessa linha, que a consistência e a verdade dos seres eram apanágio de uma mundanidade própria, outra que não a do simulacro difuso e crepuscular dos seres sombrios, com quem, ainda assim, mantinham uma indissolúvel relação de participação. Como bom grego, Platão optava, pois, pela identidade, dando seguimento às intuições de certa tradição pré-socrática que encarava o movimento como variável indesejada, quando muito tolerada, da equação. É claro que teve certa dificuldade em cartografar com a mesma desenvoltura dialéctica o caminho de volta, o retorno descendente à caverna, isto é, da explicação das coisas a partir das ideias, sendo certo que, apesar de o ter metaforicamente acenado, este novo caminho não o rasgou com o mesmo ímpeto alegórico do percurso ascendente, como se percebe, aliás, pelo trágico regresso do retornado à vespertina e pardacenta oclusão, sob o arbítrio do riso e da morte. Tal suspeita assaltara já Aristóteles, quando faz notar que Platão e Leucipo

«referiram um movimento em eterno existir, mas quanto à razão de ser assim e o que isso seja nada disseram».³³

32. Cf. ARIST., *Metaph.*, XII, 2, 1069 b 8 ss

33. αἰεὶ γὰρ εἶναι φασὶ κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν: *Ibid.*, XII, 6, 1071 b 32-34

Para o fundador do Liceu, as ideias encontram-se formalmente configuradas na individualidade das coisas mesmas.³⁴ A “ideia” platónica converte-se, na casa aristotélica, em **forma** [μόρφη] actualizadora da **matéria** [ύλη] de um **ente composto** [σύνολον], ou então em **espécie** [εἶδος] ou **género** [γένος] organizadores e sintetizadores da identidade dos seres individuais, em escalas cada vez mais refinadas de **universalidade** [καθόλου]. É justamente no interior das sínteses hilemórfica, específica e genérica, que a noção de natureza recupera a prerrogativa pré-socrática de **princípio** [ἀρχή], agora transfigurada em **princípio de movimento** [ἀρχή κινήσεως]³⁵, e ao qual se associará a chave de interpretação de toda a realidade, a saber, a noção de **substância** [οὐσία]. De facto, refere Aristóteles:

«natureza não é apenas a matéria primeira (...), mas também a espécie e a substância, sendo isto o fim da geração. Por extensão, a partir daqui e em geral, toda a substância é designada de natureza por isso mesmo, uma vez que a natureza é uma certa substância. Assim, pois, de acordo com o que acabámos de expor, a natureza primeira e propriamente dita é a substância das coisas que têm o princípio do movimento em si mesmas enquanto tais».³⁶

Por outro lado, o enunciado típico da *Física*, a saber **o movimento é a actualização do ser em potência** [ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια κίνησις

34. A objecção de Aristóteles é inequívoca: «os universais desses <princípios> não existem, dado que o princípio das coisas individuais é o individual. Nesse caso o homem universal seria o princípio de um homem universal, mas não existe nenhum assim <“homem universal”>» [*Ibid.*, XII, 5, 1071 a 20-23].

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

36. φύσις δὲ ἢ τε πρώτη ὕλη (...) καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία: τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως. μεταφορᾷ δ' ἡδὴ καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστίν. ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά: *Ibid.*, V, 1015 a 7-15

ἐστιν]³⁷, encontra-se desprovido de qualquer validade interna, se não for confrontado com a contrapartida teórica da *Metafísica*, segundo a qual

«sempre que todo o ser racionalmente potente desejar aquilo para o qual tem potência e na medida em que a tiver, fá-lo-á necessariamente. E tem-na sempre que o ente que sofre <a acção> esteja não só presente, mas também disposto de um modo determinado; caso contrário, não poderá realizar <a acção> (...): e tem potência enquanto esta está activa não de modo absoluto, mas sob certas condições».³⁸

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

«**haverá necessariamente um outro factor preponderante, refiro-me designadamente ao desejo e à deliberação ponderada**».³⁹

De acordo com a lição aristotélica, dois princípios metafísicos podem, pois, ser extraídos da tutela racional do **desejo** [δρεξις] e da **deliberação ponderada** [προαίρεσις]:

37. *Ibid.*, *Ph.*, II, I, 201 a 12

38. ὥστε τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγηται οὗ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν: ἔχει δὲ παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὡδὶ ἔχοντος: εἰ δὲ μή, ποιεῖν οὐ δυνησεται (...): τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δύναμις τοῦ ποιεῖν, ἔστι δ' οὐ πάντως ἀλλ' ἐχόντων πῶς: *Idem*, *Metaph.*, IX, 5, 1048 a 13-18

39. ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον: λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν: *Ibid.*, IX, 5, 1048 a 10-11

1. a actualização da potência não ocorre ao **acaso** [τύχη]⁴⁰;
2. não há deliberação sem o concurso da **razão** [λόγος]⁴¹.

Assim, ao assumir a tese de que, no **ser vivo dotado de razão** [ζῶον λόγον ἔχον]⁴²,

«a definição do passar a acto, por obra do intelecto, daquilo que está potência, é quando, ao querê-lo, algo chega a sê-lo sem quaisquer constrangimentos externos»⁴³,

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

«as causas de tudo são as mesmas, porque sem substâncias não há afecções nem movimentos; para além dessas <causas> há igualmente a alma e o corpo, ou <mais rigorosamente> entendimento, desejo e corpo».⁴⁴

É precisamente neste cruzamento metafísico da antropologia e da ontologia que podemos alcançar teoricamente o vislumbre do nexos entre ética e política. Com efeito, as potências racionais só se actualizam mediante a projecção racionalmente ponderada do **desejo** e a escolha dos **fins** rectamente visados, porque o ser humano, além de possuir uma *zoe*,

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

41. Cf. *Ibid.*, XI, 8, 1065 a 33

42. Cf. *Idem*, *Pol.*, I, 2, 1253 a 10

43. ὅρος δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελεχείᾳ γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν βουληθέντος γίγνηται μηθενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός: *Ibid.*, IX, 7, 1049 a 5-7. Este trecho pode ser aproximado do passo de *De Anima*, II, 5, onde Aristóteles refere: «um sábio encontra-se em potência no sentido em que é capaz de exercer o saber por vontade própria e sem qualquer constrangimento do exterior» [*Idem*, *De an.*, II, 5, 417 a].

44. πάντων αἷτια ταῦτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις. ἔπειτα ἔσται ταῦτα ψυχῇ ἴσως καὶ σῶμα, ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα: *Idem*, *Metaph.*, XII, 5, 1071 a 1-4

i.e. uma vida entendida como actualização fisiológica das suas potências animadas, possui também um *bios*, i.e. uma vida dotada de um sentido que livremente se vai determinando no limiar crítico das suas decisões, facto que explica, aliás, a razão pela qual as vidas dos homens diferem muito umas das outras.⁴⁵

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

«tanto no domínio das acções como no dos seres em movimento; e nesse sentido ele <o Bem> é o primeiro que move, pois tal é a natureza do fim».⁴⁶

Tanto a política como a ética têm legitimidade para assumir o bem como objecto disciplinar das suas preocupações teleológicas. A questão reside, todavia, na tonalidade ontológica desse estudo. Enquanto a ética lida com o bem em vista de um aperfeiçoamento individual virtuoso que atinge a sua plenitude no exercício decisionário da deliberação, a política alarga esse âmbito conferindo-lhe uma amplitude relacional e comunitária em vista do bem comum.

45. Cf. *Idem*, *EN*, I, 5, 1095 b 15 – 1096 a 11; *EE*, I, 4, 1215 a 25; *Pol.*, I, 1, 1252 a 24 – 1253 a 35

46. ἐν τοῖς πρακτοῖς (...) καὶ ταῖς οὖσιν ἐν κινήσει: καὶ τοῦτο πρῶτον κινεῖ – τοιοῦτον γὰρ τὸ τέλος; *Idem*, *Metaph.*, XI, 1, 1059 a 36-37

Partindo dos princípios segundo os quais

1. toda a acção humana possui um fim desejável por si mesmo, isto é, o bem na sua máxima excelência⁴⁷,
2. o bem especificamente humano constitui o fim de todas as ciências práticas⁴⁸,
3. o supremo bem da comunidade precede e promove em máxima intensidade o bem individual⁴⁹,

não só se torna evidente em que medida

«delimitá-lo <o bem supremo> em traços gerais parece próprio da suprema e mais arquitectónica <das ciências práticas>, sendo a Política a que se apresenta como tal»⁵⁰,

como daí se depreende também a razão pela qual uma investigação dessa índole tende a ser de certa forma política [πολιτική τις οἶσα]⁵¹.

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

«posto que todo o conhecimento e toda a eleição desejam algum bem, refiramos a que fim tende a política e qual é o bem supremo de entre todos os que se podem realizar. Ora, a maioria está pra-

47. Cf. *Idem*, *EN*, I, 4, 1395 a 1-5

48. Cf. *Ibid.*, I, 2, 1094 b 6

49. Cf. *Idem*, *Pol.*, I, 1, 1253 a 3-20

50. περιλαβεῖν αὐτὸ <τάγαθὸν τὸ ἄριστον> (...) δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται: *Idem*, *EN*, I, 2, 1094 b 5. Aristóteles explica a razão pela qual a Política detém, em relação às restantes ciências, esse estatuto arquitectónico: «visto que ela se serve de todas as restantes ciências práticas, e dado que prescreve, pelas suas leis, aquilo que cada um deve fazer e do que se deve abster, o seu fim deve abarcar os das outras ciências: esse fim é o bem especificamente humano» [ARIST., *EN*, I, 2, 1094 b 6-7].

51. *Ibid.*, I, 2, 1094 b 10

ticamente de acordo quanto ao nome, pois tanto o vulgo como os mais cultivados chamam-lhe *felicidade*, e pensam que viver bem e agir bem é o mesmo que ser feliz». ⁵²

Sendo certo que entre Ética e Política existe uma relação tensional hierarquicamente diferenciada, é numa perspectiva eudemónica que, segundo Aristóteles, estes dois domínios praxiológicos encontram um verdadeiro ponto de convergência. Com efeito, aberta à realidade humana a possibilidade de escolha do modo de vida, tanto o centro individual (e por isso inalienável) do agir ético, como o carácter comunitário (e por isso relacional) do exercício da cidadania, podem ser vistos como duas expressões conexas da fundamental orientação humana para a felicidade. Quando Aristóteles, na derradeira página da *Ética a Nicómaco*, enuncia os problemas que constituirão o núcleo “programático” da *Política*, pensamos que é justamente para realçar as vantagens dessa convergência eudemónica, na linha, aliás, de um velho tema da investigação socrática imortalizado pela pena de Xenofonte ⁵³, onde se exorta a elevar, tanto quanto possível, a filosofia das coisas humanas à perfeição. ⁵⁴

A ideia de que ética e política correspondem a dois domínios não permutáveis e radicalmente inconciliáveis, é filha de uma mundividência tipicamente gnóstica, iluminista, e secularista, e, nesse sentido, corresponde já a uma rescisão tardia com o clássico modelo ontológico que Aristóteles procura consolidar numa *philosophia practica universalis*. ⁵⁵

52. ἐπειδὴ πᾶσα γνώσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται: τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν: *Ibid.*, I, 4, 1095 a 14-22

53. O passo de Xenofonte que Aristóteles terá em mente será o seguinte: «procuremos indagar sempre acerca das coisas que se referem à natureza humana» [cf. XENOPHON, *Mem.*, I, I, 16].

54. ARIST., *EN*, X, 9, 1181 b 14-15

55. Acerca do sentido clássico e aristotélico da “*philosophia practica universalis*” e da desfiguração moderna desse modelo integrador, cf. BIEN Günther, «Delimitazione della distinzione aristotelica rispetto alle categorie moderne», in *op. cit.*, 201-217

Conclusão

Talvez seja melhor falar de uma hierarquização diferenciada entre ética e política, em vez de resvalar para os meandros de uma falaciosa dicotomização dessas duas dimensões da vida prática. De facto, a sobre-determinação ontológica da ética pela política enquadra-se, no contexto da praxiologia aristotélica, no horizonte mais amplo de uma doutrina metafísica da causa final, bem como de uma antropologia diferenciada das faculdades da alma, com particular relevo para as faculdades volitiva, desiderativa e electiva, no quadro mais vasto e enriquecido de uma teoria da decisão a que, de resto, o Estagirita não deixou de prestar devida atenção.

Só a partir de uma perspectiva ontologicamente integrada, parece ser possível evitar o risco de reduzir o binómio ética-política a um emprego restrito e minimalista que mais não faz do que desenraizar metodologicamente a realidade da *polis* do subsolo mais profundo de uma *philosophia practica universalis*, e, por via disso, isolar a ética do contexto amplo de uma *filosofia das coisas humanas*, com intuitos de alegada transcendência moralista.

Tudo parece apontar para, entre outras causas, ter sido no cerne da fractura entre moralidade e cidadania que se acabou por interiorizar o que hoje se toma pela subliminar irredutibilidade das dicotomias público-privado, estado-indivíduo, comum-particular, etc. Além do mais, ao erigir a artimanha e a astúcia – a que Aristóteles também alude a propósito dos estratagemas parasitários de fraude ou impostura [*πανουργία*]⁵⁶ – como “virtudes” políticas por excelência, e ao esvaziar a clássica tematização das “virtudes” de qualquer relevância pragmática, as doutrinas políticas emergidas a partir da proto-modernidade renascentista acabaram (salvo raras excepções) por eclipsar o sentido eticamente positivo – e positivamente político – daquilo que a ética do Estagirita podia, apesar de tudo, projectar de válido para a posteridade,

56. Cf. ARIST., *EN*, VI, 12, 1144 a 27

como poderia ter sido o caso – só para aduzir um exemplo – do papel determinante da **prudência** [φρόνησις]⁵⁷ aplicada ao campo decisionário da veredicação jurídica, da produção legislativa e da deliberação política. O certo é que, associada à mutação de critérios ontológicos de ordenação e integração da experiência humana por critérios de pura eficácia operativa e discursiva, tal desfiguração imputou à política o prosaico significado de uma *astutia simulandi et ars fallendi*, conotação essa ainda hoje tão sedimentada nas profundezas do nosso imaginário colectivo. Talvez um retorno criterioso aos clássicos ajude a restaurar esse elo deteriorado, quase perdido, que o modelo metafísico aristotélico ajudou outrora a forjar no contexto de uma ontologia gradativa e diferenciada que integra e hierarquiza a busca da felicidade do indivíduo e a busca do bem comum no mesmo fluxo da acção humana finalizada.

57. Cf. *Ibid.*, VI, 5, 1140 a 23 – 1145 a 11

A REALIZAÇÃO DISCURSIVA DO VIVENTE POLÍTICO POR NATUREZA [POLITIKÒN ZÒON PHÝSEI] NA FILOSOFIA PRÁTICA DE ARISTÓTELES

Resumo

O designativo grego por natureza [φύσει], reiteradamente utilizado em múltiplos domínios da filosofia de Aristóteles, não é imediatamente equiparável ao atributo qualificativo natural [φυσικός], cujo raio de ação se confina ao bem delimitado plano epistémico de uma filosofia segunda [δευτέρα φιλοσοφία]. Com efeito, se há domínio da reflexão aristotélica onde a diferenciação entre o que é por natureza e o que é natural se manifesta de forma suficientemente provocadora e sugestiva para dela darmos conta, é precisamente o da filosofia prática, no tocante ao carácter ontopoiético da discursividade política. Nesse sentido, ao elucidar a diferença entre a natureza do político e o que é político por natureza, importa também esclarecer até que ponto essa distinção hermenêutica se enraiza no horizonte experiencial do vivente detentor de palavra [ζῶον λόγον ἔχων] que interage em comunidade [κοινωνία] em vista de um bem-viver [εὖ ζῆν], perspectiva a partir da qual algumas das concepções políticas tardo-medievais, renascentistas e proto-modernas manterão, de forma mais ou menos subtil, um irrecusável diálogo com os textos políticos de Aristóteles.

Introdução: antecedentes etimológicos e contextuais da questão

Todos nós conhecemos bem as múltiplas tramas culturais em que se encontra enredado o conceito ocidental de *natureza*: desde a formulação racional jónico-milesiana, relativamente à qual a interpretação retro-projectiva de Aristóteles não é de todo estranha, a sua textura conceptual sofreu múltiplas e sucessivas adições de sentido, cuja sedimentação se estabilizou em quatro campos distintos de significação: 1. na intuição espontânea e comum do corpo animado; 2. na descrição científica da matéria física, 3. na apologia política do *habitat ecológico* e 4. na valoração económica da essência pura de um produto, a partir da qual o *marketing* associa o *natural* ao que é bom e faz bem.

Todavia, quando demandamos etimologicamente o significado originário da noção de *natureza*, depressa se desvanece a estrita vinculação do termo às quatro acepções apontadas. Na verdade, desde o seu berço homérico, o significado de *phyo* – a partir do qual se desprende a forma substantivada *physis* – exhibe uma polissemia que agrega realidades vitais do quotidiano tão diferenciadas, e ao mesmo tempo tão conexas, como 1. germinar e brotar (no mundo vegetal); 2. engendrar, nascer e crescer (no mundo animal); 3. nutrir e fazer crescer (em contexto humano); 4. cultivar e criar (em contexto agro-pecuário); 5. produzir, erguer e erigir (em contexto tecno-artesanal); 6. formar e acostumar (em contexto educativo). Por outro lado, no interior desta vectorialização etimológica, desloca-se um sentido ainda mais primordial ligado à experiência cosmológica da *irradiação luminosa* (nominat. *phos* // genit. *photos*). A incidência semântica do trinómio brilhar/fulgurar/iluminar explica em larga medida a razão pela qual a noção protocolar de *natureza* reforçou e consagrou a hegemonia civilizacional do sentido da visão, culturalmente efectivada v.g. na doação manifestativa do sagrado nas religiões hierofánicas, ou no furto prometeico do fogo divino, ou na imaginação icónica ou eidética, ou na enunciação apofântica, ou na contemplação teórica ou especulativa, ou na evidenciação intuitiva, demonstrativa ou fenomenológica, ou no vislumbre espectral das aparências, ou na ence-

nação teatral, jurídica ou litúrgica, ou na ritualização espectacularizada dos poderes civis, políticos e militares, ou no milagre que não faz ver o impossível mas que converte o olhar para ver melhor, ou no visionarismo místico e utópico, ou nos iluminismos mais ou menos esclarecidos, ou enfim no ambíguo jogo de espelhos que, na montra cultural presente, entrelaça para o bem e para o mal um ambíguo vedetismo que nivela o ver e o ser visto, o fazer ver o ver fazer, o dar a ver e o ver no que dá...

Perder de vista, por conseguinte, a mencionada ambivalência etimológica do conceito de *natureza*, comporta um risco hermenêutico a que dificilmente ficaremos imunes: o de negligenciar a diferença polissémica entre *ser o que é* e *tornar-se* no que *pode vir a ser* ou no que *é possível ser*, dissolvendo-a numa abordagem unilateral ou unívoca que, em última análise, nos privaria de compreender o motivo pelo qual Aristóteles se empenha em distinguir entre, por um lado, o sentido *natural* daquilo que «é necessariamente o que é» [ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν] e que «segundo a substância <...> não pode ser de outro modo» [κατ' οὐσίαν <...> οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν: ARIST., *Metaph.*, XII (Λ), 7, 1072b 7-9]¹, posto que «a natureza é em certa medida uma substância» [ἢ φύσις οὐσία τίς ἐστίν: ARIST., *Metaph.*, V (i), 4, 1015a 13], e, por outro lado, o sentido *habit(u)ado* daquilo em que algo *se torna* pelo facto de *se estar a formar* em vista de um *aperfeiçoamento finalizável* [τέλειος]. Ora, é justamente no plano desta segunda alternativa que a filosofia prática de Aristóteles incorpora as formas verbais *περιγίνεσθαι* [tornar-se] e *ἐγγίνεσθαι* [formar-se: ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 17ss.], cujo radical *γίγνομαι* [do qual, aliás, deriva também *γινώσκω* = conhecer] tanto pode significar 1. *nascer, vir à luz, surgir* (no sentido daquilo

1. Todas as referências directas ou indirectas aos textos de Aristóteles encontram sustentação nas seguintes edições críticas: a) texto grego fixado: *Aristotelis Opera, Editio altera addendis instructis, fragmentorum collectionem retractavit*, Olof GIGON, Berlin: De Gruyter, 1959: vols. I-II [= *Aristotelis graece*, ed. Immanuel BEKKER, Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1831-70: vols. I-II]; b) texto fixado com tradução revista: *The Complete Works of Aristotle*, I-II, ed. Jonathan BARNES, Princeton: Princeton University Press, 1995. A tradução de excertos e conceitos do original grego para o português será em qualquer circunstância da nossa inteira responsabilidade.

que não sendo passa a ser), como pode significar 2. *formar, engendrar, plasmar* (no sentido de dar início ou forma a algo que potencialmente acolhe essa possibilidade), como pode significar ainda 3. *tornar-se* em algo que vai sendo aquilo que ainda não é e que pode vir a ser, de acordo com a abertura de um campo de possibilidades não pré-determinável.² De momento, interessa-nos enfatizar tão-só esta última acepção (3), no suposto de que a forma verbal *tornar-se* é, em nosso entender, a que melhor colhe o sentido aberto de um aperfeiçoamento cuja orientação teleológica envolve todo o campo humano do *prático* [τὸ πρακτόν], desde a emergência da disposição ética até à manufactura da decisão política, como adiante se verá.

A vida política como realização discursiva da decisão

De acordo com a filosofia praxiológica de Aristóteles, o domínio da *acção* [πράξις] não se encontra metafisicamente confinado à determinação naturalista da *substância* [οὐσία], mas inscrito num *limiar poético* de realização prática cuja urdidura tem que ver não tanto com a execução pericial e técnica de uma *arte* [τέχνη] enquanto mera *imitação* [μίμησις] da *natureza* [φύσις] mas antes com a realização criativa e ergonómica de um certo tipo de *produção* [ποίησις]. Quer dizer, a prática da virtude não torna apenas o homem bom ou melhor: na medida em que o ser humano se torna eticamente aperfeiçoável, a própria natureza também colhe, num certo sentido, benefício ontológico desse aperfeiçoamento.³ Nesse sentido, a articulação semântica que Aristóteles explora entre a forma verbal *tornar-se* [ἐγγίνεσθαι] e a forma verbal *habituar-se* [ἔθιζεν: ARIST., EN, II, 1, 1103a 20ss.] permite-lhe validar a tese de que a *actuação política*

2. Cf. a propósito GIACON Carlo, *Il Divenire in Aristotele: Dottrina e Testi*, Padova: CEDAM – Casa Editrice, 1947

3. Cf. a propósito GRANGER Herbert, «Aristotle on the analogy between action and nature», in *Classical Quarterly* 87 (1993) 1, 168-176; em perspectiva diferenciada vide também CHARLES David, «Aristotle: ontology and moral reasoning», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986) 119-144; GIORDANI Alessandro, «Nota sul fondamento ontologico della prassi in Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 4, 625-636

– seja ela marcada pela aquisição ética de uma disposição virtuosa, seja ela configurada pela disposição dianoética de uma capacidade deliberante – possui uma textura que a aproxima quer do registo biológico e orgânico da *gestação e crescimento* [γένεσις και αύξησις] de um *ser vivo* [ζῶον] ao nível da realização de uma *vida boa* [εὖ ζῆν] em *comunidade* [κοινωνία], quer do registo poiético e hilemórfico da *execução criativa* [ποίησις] de um *artefacto* [σκευαστόν] ao nível da produção de decisões *bem modeladas* [εὖπλαστοί]. Tal origem *zoomórfica e poiética* explica, aliás, a razão pela qual o recorte contingencial (não necessitarista, portanto) da actuação política não se pode constituir como objecto de uma discursividade científica (não há ciência do particular e do contingente...), mas deve poder atestar-se no discurso da própria acção. Aristóteles é, de resto, meridianamente explícito a propósito dessa limitação epistémica:

«Todos sustentam que o que conhecemos cientificamente não pode ser de outro modo, e tudo o que acontece de outro modo, sempre que se apresente fora [do campo] de observação, passa despercebido, quer exista quer não. Só aquilo que existe de modo necessário é objecto de ciência, por ser, de facto, sempre assim. Com efeito, todas as coisas que existem absolutamente de modo necessário, são sempre como são (...). Aquilo, por outro lado, que pode ser de outro modo é objecto de produção e de acção.»⁴

A aquisição ética da virtude e a modelação política da decisão não se encontram sujeitas, portanto, aos condicionamentos ou determinações *segundo a natureza* [κατὰ φύσιν]; mas tal não significa que estejam *fora* ou *à margem* dela, pois *de modo algum se formam contra a natureza* [οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται: ARIST., EN, II, I, 1103a 24]. Eis, em nosso entender, o motivo pelo qual a afirmação de que *toda a cidade existe por natureza* [πάσα πόλις φύσει ἔστιν: ARIST., Pol., I, 2, 1252b 30], bem como o correla-

4. πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μὴ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἔστι τὸ ἐπιστητόν. αἰδίων ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία (...) τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητόν καὶ πρακτόν: ARIST., EN, VI, 3-4, 1139b 20 – 1140a 2

tivo inciso de que *o homem é por natureza um vivente político* [ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον <ἔστιν>: ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 2-3], não encerram qualquer obscuro e intransponível paradoxo. Na verdade, o dinamismo que anima o aperfeiçoamento virtuoso do agente pode ser designado de *natural* [πεφυκός], na medida em que aquisição de uma disposição virtuosa quer por habituação induzida (no caso das virtudes éticas), quer por aprendizagem experienciada (no caso das virtudes dianoéticas), não introduz apenas uma variação qualitativa de grau no agir humano, mas permite extrair vantagem reflexiva quando lido no interior de uma *urdidura comum* que entrelaça no mesmo horizonte de sentido *natureza* [φύσις], *criação* [ποίησις] e *ação* [πράξις], através da mediação da *palavra* [λόγος].

Num afamado e amplamente glosado passo inaugural do tratado da *Política*, Aristóteles refere:

«O homem é por natureza um vivente político (...), e a razão (...) é óbvia: (...) apenas o homem, de entre todos os animais, é detentor de palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, (...) o discurso, por outro lado, serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. (...) Ora, é a comunidade destas [subent. experiências] que produz [= faz] a família e a cidade.»⁵

Nada há neste excerto que indicie uma vinculação da esfera política aos requisitos metafísicos de uma natureza substancializada. Pelo contrário, da sua urdidura teórica extraem-se três implicações que importa desde já reter, a saber

1. que o homem é um vivente político não porque se consubstancia numa “natureza política”, mas porque é, *por natureza* [φύσει], isto é, por condição radical, possuidor de *palavra* [λόγος];

5. ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, (...) διότι (...) δῆλον (...): λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, (...) ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον: (...) ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν: ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 2-18

2. que o discurso não serve apenas para nomear, declarar, enunciar, mas para *mostrar* ou *expressar* [δηλοῦν] vivências práticas;
3. que a urdidura relacional da experiência discursiva em *comunidade* [κοινωνία] produz [a forma verbal utilizada é ποιεῖν = fazer = construir = formar] a *cidade* [πόλις].

Socorro-me da voz autorizada de Hannah Arendt para enfatizar um dos contra-sensos de certa tendência positivista para, na esteira das traduções latinizadas de Cícero e Séneca, tomar πόλις por *res publica* e πολιτικὸν ζῶον por *animal sociale*, impedindo assim de captar o alcance da delimitação – originariamente grega – entre as dinâmicas de cooperação social na esfera privada (projectada na vida económica e familiar) e as dinâmicas de interação política no espaço público (prefigurado na ágora como campo de troca):

«Para entender inteiramente – refere a autora – a definição aristotélica do homem como *zōon politikon* precisamos de acrescentar-lhe uma segunda e famosa definição do homem como *zōon logon ekhōn* (“um vivente dotado de palavra”). A tradução latina desta expressão como *animal rationale* resulta de uma falha de interpretação não menos fundamental que a da expressão *animal sociale*. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral, nem tão-pouco indicar a sua mais alta capacidade — que, para ele, nem sequer era (...) a razão, mas o *nóús*, a capacidade de contemplação. (...) O que Aristóteles formulou foi tão-só a opinião (...) segundo a qual escravos e bárbaros não participavam da *pólis* porque eram *aneu logou* (desprovidos de capacidade discursiva) e, portanto, privados (...) de um modo de vida no qual o discurso, e somente o discurso, tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros.»⁶

6. ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne* [= *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958], trad. G. Fradier, Paris: Éd. Calmann-Lévy, 1983, pg. 36

Hannah Arendt decide, pois, tomar em sentido forte, i.e. *político*, o *lógos* aristotélico da Política, interpretando-o como *discursividade*, em oposição à *afasia* da *força* e da *violência* que, no limite, tornariam insustentável a convivência relacional. Ora, a tarefa da retórica não é tornar o discurso maleável ao ouvinte passivo para o persuadir de uma realidade pré-determinada na sua rigidez substancial, como à partida se poderia supor – e, de facto, assim o comprova a retórica pré-aristotélica de tipo sofisticado –, mas sim tornar o receptor maleável à eficácia operativa do discurso pela mediação persuasiva da argumentação.⁷ Com efeito, ao moldar a escuta, a retórica activa a recepção do ouvinte, modelando simultaneamente o próprio mundo visado pelo lance discursivo: a sua virtualidade pragmática não visa apenas fazer surtir um efeito estilístico na expressão, mas torná-la efectiva e efectual, conferindo-lhe assim um alcance verdadeiramente *ergonómico* e *ontopoiético*. Nesse sentido, aquilo que eu digo-através-da-linguagem é imediatamente atestado numa acção cujo texto narra o que eu faço-com-a-linguagem e, para sermos mais radicais ainda, o que a linguagem-faz-comigo (em termos pragmáticos) ou de-mim (em termos éticos). Existe, por conseguinte, na reflexão praxiológica de Aristóteles o que poderíamos designar de uma *semântica da acção* e não tanto um linguajar teórico “sobre” ou “para” a acção, como se o agir se encontrasse originariamente desprovido e carenciado de sentido essencial e, por isso, a necessitar de ulterior ou póstuma explicação.⁸

Por outro lado, interpretar o *lógos* aristotélico não como racionalidade mas como discursividade implica compreender que o que diz o *lógos* político é precisamente o que não diz ou se diz na *Lógica* orientada pelo chicote domesticador do *lógos* apofântico e apodítico. Com efeito, a ideia

7. Cf. a propósito CASSIN Barbara, «Dire ce qu'on voit, faire voire ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes», in *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* (Bruxelles) 5 (1989) 7-37

8. Cf. a propósito RICOEUR Paul, «Le discours de l'action», in TIFFENEAU Dorien (ed.), *La sémantique de l'action*, Paris: Editions du CNRS, 1977, pp. 3-137

de um *sentido realizativo do discurso*, cuja modelação ética se aperfeiçoa teleologicamente na esfera prática da política⁹, passa habitualmente despercebida aos olhares exegéticos mais cirúrgicos e minuciosos; todavia, a sua compreensão é crucial para entender o alcance de uma filosofia sobre a *vida especificamente humana* [ὁ ἀνθρώπινος βίος; ARIST., *EN*, I, 10, 1100b 9] em duas vertentes distintas mas conexas, a saber

1. por outro lado, numa *vertente fisionómica*, a partir da qual se concebe o *bem prático* [πρακτὸν ἀγαθόν] não enquanto substância, mas como *presença inscrita “no ser”* [ἐνυπάρχον ἐν τῷ <δντι>], cuja expressão categorial faz deslocar o *modelo figurativo* [σχῆμα] da pensatividade lógica para a manifestação do *aspecto facial* [εἶδος] da acção;
2. por outro lado, numa *vertente ergonómica*, na base da qual se projecta uma *ontologia da acção*, cuja formulação se narra não tanto no pensar de uma verdade “sobre” ou “acerca” do agir, mas na *ontopoiese* de uma *verdade-que-se-faz-obra*, na linha daquele inciso da *Metafísica*, tão discreto mas impregnado de significado, segundo o qual *a obra é o fim da verdade prática* [τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον; ARIST., *Metaph.*, II (α), I, 993b 21].

A articulação aristotélica desta dupla dimensão – fisionómica e ergonómica – revelar-se-á impactante quando tiver que se postular a *mediação* [μεσότης] virtuosa da *prudência* ou *sensatez* [φρόνησις] pela qual o *homem prudente* [φρόνιμος] se incarna e domicilia na cidade como *molde vivo* de uma ética vivida e já não como *modelo* estereotipado do herói épico ou trágico para ser contemplado de longe ou imitado ao longe. O que, por conseguinte, deve ser legível no discurso da acção do indivíduo prudente é acima de tudo a capacidade para decidir bem em sentido

9. Cf. a propósito LABARRIÈRE Jean-Louis, «Aristote: Vers une poétique de la politique?», in *Philosophie* 11 (1986) 25-46; em perspectiva mais abrangente e complementar vide também ROCHE Timothy, «Ergon and Eudaimonia in *Nicomachean Ethics* I. Reconsidering the intellectualist interpretation», in *Journal of the History of Philosophy* (St. Louis) 26 (1988) 2, 175-194

ético pleno, ou seja para aferir em cada situação concreta a *justa medida* [μετριότης], utilizando-a para visar o *meio* [τὸ μέσον] e para exercer, nesse *pressuposto mediacional*, uma capacidade de *escolha deliberada* [προαίρεσις] que tem em conta os preceitos, costumes, regras e leis, mas que pode, caso a circunstância o exija, decidir ao arrepio do quadro normativo vigente, no sentido de, em situação-limite crítica, *modelar o princípio universal no caso particular*.

A propósito da configuração decisionária da prudência, tem-se chamado a atenção para alguns aspectos que indiciam uma continuidade teórica entre a filosofia prática de Aristóteles e a reflexão política de Nicolau Maquiavel. Embora sedutora, tal comparação não deixa, todavia, de ser problemática. Em boa verdade, a teorização maquiavelina da “autonomização” da esfera política, cujo fundamento repousa na legitimação do poder soberano do *Principe* por emancipação de uma tutela ética e religiosa, transformou o mecanismo prudencial da decisão política naquilo que Aristóteles justamente pressentiu e tematizou como máscara desfigurada e subvertida da *habilidade prudencial* [δεινότης: cf. ARIST., EN, VI, 13, 1144b 15], a saber o *embuste ardiloso* [πανουργία: cf. ARIST., EN, VI, 12, 1144a 27]. Nesse sentido, o *estratagema panúrgico* estaria para a *habilidade fronética* (no plano prático) na proporção directa em que a dialéctica estaria para a *erística* (no plano discursivo da retórica): em ambos os casos há uma intenção deliberada de enganar, pondo em causa a viabilidade de uma relação intersubjectiva. Desta feita, a prudência maquiavelina está muito longe de construir um *upgrade* da prudência aristotélica.¹⁰ Esta, com efeito, encontra a sua exemplar incarnação no paradigma *auditivo* [ἀκουστικόν] da escuta do *homem prudente*, já não para “ouvir o que ele manda”, para “ser como ele é” ou mesmo para “fazer o que ele faz”, mas para assimilar o seu modo de agir *in media res*, isto é *no meio* [ἐν μεταξύ] da facticidade concreta, dos acontecimentos

10. Cf. a propósito GOYET Francis, «Prudence et panurgie. Le machiavélisme est-il aristotélicien?», in *Au-delà de la “Poétique”: Aristote et la littérature de la Renaissance*, Études réunies par Ullrich Langer, Genève: Droz (2002), pp. 13-34

singulares e das circunstâncias imprevistas; aquela, ao invés, inverte o sentido ontopoiético da discursividade retórica: já não é a força persuasiva da retórica, mas antes a retórica da força coactiva, o que constitui o *pathos* político do *Principe*, uma vez que ela é usada para dizer o que este já sabe sobre o que todos devem querer, e para através dela fazer tudo para que todos queiram o que ele já sabe.

Quer dizer, à luz da transfiguração retórica do acto de *obedecer* e *confiar* [πιθέω] em acto de *persuadir* e *convencer* [πειθώ], o manuseio retórico do poder soberano do *Principe* também liberta uma narrativa da acção política: a sua voz não se impõe para induzir admiração e fazer-se acompanhar pela prova testemunhal da sua razoabilidade prática – ela eleva-se para se fazer ouvir mediante uma palavra que já perdeu o sentido manufactural da realização política de uma *possibilidade* [δύναμις], para se transformar num *poder* [potestas] de manipular e domesticar o egoísmo dos interesses privados em jogo em vista da encenação de uma liturgia de *salvação pública* ou *colectiva* [salute della patria], fim supremo que torna legítima e justificável a mobilização de todos os meios ao seu alcance, incluindo o discursivo.¹¹

Neste caso, pensamos que, na senda das derivas “naturalizantes” das traduções latinas dos conceitos aristotélicos, Maquiavel terá contribuído decisivamente para operar uma “*supernaturalização*” da *acção política*, preparando terreno, a seu modo, para o gradual processo histórico de *substancialização divinizada do Estado*: enraizado no horizonte mais vasto de um irreversível *processo de secularização*, tal desígnio já trazia latente, todavia, uma *imanentizada legitimação religiosa do seu fundamento*.

11. Cf. MACHIAVELLI Niccolò, *Il Principe*, ed. Mario MARTELLI, Roma: Salerno, 2006, XV, XVIII; *Idem*, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ed. Gian Mario ANSELMINI – Carlo VAROTTI, Torino: Bollati Boringhieri, 1993, III, 41

Conclusão

Numa prelecção proferida no decurso do ano lectivo de 1934/35 na Universidade de Friburgo, intitulada *Introdução à Metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*], Martin Heidegger lança uma provocadora clarificação:

«Na época do primeiro e decisivo desdobramento da filosofia ocidental levado a cabo pelos Gregos (...) designava-se o ente por φύσις (...), palavra grega fundamental (...) traduzida por “natureza”. (...) Com esta tradução em latim [em que “natura” significa “nascer”, “nascimento”], o conteúdo originário (...) está já impelido para fora (...) da força designativa da palavra grega destruída. (...) As palavras e a linguagem não são uns quaisquer invólucros em que as coisas se encontram embaladas e que servem apenas para o tráfego oral e escrito. É na palavra, na linguagem, que as coisas se constituem para virem a ser. (...) O que diz então a palavra φύσις? (...) Não foi através dos fenómenos da natureza que os Gregos fizeram a experiência do que é a φύσις, muito pelo contrário: foi devido a uma experiência poético-pensante do Ser. Somente devido a essa revelação puderam então desenvolver uma visão para a natureza em sentido estrito. Por isso, φύσις significa originariamente tanto o céu como a terra, tanto a pedra como a planta, o animal, o homem e a história da humanidade como obra dos homens e dos deuses (...), tanto o “dever” como o “Ser”.»¹²

Pensamos, em suma, estar em condições de sustentar que a *desnaturalização* onto-poiética da natureza, visada por Martin Heidegger, se encontra já hermeneuticamente indiciada em Aristóteles não tanto na sua teorização metafísica (onde, de resto, é aberto o precedente da progressiva metamorfose da noção nas modernas concepções substancialistas de Estado-natureza omnipresente, Estado-razão onisciente e Estado-

12. HEIDEGGER Martin, *Introdução à Metafísica* [= *Einführung in die Metaphysik* (1935: Einzelausgabe: Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953), Gesamtausgabe: Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983], trad. Mário Matos / Bernhard Sylla, Lisboa: Instituto Piaget (1997) pp. 21-23

-soberano onipotente), mas sobretudo na sua reflexão praxiológica, designadamente no tocante à reflexão sobre o agir ético e, sobretudo, político. A partir da filosofia prática de Aristóteles – diríamos mais: pela *mediação* histórica da sua filosofia prática – a filosofia grega teve gradualmente de forjar uma linguagem não apenas sobre-a-acção mas também em-acção; teve de elaborar conceitos não apenas representativos mas também operativos; teve, enfim, de construir uma lógica da racionalidade prática. Nessa tarefa praxiológica, a reflexão política não se apropriou do real físico nem se eclipsou na observação dos fenómenos naturais; não fez experimentação laboratorial ou de campo (procedimentos que lhe eram, aliás, desconhecidos); não formulou leis gerais de funcionamento pelas quais se regularia uma suposta “natureza” política da cidade. Muito embora dispusesse de uma matemática de boa cepa pitagórica (cujo potencial epistémico Platão tão bem soube aproveitar), faltou-lhe igualmente aquele utopismo geometrizar de um Hipódamo de Mileto (arquitecto urbanista de cujos ideais Aristóteles se demarca na *Política*) que, à partida, poderia ter assegurado a conexão orgânica entre o mundo físico e o mundo político através do cálculo exacto, da indução estatística e da planificação objectiva. Mas não foi isso o que passou: houve que aguardar cerca de um milénio para que essa capacidade instrumental da razão geométrica pudesse enfim seduzir, configurar e operacionalizar todo o campo epistémico da ciência experimental, nesse fulgurante limiar temporal que enlaçou renascimento e proto-modernidade. Se é certo que, para o pensamento grego antigo, o mundo humano se encontra comprometido com o proverbial desígnio da *justa-medida* [μετρίότης] e do *justo-meio* [μεσότης], não é menos verdade que a natureza deve também incorporar a indomesticável imprevisibilidade da *contingência* [τὸ ἐνδεχομένον ἄλλως εἶχειν = o que pode ser de outro modo: ARIST., *EN*, VI, 4, 1140a 1-2], à qual não se aplica nem o impacto assertivo de um juízo de essência, nem a exactidão acríbica de um cálculo, nem a força apodítica de uma inferência. Por vezes tendemos a esquecer que a razão grega se plasmou na palavra não só dita e pensada,

mas também numa acção cuja discursividade se repercute significativamente menos na posição do homem perante as coisas ditas *naturais*, do que propriamente nas *relações dos homens* entre si. Desenvolveu-se, isso é certo, muito menos através das técnicas que actuam no e sobre o mundo físico, do que através daquelas que, sob a manufactura retórica do discurso, exercem influência sobre outrem através da mediação narrativa da decisão política. Mais do que imitar, completar ou até transformar a natureza, a razão grega orientou-se para, de forma reflectida, relacional e ergonómica, permitir que os homens interagissem eticamente entre si e politicamente uns sobre os outros. Tanto nas suas inovações como suas limitações, a Razão – independentemente do sentido que nesse conceito podemos ou queremos encontrar – é filha de uma Cidade onde o *λόγος humano se faz carne* para a tornar *senhora de si, autónoma, inscrita* no limiar das *possibilidades que dependem de si*. Não será essa, porventura, uma forma de transfigurar *por natureza* as possibilidades do próprio mundo? Naturalmente!...

MODELAÇÃO NORMATIVA NO DIREITO E MESOMORFOLOGIA DA DECISÃO EM ARISTÓTELES

Ao abordar o conceito politológico de soberania como problema mais vasto da forma jurídica [Rechtsform] e da decisão [Entscheidung], Carl Schmitt suscita, na sua Teologia Política, um problema de inegável recorte aporético: «cuando las teorías y los conceptos jurídico-políticos se configuran bajo la impresión de los acontecimientos y de las mudanzas política, (...) la actualidad de cada día puede suscitar un interés sociológico nuevo y una reacción contra el método «formalista» de tratar los problemas jurídico-políticos. Puede también suceder que se despierte la aspiración de sustraer la especulación jurídica a las mudanzas de la situación política, procurando, precisamente, alcanzar la objetividad científica mediante el estudio formal consecuente de los problemas. (...) Dada la significación autónoma que la decisión tiene, también el sujeto de la decisión tiene significación autónoma al margen de su contenido. En la realidad de la vida jurídica importa quién decide. Junto al problema de la corrección del contenido está el de la competencia. En la oposición entre sujeto y contenido de la decisión, y en la significación propia del sujeto, estriba el problema de la forma jurídica. No es la vaciedad a priori de la forma trascendental, por cuanto emana de lo jurídicamente concreto. Tampoco es la forma de la precisión técnica, cuya finalidad es eminentemente objetiva,

impersonal. Ni es, por último, la forma de la configuración estética, que no conoce la decisión.»¹ O que será então?...

Em face de um certo sentimento de desencanto que, de forma larvar e persistente, grassa no actual sistema de justiça, dispensável se tornaria mais um diagnóstico que, a somar a tantos e tantos, outro efeito não teria senão o de soterrar ainda mais um problema cuja espessura e extensão continua a carecer de urgente e profunda reflexão. Eis, em nosso entender, uma incontornável tarefa à qual a filosofia – mormente naquele domínio específico da filosofia prática onde se entrecruzam a ética, a política e o direito – não se pode eximir, dado que possui, por direito próprio, não só capacidade de problematização, mas também recursos conceptuais e interpretativos perfeitamente adequados para o efeito. Não se trata, obviamente, de colocar a filosofia em bicos de pés para falar de justiça ou para dizer sequer de sua justiça; trata-se, ao invés, de fidelizar o ofício filosófico a dois compromissos aos quais se vinculou histórica e epistemologicamente, a partir do momento em que o tema da justiça se situou no epicentro das suas preocupações reflexivas. O primeiro compromisso, de contornos hermenêuticos, assenta no entendimento de que o fluxo de suspeitas (sejam elas psico-sociais, político-legislativas ou jurídico-sistémicas) que abalam o travejamento normativo de uma comunidade humana não dependem imediatamente e tão-só de comportamentos individuais erráticos ou de procedimentos institucionais opacos, mas antes da percepção dos conteúdos simbólicos e valorativos que modelam uma ideia comum e partilhada de justiça e, sobretudo, da radicalidade das questões que fertilizam o campo pragmático das respostas que o sistema judicial pode e deve dar ao nível da acessibilidade, exequibilidade e aplicabilidade de um ordenamento jurídico. O segundo compromisso, de recorte deontológico, parte do princípio de que as aporias com que o sistema de justiça se debate pre-

1. SCHMITT Carl, Teología Política [*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München / Leipzig, Duncker & Humblot, 1922], trad. Francisco J. Conde – Jorge N. Pérez, Madrid: Editorial Trotta, 2009, 21; 34-35

sentemente não constituem problemas endêmicos do universo jurídico, mas emergem, a montante, da vivência partilhada de uma cidadania responsável a que a filosofia não pode nem deve eximir-se, sob o risco de trair a sua primordial atenção ao enraizamento ético e político da existência humana.

Que “crise” é um termo de reputação muito pouco recomendável, quase ninguém tem dúvida. Quando conotado com a esfera da justiça, parece adquirir um tom ainda mais sombrio e ameaçador. Não obstante, teimamos em esquecer que na órbita de tão inquietante noção gravitam sentidos que excedem, e muito, a carga dramática que normalmente comporta: com efeito, palavras como “crítica”, “critério” e “criterioso” encontram-se, do ponto de vista etimológico do termo grego *krisis*, umbilicalmente ligadas ao ancestral manejo agrário do crivo e da peneira, libertando um sentido que, com inteira propriedade, envolve mais uma tarefa de separação, análise e discernimento, do que propriamente procedimentos de destruição, subversão ou desqualificação.² Nesse sentido, talvez a tradução mais adequada, e porventura mais estimulante, de *krisis* seja “decisão oportuna”, entendida esta como capacidade para diferenciar, avaliar e ponderar racionalmente o desenlace resolutivo de um acto decisionário. Marcada por uma instabilidade – no termo da qual uma realidade sistémica ou orgânica recupera, por dinâmica adaptativa, os seus centros de equilíbrio – uma experiência de crise pode, por transferência analógica, ser referida com inteira propriedade a estados clínicos, a etapas existenciais, a fenómenos termodinâmicos, a climas económicos, ou, como se adivinha, a sistemas de justiça. Nesse sentido, nada há que estranhar que a condição crítica seja consubstancial a um dado quadro normativo vigente quer este se legitime em âmbi-

2. Não é à toa que o termo grego *krisis* encontrará ampla recepção na reflexão clínica da antiguidade, mormente a que se filiou na tradição hipocrática, servindo o termo para caracterizar o lapso temporal durante o qual um corpo se adapta fisiologicamente a uma terapêutica, procurando recuperar os índices de equilíbrio entretanto perturbados pela patologia.

to político (onde, em sede legiferante, se produzem leis em condições de universal aplicabilidade a situações concretas), quer se repercute em âmbito jurídico (onde, em contexto forense, se aplicam leis universais a casos particulares).

Ícaro, Narciso e Gulliver constituem, a esse propósito, três arquétipos reveladores da incapacidade humana para habitar o limiar crítico que instaura a mediação entre o universal-abstracto e o particular-concreto. Os dois primeiros heróis mitológicos incarnam o desfecho trágico resultante da perda da justa medida do universal concreto: Ícaro, porque deslumbrado pelo distanciamento ascensional da realidade, acaba precipitado no oceano, pois o sol que deveria ter iluminado a libertação do seu cativo derrete-lhe a cera das asas artesanais, causando-lhe a ruínosa queda; Narciso, porque apaixonado pela beleza da própria imagem reflectida, acaba afogado nas águas que o deviam ter revitalizado, mas que acabam por se transformar na causa da sua perdição. Gulliver, protagonista da odisseia satírica de Jonathan Swift, respira também a atmosfera trágica das respostas desproporcionadas aos problemas concretos: neste caso, o resultado das suas bem-intencionadas soluções revela-se tão desastroso em Liliput como em Brobdignag, dado que, ao adoptar sempre as mesmas rotinas do seu quotidiano, não se apercebe que a sua condição de gigante diante dos Liliputianos e de anão em face dos Brobdignaguianos teria de implicar mutações de escala com soluções diferenciais e não automáticas, motivo pelo qual a sua acção se afigurava desmesuradamente grande para lidar com pequenos problemas e excessivamente minúscula para enfrentar os grandes. Ícaro, Narciso e Gulliver protagonizam, por assim dizer, três formas mortíferas de descurar a vinculação do universal ao particular: desatento ao seu enraizamento concreto, Ícaro representa a alienação na pura abstracção; desatento à interacção das relações, Narciso representa o refúgio na pura auto-referencialidade; desatento às variações e mutações de escala, Gulliver representa a insistência na pura rotina de procedimentos.

Em nítido contraponto a esses três arquétipos – representando cada um deles três formas simbólicas de colapso decisionário em contexto crítico – adquire plena relevância o modelo mesomorfológico de Aristóteles, no limiar do qual se inscreve a capacidade deliberativa para modelar prudencialmente a forma do princípio normativo na matéria do caso particular. Vejamos até que ponto poderá a teorização aristotélica validar uma espécie de *continuum* analógico entre a figura do **prudente**, tomado este como paradigma ético-político da capacidade decisionária de deliberar bem, e a figura do **legislador**, tomado este como paradigma jurídico-político da capacidade mesomorfológica de modelar leis universais ajustadas e ajustáveis à indeterminação dos casos particulares.

* * *

Tendo por pano de fundo a ideia aristotélica de que a produção legislativa se assemelha a uma manufactura cujo exercício requer uma peculiar *capacidade poética*, i.e. *criativa*, parece-nos digna de nota a posição de Arthur Kaufmann quando defende que «o processo de feitura da lei, de criação duma regra ou norma legal, tem um carácter analógico».³ De acordo com o eminente filósofo do direito alemão, os princípios gerais do direito só são reportáveis e postos em correspondência (equiparação, assimilação) a possíveis situações da vida a regular, na medida em que se apresentem mentalmente antecipados pelo legislador. Desta feita, sendo certo que a ideia de direito tem de absorver a matéria “positivada” das situações concretas da vida, não é menos verdade que tal assimilação só se efectiva se, por seu turno, as situações da vida puderem acolher formalmente a construção “idealizada” dos dispositivos normativos que as regulam. A feitura da lei – bem como, aliás, a sua correlativa aplicabilidade – decorrem, por conseguinte, de um processo bipolarizado entre a “forma prescritiva” de uma “lei universal” e a “matéria adveniente” de um “caso particular”, cuja ambivalência só pode ser superada graças ao con-

3. KAUFMANN Arthur [*Rechtsphilosophie*, München: C. H. Beck, 1997], *Filosofia do Direito*, trad. António CORTÊS, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004, 187

curso de um *tertium*, isto é de um *terceiro elemento* susceptível de realizar a **mediação** entre a forma normativa da lei e a matéria empírica do caso. Na esteira do argumento de A. Kaufmann, é nessa capacidade mediacional para representar simultaneamente a forma da lei (na idealização da sua universalidade abstracta) e a matéria do caso (na efectivação da sua particularidade concreta) que o *tertium* se afigura apto a plasmar «o “sentido” no qual a ideia de direito ou norma legal e a situação da vida são postas em imediata correspondência recíproca», tornando-se, desta feita, «o lugar metódico da ligação (“correspondência”) entre realidade e valor (...)», na exacta medida em que assegura aquela «**mediação entre justiça material e justiça normativa** de que trata todo o conhecimento jurídico».4

Conviria salientar, desde logo, que a teorização jurídica de A. Kaufmann opera no interior de uma bissectriz que divide dois campos aparentemente antagónicos, mas, de facto, diametralmente correlacionáveis: de um lado, o da **forma determinante**, assente seja na força imperativa e categórica dos princípios reguladores, seja no poder incoativo e directivo dos valores vigentes; do outro lado, o da **matéria indeterminada**, explicitável na disponibilidade contextual e imprevisível dos casos ou factos advenientes. Estamos em crer, com efeito, que a tese kaufmanniana – segundo a qual a criação de uma norma (v.g. em contexto legiferante) se entrelaça com a aplicabilidade decisionária da mesma (v.g. em contexto de avaliação judicativa) – só se afigura filosoficamente sustentável à luz de uma **concepção poiética** (do grego *poiesis*, produção, criação) cuja viabilidade releva analogicamente do universo metafórico da *mão do artesão* capaz de modelar a figuração abstracta de uma certa forma na percepção concreta de uma dada matéria. Índicios textuais dessa **conexão hilemórfica** entre matéria (do grego *hyle*) e forma (do grego *morphe*) podem ser colhidos num luminoso passo do cap. 8 do Livro VI da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, onde, a propósito da vinculação arquitec-

4. *Ibid.*, 187-188; destacado nosso

tónica entre deliberação prudencial e produção legislativa, o filósofo grego refere inequivocamente que

A prudência é da ordem prática: nesse sentido, deve-se possuir ambos os conhecimentos [subent. do universal e do particular], sobretudo este último [subent. do particular], tendo que haver, para este caso, uma certa fundamentação arquitectónica [= orientadora = reguladora]. Ora, a prudência e a política são uma mesma disposição, embora a sua essência não seja a mesma. No que toca à prudência política, uma coisa é a “prudência dita legislativa”, na sua qualidade arquitectónica; outra coisa é a [subent. prudência] que comumente se denomina “política”, enquanto relativa ao particular. É esta última que se apresenta como prática e deliberativa, dado que o decreto é o domínio prático como que levado ao extremo [subent. da deliberação sobre o particular]. Eis porque a estes chamamos apenas de políticos: só eles actuam nesse domínio à semelhança de artesãos manuais.⁵

Dada a importância crucial do modelo mesomorfológico na filosofia prática de Aristóteles, não é de estranhar a especial atenção que nos merece a análise da deliberação prudencial no supracitado excerto do pensador grego, designadamente no que concerne à problematização – tão actual quanto complexa – da relação entre o acto de legislar em consonância com o regime político vigente, por um lado, e o acto de ajuizar em conformidade com a ordenação jurídica subjacente, por outro. Norteados pela visão kaufmanniana da filosofia do direito, vejamos de que modo essa desafiadora bifurcação de planos se espelha na interconexão crítica de três implicações.

5. ἡ δὲ φρόνησις πρακτική: ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν <subent. καθόλου και τὰ καθ' ἕκαστα> ἢ ταύτην μᾶλλον. εἴη δ' ἂν τις και ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική. ἔστι δὲ και ἡ πολιτική και ἡ φρόνησις ἢ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονική φρόνησις νομοθετική, ἢ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτική: αὕτη δὲ πρακτική και βουλευτική: τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν: μόνοι γὰρ πρᾶττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι [ARIST., EN, VI, 7-8, 1141b 21-29].

A primeira implicação atinge, desde logo, o cerne da distinção clássica entre jusnaturalismo e juspositivismo. Como acontece com todas as bipolarizações, também esta obedece a um imperativo de arrumação conceptual. O problema deflagra quando, no plano operativo da sua efectiva aplicação jurídica, as ditas concepções paradigmáticas – à semelhança de dois majestosos cães de porcelana que se entreolham na sua impenetrável rigidez – concorrem não para viabilizar, mas antes para paralisar um acto decisionário crítico. Será, então, possível harmonizar dois modelos de fundamentação última do direito, por forma a resgatá-los de uma irreduzível dicotomia? A tentativa ensaiada por A. Kaufmann no sentido de estabilizar teoricamente uma alternativa mediacional para a clivagem apontada, parece-nos suficientemente incisiva e convincente para merecer uma breve incursão reflexiva. Para simplificar, digamos que a perspectiva kaufmanniana demanda uma *terceira via* [dritten Weg] pela qual se torna possível instaurar a *mediação jurídica* [juridische Vermittlung] dos pressupostos que validam e sustentam as pretensões sistémicas tanto do **direito natural** [Naturrecht] como do **direito positivo** [positives Recht]. Prosseguindo na esteira da **teoria do direito** [Rechtstheorie] do eminente jurista alemão Gustav Radbruch, de cujo magistério anti-positivista colhe inspiração decisiva⁶, A. Kaufmann centra-se na busca de uma *terceira via* capaz de expurgar quer as exorbitâncias racionalistas e formalistas do direito natural, quer os excessos empiristas e convencionalistas do direito positivo. O diagnóstico dessa diametral oposição é fulgurante: no que concerne ao jusnaturalismo, o direito é objectivamente cognoscível na e pela natureza preexistente de uma ordem racional (e em última análise divina), encontrando-se o seu conteúdo de certo modo já predeterminado na rigidez da sua formulação ideal; no tocante ao positivismo jurídico, o direito não está predeterminado por conteúdos jurídicos cuja eficácia não decorre de uma preexistência incognoscível, mas de uma construção convencional

6. Vide RADBRUCH Gustav [Rechtsphilosophie, Leipzig: Quelle & Meyer 1932], *Filosofia do Direito*, trad. L. Cabral de Moncada, Coimbra: Arménio Amado, 1997 (6ª ed.)

que torna plurívoco e volátil o seu conteúdo. O impasse daí resultante convoca o limar mediacional de uma “terceira via”, à luz da qual os conteúdos concretos do direito não estão dados à partida, mas apenas **sinalizados** em certas figurações tipológicas, padrões indicativos e princípios indutores, motivo pelo qual também não existe qualquer vinculação absoluta do direito a conteúdos objectivos (i.e. naturais) ou divinos (i.e. transcendententes), mas antes a polarização do mesmo num determinado espectro de relações que apelam não exclusivamente à pureza formal de essências ou à coerência lógica de formulações, mas antes e acima de tudo o mais à inscrição valorativa de conteúdos: só através de uma **mediação hilemórfica**, quer dizer de uma capacidade crítica para diferenciar e interligar a forma normativa dos princípios e a matéria valorativa dos casos, é possível superar as aporias geradas pelas posições extremadas tanto do equívoco naturalista como da falácia positivista. As ilações que A. Kaufmann extrai da reconfiguração axiológica e hilemórfica da fundamentação jurídica são, do ponto de vista da filosofia do direito, manifestamente relevantes e incontornáveis: «O direito, que é parte da cultura, está “referido a valores”: é “a realidade que tem por sentido servir a justiça”. Este conceito de direito é notável por duas razões. Em primeiro lugar, não é positivista. O conceito positivista de direito limita-se a afirmar que o direito é um conjunto de normas de conteúdo arbitrário promulgadas de modo formalmente correcto (o Direito “em si” simplesmente não existe, é apenas uma designação de conjunto para as normas legais); (...) ao invés, (...) só têm a qualidade de jurídicas as normas que estejam referidas à Justiça, que estejam para ela orientadas. Em segundo lugar, (...) não é jusnaturalista, pois o “direito justo” não é equiparado ao valor jurídico absoluto, à Justiça (...): parte do facto de que o princípio da igualdade (tratar o igual de forma igual e o diferente de forma proporcionalmente diferente) vale, na verdade, em termos absolutos, mas tem um carácter meramente formal. Tem, portanto, que acrescer um princípio material (...).»⁷

7. KAUFMANN Arthur, *Filosofia do Direito*, op. cit., 64 ss.

A segunda implicação da teorização kaufmanniana do direito repercute-se no que habitualmente se designa de hermenêutica jurídica. Caucionar, porém, a ideia de que a hermenêutica é uma de muitas possibilidades para lidar com o mundo, implica estar disposto a admitir que qualquer acto de interpretação é, antes de tudo, simultaneamente objectivo, subjectivo e intersubjectivo. Através dele, a experiência humana – incluindo a jurídica – domicilia-se num “horizonte de compreensão” enriquecido pela urdidura das relações em jogo, não estando, *ipso facto*, necessariamente condenada a representar passivamente o objecto no reduto de uma consciência isolada (subjectiva), mas antes em ler, do ponto de vista conectivo da sua conformidade, o texto aberto das suas múltiplas relações. Quer isto dizer que o sujeito da interpretação jurídica «não se limita a “subsumir” o caso na lei permanecendo completamente à margem deste processo, mas desempenha um *papel conformador activo na chamada “aplicação do direito”*. O facto de a determinação do direito não ser apenas um mero acto passivo de sub-sunção, mas um **acto conformador**, em que intervém o **aplicador do direito**, significa que o direito não é algo de substancial, que não está (...) “nas coisas”, e que, ao invés, todo o direito tem um *carácter situacional*, o direito é algo de *relacional*, existe nas relações dos homens entre si e com as coisas. Com isto se compreende facilmente que, para um tal pensamento jurídico, apenas possa existir um “*sistema aberto*” e, dentro deste, apenas “*intersubjectividade*”». ⁸ Neste contexto, o reputado filósofo alemão do direito chama a atenção para a tentativa de “*intermediar*” a querela fracturante entre jusnaturalismo e juspositivismo mediante o recurso a uma *terceira via* [dritten Weg] levada a cabo, em latitude jurídica anglo-saxónica, sob a batuta de Ronald Dworkin, filósofo do direito e politólogo norte-americano a quem se deve a sistematização da teoria dos general principles of law.⁹ No cerne desta tentativa reside a distinção entre “general principles” e “rules”, à luz da qual o direito é

8. *Ibid.*, 68 ss.; destacado nosso

9. Vide DWORKIN Ronald, *Law's Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 1986

concebido principalmente como case law e não tanto como direito legal. Ora, de acordo com A. Kaufmann, para tornar compreensível a posição de R. Dworkin «tem de se dizer algo acerca da teoria do direito do seu professor H. L. A. Hart. Partindo da sua analítica positivista, Hart apenas reconhece como obrigatórias “rules” (...). Contudo, nem sempre estas “rules” são exactas; elas deixam “zonas de penumbra” e as suas margens são “vagas”. Se um caso difícil (“hard case”) não está inequivocamente coberto por uma regra jurídica, então o juiz decide de acordo com o seu juízo; no interior do seu espaço de discricionariedade, a sua decisão é sempre correcta. Neste ponto, em que Hart termina, começa Dworkin, para quem a pura analítica já não basta. Ele pergunta, como é que o juiz chega, nos casos difíceis em que são possíveis diferentes soluções jurídicas, apesar disso, a um determinado juízo. Na sua perspectiva, estamos perante um problema de interpretação. Ele concebe a **determinação do direito** como um **processo interpretativo**. (...) A novidade está em que Dworkin não admite apenas “rules”, mas também “general principles of law” (mencionando sobretudo três valores fundamentais: justiça, fairness e Estado de Direito), os quais – em contraste com as concepções positivistas – são vinculantes (...) para todos os poderes estaduais: legislativo, judicial e executivo.»¹⁰

Last but not least, a terceira e última implicação da teoria kaufmanniana do direito sublinha o papel decisivo da **mediação tipológica** no limar prudencial da decisão humana. Graças a ela, torna-se possível, segundo Kaufmann, estabelecer juridicamente um constante *feedback* dialéctico entre a **produção legislativa** a montante e a **aplicação normativa** a jusante. Nesse sentido, tudo indica, à partida, que a linguagem jurídica deveria, em nome de uma suposta objectividade, ser absolutamente exacta, unívoca e unidimensional, movimentando-se apenas num plano puramente formal e categorial. Convém, todavia, refrear tais expectativas, posto que as normas legais apenas se podem efectivar em vista

10. KAUFMANN Arthur, *Filosofia do Direito*, op. cit., 75-76; destacado nosso

da sua máxima operacionalidade, se os conceitos abstractos que traçam a formalização de uma norma estiverem abertos às situações da vida. Posto isto, há que ter em conta que um conceito geral abstracto permite definir um objecto através da classificação de um conjunto de “características” fechadas e unívocas. Contudo, a este nível demasiado estrito de conceptualidade abstracta, apenas os conceitos numéricos cumpririam, em boa verdade, a exigência formal de uma pura univocidade. Já no tocante aos conceitos legais, embora a sua génese exija a forma juridicamente otimizada de uma abstracta generalidade, o certo é que a eficácia da sua aplicabilidade depende do concurso de conceitos ordenadores, conceitos funcionais e conceitos-tipo que não “definem” nem “classificam” a realidade dum fenómeno, mas antes a “descrevem” e “tipificam” de forma suficientemente tangível para ser analogicamente percebida, compreendida e interpretada enquanto tal. Duas são as fases intermutáveis desse processo metódico de determinação tipológica e analógica do direito: por um lado, a aproximação da situação da vida à norma, por outro lado, a aproximação da norma à situação da vida. Não se trata aqui de dois momentos – indutivo e dedutivo – em intermitente sucessão temporal, um após outro; trata-se antes da dinâmica simultânea de um “ir-e-vir” que se realiza **tipologicamente na abertura analógica da situação da vida à norma e da norma à situação da vida**. Vale a pena reportar, apesar da sua dilatada extensão, o excerto onde a posição de Kaufmann adquire plena nitidez: «**O tipo constitui o meio-termo entre o geral e o particular, é comparativamente um concreto, um *universale in re*. (...) O tipo, na sua maior proximidade à realidade (...) não é definível, mas apenas “explicitável”, ele tem na verdade um núcleo fixo, mas não fronteiras fixas, de tal modo que pode faltar um ou outro dos “traços” característicos de um tipo sem que seja por isso necessário pôr em causa a tipicidade de uma determinada situação de facto. O conceito (...) é fechado; o tipo é aberto. O conceito conhece apenas o rígido “*sim ou não*”, (...) é um “pensamento que separa”. O tipo (...) pelo contrário conforma-se com o “*mais ou menos*” da realidade multiface-**

tada e **liga** tomando conscientes as **conexões de sentido**, nele **o geral é compreendido de forma sensível, “integral”**. (...) Se transpusermos o que foi dito para o plano do direito, então o **tipo** (...) surge como o **ponto médio entre a ideia de direito e a situação da vida**, em torno do qual todo o pensamento jurídico em última instância circula: ele é o **meio-termo entre justiça normativa e justiça material**. É ao mesmo tempo **modelo do fenómeno passageiro e paradigma da ideia**. Ele recebe a sua luz de ambos e é assim, por um lado, **mais rico em conteúdo e mais plástico do que a ideia** e, por outro lado, **mais válido, mais espiritual e mais duradouro do que o fenómeno**. (...) Compreende-se agora que o direito nunca pode ser idêntico à lei, porque, na sua plenitude concreta de conteúdo, não se deixa enclausurar nos conceitos legais. Não se pode pois admitir um sistema jurídico fechado, “axiomático”, mas apenas um sistema aberto, “tópico”. (...) No processo de realização do direito (...), o legislador tenta conceptualizar as situações típicas da vida da forma mais precisa possível; mas a **jurisprudência** tem depois de **disseminar** de novo estes conceitos, pois eles mostram-se demasiado limitados (“definidos”) para poder fazer justiça às situações de vida; **imediatamente**, contudo, começa o **processo de sentido inverso**, no qual é dada (porventura pelos comentadores da lei) uma **nova definição “corrigida”** do conceito em questão, que, por seu lado, em presença da multiplicidade da vida apenas pode servir para um período mais ou menos duradouro – um **processo que nunca terá fim**.»¹¹

* * *

Mercê de uma visão estritamente formal do positivismo legalista, a uma cultura concreta da vida, sucedeu uma cultura abstracta e dogmática da razão a que a praxis jurídica frequentemente se acomodou. Por outro lado, aos interesses próprios do cidadão, opôs-se um conceito normativo de instituição e de sistema que, não raras vezes, suscitou corporativismos politicamente auto-imunes, mas socialmente inaceitáveis.

11. *Ibid.*, 184-189; destacado nosso

Como consequência, assistiu-se ao triunfo da burocracia e dos requestrados dispositivos reformistas, enquanto o próprio sistema de justiça se converteu como fim em si mesmo, relegando o cidadão para uma situação marginal, quando não como corpo estranho à concepção política da ordenação jurídica e à definição orgânica da sua funcionalidade. Desta feita, se abriu o caminho para uma reiterada auto-legitimação formal do sistema de justiça, incapaz de comunicar com a realidade, contribuindo assim para gerar e agravar a confusão entre a percepção justa da justiça e suas inúmeras contrafacções, designadamente as que se insinuam em fenómenos de politização judicialista (v.g. pressões ideologicamente direccionadas), judicialização política (v.g. violações selectivas do segredo de justiça) e justiceirismo popular (v.g. inibições subliminares da presunção de inocência).

Eis a razão pela qual a filosofia ética e política de Aristóteles pode, num certo sentido, contribuir para reabilitar aquela clássica noção de prudência ou sabedoria prática (grg. *phronesis*) cujo exercício se traduz na modelação da universalidade formal de uma norma ou lei na singularidade material de uma situação concreta e particular em contextos decisionários de elevada densidade crítica, como a ética, a política e o direito, entre outros mais. A capacidade decisionária do homem prudente representa, por isso, o paradigma vivo, a regra incarnada, de uma capacidade mediacional (mesomorfológica) que torna possível, seja qual for o domínio da actividade humana, discernir o momento oportuno e a justa medida de cada acto, avaliar os meios mais ajustados em função dos fins pretendidos, mobilizar os recursos mais eficazes em função dos efeitos esperados e, por fim, responder pelas consequências daí resultantes.

DA (IM)PERTINENTE DIFERENCIAÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL NA FILOSOFIA PRÁTICA DE ARISTÓTELES

Introdução

Numa conferência proferida em 1989 no Institut Catholique de Paris com o título *L'Éthique dans le débat public*, Paul Ricoeur agita o meio intelectual com uma desafiadora proposta teórica cujos contornos ainda hoje suscitam aceso debate: «Faut-il distinguer entre morale et éthique? A vrai dire, rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des mots ne l'impose: l'un vient du grec, l'autre du latin, et les deux renvoient à l'idée de moeurs (ethos, mores); on peut toutefois discerner une nuance, selon que l'on met l'accent sur ce qui est estimé bon ou sur ce qui s'impose comme obligatoire. C'est par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de morale pour le côté obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions caractérisées à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte. On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée de la vie bonne et obéissance aux normes l'opposition entre deux héritages: l'héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective téléologique (de telos, signifiant fin); et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue déontologique (déontologique signifiant précisément devoir). Je me propose, sans souci d'orthodoxie aristotélicienne

ou kantienne, de défendre: 1) la primauté de l'éthique sur la morale; 2) la nécessité néanmoins pour la visée éthique de passer par le crible de la norme; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des conflits pour lesquels il n'est pas d'autre issue qu'une sagesse pratique qui renvoie à ce qui, dans la visée éthique, est le plus attentif à la singularité des situations.»¹

A tese que procuraremos sustentar consiste em mostrar até que ponto a bifurcação que Ricoeur assinala entre o *ethos* grego e o *mores* latino, bem como a gradual convergência de ambos os significados para o campo dos costumes já se encontra antecipada no interior de uma clivagem semântica entre *éthos* [ἔθος, hábito] e *étos* [ἦθος, carácter] cujo impacto conceptual Aristóteles presente e tematiza no contexto da sua reflexão praxiológica², desafiando-nos a repensar a habitual e costumeira bissec-triz entre teleologia aristotélica (centrada na realização eudemónica da virtude) e deontologia kantiana (fundada na formalização categórica do dever).

Assim sendo, importa mostrar até que ponto a filosofia prática de Aristóteles, longe de inibir uma configuração deontológica da acção, exige acima de tudo uma vinculação aretiológica entre «aquilo-em-vista-do-qual-se-age» [τὸ ὃν ἐνεκα] e «o-que-deve-ser-feito» [τὸ δεόν]³. Sem tal conexão, não se compreende em que medida a modelação decisória da escolha premeditada [προαίρεσις] e da deliberação [βούλευσις] passa por articular o alvo finalístico do caso particular e contingente sem perder o horizonte deóntico da norma universal e necessária.

1. RICOEUR Paul, «Éthique et Morale», in *Révue de l'Institut Catholique de Paris* 34 (1990) pg. 131; reprod. dans «Éthique et morale», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990) 1, pg. 5

2. Vide, a propósito, o notável estudo de BARBOSA Cláudia, *É possível distinguir ética e moral na Ethica Nicomachea de Aristóteles?*, Dissertação Mestrado em Filosofia, Rio de Janeiro: Universidade Pontifícia Católica do Rio de Janeiro, 2011

3. Vide ARIST., *EN*, 1094a 24; 1107a 4; 1118b 20; 1121a 1; b 12; 1122b 29; 1123a 20; 1152a 21; 1169a 10.

I. A raiz aporética da ambivalência

É bem conhecido o passo da *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles sedimenta a clássica diferenciação aretiológica entre virtudes éticas e virtudes dianoéticas:

Sendo a virtude de dupla espécie, a saber dianoética e ética, a dianoética adquire por completo a sua génese e desenvolvimento graças à aprendizagem, e por isso ela exige experiência e tempo; a ética, por seu lado, provém do hábito, visto que o próprio nome “ética” <ἠθική> se formou a partir de uma ligeira modificação de “hábito” <ἔθος>. Daqui resulta evidente que nenhuma das virtudes éticas se forma em nós por natureza, visto que nada do que existe por natureza se modifica por hábito, [...] tal como nenhuma das outras coisas dotadas de uma certa natureza poderia habituar-se a ser de outro modo. Por isso as virtudes não se formam nem por natureza nem contra a natureza, embora pela nossa natural <subent. forma de ser> elas possam ser recebidas, aperfeiçoando-se pelo hábito [...]: adquirimos as virtudes na medida em que já actuámos previamente, sendo este o caso de todas as outras artes, já que aquilo que há para fazer após ter aprendido, aprendemo-lo fazendo.⁴

Da análise do excerto ressalta desde logo a ideia de que a formação ética do carácter [ἦθος] só se torna efectiva não por natureza nem contra a natureza [οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν], mas na base da aquisição moral de uma disposição [ἕξις] que se “torna natural” [πεφυκὸς γίνεταί] mediante dois processos interdependentes: i. por um lado, através de comportamentos treinados a partir de hábitos [ἔξ ἔθους] cuja repetição [πολλάκις]

4. διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἢ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἢ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται [...]. ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκῶτων ἄλλως ἂν ἐθισθεῖη. οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκῶσι μὲν ἡμῖν δεῖξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. [...] τὰς δ’ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν: ἂ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιούντες μαθηθῶμεν. ARIST., EN, II, I, 1103a 14-34

induz a formação das virtudes éticas [ἠθικαὶ ἀρεταί]; 2. por outro lado, através de um fazer aprendendo [μαθόντας ποιεῖν] cuja apropriação induz o exercício de virtudes dianoéticas [διανοητικαὶ ἀρεταί] através das quais não se trata tanto de aprender a fazer um acção mas de aprender <a agir> fazendo [ποιούντες μαθάνειν]. Esta distinção aretiológica parece-nos decisiva para esclarecer em que medida o sentido habit(u)ado do agir virtuoso não decorre de uma natureza previamente dada, mas de um dinamismo perfectível [τελειουμένος] que convoca in fieri a experiência e o tempo [ἐμπειρίας καὶ χρόνος]⁵. Experiência e tempo tornam-se vectores constitutivos de uma espécie de teleologia interna do prático [τὸ πρακτόν] através de uma educação cívica [πολιτικὴ παιδεία] que procura promover um desenvolvimento integral da acção, desde a contracção do hábito virtuoso (como condição de possibilidade sine qua non da moralidade) até à manufactura da decisão política (como finalização arquitectónica da eticidade).⁶

Por outro lado, importa referir que a distinção aristotélica entre virtudes éticas e dianoéticas repousa numa flutuação semântica entre hábito ou costume [ἔθος] e morada ou carácter [ἦθος] cujo impacto merece ser examinado em vista do interminável debate contemporâneo acerca da relevância da distinção entre ética e moral.⁷ Ora, de acordo com os díspares alinhamentos em jogo, a praxiologia aristotélica equaciona aspectos que contribuem para evidenciar como a eticidade se apresenta mais conotada com a ideia de um habitat ou morada, a partir da qual emerge a vinculação contemporânea da ética a uma reflexão fundamentada sobre o carácter disposicional da virtude, enquanto a moralidade

5. ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 16. Vide GAUDRON Edmond, «L'expérience dans la morale aristotélicienne», in *Laval Théologique et Philosophique* (Québec) 3 (1947) 243-261 et VERBEKE Gerard, «Moral behaviour and time in Aristotle's Nicomachean Ethics», in *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation; offered to Professor C.J. de Vogel*, ed. by J. MANSFELD – L.M. De RIJK, Assen: Van Gorcum, 1975, 78-90

6. Vide LABARRIÈRE Jean-Louis, «Aristote: Vers une poétique de la politique?», in *Philosophie* 11 (1986) 25-46

7. Vide GONZÁLEZ Ana María, «Ética y moral. Origen de la diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo», in *Anuario Filosófico* 33 (2000) 3, 797-832

se apresenta por seu turno mais conotada com a ideia de um treino ou habituação a partir da qual emerge a vinculação contemporânea da moral a uma explicação normativista sobre a natureza imperativa do dever moral.

Fará sentido, todavia, uma distinção tão cirúrgica entre ética e moral? Será conveniente e pertinente? Em face do problema, a nossa posição reflectirá um esforço não por tomar partido por qualquer uma das alternativas em tensão, mas por adoptar uma matizada atitude teórica na base de uma interpretação que não procura tanto submergir Aristóteles no fluxo histórico dessa ambivalência, mas sim em vislumbrar essa ambivalência já inseminada como possibilidade no interior da própria reflexão praxiológica de Aristóteles. Vejamos.

II. A génese linguístico-histórica da questão

O termo “ética” – gradualmente assimilado pelas línguas modernas por via grega – provém da raiz indo-europeia *swedh- [= vide e.g. sânscrito svadha] envolvendo o sentido originário de um “si” portador de uma carga pronominal 1. reflexa [“a si”], 2. relacional [“entre si”], 3. determinativa [“de si”] e 4. possessiva [“de seu”]. Esse lastro polissémico conferiu ao étimo a possibilidade de significar experiências elementares de “auto-referencialidade” e de “pertença” (atributiva, possessiva e demonstrativa), originando por um lado noções relacionais como tribo, povo, nação [ἔθνος], outro [ἕτερος], companheiro [ἑταῖρος], parente, concidadão [ἕτης] e, por outro, noções subjeccionais como próprio, individual, particular, privado [ἴδιος].⁸ Particularmente atento à génese etimológica e às flutuações histórico-sociais das línguas indo-europeias, o eminente linguista Émile Benveniste demonstrou até que ponto o termo “ética” se plasmou originariamente em torno da polaridade relacional “eu-tu” e da reciprocidade entre “si mesmos” iguais e “si próprios” diferentes no

8. Cf. PONS Alain, «Moeurs», in *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, dir. par Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 1996, 977

horizonte domiciliado de um “chez nous” mediante o qual «on arrive toujours à définir la maison par son caractère social et moral et non par le nom de la construction»⁹.

Significando, desde os primórdios da épica homérica, o “local de permanência” que abriga conjuntamente animais (reunidos no seu abrigo ou no local de alimentação) e humanos (na sua função de guarda e de cuidado daqueles) na partilha de um espaço vital¹⁰, o termo *éthos* sofreu com Aristóteles uma criativa metamorfose semântica no decurso da qual a ideia de abrigo e refúgio cedeu lugar à de “carácter”, “estado de espírito” ou “disposição”, no sentido de uma “interioridade humana” de onde brotam os actos comportamentais¹¹, enquanto o seu homófono *éthos* ia adquirindo gradualmente o sentido qualitativo de “marca” ou “característica” formada pela repetição sucessiva de actos até à formação de um padrão comportamental designado de “hábito”, motivo pelo qual este termo se afigurou adequado para significar mais tarde o “agir habitual” ou “o que é costume fazer”.

Sucede que, quando os textos éticos de Aristóteles tiveram de enfrentar as exigências pragmáticas do linguajar jurídico e tribunício da romanidade culta, os dois sentidos originários foram, por mediação ciceroniana¹², unilateralmente fundidos na forma *éthos* e vertidos no nominativo singular *mos* [*mores* na forma plural] com a significação de “hábito”, “costume”, “preceito”, significados que o termo moral conserva e faz prevalecer ainda hoje na maior parte das línguas românicas ou novilatinas.

9. Cf. BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Economie, parenté, société*, Paris: Editions de Minuit, 1969, pp. 300-314

10. Cf. HOMERUS, *Ilias*, VI, 511; *Ulyssea*, XIV, 411

11. Aristóteles dá plena guarida a esta acepção, embora, verdade seja dita, a ideia já se encontre germinalmente plasmada nas entrelinhas da cosmovisão hesiodina: cf. HESIODUS, *Opera et dies*, 136; *Theogonia*, 66

12. Vide CICERO, *De fato*, I, 1: *quia pertinet ad mores quod ἦθος illi vocant, nos eam partem philosophiam de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare moralem*

Para o nosso propósito teórico, afigura-se irrelevante saber se essa “paramorfose” semântica se deveu a um inconsciente propósito de transmutação de sentido ou a um inadvertido deslize na transcrição do alfabeto grego para o latino.¹³ Mais relevante é, em nosso entender, perceber em que medida o sentido originário de costume [ἔθος] adquire significação densa de “estilo-de-vida”, “forma-de-agir”, quando posto em relação com o gradualmente eclipsado termo domicílio [ἡθός].¹⁴ Na verdade, sujeito a um longo e complexo processo cultural de reconfiguração semântica (cujas peripécias não cabe desenvolver aqui e agora), o sentido do termo “moral” foi conceptualmente conotado quer com padrões comportamentais condicionados ou influenciados por habituação induzida, quer com instâncias prescritivas formuladas ou formalizadas em preceitos sociais, normas jurídico-morais e mandamentos religiosos. Nada há que estranhar, portanto, que em múltiplos ciclos da tradição filosófica ocidental a indecisão gerada pelo esquecimento da diferença originária entre *éthos* e *éthos* possa ter sido largamente compensada pela consagrada distinção entre 1. uma aristotélica concepção teleológica das virtudes assente na formação de bons hábitos cuja aquisição nos faz viver felizes em vista do bem comum, e 2. uma kantiana fundamentação deontológica dos costumes baseada na conformidade de uma vontade boa a leis práticas que a razão prescreve categoricamente como dignas de ser obedecidas por puro dever e imperativa necessidade¹⁵.

13. Vide POWELL Jonathan, «Cicero's Translations from Greek», in *Cicero the philosopher*, ed. by Jonathan Powell, Oxford – New York: Oxford University Press, 2002 [reprint], pp. 273-300; MANSION Augustin, «Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote», in *Mélanges* [Joseph de Ghellinck], Tome II: *Moyen Âge, Epoques Moderne et contemporaine*, Gembloux: J. Duculot, 1951, pp. 621-645

14. Vide in Heraclito de Éfeso ἡθός ἀνθρώπου· δαίμων [a morada do homem: eis o seu daimon (génio): HERACLITUS, *frgm* 22 B 119 Diels-Kranz]

15. «Mas que lei pode ser esta, cuja representação, sem qualquer especie de consideração pelo efeito que dela se espera, deve determinar a vontade, para que esta possa ser denominada boa absolutamente e sem restrição? Após ter despojado a vontade de todos os impulsos capazes de nela serem suscitados pela ideia dos resultados provenientes da observância de uma lei, nada mais resta do que a conformidade universal das acções a uma lei em geral que deva servir-lhe de princípio: noutros termos, devo portar-me sempre de modo que eu possa também querer que a minha máxima se torne em lei universal. A simples conformidade com

Sem pôr em causa a nítida divisão do globo da filosofia da acção nos clássicos hemisférios aristotélico-kanteano¹⁶, seja-nos permitido avaliar até que ponto a tese aristotélica segundo a qual a “ética” surgiu linguisticamente plasmada no entrelaçamento entre “carácter habitado” [ἦθος] e “hábito adquirido” [ἔθος]¹⁷ pode contribuir para esclarecer e reabilitar o binómio *éthos-éthos*, abrindo à filosofia prática uma janela de oportunidade para viabilizar uma diferenciada articulação entre ética e moral.¹⁸

III. A formulação aristotélica do problema

A designação aristotélica virtude ética [ἠθικὴ ἀρετή] incorpora na *Ethica Nicomachea* dois níveis de leitura. Um primeiro nível tem a ver com

a lei em geral (sem tomar por base uma determinada lei para certas acções) e a que serve aqui de princípio à vontade, e por conseguinte deve igualmente servir-lhe de princípio, se o dever não é ilusão vã e conceito quimérico. O bom senso vulgar, no exercício de seu juízo prático, concorda plenamente com o princípio exposto e nunca o perde de vista.» [«Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient, und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiemit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.]: KANT Immanuel, *Grundlegung zur metaphysik der sitten* (1785 Ersten Auflage A; 1786 Zweyte Auflage B), in *Werke. Akademie-Textausgabe. Band 4*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, BA 17; vide KRAUT Richard, «Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of “Dein” in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006) 169-200

16. Vide ZINGANO Marco, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 214-216; 238-239; RICOEUR Paul, «Les structures teleologique et déontologique de l’action: Aristote et/ou Kant», in *Cahiers d’Études Pastorales* [6], Faculté de Théologie, Québec: Fides (1989) pp. 15-27; MOREAU Joseph, «Aristote et la philosophie transcendente», in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, org. par André MOTTE *et al.*, Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985, 241-262

17. Vide CHAMBERLAIN Charles, «Why Aristotle called ethics ethics: the definition of ethos in *Eudemian Ethics* 2,2», in *Hermes* 112 (1984) 176-183

18. Vide GIUSTI Miguel, «¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?», in *Areté* 8 (1996) 1, 25-64

o que hoje se toma normalmente por “moral”, ou seja com as acções cujo exercício virtuoso é adquirido por treino e repetição em conformidade com uma instância nomotética (legal), prescritiva (normativa) ou consuetudinária (preceitual). Um segundo nível, por seu turno, tem a ver com o que o próprio Aristóteles entende por “ética”, isto é um domínio prático específico onde as acções adquirem um recorte virtuoso na base não apenas de um hábito adquirido, mas também de uma mediedade [μεσότης] tomada como disposição capaz de visar o justo meio [τὸ μέσον] e a justa medida [μετριότης] em ordem a um aperfeiçoamento decisionário centrado na escolha premeditada [προαίρεσις] e na deliberação [βούλευσις]. Quer dizer: aquilo que Aristóteles designa de virtude ética [ἠθικὴ ἀρετή] constitui um limiar prático da razão onde o carácter [ἦθος] atinge a plenitude teleológica de uma disposição electiva [ἕξις προαιρετικὴ] que habilita o agente a modelar a forma universal dos princípios normativos na materialidade particular dos casos contingentes.

Ora, segundo Aristóteles, a expressão mais densa de uma moralidade eticamente aperfeiçoada espelha-se no binómio homem de bem [ἀνὴρ ἀγαθός] / bom cidadão [σπουδαῖος πολίτης]¹⁹, cuja síntese suprema incarna no modelo [παράδειγμα] do indivíduo prudente [φρόνιμος], critério [κανὼν] em função do qual a virtude se encontra 1. sedimentada na base de uma inclinação adquirida por hábito (vector hoje vulgarizado como “moral”, mas que Aristóteles designa de “ético” em sentido elementar e básico) e 2. aperfeiçoada numa disposição mediacional para “medir bem” (vector ainda hoje confundido com “moral”, mas que Aristóteles consigna como “ético” enquanto limiar que prepara o sentido pleno e desenvolvido do acto decisionário). Esta íntima conexão entre éthos habituado e *éthos* habitado encontra-se bem equacionada na expressão do Estagirita «a <subent. disposição> ética provém do hábito» [ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται]²⁰. Através desta lapidar formulação, Aristóteles

19. Cf. ARIST., *Pol.*, III, 4, 1276b 17 ss.

20. *Idem*, *EN*, II, 1, 1103a 17-18

procura vincar a ideia de que o hábito cria uma disposição não propriamente fechada e terminada, mas necessariamente aberta e perfectível [τελειούμενος]²¹, a partir da qual a aquisição virtuosa de actos mais ou menos treinados e habituais é elevada a um plano superior de desenvolvimento ético em contexto deliberativo e decisório.²²

Segundo Aristóteles, portanto, a distinção entre hábito [ἔθος] e carácter [ἦθος] adquire relevância praxiológica na medida em que os dois planos não são equidistantes, simétricos ou comutáveis, mas interdependentes. Tal significa que a virtude não pode ser incutida apenas em função de um mecanismo aquisitivo de hábitos que asseguram automaticamente a sua reprodução mimética, mas também em vista de uma capacidade decisória para escolher, avaliar e ponderar cujo benefício reverterá, em última análise, não imediatamente para a satisfação privativa de um interesse particular [τὸ πρὸς ἴδιον συμφέρον] mas teleologicamente para a prossecução relacional do interesse comum de toda a cidade [τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον].²³ Num certo sentido, esta constitui uma das razões pelas quais a Política adquire um estatuto arquitectónico face à Ética.²⁴ Com efeito, a aquisição de hábitos virtuosos em conformidade com a matriz normativa e legislativa na pólis necessita da mediação orgânica de uma educação cívica [πολιτικὴ παιδεία]. Sem esta, a indução de um hábito não conduz necessariamente àquela disposição aperfei-

21. *Ibid.*, II, 1, 1103a 26

22. Vide McDOWELL John, «Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics», in *Idem, The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009, pp. 41-58

23. ARIST., *Pol.*, III, 13, 1283b 40-41 [// *Ibid.*, III, 7, 1279a 23 – b 10]; vide RUTTEN Christian, «Moralité privée et moralité publique chez Aristote», in *Philosophica* 52 (1993) 63-74

24. «a política é, manifestamente, a ciência arquitectónica por excelência. É mediante ela que se decide, com efeito, quais as ciências indispensáveis à cidade, e quais as ciências que cada classe de cidadãos deve aprender. (...) Dado que a política se serve de todas as restantes ciências práticas, e dado que ela prescreve pelas suas leis aquilo que cada indivíduo deve fazer e do que se deve abster, o seu fim deve incluir os das outras ciências: tal fim é o bem especificamente humano» [κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται: τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μαθάνειν (...) χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν]: ARIST., *EN*, I, 2, 1094 a 26 – 1094 b 7

çada do indivíduo prudente [φρόνιμος] que é capaz de decidir bem em sentido ético pleno. Tal aperfeiçoamento teleológico das virtudes éticas [ἠθικαὶ ἀρεταί] em disposição electiva [ἔξις προαιρετική] requer, segundo Aristóteles, o concurso das virtudes dianoéticas [διανοητικαὶ ἀρεταί], designadamente da prudência [φρόνησις, também dita de sensatez, razoabilidade ou sabedoria prática].²⁵

Ora, é justamente no limiar desta distinção aristotélica entre virtudes éticas e virtudes dianoéticas que o propósito da nossa comunicação adquire alcance e espessura teóricos: trata-se, em última análise, de elucidar em que medida a virtude moral (quer induzida por treino repetitivo quer por aprendizagem acusmática) tem como destinação teleológica um processo de transfiguração ética cujo desfecho se plasma na tomada de decisão.

Conclusão

Em situações-limite decisionárias, por mais contra-intuitivo que pareça, pode não ser ético, isto é habitado (domiciliado), aquele agir habituado (domesticado) do moralista que, gratificado pelo vedetismo comportamental de um dever cumprido ou de uma obrigação seguida à risca, tende a fixar a acção na rigidez formal e universal do princípio normativo, em vez de o modelar hilemorficamente na materialidade contingente do caso individual ou da situação concreta. Sejam justos, porém: a deriva do moralismo não decorre tanto da moralidade em si mesma, mas antes dos devaneios, evasivas e efabulações que, em nome da moral, uma consciência puritana ou narcísica engendra, sob o signo de uma conduta esterilizada ou perfeccionista.

Estamos em crer, por isso, que a reflexão praxiológica de Aristóteles contribui para evitar essa cilada formalista, ao expor a sobredeterminação ética da moralidade a um desdobramento onde se entrelaçam dois planos diferenciados:

25. Cf. *Ibid.*, VI, 5, 1140 a 23 – 1145 a 11

1. o do hábito [ἔθος] – entendido este como meio para adquirir a virtude em sentido moralmente restrito e incompleto – e cuja execução continuada e persistente deve propiciar a formação de um carácter [ἦθος], conferindo à virtude adquirida um sentido eticamente pleno e aperfeiçoado enquanto disposição [ἔξις] estável;
2. o da disposição dianoética [ἔξις διανοητική] cujo potencial praxiológico se desenvolve e aperfeiçoa a partir de uma disposição ética [ἔξις ἠθική] capaz de assegurar à razão prática a consideração dos fins, a eleição dos meios e a ponderação dos limites, na base de uma configuração ergonómica que só a prudência [φρόνησις] se encontra, pela sua condição mediacional, em condições de propiciar.

À luz desse desdobramento aristotélico, estamos em condições de propor que a procura daquilo que é eticamente vivenciado e reflectido numa apropriação autónoma e fundamentada não se pode desligar de forma alguma do contexto normativo no qual as leis morais se formam, hierarquizam e enunciam de acordo com diferenciadas molduras valorativas. Nesse caso, teremos de admitir que nenhuma das duas dimensões – a moral e a ética – se atropelam ou anulam: a moral deve desafiar a ética a validar universalmente os compromissos práticos apropriados por autodeterminação, levando o sujeito a consciencializar as razões pelas quais “tem-de-agir” de uma forma determinada por imperativo de consciência; a ética, por seu turno, deve convidar a moral a personalizar o dispositivo prescritivo e normativo da conduta humana, levando o sujeito a reflectir porque é que “age-como-age” no contexto de uma modelação decisionária.

FORMAS DE VIDA E ESCOLHA DELIBERADA NA ÉTICA TELEOLÓGICA DE ARISTÓTELES

Introdução

Ao apresentar a **felicidade** [εὐδαιμονία] no quadro de uma **filosofia propriamente humana** [ἀνθρωπίνη φιλοσοφία]¹, Aristóteles esclarece igualmente até que ponto qualquer tentativa de aceder a uma compreensão finalística do **agir bem** [εὖ πράττειν] em vista um **bem-viver** [εὖ ζῆν] terá de abrir caminho através de um emaranhado compacto de opiniões fluídas e de percepções divergentes quanto à sua natureza e extensão. Por outro lado, tendo em conta o recorte contingencial da acção – não só por ser **indeterminado** [ἀδιόριστος] o possível percurso do seu desfecho, mas também **obscuro** [ἄδηλος] o possível desfecho do seu percurso – dificilmente se poderá escamotear o impacto praxiológico da glosada expressão “deliberamos não acerca dos fins, mas acerca dos meios” [βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη: *EN* III, 3, 1112b 11-12]. No pressuposto de que a filosofia prática aristotélica compagina um duplo encaminhamento teleológico – um mais vinculado à prática da **virtude** [ἀρετή], o outro mais enraizado no exercício da **deliberação** [βούλευσις] –, a noção de **fim** [τέλος] adquire adensada coloração ética nos múltiplos lances que colocam em jogo a questão fundamental que nos faz interrogar pelo **bem pro-**

1. Sobre o alcance filosófico do sentido polivalente da expressão ἀνθρωπίνη φιλοσοφία, cf. o magistral estudo de RODRIGO Pierre, *Aristote et les «choses humaines»*, Bruxelles: OUSIA, 1998

priamente humano [τὰνθρώπινον ἀγαθόν]. Ora, se em Platão a prática da virtude fundada num Bem é o que, no termo da ascensão dialéctica, nos deve tornar finalmente felizes [Res pub., 508 e], já em Aristóteles, por seu turno, importa que a felicidade decorra da finalização de um **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] dito **supremo** [μέγιστος] não porque esteja “acima” ou para “além” de todos os outros bens, mas porque, ao ser “escolhido-em-razão-de-si-mesmo” [αἰρετός καθ’αὐτό], necessita da **mediação** [μεσότης] quer de “bens-percebidos-como-tais” [φαινόμενα ἀγαθά] em função dos quais se efectiva a apropriação electiva dos diferentes **modos de vida humana** [ἀνθρώπινος βίος], quer de condições prudenciais mediante as quais uma **escolha deliberada** [προαίρεσις] é exercida com base no criterioso ajustamento de uma universalização formal da norma à contingente particularidade de uma situação-limite.

I. A escolha das formas de vida em vista da Felicidade

Apesar de enredadas numa massa compacta de experiências tão díspares quanto divergentes, o Estagirita faz notar que as opiniões do senso comum sobre o que significa ser feliz constituem percepções significativas de um texto vivido especificamente humano ou relativo às coisas humanas. São três as formas de **vida humana** [ἀνθρώπινος βίος] a partir das quais se polariza o campo perceptivo das opiniões sobre a felicidade: 1. uma **vida aprazível** [βίος ἀπολαυστικός] moldada pela fruição do **prazer** [ἡδονή]; 2. uma **vida política** [βίος πολιτικός], nutrida pelo desejo de **honra** [τιμή]; 3. uma **vida contemplativa** [βίος θεωρητικός] consubstanciada na dedicação desinteressada ao **saber** [σοφία]². Refere, a propósito Manuel J. Carmo Ferreira: «A vida é a questão por excelência do pensamento ético de Aristóteles (...). A comunidade de sentido de tríplice formulação do que virá a estar sempre em jogo reside na reiteração da qualidade de “bem” (εἶ) que cada uma, a seu modo tematiza, e que se identifica com o “fim” (τέλος) que cada coisa persegue. A pergunta que irá reger o percurso discursivo ganha então uma determinação maior,

2. Cf. ARIST., EE, I, 4, 1215a 32 – b 6

pois o que passa a estar sobremaneira em causa é então a pergunta pelo **bem propriamente humano** (τὰνθρώπινον ἀγαθόν: EN, 1094b 7), pelos fins que lhe são próprios. Mas é como **questão vital no contexto de uma dada existência** que o inquérito pode começar (...) (EN, 1095b 15-16). Daí a inevitabilidade da confrontação de respostas díspares, como diversos são os **modos de vida**, só superável se conseguirmos recuar à interrogação mais primitiva acerca do “**ofício**”, da “**função**”, do “**exercício**” (ἔργον) ou da competência **do homem como homem**, transversal e transcendendo o seu estatuto ou profissão, abrindo à discussão da pluralidade inevitável dos modos de procurar justificar o **sentido adoptado para a existência**.»³

O que de importante se oferece nas entrelinhas de uma percepção opinativa das formas de vida comporta, portanto, a fenomenologia pré-reflexiva de uma ética vivida. A tripartição aristotélica dos modos de vida parece obedecer ao intuito de descartar três candidatos à estabilização criteriosa de uma definição de felicidade: o prazer, a honra e a riqueza.

No tocante ao prazer, e o mesmo se aplica à riqueza, dificilmente poderiam ser equiparados à felicidade, visto que aquele pela sua dimensão impulsiva, e esta pelo seu ímpeto inflacionário, representam forças inibidoras e contrárias ao discernimento de razão. Já no que concerne à honra, o exame afigura-se mais favorável do que o do prazer. Ainda assim, e apesar da sua imediata vinculação ao horizonte relacional da vida política, a sua vantagem é muito frágil e incerta, uma vez que nela pode camuflar um interesse individual mais interessado no reconhecimento dos méritos conquistados, do que propriamente comprometido com o diligente e heroico cultivo de uma vida boa em si mesma. Com efeito, não basta possuir a virtude para se ser virtuoso, se essa aquisição

3. FERREIRA Manuel J. Carmo, «Introdução» in *ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco*, trad. e not. Dimas de ALMEIDA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012, 21-22; destacado nosso.

não decorrer de uma apropriação. E a razão é muito simples: o indivíduo em vias de “adquirir” a virtude pelo efeito indutor do hábito repetido e treinado deve “fazê-la sua”, conformando a sua posse aos actos efectivamente elegidos, realizados e vivenciados “por si mesmo”. Enquanto for apenas “adquirível” como possibilidade potencial, mas não **activada** como capacidade efectiva, a simples posse da virtude não torna ninguém eticamente virtuoso. Aristóteles explica porquê:

Talvez alguém possa supor que ela [subent. a virtude] seja o fim da vida política. Todavia, ainda assim afigura-se incompleta, pois aquele que possui virtude pode achar-se a dormir e em estado inactivo ao longo da vida, ou até mais do que isso: a sofrer males e a passar por infortúnios. Ora, ninguém felicitará o que vive desse modo, a não ser para defender a todo o custo essa tese.⁴

Na sequência do excerto, importa notar que a determinação eudemónica da virtude assenta numa subtil e normalmente negligenciada distinção conceptual entre “vida percebida” como *ζωή* e “vida visada” como *βίος*, distinção bem atestada, de resto, num furtivo inciso da *Ethica Eudemia*, onde o Estagirita, tomando o pulso às várias concepções de felicidade, introduz uma curiosa e inesperada clivagem conceptual entre **forma de vida mais nobre** [*βίος κρατητής*] e **forma excelente de vida** [*ζωή ἀρίστη*].⁵

Não se trata aqui de ambíguo manuseamento semântico. Cientes da forma oscilante como Aristóteles emprega uma e outra em diferentes latitudes do seu corpus textual⁶, estamos em crer que, apesar de tudo,

4. ἂν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβῃ. φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη: δοκεῖ γὰρ ἐνδέχεσθαι καὶ καθεῦδεν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἢ ἀπρακτεῖν διὰ βίου, καὶ πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα:: τὸν δ' οὕτω ζῶντα οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν, εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων: ARIST., *EN*, I, 5, 1095b 30 – 1096a 2

5. Cf. Idem, *EE*, 1215a 4-5

6. Encontra-se bem atestada e consolidada a conjectura linguística que faz depender o termo *ζωή* de um emprego ático que terá evoluído de um primitivo núcleo semântico associado ao termo *βίος*: vide, a propósito, os diferentes pontos de vista de LIDDELL Henry – SCOTT Robert, *Greek-English Lexicon*, revis. H.S. JONES, Oxford: Clarendon Press, 1996; BAILLY

essa flutuação de sentido traduz implicitamente uma dupla concepção de “vida”. Escamotear a distinção crucial que se desdobra entre a “experiência vital” de **ter vida** [ζῆν] e a “experiência vivida” de **estar vivo** [βιώναι]⁷, privar-nos-ia de uma compreensão mais dilatada do alcance praxiológico do exercício próprio e apropriado da virtude.⁸

II. A desconstrução praxiológica da ideia platónica de Bem

Ao lançar mão da noção de **bem universal** [τὸ καθόλου ἀγαθόν] para sujeitar a teoria platónica do Bem a um teste de resistência⁹, talvez convenha não ceder em demasia à tentação hermenêutica de vislumbrar nesse recurso um obscuro pretexto do Estagirita para desferir um ataque mortífero à teoria das ideias do seu mestre. Mais do que obstrutiva ou destrutiva, a posição do Estagirita é crítica e desconstrutiva. Não se trata, por conseguinte, de inviabilizar “o” Bem [τὰγαθόν], submetendo-o

Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1997; BOISACQ Émile, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg: Carl Winter, 1950; CHANTRAINNE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I-II, Paris: Ed. Klincksieck, 1968-80. Essa oscilante flutuação semântica subsiste de forma bem patente na filosofia de Aristóteles: se, por um lado, em certos passos, se mantém estável um emprego quase monológico de ζῶν numa triangulação textual que vincula os tratados *Metaphysica* [a propósito da teleologia da vida in *Metaph.*, IX, 6, 1048b 27 e da vida inerente à substância divina in *Ibid.*, XII, 7, 1072b 26-30], *De anima* [a propósito da alma como princípio vital in *De an.*, II, 2, 413a 21ss.] e *Politica* [a propósito da existência da polis a partir da vida e em vista do bem viver in *Pol.*, I, 2, 1252b 29-30], por outro lado, muda de registo terminológico, quando na *Ethica Nicomachea* utiliza βίος para a enunciação dos modos de vida aprazível, política e contemplativa [in *EN*, I, 5, 1095b 15 – 1096a 11]; em três outros passos, contudo, o emprego de ζῶν mantém-se na imediação semântica de βίος [cf. *EN*, I, 7, 1097b 9; X, 6, 1176a 35; *EE*, I, 4, 1215a 35], o que, apesar de insólito e desconcertante, não deixa de ser sintomático quanto à necessidade de uma abordagem não unívoca mas diferenciada à noção de “vida” na sua filosofia: cf. KEYT David, «The meaning of bios in Aristotle’s Ethics and Politics», in *Ancient Philosophy* 9 (1989) 1, 15-21

7. Neste último caso, mais do que um “ir vivendo”, trata-se de um cōscio e auto-apropriado “viver a vida”, a que Rémi Brague, na sua obra *Aristote et la question du monde*, concedeu plena relevância ao defender a presença de uma “fenomenologia da vida” na filosofia aristotélica: cf. BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contenu cosmologique et anthropologique de l’ontologie*, Paris: PUF, 1988, 474-481; 487-492

8. Cf. MANSION Suzanne, «Deux définitions différentes de la vie chez Aristote?», in *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973) 11, 425-450

9. Cf. a propósito SANTAS Gerasimos, «The form of the Good in Plato’s Republic», in *Revue Internationale de Philosophie* 40 (1986) 97-114

a uma demolidora refutação, mas antes discernir em que medida a ideia de “supremo bem” [ἀγαθὸς μέγιστος] pode ser perfeitamente compatível com a noção ética de “um certo bem” [ἀγαθόν τι] em relação com o que se afigura de “**melhor**” [βέλτιον]. Tal concepção de bem possui uma inteligibilidade interna de recorte nitidamente **hilemórfico**, ou seja encontra-se dotada

1. por um lado, de uma **forma** [μορφή] suficientemente modeladora para assumir uma extensão **universal** [καθόλου], mas não necessariamente abstracta para atingir um estatuto auto-referencial e separado face às circunstâncias a que se liga;
2. por outro lado, de uma **matéria** [ὑλη] suficientemente moldável para assegurar um vínculo **comum** [κοινός], mas não necessariamente casuístico para se encontrar sujeito à deriva fortuita e instável do acaso ou de cada veleidade individual.

Ora, é no acto decisionário que a concepção hilemórfica de bem atinge a sua mais eloquente expressão ontológica. Nesse sentido, escolher implica sempre exercer (1) uma **determinação inteligível** em face do que se encontra **formalmente** ao **dispor da razão**, mas também, e por isso mesmo, (2) uma **delimitação empírica** em face do que se encontra **materialmente** ao **nosso alcance**, razão pela qual continua inteiramente válida a intuição de que, em termos de decisão ética, “melhor” é sempre “possível”, mas que, ainda assim, “o melhor possível” será sempre possivelmente **o melhor** [τὸ βέλτιον].

Apenas sob o signo de uma verdade “que-se-pensa” ou “que-se-dá-a-pensar” é que “o Bem” platónico se revela em condições de satisfazer plenamente as exigências eidética e an-hipotética de um desígnio puramente inteligível; todavia, à luz de uma verdade “que-se-faz” ou “que-se-dá-a-fazer” no domínio contingente da facticidade, a ontologia platónica afigura-se totalmente inoperante para acudir às solicitações mais amplas e incontornáveis da praxiologia aristotélica. Ora, o que a fi-

losofia prática do Estagirita procura esclarecer implica não só pensar “a” ou “sobre” ou “acerca” da acção, mas sobretudo experienciá-la na textura do próprio acto decisionário. O primeiro indício desse intento transparece fenomenologicamente não tanto no facto de alguém escolher isto ou aquilo no quadro preferencial de uma opção¹⁰, mas sobretudo no acto de determinar o seu estado disposicional no quadro da eleição de um modo de vida.¹¹

Sucede que, a fim de provar a incapacidade da reflexão platónica para acolher todas as exigências decorrentes de uma ética inscrita no cerne da decisão, Aristóteles teria de começar por afrontar o carácter “monista” e “indeterminado” da noção platónica de **Bem**¹², sem que, com isso, tenhamos de supor Aristóteles defendesse *à outrance* uma “substancialização” da acção. A ética, com efeito, não tem de se sujeitar aos requisitos substancialistas da metafísica, muito embora estejamos dispostos a admitir que o campo metafísico se afigure adequado para infra-estruturar conceptualmente a reflexão praxiológica de Aristóteles em algumas das suas vertentes mais determinantes.¹³ O alcance metafísico do substancialismo afigura-se, com efeito, deveras restritivo, para não dizer inoperante, para dar conta de um domínio peculiar do saber onde a articulação entre a contingência da facticidade e a universalidade dos princípios requer não explicações formais ou conclusões apodíticas, mas formulações de incidência prática, como são os casos quer da viabilidade da decisão, no campo da ética, da política e da economia, quer da eficácia do discurso, no campo da retórica.¹⁴

10. Cf. STACK George, «Aristotle's concept of choice», in *The Modern Schoolman* (Saint Louis) 50 (1972-1973) 367-373

11. Cf. ARIST., *EN*, I, 5, 1095b 15 – 1096^a; *EE*, I, 4, 1215a 32 – b 6

12. Cf. BRAVO Francisco, «¿Es el bien indefinible? El punto de vista de Aristóteles en su crítica a la forma platónica del bien», in *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* 1 (1989) 2, 141-173

13. Vide a propósito IRWIN Terence, «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics», in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amelie O. RORTY, Berkeley: University of California Press, 1980, 35-53; LONG Christopher, *The Ethical Culmination of Aristotle's Metaphysics. Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 8 (2003) 1. 121-140

14. A ideia da retórica não é tornar o discurso maleável ao ouvinte passivo para o persuadir de

Ora, se, como admite o Estagirita, **todo o conhecimento e toda a escolha deliberada aspiram a um certo bem** [πάσα γνώσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται]¹⁵, ao apontar a investigação ao **mais elevado dos bens praticáveis** [τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν]¹⁶, é manifesta a impossibilidade de se atingir um bem cuja supremacia é de tal forma elevada que, no fundo, inviabiliza a busca e a realização dos restantes bens. Em vez disso, Aristóteles valida uma noção de bem cujo carácter supremo possa preencher simultaneamente dois requisitos: 1. que seja índice de **“um certo” bem** [ἀγαθοῦ τινός] e 2. que provenha dos bens **“práticos”** [τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν], isto é dos bens susceptíveis de realização.

Ora, de entre os bens realizáveis, a **felicidade** [εὐδαιμονία] afigura-se como aquele que se encontra em condições de assegurar finalisticamente o estatuto **mais elevado** [ἀκρότατον]. Porquê? Em primeiro lugar, porque a felicidade recolhe, quanto ao nome, um *σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται* [acordo geral de uma grande parte dos homens]¹⁷. Ser portador de um **acordo comum** [ὁμολογία] implica, em pauta aristotélica, que um termo exiba não a marca de uma validade absoluta (necessária e

uma realidade pré-determinada na sua rigidez substancial, como à partida se poderia supor – e, de facto, assim o comprova a retórica pré-aristotélica de tipo sofístico –, mas sim tornar o receptor maleável à eficácia operativa do discurso pela mediação retórica da argumentação. Ao moldar as condições de escuta, a retórica modela simultaneamente o ouvinte (tornando-o activo) e o próprio mundo visado pela e na persuasão (tornando-o performativo); a sua virtualidade pragmática não visa apenas fazer surtir um efeito estilístico na expressão, mas torná-la efectiva e efectual, conferindo-lhe um alcance verdadeiramente discursivo (comunicação), cosmético (mundo) e ontopoiético (ser); vide a propósito as relevantes incidências teóricas do problema em CROISSANT Jeanne, «La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l'œuvre d'Aristote», in *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, XIV, Amsterdam – Louvain: Ed. Béatrice Nauwelaerts, 1953, 269-275; CASSIN Barbara, «Dire ce qu'on voit, faire voir ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes», in *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* (Bruxelles) 5 (1989) 7-37; CHIESA Curzio, “Structure sémantique et forme logique d'après l'analyse aristotélicienne des phrases d'action”, in AA.VV., *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Cahiers de Philosophie Ancienne n° 5 / Cahiers du Groupe des Recherches sur la Philosophie et le Langage n° 6 et 7, Bruxelles: Ousia / Université de Sciences Sociales de Grenoble, 1986, 181-202

15. Cf. ARIST., EN, I, 4, 1095a 14-15

16. Cf. *Ibid.*, I, 4, 1095a 16-17

17. Cf. *Ibid.*, I, 4, 1095a 17-18

assertiva), mas antes a textura de um **sentido comum** [λόγος κοινός] que só a **acção mediadora** de um **consenso** pode assegurar como critério orientador e prospectivo. Em segundo lugar, porque, irradiando semanticamente desse consenso terminológico, o sentido de “bem-estar” ou de “estar-bem”¹⁸ adquire um estatuto de preponderância vivencial que torna a felicidade o mais preferível dos bens. Ser feliz, ou melhor “estar feliz”, implica, por conseguinte, um **agir bem** [εἶ πράττειν] que culmina num **bem-viver** [εἶ ζῆν] não no sentido hedonista da “boa vida”, mas no sentido desafiador de uma **vida boa**¹⁹, na qual a acção se faz **morada** [ἡθός].²⁰

Se tivermos de relacionar semanticamente a ideia conatural de felicidade com os significados de uma “vida conseguida” ou uma “vida boa”, as possibilidades em aberto parecem atingir não um foco de convergência comum, mas dissipar-se numa massa pulverizada de acepções: ela residirá para uns na fruição do prazer, para outros na obtenção de riqueza, para outros ainda na mera conquista de honrarias. Prazer, riqueza e prestígio funcionam, aparentemente, como elementos desagregadores e não como critérios polarizadores de uma definição comum de felicidade. Deixada, portanto, ao livre exame de cada um, a noção de felicidade varia não só de indivíduo para indivíduo, como também, no mesmo indivíduo, varia em estágios etários diferentes ou em diferentes circunstâncias da sua vida. Como validar, nestas condições, uma definição comum de felicidade, por forma a não comprometer a viabilidade epistemológica da reflexão ética?

18. É justamente para o plano de um “well-being” que Bernard Williams, em *Ethics and the Limits of Philosophy*, convoca, a título de fundamento praxiológico, a ética de Aristóteles: cf. WILLIAMS Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, London: Fontana Press – William Collins, 1993, chapter 3 «Foundations: Well-Being», 30-53; numa linha diferenciada mas conexas prosseguirá o estudo de WHITE Stephen, *Sovereign Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity*, Stanford: Stanford University Press, 1992

19. Cf. ARIST., *Pol.*, I, 2, 1252b 30; 4, 1253b 25; III, 9, 1280a 32; b 33, 39; VII, 13, 1331b 39

20. Cf. BOSSI LOPEZ Beatriz, «El concepto aristotélico de eudaimonía», in *Ethos* [Buenos Aires], 12-13 (1985), 247-283

A solução platónica parece sedutora. Pode-se escapar à ilusão subjectiva das diferentes máscaras sensíveis da felicidade, procurando refúgio numa perspectiva segundo a qual a felicidade requer um bem que, ao existir por si e em si, se eleva acima da multiplicidade dos bens particulares. Neste caso, “o” Bem seria responsável pelo lastro unificador e transcendente das diferentes acepções e vivências eudemónicas. O problema, para Aristóteles, é saber até que ponto a solução platónica se compagina com o recorte individual e concreto dos bens apreendidos como tais.

Negligenciar a diferença entre “o” Bem e “um certo” bem determinável numa conexão plurívoca de “bens”²¹ equivale a esquecer o proverbial inciso da *Ethica Eudemia* segundo o qual aquilo que se diz da substância também pode ser praxiologicamente transcrito para a acção, a saber **o bem <diz-se> de muitos modos** [<λέγεται> πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν]²². Nesse sentido, a reflexão aristotélica encarregar-se-á de nos mostrar até que ponto a ciência “sobre o agir” releva de um **discurso em acção**, ou melhor, de uma **acção discursiva**, que, tal como o ser²³, **é dito de muitos modos** [λέγεται πολλαχῶς]. Mais do que um semáforo indicador de múltiplas significações “para” o agir, o bem impõe-se como indutor de máxima diferenciação prática²⁴, permitindo que a acção humana se encontre investida de um desafiador **sentido semântico** [λόγος σηµαντικός]. Na reflexão praxiológica de Aristóteles, parece insinuar-se, pois, o que poderíamos designar de uma **semântica da acção**²⁵, mais até do que uma

21. A propósito da multivocidade do bem expressa na manifestação diferenciada dos bens, cf. o esclarecedor e bem-fundado estudo de FORTENBAUGH William, «Nicomachean Ethics I, 1096b 26-29», in *Phronesis* 11 (1966) 185-194

22. ARIST., *EE*, I, 8, 1218b 4

23. Cf. BRENTANO Franz, *Aristote. Les diverses acceptions de l'être [= Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles]*, Freiburg: Herder, 1862 (repr. Hildesheim: Olms 1984), trad. Pascal DAVID, Paris: Vrin, 2005

24. Cf. LEFEBVRE René, «Un statut ontologique pour la différence chez Aristote», in *Philosophia* (Athens) 25-26 (1995-1996) 213-223

25. Retivemos esta feliz expressão do título da obra de RICOEUR Paul (et al.), *La sémantique de l'action*, ed. par Dorien TIFFENEAU, Paris: CNRS, 1977

explicação “para” a acção, como se, neste caso, o agir se encontrasse originariamente desprovido e carenciado de sentido causal.

A polissémica discursividade do bem e da acção parece passar por vezes despercebida nas dobras das exegeses mais minuciosas; todavia, a sua compreensão é crucial para entender o alcance de uma **filosofia apropriadamente humana** [ἀνθρωπίνη φιλοσοφία]²⁶ em duas vertentes distintas, mas conexas, a saber

1. por outro lado, numa **vertente fisionómica**, a partir da qual se concebe o **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] – expressão de que auspiciosamente temos notícia no *De anima*²⁷ – não enquanto substância ou essência ao lado das outras ou acima delas, mas como uma **presença inscrita “no ser”** [ἐν τῷ <ᾧ>] cuja expressão categorial se desloca de um **modelo figurativo** [σχῆμα] de pensatividade lógica para uma manifestação do **aspecto** [εἶδος] da acção;
2. por outro lado, numa **vertente ergonómica**, na base da qual se projecta uma **ontologia da acção**²⁸ cuja formulação se narra não tanto no

26. Cf. DESTRIÉE Pierre, «Comment démontrer le propre de l’homme? Pour une lecture dialectique de EN I, 6», in *L’excellence de la vie. Sur L’«Éthique à Nicomaque» et L’«Éthique à Eudème» d’Aristote*, dir. par Gilbert ROMÉYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 39-61

27. Cf. ARIST., *De an.*, III, 10, 433a 29

28. Colhemos de boamente e de bom-grado esta designação da colectânea monográfica de A.A.VV., «Aristote. Ontologie de l’action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002) 1-95. As palavras de apresentação do fascículo afiguram-se, a propósito, suficientemente esclarecedoras para merecerem comparecer como justificação hermenéutica da expressão utilizada: «La **philosophie moral et politique d’Aristote** est avant tout une **philosophie de l’action**. La vertu, l’intention morale, les normes sociales sont sans valeur si l’activité humaine ne les rend pas effectives. Aristote ne veut pas se satisfaire, pour autant, d’un pur pragmatisme qui nous ferait prendre le possible pour le bien. Nous devons encore savoir par rapport à quel type d’activité ou de mouvement se définit l’action ; si l’action est proprement humaine ou si nous pouvons parler d’actions pour les autres vivants ; si l’action est une singularité et une fin en elle-même ou si elle ne prend sens que par son insertion dans une pluralité d’activités, celles de l’individu et celles de la communauté. Nous devons enfin nous demander si l’action résulte d’un simple calcul, d’une estimation statistique de nos chances de réussite, ou bien si elle suppose un authentique **savoir pratique**. Ces exigences, qui peuvent être aussi les nôtres, nourrissent la conception aristotélicienne de l’action (...) et surtout revenir aux **préoccupations proprement aristotéliciennes : élaborer une ontologie de l’action et fonder le savoir pratique.**» [Cf.

pensar de uma verdade “sobre” ou “acerca” do agir, mas na **ontopoiese** de uma **verdade-que-se-faz-obra**²⁹, na linha, aliás, daquele discreto inciso da *Metaphysica*, segundo o qual **a obra é o fim da verdade prática** [τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον]³⁰.

A articulação desta dupla dimensão fisionómica e ergonómica é relevante para se perceber até que ponto o exercício do acto decisionário assenta justamente numa **capacidade hilemórfica** para **modelar** cada experiência decisionária na sua **ubicação material** de acordo com a **determinação formal** de uma universal propensão para **agir racionalmente** não só com um “fim em vista” mas também “até ao fim”. De facto, entre uma acepção de Bem demasiado condescendente com os dispersivos e erráticos sentidos atribuídos pelo **discurso comum** [λόγος κοινός] e uma concepção de Bem demasiado conivente com a teorização eidética de Platão³¹, Aristóteles parece disposto a adoptar uma solução **mediacional** cujo mérito assenta na possibilidade de assegurar ao agir humano uma inteligibilidade universal dos princípios sem, contudo, perder a mão e o pé no mundo contingente da facticidade.

Ibid., contra-capá : o destacado é nosso]. Tivemos a dita de ver confirmada a possibilidade de reportar à filosofia prática de Aristóteles a tese de uma «**ontologia da acção**», nos moldes atrás aludidos, num passo da obra de Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, onde o filósofo brasileiro acena com essa possibilidade teórica: cf. ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 262. Para uma abordagem mais focalizada cf. CHARLES David, «Aristotle: ontology and moral reasoning», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986) 119-144; GIORDANI Alessandro, «Nota sul fondamento ontologico della prassi in Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 4, 625-636; SANTIESTEBAN Luis, «El carácter ontológico de la ética de Aristóteles», in *Analogía Filosófica* 18 (2004) 2, 103-131; em sentido inverso, defendendo a tese de uma reconfiguração ética do próprio discurso fundamental e sistematizante da ontologia, vide as surpreendentes conclusões do notável estudo de LONG Christopher, *The ethics of ontology: rethinking an Aristotelian legacy*, Albany: State University of New York Press, 2004

29. Cf. BELLO Angela Ales, «The entelechial principle in the *ontopoiesis* of life. From Aristotle to recent phenomenology», in *Analecta Husserliana* (Dordrecht) 50 (1997) 25-3

30. ARIST., *Metaph.*, II, 1, 993b 21

31. Cf. FINE Gail, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993; FIGUEIREDO Maria José, *O PERI IDEÓN e a Crítica Aristotélica a Platão*, Lisboa: Colibri, 1996

III. A reconstrução aristotélica do bem prático: do uso finalístico dos meios à realização mediacional dos fins

Mais do que potenciado pelo requisito metafísico de uma perfeição essencial, o agir humano encontra-se mobilizado pela tensão ergonómica de um aperfeiçoamento em aberto. Segundo o Estagirita, a **honra** [τιμή], o **prazer** [ἡδονή] e, em certa medida, a **inteligência** [νοῦς] e a própria **virtude** [ἀρετή], não constituem **fins** [τέλη] sobre-determinados por um “Bem em si” [τὰγαθόν], mas antes “bens determinados” [ἀγαθόν τι] **em vista** [τὸ οὗ ἕνεκα] de uma **obra** [ἔργον] cuja razão de ser se determina no impulso para a **felicidade** [εὐδαιμονία]³², tomada esta como o **melhor das coisas realizáveis pelo homem** [τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἀριστον]³³. Se em Platão é a prática fundada num Bem que nos torna finalmente felizes, em Aristóteles, por seu turno, é a **felicidade** que se deve converter finalisticamente num **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] visado como finalidade **imaneente** [ἐνυπαρχόν].

Nesse contexto teleológico, a virtude decorre não de uma **imitação** [μίμησις] da lei da **natureza** [φύσις], mas de uma **realização criativa** [ποίησις] da acção. Ontologicamente finalizável como **obra** [ἔργον], a virtude eleva a acção humana à “sobre-excedência” de um aperfeiçoamento.³⁴

32. Cf. PURINTON Jeffrey, «Aristotle's definition of happiness (NE 1.7, 1098a 16-18)», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 259-297; HAIR Howard, *Pourquoi l'éthique? La voie du bonheur selon Aristote*, Paris, L'Harmattan, 2003

33. Cf. ARIST., *EE.*, I, 7, 1217a 39-40

34. Não poderia ser mais pertinente e incisivo, a este propósito, o reparo de Paul Ricoeur segundo o qual «(...) la transition entre les visées limitées des pratiques (métiers, genres de vie, etc...) et la visée de la vie bonne est assurée par le **concept médiateur de l'ergon, de la tâche** — qui oriente une **vie humaine considérée** dans son **intégralité**. La tâche d'être homme déborde et enveloppe toutes les tâches partielles qui assignent une visée de bonté à chaque pratique. Quant au dénombrement de ces excellences de l'action que sont les vertus, il ne doit pas barrer l'horizon de la méditation et de la réflexion; chacune de ces excellences découpe sa visée du bien **sur le fond d'une visée ouverte magnifiquement désignée par l'expression de la vie bonne ou mieux du vivre bien**; cet horizon ouvert est peuplé par nos projets de vie, nos anticipations de bonheur, nos utopies, bref par toutes les figures mobiles de ce que nous tiendrions pour les signes d'une vie accomplie. (...)». RICOEUR Paul, «Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques», in http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Ricoeur_MORALE.pdf, 5 [vide *Ibid.*, in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. par Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001, 580-584]: destacado nosso.

É claro que a pretensão de perspectivar a ética aristotélica a partir de uma **matriz ergonómica** levanta algumas dificuldades quer de um ponto de vista estritamente etimológico, quer, *ipso facto*, do ponto de vista da respectiva exegese filosófica. De facto, seria, no mínimo, temerário, ignorar ou rejeitar liminarmente esse risco interpretativo, risco a que, aliás, o próprio Aristóteles se expôs, ao admitir a profunda ambivalência que dilacera a significação do termo em causa:

O termo obra pode ser referido num duplo sentido; há aqueles casos em que uma obra existe independentemente do seu uso (por exemplo, a obra da construção de edifícios é uma casa e não propriamente o acto de construir; a da medicina é a saúde e não o acto de tratar ou curar); e há, por outro lado, aqueles casos em que o uso coincide com a obra (por exemplo, a obra do olho é o acto de ver; a da ciência matemática é a contemplação). Assim, nos casos em que o uso se identifica com a obra, o uso é necessariamente melhor do que o estado. Uma vez estabelecidas estas distinções, dizemos que a obra de uma coisa equivale à da virtude, ainda que não da mesma forma; por exemplo, uma sandália é obra onde converge a arte do sapateiro e o respectivo exercício. A existir, portanto, uma certa virtude da arte de fazer sapatos e do bom sapateiro, a sua obra é o bom sapato. E o mesmo se aplica aos restantes casos.³⁵

Partindo do princípio, portanto, de que o termo *ἔργον*, embora habitualmente traduzido por “função”³⁶, pode também agregar o significado

35. τὸ ἔργον λέγεται διχῶς. τῶν μὲν γὰρ ἐστὶν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς οἰκία ἀλλ’ οὐκ οἰκοδόμησις καὶ ἰατρικῆς υἰγία ἀλλ’ οὐχ υἰγιάνσις οὐδ’ ἰάτρευσις, τῶν δ’ ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὄψεως ὄρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία. ὥστ’ ἀνάγκη, ἂν ἔργον ἡ χρῆσις, τὴν χρῆσιν βέλτιον εἶναι τῆς ἕξεως. τούτων δὲ τοῦτον τὸν τρόπον διωρισμένων, λέγομεν ὅτι τὸ ἔργον τοῦ πράγματος καὶ τῆς ἀρετῆς, ἀλλ’ οὐχ ὡσαύτως. οἷον σκυτοτομικῆς καὶ σκυτεύσεως ὑπόδημα: εἰ δὴ τίς ἐστὶν ἀρετὴ σκυτικῆς καὶ σπουδαίου σκυτέως, τὸ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον ὑπόδημα. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων: ARIST., *EE*, II, 1, 1219a 13-18

36. Se restituída ao seu subsolo etimológico, a noção de “função” encontra-se demasiado hipotecada à acepção jurídico-administrativa romana de *fungor* [= “desempenhar um cargo”, “cumprir uma incumbência” (muito raramente “alimentar alguém”)] para poder acomodar convenientemente a conotação operante ou operativa que Aristóteles pretende visar na utilização do termo grego *ἔργον*.

“trabalho”, “obra” e “tarefa”, parece-nos legítimo postular uma **concepção operativa** de eticidade, a partir da qual a acção humana já não é encarada como “papel” ou “cargos” a desempenhar a título de incumbência, mas enquanto “tarefa-a-realizar” como resposta ao apelo do λόγος.³⁷ É, aliás, nesse contexto *logóico* que Aristóteles poderá clarificar em que consiste o carácter específico da **obra humana** [ἔργον ἀνθρώπου], recorrendo ao consabido inciso **actividade da alma de acordo com a razão (= reflexão)** [ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον]³⁸.

A determinação do agir virtuoso só é alcançável no contexto de uma transfiguração da virtude natural em excelência ética, a partir do momento em que a actividade do género específico de vida que cada um elegeu é visada no aperfeiçoamento da sua ordem própria. Tal aperfeiçoamento não se obtém tanto pela rigidez mecânica de um conjunto de

37. Mais do que traduzível imediatamente por “razão”, o termo λόγος pode ser traduzido, neste contexto específico, por “pensamento” ou, melhor ainda, por “reflexão”. Enraizado no nicho etimológico de λέγω / λέγειν [ler-contar-narrar / colher-contar-calcular], o termo associa discursivamente um leque policromático de significações que vão da palavra dita ou comunicada ao cálculo formalizável. Para Aristóteles tal estatuto discursivo constitui um componente-chave da sua antropologia política, começando por ocupar um lugar de destaque precisamente no contexto da “vida prática”: «o homem é por natureza um vivente político (...), e a razão (...) é óbvia: (...) apenas o homem, de entre todos os animais, é detentor de palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, (...) o discurso, por outro lado, serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. (...) Ora, é a comunidade destas [subent. experiências] que produz [= faz] a família e a cidade» [ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, (...) διότι (...) δῆλον (...): λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων ἢ μὲν οὖν φωνῆ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, (...) ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδίκον: (...) ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν: ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 2-18]. A tradução de λόγος por “razão” torna-se, por conseguinte, não só muito controversa e discutível, como até insustentável, se por “razão” se entender aquela conotação de faculdade certa e infalível que, desde a modernidade cartesiana [cf. DESCARTES René, *Méditations Métaphysiques*, AT, IX, 13-26], ainda hoje lhe está subjacente; seguindo uma pertinente sugestão hermenéutica de Franz Dirlmeier [cf. tradução comentada in ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Berlim, 1999 (10ª ed), 279], melhor será, em nosso entender, colocar λόγος na proximidade quer de λογίζεσθαι quer de λογισμός (richtiger Plan; rationales Element; erwägende Reflexion), cujas acepções semânticas incorporam significados como “reflectir”, “calcular”, “estabelecer regras”, etc.; outros reputados tradutores e comentadores de Aristóteles seguem uma tendência análoga, como sucede com René-Antoine Gauthier (calcul; règle moral) e com Jonathan Barnes (reason; discours; language; calcul).

38. ARIST., *EN*, I, 7, 1098a 7

atitudes ou comportamentos mimeticamente replicáveis, nem tão-pouco pela entronização mais ou menos abstracta de um discurso sobre a acção, mas instala-se no cerne de uma **temporalidade heurística** cujo horizonte prospectivo constitui **vector mediacional** de uma eticidade plasmada em **acção discursiva**. Em termos teleológicos, o bem para o homem consistirá, desta feita, numa **certa actividade da alma em conformidade com a virtude completa** [ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν]³⁹ cuja realização consiste na completude da sua perfeição natural, ou melhor dito no aperfeiçoamento máximo e integral da natureza prática, posto que a perfeição designa, relativamente a uma dada natureza ou faculdade, uma culminância que se atinge tanto no plano do ser como no da acção.⁴⁰ Existindo várias actividades possíveis e, nesse sentido, várias virtudes a elas inerentes, importa realizar a mais perfeita de entre todas. A definição de felicidade encontra-se, por conseguinte, finalisticamente co-implicada na constante e progressiva maturação de uma **vida plena**, cuja **obra** [ἔργον] caracteriza essencialmente o ser humano não na medida em que este se sente “cheio de vida” ou se encontra com uma “vida cheia”, mas porque visa a **plenitude** de uma **vida-em-cheio**.⁴¹

Evitando as ciladas de uma especulação meramente hipotética e nominalmente pulverizada na inabarcável pluralidade dos fins possíveis, o eudemonismo teleológico de Aristóteles configura uma compreensão da acção cujo fim se torna eticamente exequível no **aperfeiçoamento virtuoso** de uma **vida íntegra** [ζωὴ σπουδαία] realizada como **obra** [ἔργον]:

Assim sendo, uma vez que a virtude da alma e a sua virtude são necessariamente uma e a mesma coisa, a obra da virtude da alma

39. *Ibid.*, I, 13, 1102a 5-6

40. Vide a propósito o magistral estudo de KENNY Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press, 1996

41. Cf. FARWELL Paul, «Aristotle and the complete life», in *History of Philosophy Quarterly* 12 (1995) 3, 247-263

consistirá numa vida íntegra: este é, afinal, o bem aperfeiçoado que corresponde à felicidade.⁴²

À luz do excerto, percebe-se agora perfeitamente a razão pela qual faz todo o sentido sujeitar a definição da felicidade ao confronto quer do *mainstream* opinativo, quer das teses filosóficas que sustentam a sua apropriação discursiva e prática. Enquanto *modus operandi* empregue na maioria dos seus tratados, Aristóteles conhece bem as vantagens de uma desconstrução crítica. No caso da Ética, o Estagirita sujeita a um escrutínio crítico a “moral popular” do seu tempo⁴³ não para marcar uma neutral submissão teórica aos dados coligidos a partir dos diferentes níveis de percepção sociológica do problema, mas para redefinir um metódico programa de síntese unificadora dos diferentes elementos em jogo, através da intersecção conceptual das noções de felicidade e de bem supremo.⁴⁴ Em termos praxiológicos, tal significa que a virtude ética não depende essencialmente de um *know-how* técnico, de um *savoir-faire* funcional, ou de um *modus cognoscendi* científico, mas de uma vontade prudencialmente orientada para agir em “conformidade” com o que se conhece⁴⁵, procurando **ver a verdade em cada situação** [τὰληθές ἐν ἐκάστοις ὄραν]⁴⁶ no interior de um **acto deliberativo** [βούλευσις] capaz de articular uma consideração **acerca de fins** [περὶ τῶν τελῶν] e uma ponderação **acerca de meios** [περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη]:

Não deliberamos sobre os fins mas sobre os meios [liter. sobre o que conduz aos fins]. Com efeito, nem o médico delibera se há-de curar, nem o orador se há-de persuadir, nem o político se há-de produzir

42. ἀνάγκη ἐν καὶ ταὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἀρετῆς, ἔργον ἂν εἴη τῆς ἀρετῆς ζωὴ σπουδαία. τοῦτ' ἄρα ἐστὶ τὸ τέλειον ἀγαθόν, ὅπερ ἦν ἡ εὐδαιμονία: ARIST., EE, II, 1, 1219a 26-28

43. Vide a propósito DOVER Kenneth, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis: Hackett, 1994

44. Para uma visão abrangente da determinação “teleológica” e “eudemónica” do bem supremo na praxiologia aristotélica, vide posição no denso estudo de MÉTIVIER Pierre, *Léthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, op. cit., designadamente o cap. «Le Livre I sur le souverain bien», 93-130

45. Cf. ARIST., EN, II, 4, 1105a 26 ss.

46. *Ibid.*, III, 4, 1113a 33

boa legislação, nem em qualquer outro caso sobre o respectivo fim: ao invés, uma vez estabelecido o fim, consideram de que modo e por que meios o atingirão. E caso isso lhes pareça realizável por muitos meios, examinarão os mais fáceis e apropriados.⁴⁷

Ora, a menos que nenhum obstáculo exterior ou coacção externa se intrometa nesse circuito operativo, subvertendo o desfecho final da sua realização, o agente torna-se **artífice** [δημιουργός] da conexão entre meios e fins, partindo do princípio de que, do ponto de vista da causa eficiente, já é **senhor** [κύριος] e **progenitor** [τεκνοποιητής] da acção em curso.⁴⁸ Aquilo que comparece em último lugar na ordem da análise lógica de uma acção, a saber a consideração sobre os meios, constitui precisamente aquilo a partir do qual, na ordem da geração, deve iniciar o processo de operacionalização em vista de fins cuja rectitude já foi racionalmente estabelecida e a apropriação autonomamente assimilada pelo agente. Tal ideia surge reforçada, aliás, num dos passos mais complexos e aporéticos da praxiologia aristotélica:

Umaz vezes investigamos os meios, outras a sua utilização, e do mesmo modo [subent. procedemos] nos restantes casos: umas vezes [subent. investigamos] o meio pelo qual, outras o modo como ou através de quem (...). Se, porém, deliberarmos sempre e sempre, avançaremos para o ilimitado. Ora, aquilo sobre o qual se delibera e que se elege é o mesmo, excepto se aquilo que se elegeu já está determinado, dado que, nesse caso, **elege-se o que já foi decidido por deliberação**. Com efeito, cada um deixa de procurar o modo como agirá sempre que reconduzir o princípio [subent. motriz da acção] a si mesmo, e daí à parte orientadora [= directriz = i. e. racional], dado que é esta que escolhe.⁴⁹

47. βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους: ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι: καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι: *Ibid.*, III, 3, 1112b 11-17

48. Cf. *Ibid.*, III, 5, 1113b 18

49. ζητεῖται δ' ὅτε μὲν τὰ ὄργανα ὅτε δ' ἡ χρεία αὐτῶν: ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὅτε μὲν δι' οὗ ὅτε

À luz deste espinhoso excerto, parece claro que o desenlace decisionário da **escolha orientada** [προαιρούμενον] resulta da conformidade de uma **avaliação prévia** [προβεβουλευμένον] dos meios ao dispor do agente à tutela de um **elemento condutor** [τὸ ἡγούμενον] cuja capacidade directiva – que sabemos já contida na parte da alma dotada de razão – permite perceber a **“a-par<ec>ência”** [φαινόμενον] da **escolha** [αἵρεσις] como digna de eleição ou de preferência, impedindo que a acção se paralise e dissolva numa regressiva e interminável série de deliberações *ad infinitum* [εἰς ἄπειρον].

Nesse sentido, um agente não escolhe algo porque lhe “parece ser” bom ou porque “aparenta sê-lo” de acordo com as suas voláteis impressões ou gostos subjectivos; bem pelo contrário, aquilo que **a-parece como bom** ao agente **no termo** de uma **deliberação racional ponderada** é que deve preencher como **conteúdo teleológico** o imperativo (quase que diríamos “deontológico”) de **escolher bem** aquilo que pode ser elegível. Quer dizer, ao **escolher bem** aquilo que **pode utilizar** seguindo a **orientação da razão** [ὀρθὸς λόγος], o agente **realizará bem** aquilo que **deve visar** em termos finalísticos.

Conclusão

A aquisição da virtude depende, portanto, da resposta à questão central das condições de acesso à felicidade, cujo sentido só se alcança não neste ou naquele momento pontual da existência, mas no horizonte manifestativo de uma vida inteira.

De acordo com essa matriz fenomenológica, torna-se absolutamente imperativo destacar dois aspectos correlacionados com o acto deliberativo, cujas implicações possuem, em nosso entender, assinalável impacto na filosofia prática de Aristóteles:

δὲ πῶς ἢ διὰ τίνας (...). εἰ δὲ αἰεὶ βουλευσεται, εἰς ἄπειρον ἕξει. βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν: τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετόν ἐστιν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον: τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον: *Ibid.*, III, 3, 1112b 28-29; 1113a 2-7

1. o primeiro aspecto prende-se com a convicção de que a **modelação poética** de uma deliberação humana racionalmente empenhada na realização do **bem prático** [πρακτὸν ἀγαθόν] não tem de ceder lugar a qualquer tipo de intrusão relativista ou veleidade subjectiva;
2. o segundo aspecto atende à necessidade de distinguir entre a platonica concepção “an-hipotética” de **Bem** [τἀγαθόν] e a concepção fenoménica de **um determinado bem** [ἀγαθόν τι] **visável** [ὁῦ ἕνεκα] como **supremo** [ἀκρότατον], cuja tensão finalística o Estagirita integra arquitectonicamente no horizonte cívico e político de uma **vida boa** [εὖ ζῆν] realizada em vista de um **bem propriamente humano** [τἀνθρώπινον ἀγαθόν].

Bibliografia de apoio

- BALME David, *Aristotle's Use of Teleological Explanation. Inaugural Lecture at Queen Mary College, University of London, on 1st June 1965*, London: University of London, 1965
- BROADIE Sarah, «Nature and craft in Aristotelian teleology», in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 Juin – 3 Juillet 1987*, pub. Daniel DEVEREUX – Pierre PELLEGRIN, Paris: Éditions du CNRS, 1990, 389-405
- CAPECCI Angelo, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, LAquila: Japadre, 1978
- MARTINS António Manuel, «A Doutrina de *Eudaimonia* em Aristóteles. Da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da ética», in *HVMANITAS XLVI* (1994) 177-197
- PAVLOPOULOS Marc, «Aristotle's natural teleology and metaphysics of life», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003) 133-181
- RICOEUR Paul, «Les structures teleologique et déontologique de l'action: Aristote et/ou Kant», in *Cahiers d'Études Pastorales* [6], Faculté de Théologie, Québec: Fides (1989) 15-27
- SEDLEY David, «Is Aristotle's teleology anthropocentric?», in *Phronesis* 36 (1991) 2, 179-196

- VEATCH Henry, «Telos and teleology in Aristotelian Ethics», in *Studies in Aristotle*, ed. by Dominic O'MEARA, Washington: The Catholic University of America Press, 1981, 279-296
- ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276
- ZINGANO Marco, «Escolha dos meios e τὸ ἀβθαίρετον», in *Analytica* VIII (2004) 2, 165-184 [= reed. in *Idem*, *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 301-325]
- ZINGANO Marco, «Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles», in *Analytica* I (1994) 2, 11-40 [= reed. in *Idem*, *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 73-110]

RETÓRICA E (DIAL)ÉTICA NA FILOSOFIA PRÁTICA DE ARISTÓTELES: DO DISCURSO EM ACÇÃO À ACÇÃO DISCURSIVA

Resumo

Captada pelo prisma multifacetado da reflexão filosófica de Aristóteles, talvez a retórica não espelhe apenas a exigência de formatar o discurso em função de um ouvinte passivo para o convencer de uma verdade pré-determinada na sua rigidez argumentativa, como à partida se poderia supor, mas, antes de tudo, o singular desígnio de tornar maleável o ouvido humano à eficaz sedução do discurso. Ao moldar as condições que propiciam a persuasão, a retórica modela simultaneamente o mundo do ouvinte ou do leitor por ela e nela visados: a sua eficácia performativa não decorre apenas do efeito estilístico de um acto locucionário, mas também da força ontopoiética da linguagem, conferindo-lhe um alcance simultaneamente discursivo (pela realização da palavra comunicada) e prático (no texto da acção realizada). À luz dessa original apropriação aristotélica da retórica, importa indagar até que ponto a discreta contiguidade entre persuadir e confiar reclama a comparência de um paradigma ético incarnado no homem prudente, sob inspiração do qual o agir humano é desafiado a captar o justo-meio, a deliberar com razoabilidade e a decidir com acerto na indeterminada e contingente circunstancialidade de cada caso particular, facto singular ou acontecimento imprevisto.

Palavras-chave

Aristóteles, Racionalidade prática, Persuasão retórica, Discursividade da acção, Ética decisória

Introdução

Culturalmente desafiado pela analogia grega entre a eficácia militar da força projectada para o **combate** [πόλεμος = μάχη] nos confins de um **território** [χώρα] e a eficiência política do discurso orientado para o **confronto** [ἄγων] nos limites da **praça pública** [ἀγορά], Aristóteles cedo se interessou pelos efeitos polemizantes e agonísticos da linguagem, designadamente no tocante à estabilização do frágil e delicado equilíbrio entre pensamento e acção.¹ A partir das juvenis incursões pela doutrina retórica de Isócrates de Atenas, dificilmente poderia escapar ao Estagirita a percepção da dimensão performativa do discurso persuasivo. Sucede, porém, que a ideia de uma racionalidade em prática discursiva não é de estirpe aristotélica: tê-la-á o pensador grego apropriado, por certo, de uma fórmula glosada da *Arte* de Córax de Siracusa, segundo a qual se procura «fazer (= tornar) mais forte um argumento mais fraco» [τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν]². Seja como for, curioso é

1. Cf. RODRIGO Pierre – TORDESILLAS Alonso, «Politique, ontologie, rhétorique. Éléments d'une kairologie aristotélicienne?», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 398-419

2. ARIST., *Rh.*, II, 24, 1402a 24; destacado nosso. Importa, contudo, sublinhar que as primeiras interpretações da expressão mencionada não foram tão benévolas. Na verdade, a interpretação segundo a qual a dita expressão liberta ideia de que o pior discurso acaba por triunfar sobre o melhor, foi atribuída por vários autores a Protágoras de Abdera (cf. PROTAGORAS, *frgm.* A 21, B 6b Diels-Kranz; vide também AULUS GELIUS, *Noctes Atticae*, 5, 3, 7). Por se tratar de uma capacidade moralmente negativa para subverter de forma falaciosa o rumo de uma argumentação, a expressão foi igualmente imputada a outros sofistas, como acontece v.g. com Platão, que atribui a Tísias de Siracusa e a Górgias de Leontinos o poder de, pela força retórica do discurso, transformar coisas grandes em pequenas e vice-versa [cf. PLAT., *Phdr.*, 267a; de resto, pela mesma senda prosseguirá mais tarde Cícero, ao afirmar que Górgias, Trasímaco, Protágoras, Pródico e Hípias utilizavam o mesmo estratagema (cf. CICERO, *Brutus*, 8, 30)]. Por outro lado, o mesmo Platão afiança que tal expressão terá estado na base das acusações desferidas contra Sócrates na acusação judicial que lhe é movida (cf. PLAT., *Ap.*, 18b), isto para não falar no comediógrafo Aristófanes de Atenas que satiriza impiedosamente a importância desse elemento de manipulação discursiva na caracterização popular dos sofistas, incluindo Sócrates neste grupo (cf. ARISTOPHANES, *Nubes*, vv. 112-115; 882-885). Em sentido idêntico avança um certo Lisímaco contra Isócrates de Atenas, a quem acusa de cultivar e defender o ludíbrio e o embaraço pelo discurso (cf. ISOCRATES, *Antidosis*, 15). Vide, a propósito, GUTHRIE William, *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 178-179. No que concerne à referida *Arte* de Córax, vide os esclarecedores apontamentos de PERELMAN Chaïm – OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1970, 607-609

constatar, em nosso entender, em que medida essa consagrada expressão se encontra umbilicalmente vinculada à circumspecta vigilância de uma *praxis discursiva* cujo exercício precede as ulteriores e muito tardias estratégias quer dos efeitos manipulatórios da retórica, eristicamente subvertidos em sofística, quer dos procedimentos apodícticos da lógica instrumentalmente convertidos em ciência.

Pré-reflexivamente domiciliadas na linguagem dos afazeres do quotidiano, curioso é verificar, todavia, como tais estratégias se encontram já embutidas na germinal racionalidade da filosofia e da ciência ocidentais, tal como os gregos as conceberam. Nesse caso, importa averiguar até que ponto o impulso criativo gerado pela polissemia e ambiguidade do discurso vivido, graças ao qual se urde a interpretação do mundo e a persuasão do outro, já se encontra insinuado no reduto infalível de uma Lógica cuja estrutura formal se encontra muito mais conotada com o “jogo” da manufactura da regra do que propriamente com a “seriedade” da aplicação da regra ao jogo, como, de resto, já tinha literariamente intuído Calímaco de Cirene³ e, volvido mais de um milénio, filosoficamente vislumbrado Ludwig Wittgenstein, já em fase crepuscular do *hermeneutic turn* da sua analítica da linguagem⁴. Por outro lado, a mes-

3. Bruno Snell fornece um vigoroso e matizado quadro dessa transfiguração lúdica da lírica grega num sugestivo cap. «Acerca do lúdico em Calímaco», em SNELL Bruno, *A descoberta do espírito* [= *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen u. Goverts, 1948], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1992, 343-358

4. A sugestão de Wittgenstein de que, no limite, nunca acederemos à essência da linguagem, parece, a esse propósito, hermeneuticamente relevante. A essência “da” linguagem manifesta-se “na” linguagem, mas não pode ser decantada por ela. Não é algo que esteja já exposta à luz do dia e da qual possamos ter um vislumbre panorâmico, mas jaz sob a superfície, i.e. no interior daquilo que uma análise lógica poderá pressentir, mas não desocultar. Talvez, por isso mesmo, assuma proporções tão drásticas o dilema wittgensteiniano de que «quanto mais consideramos a linguagem real, mais forte se torna o conflito entre ela e a exigência (...) cristalina da Lógica. O conflito torna-se insuportável; a exigência corre o risco de se tornar vazia. – Aqui o gelo está polido, falta o atrito, e assim, em certo sentido, as condições são ideais; mas exactamente por isso também não podemos andar. Nós queremos andar, por isso precisamos de atrito. Regressar á terra áspera!» [WITTGENSTEIN Ludwig, *Investigações Filosóficas*, trad. M. S. LOURENÇO, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, § 109]. A “terra áspera” da palavra é a linguagem onde ela vive, e a linguagem onde ela vive é apenas

ma pulsão estratégica do discurso vivido sobrevive ainda hoje, de forma mais ou menos ostensiva, no *pathos* daquela eficácia comunicacional que se infiltra tanto nas entrelinhas de um enunciado científico, como nas dobras de um anúncio informativo, comercial ou propagandístico⁵, recuperado incessantemente o paraíso perdido daquele original conceito grego de *métis*, à luz do qual somos seduzidos e enredados pelos filamentos de uma infinita tapeçaria narrativa de histórias ditas e contadas. Para as reconhecer, porém, é preciso saber escutá-las.

Saber escutar, sem dúvida, pois escutar quem sabe, embora sendo condição necessária para aprender, não equivale necessariamente a aprender com quem sabe. A aurícula fina e o tímpano afinado “sabem” discernir no “dito” aquilo que de diferente e matizado lhe é revelado no “acto de dizer”, se este for, na verdade, um criativo e irresistível “dizer em acto”, independentemente do maior ou menor grau de consciência da habilidade discursiva do narrador. Ora, não sendo propriamente um brilhante contador de histórias, certo é que Aristóteles assumia de bom-grado o poder demiúrgico da narrativa como símile artesanal dessa “inteligência de Dédalo”⁶ para contar, fazer de conta, enfim, deitar contas à vida.⁷ Dando crédito, de resto, ao testemunho do seu discípulo Demétrio de Falera, terá dito inclusive que «quanto mais solitário e iso-

o quotidiano onde o “jogo de linguagem” participa analogicamente da “linguagem do jogo”: «Quando eu falo acerca de linguagem (da palavra, da proposição) tenho de falar a linguagem de todos os dias. É esta linguagem um pouco grosseira, material, para exprimir aquilo que queremos dizer? - E como é que se constrói uma outra? - E que notável que é podermos de todo fazer alguma coisa com a que temos! (...)» [*Ibid.*, § 120]; vide, a propósito, AMARAL António C., «Lógica da Linguagem e Jogo de Comunicação. Da revolução analítica à reviravolta hermenéutica», Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, 2012, 1-37

5. Cf. ROSENFELD Lawrence, *Aristotle and information theory. A comparison of the influence of causal assumptions on 2 theories of communication*, The Hague: Mouton, 1971; MYERS Michael – MILLER Leigh, «Ethical Dilemmas in the Use of Information Technology: An Aristotelian Perspective», in *Ethics & Behavior* 6 (1996) 2, 153-160

6. Glosamos uma intuição magistralmente desenvolvida na obra de FRONTISI-DUCROUX Françoise, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris: Maspero, 1975

7. Cf. GALLOP David, «Can fiction be stranger than truth? An Aristotelian answer», in *Philosophy and Literature* 15 (1991) 1, 1-18

lado estou, mais me torno apreciador de histórias (= mitos = ficções)» [ἄσκη γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα]⁸.

De um certo ponto de vista, a flutuante oscilação aristotélica entre persuasão e ficção repercute um problema ético de magna importância para a filosofia prática⁹ que nos interessa indagar: o que tornará **convicente**, **fiável** e **credível** – por outras palavras, geradora de **convicção**, merecedora de **confiança** e digna de **crédito** [= πίστις] – a narrativa que se desprende *in vivo* de uma decisão humana? Nesse sentido – se nos é consentido ir mais longe ainda –, exibirá o texto aristotélico a irrecusável ideia de uma retórica da acção? De que forma? A partir de que pressupostos?

I. Uma lógica para o discurso em acção: a mediação ética da dialéctica

Procurando discernir com clareza aquele limiar fluído e instável em que se cruzam de forma ambivalente vários tipos de discursividade probatória, como são os casos da argumentação verdadeira de tipo filosófico e da argumentação aparente de tipo sofístico (mais propriamente dito erístico), o ponto de partida mais consistente para a tipificação aristotélica do método dialéctico reside num *locus* textual do tratado *Ethica Eudemia*, onde o Estagirita averigua e aponta o método mais apropriado às ciências ditas produtivas e práticas: reza o excerto que

tal investigação <subent. dialéctica> requer bastantes precauções. Com efeito, sob pretexto de que é próprio do filósofo não dizer nada à toa mas dando sempre razões, há quem não se aperceba de que, muitas vezes, avança com argumentos ociosos e estranhos à matéria (e fazem-no umas vezes por ignorância, outras por impostura), motivo pelo qual sucede que até pessoas experimentadas e habilitadas são enganadas por indivíduos que não têm, nem podem ter,

8. ARIST., *Frgm.* 668 R¹, in DEMETRIUS, *De elocutione*, 3, 144

9. A propósito do enlace praxiológico entre ética e retórica, na reflexão filosófica de Aristóteles, vide o sagaz e bem fundamentado estudo de TESSITORE Aristide, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric and Political Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1996

um entendimento arquitetônico ou prático. E isso acontece-lhes por carência de formação, a qual consiste, consoante os casos, numa incapacidade para, relativamente a uma matéria, discernir entre argumentos apropriados e argumentos espúrios.¹⁰

O impacto deste excerto assumiu, como se pode calcular, proporções assinaláveis no curso histórico-crítico dos estudos dedicados à filosofia aristotélica. Num ousado propósito teórico de evidenciar uma clivagem entre os planos lógico e metodológico¹¹, acabou por vingar a tese de que Aristóteles teoriza e pratica toda uma gama diversificada de procedimentos metodológicos expressos em “formas de racionalidade” dotadas de eficácia heurística e, apesar de tudo, não unilateralmente redutíveis à lógica dedutiva¹², como até então se tendia a pensar não só em pauta medievo-escolástica mas também moderna.¹³ A tese suscitou inúmeras

10. δείται μέντοι τοῦτο πολλῆς εὐλαβείας. εἰσὶ γάρ τινες οἱ διὰ τὸ δοκεῖν φιλοσόφου εἶναι τὸ μηθὲν εἰκῆ λέγειν ἀλλὰ μετὰ λόγου, πολλὰκις λανθάνουσι λέγοντες ἄλλοτρίους λόγους τῆς πραγματείας καὶ κενούς. τοῦτο δὲ ποιούσιν ὅτε μὲν δι' ἄγνοιαν, ὅτε δὲ δι' ἀλαζονείαν, ὅφ' ὅν ἀλίσκεσθαι συμβαίνει καὶ τοὺς ἐμπείρους καὶ δυναμένους πράττειν ὑπὸ τῶν τῶν μήτ' ἐχόντων μήτε δυναμένων διάνοιαν ἀρχιτεκτονικὴν ἢ πρακτικὴν. πάσχουσι δὲ τοῦτο δι' ἀπαιδευσίαν· ἀπαιδευσία γάρ ἐστι περὶ ἕκαστον πρᾶγμα τὸ μὴ δύνασθαι κρίνειν τοὺς τ' οἰκείους λόγους τοῦ πράγματος καὶ τοὺς ἄλλοτρίους: ARIST., *EE*, I, 6, 1216b 40 – 1217a 10

11. Vide, a propósito, Le BLOND Jean-Marie, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris: Vrin, 1939
12. Decisivo, para o efeito, foi o tiro de partida dado em 1960, no segundo encontro dos inolvidáveis *Symposia Aristotelica*, que entretanto Ingemar Düring inaugurara três anos antes (1957) em Oxford [vide I. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1957): *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. Ingemar DÜRING and Gwilym OWEN, Göteborg, 1960], desta feita contando com a presença de David Ross e Werner Jaeger (a par do próprio Augustin Mansion), à data unanimemente tidos como autoridades indiscutíveis na filosofia aristotélica, tendo justamente como epicentro temático os “problemas de método” em Aristóteles, onde exposições célebres como as de Pierre Aubenque sobre a noção de aporia [vide AUBENQUE Pierre, «Sur la notion aristotélicienne d'aporie», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain - Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 3-19] e a de Gwilym Owen sobre a descodificação da expressão “estabelecer os fenómenos” [vide OWEN Gwilym, «Τιθέναι τὰ φαινόμενα», in *Aristote et les problèmes de méthode*, op.cit., 83-103] acabaram por reabilitar e relançar, no essencial, as teses originárias de Jean-Marie Le Blond [vide Le BLOND Jean-Marie, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris: Vrin, 1939], até então “silenciadas” e desautorizadas por Augustin Mansion [vide MANSION Augustin, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain: Institute Supérieur de Philosophie, 1945].

13. As avisadas palavras de Enrico Berti não cedem lugar a qualquer equívoco, quando refere [dando por fiável a tradução de Díon Macedo] «A única forma de racionalidade atribuída a

manifestações de favorável acolhimento e não menos motivos de ostensiva rejeição, gerando um intenso debate cujo eco se repercutiu em autores e comentadores de inegável projecção como Pierre Aubenque em França, Gwilym Owen em Inglaterra, Leo Lugarini em Itália, Hans-Georg Gadamer na Alemanha e, não menos relevante, Chaïm Perelman na Bélgica (neste caso, procurando repensar originalmente a natureza e os limites da argumentação retórica de matriz aristotélica¹⁴). Mais recentemente, coube não só a Lambros Couloubaritsis¹⁵, mas sobretudo

Aristóteles pela cultura moderna, a partir de Francis Bacon, é a de tipo silogístico-dedutivo, especificada em um *Organon* praticamente reduzido só aos *Analíticos*, à qual o próprio Bacon contrapôs, julgando-a estéril do ponto de vista da informação científica, o seu *Novum Organon*. E é necessário reconhecer também que Bacon não estava completamente errado, visto que os aristotélicos a ele contemporâneos – o primeiro de todos o grande paduano Jacopo Zabarella, que influenciou profundamente a cultura lógica europeia do seu tempo – a isto efectivamente reduziram, eles em primeiro lugar, a lógica de Aristóteles. Mesmo quando se tinha presente que Aristóteles admitira, ao lado da dedução, a importância da indução, considerava-se esta última um procedimento privado de regras, incompleto e inconclusivo, de modo a justificar a contraposição a ele das “experiências sensatas”, isto é, dos experimentos, por parte de um Galileu, ou de um “método” rigoroso, isto é, da análise matemática, por parte de um Descartes. Mesmo Hegel, o único que na idade moderna compreendeu a fundo, e não por acaso, a grandeza do Aristóteles metafísico, “filósofo da natureza” e “filósofo do espírito” – seja o subjetivo, seja o objetivo ou absoluto –, de modo algum compreendeu a múltipla articulação que Aristóteles dera à racionalidade, tanto que relegou a exposição da lógica aristotélica ao quarto parágrafo de um capítulo de suas *Lições sobre a história da filosofia* que deveria ser naturalmente tripartido, como se se tratasse de um apêndice supérfluo, sobre o qual teria sido melhor calar. Hegel julgou, com efeito, a lógica aristotélica sobre a base dos manuais escolásticos, como, de resto, ele explicitamente admitiu, uma “ciência do pensamento abstrato”, isto é, do “intelecto” (o que, em sua linguagem, significa uma lógica racionalista), ainda que tenha compreendido, e não podia não compreendê-lo, que esta última não era a lógica com a qual Aristóteles construíra a sua filosofia, pois, de outro modo, “não teria sido aquele filósofo especulativo que conhecemos” [Nota do Autor: G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. E. CODIGNOLA – G. SANNA, Firenze: La Nuova Italia, 1964 vol. II, 373, 387]: BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles* [= *Le ragioni di Aristotele*, Roma – Bari: Laterza, 1989], trad. Dion MACEDO, São Paulo: Loyola, 1998, X-XII

14. Vide o aclamado estudo de PERELMAN Chaïm – OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1970; 1988 (5e ed.)

15. Pela biodiversidade de perspectivas em jogo, vide o número especial da *Révue Internationale de Philosophie* organizado por Lambros Couloubaritsis, tendo justamente por pano de fundo o amplo espectro de matizes da metodologia aristotélica: A.A.V.V., «La méthodologie d'Aristote», in *Révue Internationale de Philosophie* (Bruxelles) 34 (1980) 133-134

a Enrico Berti¹⁶ o mérito de, no quadro de um reexame textual sobre o conceito de “operações racionais” diferenciadas, ter elevado a discursividade dialéctica a um estatuto metodológico¹⁷ cujo impacto muito poucos estariam dispostos a admitir, pelo menos até meados do “ainda recente” século passado¹⁸.

Posto isto, a ninguém escapará a importância que o Estagirita atribuiu ao papel preventivo da dialéctica no travejamento da racionalidade prática, designadamente no limiar da ténue e porosa contiguidade entre manipulação e persuasão, tendo em conta aquele passo dos *Topica* onde o filósofo explicita sem rodeios:

O propósito deste estudo <subent. da dialéctica> consiste em descobrir um método com o qual possamos raciocinar sobre qualquer problema que nos seja apresentado a partir das opiniões admi-

16. Para o reputado especialista italiano na filosofia aristotélica, com efeito, «tal reexame, ainda que não acresça nada de novo a quanto já se sabe a respeito do filósofo, pode ser útil para esclarecer os termos do debate hodierno, mostrando, por exemplo, que há muitos modos racionais de ser, ou de fazer discursos racionais, nem todos redutíveis ao “cálculo lógico” ou aos métodos das ciências exatas, naturais ou “humanas”, nem todos dotados do mesmo grau de rigor, isto é, de concisão, de conclusividade. Não obstante, eles são todos igualmente válidos, isto é universalizáveis, comunicáveis, controláveis: modos que se aproximam, em diversas medidas, do âmbito do não-racionalizável, seja “para cima” (isto é, para o âmbito da arte, da religião, da mística), seja “para baixo” (isto é, para o campo do instinto, da paixão, da animalidade), ainda que permanecendo na esfera da racionalidade (...).» [BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles*, op. cit., XVI].

17. Pela arrojada e multiforme atenção dedicada ao tema, permitimo-nos, de entre todas, destacar a investigação de BERTI Enrico, «Does Aristotle’s Conception of Dialectic Develop?», in *Aristotle’s Philosophical Development. Problems and Prospects*, ed. William WIAN, Lanham: Rowman and Littlefield (1966) 105-130; *Idem*, «La dialettica in Aristotele», in *L’attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova: Antenore, 1970, 33--80; *Idem*, *Aristotele: della dialettica alla filosofia prima*, Padova: CEDAM, 1977, 56-88; *Idem*, *Nuovi studi aristotelici – vol. I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia: Morcelliana, 2004

18. A esse facto a que não foi certamente alheia a realização, em 1963, do III. *Symposium Aristotelicum* em Oxford sob a supervisão teórica de Gwilym Owen, tendo em vista precisamente uma abordagem do papel da dialéctica na filosofia aristotélica a partir de uma análise aprofundada dos *Topica*, tratado até então votado a uma espécie de obscuridade para a qual terá certamente contribuído o juízo que sobre ele emitira a voz autorizada de David Ross no seu *Aristotle* de 1923 [vide ROSS David, *Aristotle*, London: Methuen, 1923]; cf. III. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1963): *Aristotle on Dialectic: the «Topics»*, ed. Gwilym OWEN, Cambridge, 1968

das, evitando dizer seja o que for de contrário ao que nós mesmos sustentamos. (...) Compreender o raciocínio dialéctico: eis o que procuramos em função do estudo proposto.¹⁹

Da definição de dialéctica patente no excerto, decorrem três implicações de imediato recorte e impacto metodológicos:

1. por um lado, enquanto dialéctico, o procedimento evidenciado apenas pode ser viabilizado numa relação de diálogo ou de discussão, envolvendo, por isso, um plano interlocutório de discursividade agonística e aberta²⁰;
2. por outro lado, enquanto dialógico, o procedimento dialéctico pode assumir duas formas distintas de **discurso** [λόγος], a saber o **declarativo** [ἀποφαντικός] e o **inferencial** [συλλογιστικός], sendo que este último se pode desdobrar a) quer na forma de um silogismo dedutivo, através do qual se obtém uma demonstração científica pela concatenação consequente e concludente de premissas válidas, b) quer na forma de um silogismo argumentativo, mediante o qual se enfrenta um **problema** [πρόβλημα] cuja enunciação comporta uma alternativa de tipo interrogativo entre duas proposições, por forma a gerar entre elas um debate contrapositivo, no termo do qual a **afirmação** [κατάφασις] de uma das posições em jogo implica necessariamente a **negação** [ἀπόφασις] da outra;
3. finalmente, enquanto problematológico – e esta é a dimensão que interessa enfatizar para o desígnio teórico que nos anima –, o proce-

19. Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὐρεῖν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. (...) ληφθῆ ὁ διαλεκτικὸς συλλογισμὸς· τοῦτον γὰρ ζητοῦμεν κατὰ τὴν προκειμένην πραγματείαν.: ARIST., *Top.* I, 1, 100a 18-21

20. «Dialéctica vem, com efeito, de *διαλέγεσθαι*, i.e. de dialogar não no sentido de conversar, por exemplo, para entretenimento recíproco, ou para passar o tempo, mas no sentido de discutir, com intervenções de ambas as partes, contrastantes uma em relação à outra. Esta é uma primeira diferença fundamental entre a apodíctica e a dialéctica: enquanto a primeira refere-se a um monólogo, o ensino, a segunda refere-se a um diálogo»: BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles*, op. cit., 19

dimento dialéctico exige que dois interlocutores discutam lealmente no horizonte relacional de um espaço público, isto é na presença de **ouvintes** [ἀκουσματικοί] que, nalguns casos bem tipificados, cumprem a função mediacional de **árbitro** [διαιτητής] ou **juiz** [δικαστής], decidindo qual das partes em debate foi suficientemente persuasiva para fazer vingar a sua posição sobre a outra (ou sobre as demais) em jogo.

Com base na análise aristotélica sobre os limites da argumentação dialéctica [seja ela *examinativa* (de tipo assertivo ou refutativo), *argumentativa* (de tipo esclarecedor ou erístico) ou *persuasiva* (de tipo judiciário, deliberativo ou epidíctico)], cuidamos vislumbrar não um ponto de chegada, mas antes um limiar de conexão entre racionalidade teórica e racionalidade prática. Ora, é justamente no cerne de uma discursividade prática, eticamente desafiada pela ambígua contiguidade técnica entre arte de manipular e arte de persuadir, que, em nosso entender, vale a pena dar voz à estranha e furtiva noção grega de *métis* [μητις].

Embora correntemente conotado com “astúcia”, o termo *métis* apresenta um recorte semântico de difícil e matizada tradução, por libertar um naipe de significados que conjuga, por um lado, a acuidade da “perspicácia visual”, por outro, a destreza da “habilidade manual”. Percebe-se, pois, a razão pela qual o termo revelou especial apetência para se aclimatar gradualmente não só à esfera da **produção criativa** [ποίησις], abrangendo domínios que vão desde a literatura (lírica, épica e dramática), às actualmente designadas belas-artes (música, pintura, escultura, arquitectura), passando pela historiografia e, muito particularmente, pela retórica, mas também à esfera daqueles domínios a que se exige maturada **competência pericial** [τέχνη], entre os quais se incluem a política (na sua tridimensionalidade deliberativa, executiva e judicial), a medicina, a estratégia militar, a navegação, as actividades artesanais, etc.

Desta feita, a *métis* interliga culturalmente todos os meandros de uma inteligibilidade operativa, desde a habilidade pericial do artesão até ao

discernimento crítico do juiz, passando pelo tacto social do legislador, a perspicácia terapêutica do médico, a perícia náutica do piloto, a sagacidade agonística do guerreiro, a argúcia persuasiva do orador, enfim, tudo o que implique um manuseamento hábil e habilitado em determinada situação concreta. Não deixa, por isso, de ser espantoso que, dada a sua potencial polivalência semântica, a noção de *métis* não só tenha escapado de forma quase furtiva e refractária pelas malhas da historiografia da cultura clássica²¹, como, para além disso, o que não deixa de ser ainda mais estranho, tenha permanecido refém de um silêncio quase confrangedor quanto à explicitação conceptual que lhe seria devida no interior da própria filosofia clássica – excepção feita, verdade seja dita, a três fugazes alusões aristotélicas: num caso, dando conta de duas conjecturas de Empédocles de Agrigento acerca da interligação entre **percepção da situação** [παρεόν, i.e. o que se apresenta], **métis** [μήτις, i.e. entendimento] e **prudência** [φρόνησις, i.e. compreensão]²²; no outro caso, relacionando o termo *métis* com a capacidade da **imaginação** [φαντασία]

21. Honrosa excepção feita a Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, para quem «La métis est bien une forme de intelligence et de pensée, un mode de connaître; elle implique un ensemble complexe, mais très coherent, d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens d'opportunité, des habilités diverses, une expérience longuement acquise; elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux. (...) Pour s'orienter dans le monde du changement, de l'instabilité, pour maîtriser le devenir en jouant de ruse avec lui, l'intelligence doit, aux yeux des grecs, en épouser en quelque manière la nature, en revêtir les formes, (...) doit à force de souplesse, se faire elle-même mouvance incessante, polymorphie, retournement, feinte et duplicité (...), comme le montre, chez Homère, le personnage d'Ulysse, incarnation humaine de la métis (...). La métis préside à toutes les activités où l'homme doit apprendre à manoeuvrer des forces hostiles, trop puissantes pour être directement contrôlées, mais qu'on peut utiliser en dépit d'elles, sans jamais les affronter de face, pour faire aboutir par un biais imprévu le projet qu'on a médité. (...)» [DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002, 10, 56-57].

22. Cf. ARIST. *Metaph.*, IV (Γ), 5, 1009b 17-21; os passos de Empédocles de Agrigento referidos por Aristóteles são *πρὸς παρεὸν γὰρ μήτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν* [o entendimento aumenta para os homens em face da(s) situação(ões): EMPEDOCLES, frgm. 31 B 106 DK] e também *ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίστατο* [na medida em que se tornam diferentes, também é-lhes sempre possível compreender coisas diferentes: EMPEDOCLES, frgm. 31 B 108 DK].

para intermediar no mesmo lance cognitivo **percepção sensível** [τὸ αἰσθάνεσθαι], **apreensão intelectual** [τὸ νοεῖν] e **compreensão discernente** [τὸ φρονεῖν]²³.

No arco temporal que medeia a produção épica de Homero e a produção filosófica de Aristóteles perduram quatro séculos durante os quais a ideia de uma capacidade engenhosa e artesanal da inteligência congrega, sob o signo da *métis*, como já vimos, um conjunto muito peculiar de práticas periciais tão díspares como a tecelagem e a navegação, a metalurgia e a medicina, a escultura e a política, a historiografia e a retórica²⁴. Em qualquer dos casos, o seu significado mais denso evoca uma espécie de “racionalidade factícia”, suficientemente **maleável** [πλαστός] para se moldar à imprevisível fluidez e volatilidade das circunstâncias: enfrentá-las exige não propriamente força manipulatória, mas um jeito *quase manufactural* para moldar os desígnios da mente à semântica da situação, por mais antinómica e dilemática que esta seja; mas não só, também requer a percepção sagaz daquele discretíssimo ápice temporal da **ocasião propícia** e do **momento oportuno** [καιρός], sem a qual fica irremediavelmente comprometida a operacionalização táctica de uma estratégia, seja ela prática, comportamental ou discursiva.²⁵

Ora, ao que tudo indica – e temos boas razões para acreditar que sim – terão sido os sofistas a primeira geração de gregos cultos que, no séc. V aC, começou por aceder ao espaço público como **peritos/sabedores** [= σοφισταί] da **arte política** [τεχνὴ πολιτικὴ], num tempo em que, paradoxalmente, alguns sinais de alarme indicavam já uma certa erosão e

23. Cf. ARIST., *De an.*, III, 3, 427a 17-25

24. No que concerne à oratória – sobretudo ao nível “logo-poiético” da *modelação* cultural do espírito grego – vide as excelentes e bem documentadas sistematizações de JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego*, [PAIDEIA: Die Formung des griechischen Menschen, Berlin – Leipzig: W. de Gruyter, 1936], trad. A.M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995, designadamente os caps. «A retórica de Isócrates e o seu ideal de cultura», 1060-1094; «Isócrates defende a sua paideia», 1177-1213

25. Cf. SMITH John, «Time, times and “right time”: chronos and kairos», in *The monist* 53 (1969) 1, 1-13

declínio do regime democrático vigente.²⁶ Todavia, se não quisermos recorrer levemente aos estafados e maçadores clichés sobre a “perversa” sofística grega, convém lembrar o facto de Mnesífilo (de Atenas?) ter sido descrito por Plutarco como um sofista que herdou do inigualável Sólon um tipo de **sabedoria** [σοφία] que combinava **habilidade política** [δεινότης πολιτική] e **espírito empreendedor** [δραστήριος σύνεσις], em vista do exercício deliberativo da **prudência** [φρόνησις].²⁷ Que ilações extrair daí?

II. Um discurso para a lógica da acção: a mediação do homem prudente

Do exposto até ao momento, não será difícil perceber até que ponto a ética terá que, através da mediação prudencial, lançar mão de uma razão “em prática” capaz de tomar “medidas práticas” seja para aferir a “medida” a partir da qual se ajusta o “meio” de uma acção virtuosa, seja para visar o “meio” no qual se capta a “medida” de uma acção ajustada.²⁸ Nessa linha, faz todo o sentido reavivar a memória daquele passo do Livro II da *Ethica Nicomachea* onde se refere que «a virtude é uma disposição electiva, consistindo numa mediedade relativa a nós, determinada pela razão e pelo modo como a determinaria o homem prudente» [Ἔστιν ἀρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν].²⁹

26. Cf. JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego*, op. cit., designadamente o cap. «Os sofistas: a sofística como fenómeno da história da educação; origem da pedagogia e do ideal da cultura; a crise da Cidade-Estado e a educação», 335-372; vide complementarmente De ROMILLY Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris: Bernard de Fallois, 1988 e também, em contexto mais focalizado e circunscrito, KERFERD George, «The first greek sophists», in *Classical Review* 64 (1950) 8-10

27. Cf. PLUTARCHUS, *Vitae parallelae: Vita Themistoclis*, II, 6; *Moralia: De Herodoti malignitate*, 869

28. Cf. ROSENFELD Lawrence, «The doctrine of the mean in Aristotle's *Rhetoric*», in *Theoria* (Göteborg) 31 (1965) 191-198

29. ARIST., *EN*, II, 6, 1106b 36

Por muito estranho que possa parecer, não deixa de ser surpreendente que a consciência desse aristotélico enraizamento prudencial da ação³⁰ brote, como seria de esperar, do magistério filosófico da tradição socrático-platônica, mas também, em simultâneo, da tradição retórica da escola isocrática. Isócrates, ilustre orador e fundador da escola retórica de Atenas – cujos epígonos mantiveram, aliás, uma rivalidade sem tréguas quer com a academia platônica, quer mais tarde com o peripato aristotélico – espelha bem esse enfoque na peculiar e insubstituível vocação da prudência para mediar o enlace entre dizer, pensar e agir. Na sua obra *Acerca da troca*, sentencia o retórico ateniense:

Posto que não está ao alcance do homem possuir um saber que, caso o tivéssemos, saberíamos o que haveria para fazer e para dizer, considero sábios os que através de conjecturas conseguem na maior parte das vezes o melhor possível, e filósofos os que se empenham naqueles [subent. estudos] graças aos quais eles adquirem de forma expedita tal prudência [= discernimento].³¹

O excerto isocrático é, a todos os títulos, deveras notável no seu alcance, uma vez que, do ponto de vista da retórica, nos fornece três vectores que, conjugados entre si, possibilitam a aplicabilidade da prudência que Aristóteles reclama eticamente para uma boa deliberação em contexto decisório crítico: 1. um **saber** [ἐπιστήμη] como agir **na maior parte das vezes** [ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ] não naquele sentido estatístico em que “a maior parte das vezes” indica o número de vezes em que a aplicação do saber é bem-sucedida, mas antes no sentido estocástico daquele tipo de situações que, pela sua contingente imprevisibilidade, ocorrem

30. Vide a propósito os incontornáveis estudos de AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue); RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, pp. 13-22

31. Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν, ἣν ἔχοντες ἂν εἰδείμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστὶν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένου, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντα, ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν: ISOCRATES, *Antidosis*, 271

“na maior parte das vezes”, isto é “nem sempre” e, ainda que ocorram, “nem sempre da mesma maneira”; 2. uma **sabedoria** [σοφία] compatível com a natureza humana e fundada num “saber fazer” **o melhor possível** [βέλτιστον δυνάμενον], sendo que, dadas as circunstâncias, fazer o melhor possível será possivelmente o melhor que há a fazer e, por fim, 3. uma **sageza** [φιλοσοφία] particularmente vocacionada para, em contexto decisório de deliberação, orientar o exercício discernente, perspicaz e maleável da **prudência** [φρόνησις].³²

Agora sim, guiados pelo fascínio isocrático do “discurso-em-acção”, estamos em condições de perspectivar o que implica **deliberar bem** [εὐβουλεύεσθαι] em termos éticos, a partir do ponto de vista retórico de uma *acção* cuja *discursividade* já não passa tanto pelo alinhamento metafórico entre o sentido pedestre (*peripatético* diríamos) da marcha consequente com o sentido acústico, sonoplástico, da audição obediente³³, mas passa, sobretudo, pela analogia manufactural (*peripoiética* diríamos) do binómio olho/mão³⁴, relativamente à qual se exige não tanto o sentido consequentista de uma adequação a princípios, coerência de princípios ou coadunação entre princípios, antes sim o sentido ergonómico de uma habilidade e flexibilidade para modelar a forma dos princípios aos casos particulares e concretos. A contingencialidade constitui assim o horizonte no qual o agir humano se recorta, confrontado com uma ambivalente fisionomia: por um lado, deparando-se com

32. A propósito da confluência destes três vectores, a partir do *vis-à-vis* da retórica isocrática e da ética aristotélica, vide os notáveis estudos de ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276, bem como *Idem*, «Isócrates, retórica e regularidade»: Apêndice de «Lei moral e escolha singular na ética aristotélica», *Estudos de Ética Antiga*, *op. cit.*, 521-548

33. Vide a propósito SEGAL Charles, «L'homme grec, spectateur et auditeur», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 239-276

34. Vide a propósito WALLACE James, «Ethics and the Craft Analogy», in FRENCH Peter – UEHLING Theodore – WETTSTEIN Howard (eds.), *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Theory: Character and Virtue*, University of Notre Dame Press, 1988, 222-232; WALL John, «Phronesis as Poetic: Moral Creativity in Contemporary Aristotelianism», in *Review of Metaphysics*, 59 (1995) 2, 313-331; *Idem*, «Phronesis, Poetics and Moral Creativity», in *Ethical Theory and Moral Practice*, 6 (2003) 2, 317-341

a face ameaçadora de um *admir* onde tudo parece sujeito aos caprichos aleatórios do acaso ou às veleidades cegas da fortuna; por outro lado, expondo-se à face propícia de um *porvir* que, apesar de não necessário e necessariamente incerto, convoca o agente a determinar-se no campo das suas possibilidades realizativas (i.e. decidido a decidir-se por si em função de algo ou em relação a alguém).

Do exposto, estamos em crer que fica bem patente até que ponto a prudência se encontra inelutavelmente conotada com uma sabedoria prática, em função da qual se torna possível deliberar a propósito do que é “imprevisível” e “incerto” e, portanto, ontologicamente “indeterminado” na sua fluidez e obscuridade. Este é, com efeito, o terreno íngreme e sinuoso onde a acção humana pode ousar domiciliar-se, socorrendo-se de uma razão (em) prática cuja flexibilidade revela inesperadamente uma faceta mais criativa e proteiforme do que à partida estrariámos dispostos a admitir.

Posto isto, atingimos o ponto nevrálgico do nosso propósito teórico. Com efeito, é precisamente pela forma de lidar decisionariamente com a contingência que, segundo Aristóteles, o **indivíduo prudente** [φρόνιμος]³⁵ pode oferecer a mediação paradigmática de um texto vivo perfeitamente legível (do ponto de vista fenomenológico do discurso em acção) e apto a persuadir (do ponto de vista retórico da acção discursiva). Nesse sentido, o seu agir não é para ser *mimeticamente decalcado* por causa daquilo que ele é, mas *poieticamente seguido* na forma como ele produz e segue uma **boa deliberação** [εὐβουλία]³⁶, após ter ponderado e elegido dialecticamente a melhor opção de entre todas as alternativas em jogo. Quer isto dizer que o acto decisionário de moldar uma boa deliberação assume no **indivíduo prudente** [φρόνιμος] o εἶδος, i.e. o *aspecto*, a *forma* de um paradigma indutor de eticidade. Cada qual a seu

35. Cf. GLIDDEN David, «Moral vision, orthos logos, and the role of the phronimos», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 103-128

36. Cf. ABIZADEH Arash, «The passions of wise. Phronesis, rhetoric and Aristotle's passionate practical deliberation», *Review of Metaphysics* (Washington) 56 (2002-2003) 2, 267-296

modo e a seu tempo, Sólon, Péricles e Sócrates representaram, segundo Aristóteles, modelos tangíveis dessa fisionomia prudencial da decisão.

Com a filosofia prática de Aristóteles, assiste-se, por conseguinte, a uma espécie de *ethical turn* que consiste, em contexto grego, na superação de um modelo de “mimetismo moral” fixado no prestígio divinizado de um herói, para um modelo de “atestação ética” cujo valor testemunhal se abre ao *design* de uma acção, suscitando admiração mobilizadora e empatia relacional através de um desejo não de decidir ser tal e qual alguém é, mas de decidir fazer do modo como faz a decisão. Pelo seu recorte “manufactural”, o modo como o indivíduo prudente delibera em contexto decisionário converte-se num explicitador fenomenológico e num aferidor fiduciário da acção. Aquilo que, em bom rigor, torna credível uma decisão prudencial, reside precisamente no limiar de confluência entre os domínios da ética e da retórica.³⁷ Para se entender bem o alcance deste vínculo, importa, por conseguinte, sondar até que ponto uma decisão se torna eticamente credível pelo contorno retórico não do discurso que sobre ela se faz, mas da discursividade do próprio agir. Ora, tomando o pulso à filosofia prática de Aristóteles, são três as práticas da razão que, pela mediação retórica da acção, conferem credibilidade ética à decisão prudencial.

A primeira prática da razão reporta-se ao procedimento tipológico.³⁸ Pensar tipologicamente, captando “**em esboço**” [τύπω] o “delineamento”

37. Cf. SELF Lois, «Rhetoric and *phronesis*. The Aristotelian ideal», in *Philosophy and Rhetoric* (University Park) 12 (1979) 130-145

38. Aplicada ao domínio epistémico da racionalidade prática aristotélica, a expressão “método tipológico” [*typologische Methode*] foi utilizada pela primeira vez no contexto do debate contemporâneo sobre a filosofia prática na Alemanha por Otfried HÖFFE in *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg: Pustet, 1971, 187-192; seja como for, cabe por inteiro a Enrico Berti o mérito de lhe ter dado um decisivo alcance filosófico, ao defender que [dando por válida à tradução de Díon Macedo] «Aristóteles opõe a intenção tipológica à precisão, isto é, ao rigor, mesmo referindo-se a uma importante doutrina como a da função própria do homem, o que demonstra que a relativa falta de rigor, ou melhor, de definibilidade, não implica nenhuma renúncia à fundação racional, ao discurso propriamente filosófico. Aos seus olhos, provavelmente as matemáticas forneciam o exemplo de um saber

e os “contornos” situacionais de cada caso concreto e singular, confere uma vantagem acrescida à decisão ética. Sem se refugiar na pura universalidade de uma abstracção, nem decair no puro casuismo de uma particularidade, o estratagema tipológico propicia à deliberação o esboço, a maquete de uma figuração esquemática cuja eficácia decorre da aplicação **flexível** [ἐλατός] e **maleável** [πλαστός] de critérios formais à situação material de cada caso, bem como um conhecimento **proporcionado** [ἀνάλογος] à escala própria de cada realidade.

A segunda prática da razão reporta-se ao procedimento diaporético.³⁹ Se o método tipológico parece constituir, do ponto de vista praxiológico, o procedimento mais apropriado para viabilizar, segundo Aristóteles, os intentos epistémicos do conhecimento prático, já a possibilidade de submeter a um exame profundo o conjunto de crenças ou de convicções sobre o sentido mais denso da acção humana depende do que se poderia designar de procedimento diaporético. Diaporética é a forma como actividade dialéctica, a meio caminho entre a filosofia e a retórica, se ocupa da tarefa de testar a resistência de opiniões, suposições, estimativas, etc., a fim de validar as que são dignas de **crédito** [πίστις]. Esta prática da razão é relevante para as tomadas de decisão que, em contexto deliberativo, implicam seleccionar de um *mainstream* opinativo pontos de vista suficientemente credíveis para esclarecer um problema de difícil ou dilemática resolução, através de um **exame** [ἐξέτασις] mediante o qual todas operações argumentativas são testadas, avaliadas e validadas no decurso de uma discussão. Por grau de consistência, devem ser reconhecíveis e validáveis, em primeiro lugar, não apenas as opiniões mais disseminadas, mas também as resultantes de um saber reconhecido e

completo e, por isso, não mais suscetível de qualquer progresso, enquanto a filosofia, isto é, a física, a metafísica e a filosofia prática, eram bastante semelhantes às outras artes, isto é, às técnicas (entendidas em sentido antigo do termo), nas quais é possível um contínuo progresso, não porém no sentido de transformação radical, mas no de aperfeiçoamento, de acabamento de um esboço já traçado em suas grandes linhas»: BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles*, op. cit., 127

39. Cf. *Ibid.*, 137

autorizado, dada a probabilidade de possuírem, se não mais razão, pelo menos tanta quantas as demais; de seguida, as opiniões concordantes ou compatíveis entre si, visto que, quando há consenso entre várias opiniões, por mínimo que seja, a probabilidade de serem todas verdadeiras é muito superior à de serem todas falsas; por fim, deve ser dado crédito às opiniões que não entram em contradição consigo mesmas, visto que a incoerência interna de uma posição, é considerada signo seguro de falsidade, e, por isso, geradora de desconfiança e descrédito.

A terceira prática da razão reporta-se, como não poderia deixar de ser, ao **procedimento prudencial**. O exame aristotélico da crucial e complexa virtude da **prudência** [φρόνησις] é levado a cabo no Livro VI da *Ethica Nicomachea*, onde Aristóteles subdivide a parte racional da alma em duas sub-partes: uma é dita **científica** [ἐπιστημονική], ao passo que a segunda é designada de **calculadora** [λογιστική]. Enquanto a parte científica visa a verdade do conhecimento das coisas que são necessariamente o que são, já a parte calculadora, por seu turno, visa a chamada **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική], cuja realização consiste em coadunar o desejo de chegar a um certo fim e a ponderação dos meios necessários para alcançá-lo mediante uma **escolha deliberada** [προαίρεσις]. Ora, é precisamente à luz deste inovador conceito de **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική]⁴⁰ que a **prudência** [φρόνησις] – condição de possibilidade requerida para validar eticamente o acto decisionário – assume para Aristóteles o estatuto de **virtude suprema** ou **por excelência** [κυρία ἀρετή], por três ordens de razão: 1. porque regula a capacidade de **deliberar bem** [εὖ βουλευέσθαι], no sentido de **calcular** [λογίζεσθαι] com acerto os meios adequados para alcançar um fim rectamente visado⁴¹; 2. porque interliga a “necessária” **universalidade** [καθόλου] da norma ou do princípio regulador com a “contingente” **particularidade** [καθ’ ἑκαστον] das situações concretas, in-

40. Cf. CHATEAU Jean-Yves, «L'objet de la *phronésis* et la vérité pratique. Sur l'unité et la cohérence de l'*Étique à Nicomaque*», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 185-261

41. Cf. ARIST., *EN*, VI, 9, 1142a 31-32

dividuais e singulares⁴² e, finalmente, 3. porque, graças à **experiência** [ἐμπειρία] adquirida pelo seu exercício constante, determina temporalmente o **momento oportuno** [καιρός] para realizar o perspicaz e hábil **discernimento** [κρίσις] entre o útil e o prejudicial para a vida humana.⁴³

Conclusão

Após esta breve incursão teórica, tudo indica que a retórica pode tornar credível uma decisão, na justa medida em que esta responde à exigência de uma eticidade discursiva que torna o procedimento persuasivo digno de confiança e, por isso, disponível para uma relação comunicacional cuja ética se baseia na benevolência interlocucionária e na boa-fé interpretativa. Nesse sentido, tendo em vista o desígnio teórico que nos alentou até aqui, procurámos sublinhar em que medida os contornos éticos – e não apenas técnicos – da discursividade retórica implicam que estejamos dispostos a movermo-nos com redobrada precaução hermenêutica. Em primeiro lugar, porque, a coberto de um mau uso da retórica, podem de facto camuflar-se não apenas motivações psico-morais (como acontece com a sua utilização em estado de ignorância, malevolência ou má-fé), mas também apropriações socio-económicas (como acontece com a sua utilização para a obtenção dissimulada de uma vantagem, proveito ou benefício). Em segundo lugar, porque a retórica, por não ser estritamente nem ciência nem filosofia, mas um afloramento eficaz da discursividade dialéctica, presta-se a um emprego erístico ou fraudulento, que outra coisa não procura senão, a coberto daquela, disfarçar-se de saber com a clara intenção de subjugar ou enganar através daquilo que Aristóteles designa de “persuasão aparente”. Ora, munida de uma lógica de tipo dialéctica, a retórica apresenta-se não apenas movida pela exigência ética da “honestidade argumentativa” (dando razão do que afirma e sujeitando-se à avaliação e ao exame crí-

42. *Ibid.*, VI, 11, 1143a 28-34; vide, a propósito, o sugestivo estudo de RISSER James, «Phronesis as Kairological Event», in *Epoché: a Journal for the History of Philosophy* 7 (2002) 1, 107-119

43. ARIST., *EN*, III, 1, 1110a 14-19; 4, 1113a 29-31; VI, 12, 1144a 23-30

tico)⁴⁴, mas também investida de um carácter “técnico” que lhe permite visar o “discurso verdadeiro”, mesmo que essa destinação veritativa se encontre à mercê dos que, por via discursiva, exploram a credulidade fazendo-a passar por credibilidade.

Em suma, através do discurso em acção, a retórica revela à ética até que ponto uma decisão narra o texto de uma acção discursiva cuja racionalidade possui suficiente destreza – não diremos manipuladora, mas antes *manufactural* – para lidar com a radical contingência da praxis humana. Enredada em inesperados obstáculos exteriores ou imersa em imprevistas flutuações acontecimentais, não há que estranhar que, para Aristóteles, a decisão – tal como a modela o homem prudente – exiba uma discursividade cuja textura retórica persuade infinitamente mais pelo que dá a ver, a pensar e a fazer, do que, propriamente, pelo que dissimuladamente faz dizer ou diz fazer.

Bibliografia

- ARISTOTELIS OPERA, I-II: *Aristotelis graece*, ed. Immanuel BEKKER; III: *Aristotelis Latine*, ed. Denis LAMBIN; IV: *Scholia in Aristotelem*, ed. Christian A. BRANDIS; V: *Aristotelis qui ferabantur librorum fragmenta*, ed. Valentin ROSE; *Scholia in Aristotelem*, ed. Hermann USENER; *Index Aristotelicum*, ed. Hermann BONITZ, Berlin: Königlichem Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1831-70 [= *Editio altera addendis instruxit, fragmentorum collectionem retractavit*, Olof GIGON, Berlin: De Gruyter, vols. I-II, 1959; IV-V, 1960; III: *Librorum Deperditorum Fragmenta*, 1987]
- I. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1957): Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century, ed. Ingemar DÜRING and Gwilym OWEN, Göteborg, 1960
- III. SYMPOSIUM ARISTOTELICUM (Oxford, 1963): Aristotle on Dialectic: the «Topics», ed. Gwilym OWEN, Cambridge, 1968

44. SCHÜTRUMPF Eckart, «The model for the concept of *ethos* in Aristotle's *Rhetoric*», in *Philologus* 137 (1993) 1, 12-17

- AA.VV., «La méthodologie d'Aristote», in *Révue Internationale de Philosophie* (Bruxelles) 34, 1980
- ABIZADEH Arash, «The passions of wise. *Phronesis*, rhetoric and Aristotle's passionate practical deliberation», *Review of Metaphysics* (Washington) 56 (2002-2003) 2, 267-296
- AMARAL António C., «Lógica da Linguagem e Jogo de Comunicação. Da revolução analítica à reviravolta hermenêutica», Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, 2012, 1-37
- ARISTOPHANIS *COMOEDIAE*, 2 vols., ed. Frederick HALL and William GELDART, Oxford: Oxford University Press, 1960
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue)
- AULUS GELLIUS. *Noctes Atticae. The Attic nights of Aulus Gellius*, 3 vols., ed. John ROLFE, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1982
- BERTI Enrico, «Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?», in *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, ed. William WIANS, Lanham: Rowman and Littlefield (1966) 105-130
- BERTI Enrico, «La dialettica in Aristotele», in *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova: Antenore, 1970, 33-80
- BERTI Enrico, *Aristotele: della dialettica alla filosofia prima*, Padova: CEDAM, 1977, 56-88
- BERTI Enrico, *As razões de Aristóteles [= Le ragioni di Aristotele*, Roma – Bari: Laterza, 1989], trad. Dion MACEDO, São Paulo: Loyola, 1998
- BERTI Enrico, *Nuovi studi aristotelici – vol. I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia: Morcelliana, 2004
- CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997

- CHATEAU Jean-Yves, «L'objet de la *phronésis* et la vérité pratique. Sur l'unité et la cohérence de l'Étique à Nicomaque», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 185-261
- CICERO. I-V: *Rhetorical Treatises*; VI-XV: *Orations*; XVI-XXI, *Philosophical Treatises*; XXII-XXIX: *Letters*, ed. and transl. Harry CAPLAN et al., London: The Loeb Classical Library, 1914-98
- De ROMILLY Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris: Bernard de Fallois, 1988
- DEMETRIUS. *De elocutione*, transl. William Roberts, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1927
- DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002
- FRONTISI-DUCROUX Françoise, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris: Maspero, 1975
- GALLOP David, «Can fiction be stranger than truth? An Aristotelian answer», in *Philosophy and Literature* 15 (1991) 1, 1-18
- GLIDDEN David, «Moral vision, *orthos logos*, and the role of the *phronimos*», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 103-128
- GUTHRIE William, *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971
- HEGEL Georg W.F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II [= *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*], trad. E. CODIGNOLA – G. SANNA, Firenze: La Nuova Italia, 1964
- HÖFFE Otfried. *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg: Pustet, 1971
- ISOCRATES. *Orationes et Epistulae*, ed. Basil MANDILARAS, Muenchen: K. G. Saur Verlag, 2003
- JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego [PAIDEIA: Die Formung des griechischen Menschen]*, Berlin – Leipzig: W. de Gruyter, 1936], trad. A.M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995
- KERFERD George, «The first greek sophists», in *Classical Review* 64 (1950) 8-10

- Le BLOND Jean-Marie, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris: Vrin, 1939
- MYERS Michael – MILLER Leigh, «Ethical Dilemmas in the Use of Information Technology: An Aristotelian Perspective», in *Ethics & Behavior* 6 (1996) 2, 153-160
- PERELMAN Chaïm – OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1970
- PLATONIS OPERA, I-V vols., ed. John BURNET, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford: Oxford University Press, 1900-1907; reimpr. 1961-65
- PLUTARCH. *Moralia*, I-XVI, transl. Frank BABBITT et al., London: The Loeb Classical Library, 1927-2004
- PLUTARQUE. *Les Vies parallèles*, vols. I-XVI, ed. Robert FLACELIÈRE – Émile CHAMBRY – Marcel JUNEUX, Paris: Les Belles Lettres, 1957-1983
- RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronésis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, pp. 13-22
- RISSER James, «Phronesis as Kairological Event», in *Epoché: a Journal for the History of Philosophy* 7 (2002) 1, 107-119
- RODRIGO Pierre – TORDESILLAS Alonso, «Politique, ontologie, rhétorique. Éléments d'une kairologie aristotélicienne?», in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, dir. par Pierre AUBENQUE, Paris: PUF, 1993, 398-419
- ROSENFELD Lawrence, «The doctrine of the mean in Aristotle's *Rhetoric*», in *Theoria* (Göteborg) 31 (1965) 191-198
- ROSENFELD Lawrence, *Aristotle and information theory. A comparison of the influence of causal assumptions on 2 theories of communication*, The Hague: Mouton, 1971
- SCHÜTRUMPF Eckart, «The model for the concept of *ethos* in Aristotle's *Rhetoric*», in *Philologus* 137 (1993) 1, 12-17

- SEGAL Charles, «L'homme grec, spectateur et auditeur», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 239-276
- SELF Lois, «Rhetoric and *phronesis*. The Aristotelian ideal», in *Philosophy and Rhetoric* (University Park) 12 (1979) 130-145
- SMITH John, «Time, times and “right time”: *chronos* and *kairos*», in *The monist* 53 (1969) 1, 1-13
- SNELL Bruno, *A descoberta do espírito [= Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen]*, Hamburg: Claassen u. Goverts, 1948], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1992
- SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*, introd., trad. e not. por A. SOUSA e M. Vaz PINTO, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005
- TESSITORE Aristide, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric and Political Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1996
- VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993
- WALL John, «Phronesis as Poetic: Moral Creativity in Contemporary Aristotelianism», in *Review of Metaphysics*, 59 (1995) 2, 313-331
- WALL John, «Phronesis, Poetics and Moral Creativity», in *Ethical Theory and Moral Practice*, 6 (2003) 2, 317-341
- WALLACE James, «Ethics and the Craft Analogy», in FRENCH Peter – UEHLING Theodore – WETTSTEIN Howard (eds.), *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Theory: Character and Virtue*, University of Notre Dame Press, 1988, 222-232
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Investigações Filosóficas*, trad. M. S. LOURENÇO, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987
- ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276

ZINGANO Marco, «Isócrates, retórica e regularidade»: Apêndice de
«Lei moral e escolha singular na ética aristotélica», in *Estudos de
Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 521-548

ENTRE A CRENÇA E A CREDULIDADE: FISIONOMIAS DA ACÇÃO CREDÍVEL NA ÉTICA E NA RETÓRICA ARISTOTÉLICAS

Introdução

Nos meandros da *Ética a Eudemo* comparece um passo singular – sem qualquer paralelo no ecossistema textual dos restantes tratados éticos do Estagirita – que, pelo seu recorte contraintuitivo, ainda hoje me enche de espanto e inquietação:

os homens são louvados ou censurados tendo em conta a sua escolha deliberada, mais até do que as suas obras (embora o acto seja até preferível à virtude): na verdade, fazem coisas vis quando a isso são forçados, mas ninguém <é forçado> a elegê-las. Ora, uma vez que não é fácil captar a qualidade de uma escolha deliberada, temos de avaliar a qualidade de alguém a partir das obras; por isso, embora os actos sejam preferíveis, a escolha deliberada é mais louvável.¹

O motivo da minha perplexidade bifurca-se numa dupla polaridade cujo alcance poderia ser reescrito da seguinte forma: por um lado, mais do que tomar boas decisões éticas para atingir um estado moral virtuoso, o excerto aristotélico parece caucionar, ao

1. πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα: καίτοι αἰρετώτερον ἢ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς, ὅτι πράττουσι μὲν φαῦλα καὶ ἀναγκαζόμενοι, προαιρεῖται δ' οὐδεὶς. ἔτι διὰ τὸ μὴ βράδιον εἶναι ἰδεῖν τὴν προαίρεσιν ὅποια τις, διὰ ταῦτα ἐκ τῶν ἔργων ἀναγκαζόμεθα κρίνειν ποιός τις. αἰρετώτερον μὲν οὖν ἢ ἐνέργεια, ἐπαινετώτερον δ' ἢ προαίρεσις: ARIST., *EE*, 1228 a 12-19

invés, a ideia de que ser moralmente virtuoso apenas tem valor para decidir eticamente bem no horizonte relacional da vida humana; por outro lado, para entender na sua máxima amplitude o sentido praxiológico do inciso *avaliar a qualidade de alguém a partir das obras* [ἐκ τῶν ἔργων κρίνειν ποῖός τις], é necessário empreender uma recondução etimológica da forma verbal “krinein” ao sentido originário de um complexo circuito de discernimento que envolve os actos de “separar”, “diferenciar” e “escolher”, e que, em ulterior e mais fértil acepção, passará a designar também o acto de “avaliar” e, conseqüentemente, **decidir**.

Quanto ao primeiro aspecto, ressalta a ideia de que o horizonte prático da vida humana se encontra liminarmente exposto a um fluxo de instabilidade que torna a deliberação não diríamos inviável, no sentido de capturada por um impasse, mas antes *crítica*. O acto de deliberar – tal como Aristóteles o equaciona no reduto da sua filosofia prática – repousa, por conseguinte, numa demanda teleológica que se empenha não tanto em saber o que fazer para ser virtuoso em vista da uma perfeição moral de incidência exclusiva e puramente comportamentalista, mas antes em ser suficientemente virtuoso para fazer o que se sabe *dadas as circunstâncias* (ou dada determinada *situação*), tendo em conta um naipe de variáveis cuja imprevisibilidade é amplificada quer pelas motivações insondáveis da pessoa que decide, quer pelo rumo incerto das conseqüências relacionais da sua decisão, quer pela oportunidade fugaz do momento em que toma medidas, quer, enfim, pela forma ambivalente como uma decisão pode ser *ex post facto* interpretada. Por outro lado, a escolha de um meio não é, nem nunca poderá ser, absolutamente neutra: por se encontrar envolvida num enredo de variáveis situacionais, toda a escolha preferencial implica – dadas as possibilidades em aberto – uma ponderação deliberante e deliberada. O termo que Aristóteles emprega filosoficamente para consagrar essa declinação decisória da deliberação é *προαίρεσις*, cuja tradução acolhe um vasto repertório de significados tão polivalentes como **escolha orientada** ou **deliberada**; **eleição ponderada**; **preferência**; **propósito**; **decisão reflectida**.

Quanto ao segundo aspecto, a sondagem daquele conjunto de condições que, no limite, tornam credível uma acção no horizonte crítico de uma decisão, afigura-se quase redundante, para não dizer tautológica. Seja como for, a questão pode e deve ser colocada: o que nos faz decidir acreditar numa decisão?

Sendo certo que, a partir do seu berço grego, a palavra “crítica” ofereceu à tradição cultural ocidental um amplo e matizado espectro semântico, não é difícil de homologar duas teses que se parecem enfrentar de forma interdependente, a saber

1. a tese aparentemente inócua de que a decisão corresponde ao momento terminal de uma sequenciação rectilínea de passos, começando com um acto discricionário de diferenciação, prosseguindo com um procedimento analítico de avaliação e terminando com o desenlace – dito “decisivo” – de um veredicto ou sentença que, sob a forma de juízo, restituiria ao agir humano uma estabilidade momentaneamente perdida;
2. a tese provocatória de que não é pensável uma “crítica” consequente da decisão que, ao mesmo tempo, não corresponda a uma “crise” da decisão, subsumindo a ideia de que a decisão seria, ela própria, susceptível de análise crítica, ficando por isso “em crise”.

Começo, todavia, por notar que a primeira tese – segundo a qual se concebe a decisão a coincidir com o momento terminal judicativo de um veredicto ou sentença – opera no interior de uma dupla restrição: por um lado, concentra no momento final de um resultado aquilo que, em bom rigor deveria impregnar a totalidade crítica de um processo prático, motivo pelo qual importará saber se seleccionar e analisar não dependem já, num certo sentido, de uma prévia e implícita decisão; por outro lado, desenraíza a decisão do subsolo mais vasto, matizado e complexo da acção humana, transferindo-a para o espaço estereotipado de um tribunal, motivo pelo qual importará saber se tal transferência

não paga já o preço de uma redução analógica cuja explicitação formal encontrou v.g. na noção kantiana de “crítica” a sua máxima sofisticação filosófica.

Apesar disso – e talvez mesmo por causa disso – importa não escamotear a seguinte questão: para lá do procedimento técnico de arbitrar, dirimir e julgar, o acto decisório não evocará também uma certa arte de moldar, aplicar e adaptar, fazendo eco de uma racionalidade poética cujas raízes mergulham, desde os alvares da épica homérica, nessa ainda tão pouco frequentada noção de *métis* [μήτις] signo de uma pensatividade tipificada não propriamente como razão prática, mas como razão em prática.²

Quanto à segunda hipótese, segundo a qual se decide submeter a decisão a uma sondagem crítica – suspeitando-a, por isso, de estar “em crise” – sem esclarecer a partir de que instância se empreende tal tarefa, encontra-se, a meu ver, à mercê daquele risco discursivo que Aristóteles denuncia nalguns passos dos seus tratados como *deslocação para o infinito* [βάδισμα εἰς ἄπειρον = *regressus/progressus ad/in infinitum*]³: quer dizer, postular uma “crise” da decisão equivaleria a criticar aquilo que, em si mesmo, já corresponde a um estado crítico. A hipótese colapsa, como se adivinha, por autofagia argumentativa.

2. «Embora correntemente conotado com “astúcia”, o termo *métis* apresenta um recorte semântico de difícil e matizada tradução, por libertar um naipe de significados que conjuga, por um lado, a acuidade da “perspicácia visual”, por outro, a destreza da “habilidade manual”. Percebe-se, pois, a razão pela qual o termo revelou especial apetência para se aclimatar gradualmente não só à esfera da **produção criativa** [ποίησις], abrangendo domínios que vão desde a literatura (lírica, épica e dramaturgicamente), às actualmente designadas belas-artes (música, pintura, escultura, arquitectura), passando pela historiografia e, muito particularmente, pela retórica, mas também à esfera daqueles domínios a que se exige maturada **competência pericial** [τέχνη], entre os quais se incluem a política (na sua tridimensionalidade deliberativa, executiva e judicial), a medicina, a estratégia militar, a navegação, as actividades artesanais, etc.»: AMARAL António Campelo, «Retórica e (dial)Ética na filosofia prática de Aristóteles: do discurso em acção à acção discursiva», in *Manipulação e Persuasão. Posições e contraposições*, org. Eduardo CAMILO e Ana Leonor SANTOS, Setúbal: Edições Fénix, 2016, pp. 172-173

3. Cf. ARIST., *Metaph.*, VII, 8, 1033b 4-5; XII, 3, 1070a 2

Ainda assim, talvez uma auscultação mais fina e diligente do termo “crise” nos ajude a clarificar as dificuldades assinaladas, restituindo o emprego linguístico do étimo *krino* [κρινῶ] a dois contextos vitais e pragmáticos ligados ao uso sábio da mão: o contexto agrário do manejo dos cereais, e o contexto clínico do manuseamento do corpo enfermo. Emergindo ambos da experiência imediata e pré-reflexiva do campo cultivado e do campo clínico, também de ambos se desprenderá uma lenta e gradual transfiguração para a mão que segura a balança ou a espada como prestigiados paradigmas da decisão judicial.

Por um lado, com efeito, a veredicação sancionatória de um juiz mais não representa do que a tradução sofisticada do gesto agrícola de separar a espiga da haste, ou de utilizar uma peneira, um crivo (que por via latina ainda conserva uma certa homofonia com *krino*), para separar os grãos de cereal da matéria espúria, acto que, fenomenologicamente, já aponta para aquele processo de diferenciação, discernimento e escolha que o *métier* judiciário se limita a ritualizar sob a forma de uma coreografia processual. Por outro lado, o termo *krisis* [κρίσις] – que em contexto clínico partilha da mesma constelação semântica de *krino* – pode significar também aquele processo tenso e ambíguo no decurso do qual um corpo exposto a uma perturbação ou desequilíbrio orgânicos se ajusta e adapta, ou não, a um ciclo terapêutico.

Ora, mais do que encontrar a melhor técnica para encerrar ou sair de uma crise, decidir implica a capacidade racional para manter viva e operante uma experiência humana toda ela em crise: tal estado crítico envolve não apenas os tempos medidos do momento da separação diferenciadora dos critérios, ou do momento de uma ponderada avaliação das consequências e da consequente escolha deliberada dos fins, mas também o tempo vivido de outras dimensões do agir que o procedimento jurídico, tomado na sua estrita valência formal e processual, nem sempre consegue operacionalizar, como v.g. a arte de descobrir ou inventar, de captar o tempo oportuno para entrelaçar deliberação e

aplicação, de imaginar cenários probabilísticos, de moldar o princípio normativo à situação concreta do indivíduo sem perder a universalidade daquele nem a singularidade deste.

Para o caso, interessa-nos esclarecer a morfogénese crítica do acto decisionário, atendendo ao modo como a crença religiosa iluminou o âmago da decisão heróica, no contexto da tragediografia grega, bem como à forma como Aristóteles procurou, pelo enlace da Ética e da Retórica, superar tanto as aporias do modelo trágico como as inerentes ao pensamento do seu mestre Platão, apresentando a escolha deliberada como modelo operativo de persuasão já não para caucionar a adesão a uma crença religiosa, nem tão-pouco suscitar a credulidade num ludíbrio político, mas apenas para induzir a credibilidade discursiva de uma decisão.

I. O firmamento religioso da acção na tragediografia grega: crença e decisão

É no interior da complexa relação entre liberdade e necessidade que a dramaturgia de Ésquilo, Sófocles e Eurípides exhibe – em diferentes graus de consciencialização – concentra e adensa toda a sua força cénica, ao iluminar a experiência da decisão no domínio da acção humana.

Para sondar o alcance desse desafio, não raro se tem lançado mão de uma questão para interrogar os inquietantes desígnios do universo trágico a partir de uma alternativa já pré-concebida: será o homem livre para decidir e, nesse sentido, totalmente responsável pela decisão tomada, ou, ao invés, encontra-se coagido por forças que o ultrapassam e o obrigam a reagir a uma ordem pré-estabelecida?

A questão encontra-se propositadamente fracturada em antítese extrema a fim de permitir delimitar o perímetro para além do qual esse tipo de interpretação do sentido mais profundo da encenação tragediográfica se torna insustentável. De facto, o cómodo cliché segundo o qual o herói trágico não passa de uma marioneta manipulada pelos humores

arbitrários e impulsivos dos deuses e controlada pela cega determinação do destino e da necessidade afigura-se tão inconsistente quanto é a vaga hipótese – simetricamente inversa – de ele ser inteiramente senhor dos seus passos, escolhendo os seus actos ao sabor da sua vontade e arbítrio, totalmente isento de influências, condicionantes ou constrangimentos.

Talvez o impasse gerado pela distorção de ambas as expectativas possa ser dissolvido, questionando a decisão trágica no limiar de uma confluência tensional entre liberdade situada e necessidade assumida.⁴ Com efeito, a tradição épica e tragediográfica mostra até que ponto a experiência humana da decisão se presente impregnada e impelida por múltiplas forças e poderes dos quais depende, mas aos quais, de uma forma ou de outra, faz frente e mede forças com alguma cintilação de consciência; destaco quatro:

1. o *destino* [μοῖρα] - noção complexa de estirpe homérica que designa, ora, num sentido mais fatalístico, um poder orientador de acontecimentos previamente decretados, fixados e sequenciados numa ordem cuja urdidura nada e ninguém poderá alterar, ora, num sentido mais sancionatório, uma força que mantém ajustada e proporcionada uma ordem estabelecida relativamente à qual nenhuma transgressão escapa incólume;
2. a *necessidade* [ἀνάγκη] - noção que indica, mais do que uma ordem rígida, uma obrigação por constrangimento, forçando o homem a isto ou àquilo, anulando-lhe a possibilidade de escolha, ou o exercício do livre-arbítrio;

4. Cf. VERNANT Jean-Pierre, «Tensions et ambiguïtés de la tragédie grecque», in VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Tome II, Paris: La Découverte, 2001, 19-40

3. o *acaso* [τύχη] – noção que expressa a ideia aleatória de “sorte”, de “tirar à sorte”, designando o “lote”, o “quinhão”, que fortuitamente cabe a cada um;
4. as *divindades* [θεοί] – noção axial que conota a presença massiva e pleni-potenciária de seres superiores que se sobrepõem de modo oponente ou coadjuvante à condição mortal e finita do humano, adensando a experiência religiosa de que tudo se encontra sob a sua tutela e de que a sorte dos humanos está nas suas mãos.

Neste brevíssimo inventário – mais do que suficiente para mostrar a radical vulnerabilidade da condição humana – insinua-se uma ambivalência que prepara o campo para a tragédia: ela é, por um lado, atenuada, é certo, pela crença de que os actos podem responder aos deuses e a eles se podem oferecer, transcendendo a sua condição frágil e adquirindo uma tonalidade sagrada, mas é, por outro lado, agravada pela consciência de que nem todas as teofanias são solares e luminosas, mas também obscuras e sombrias, como v.g. *Ate*, aliada da desmedida *hybris* [ὕβρις] pronta a mudar o saber em demência e a prudência em loucura, levando a cometer actos impensáveis aquele que ela atinge.

É neste quadro de diferenciada saturação religiosa, que o herói trágico rasga um horizonte de inteligibilidade para a experiência humana da decisão. Ao investir o herói da tão viva quanto inelutável consciência da necessidade, a tragédia introduz não um abismo, mas um elemento transfigurador na relação do homem com o divino. Dizer e pensar a necessidade é já uma forma de a iluminar acordando-nos: a consciência trágica da condição em que o herói se acha lançado ou envolvido, introduz uma brecha na fatalidade bruta, representa uma centelha de rebeldia contra um aniquilamento mudo e informe. Mesmo quando imposto ao homem, só a este acontece merecer ou falhar o destino, quer os deuses o queiram ou não. Assim sendo, o que implica decidir em contexto trágico?

Na sua aclamada obra *À Descoberta do Espírito. Estudos sobre a Origem do Pensamento Europeu na Grécia*, Bruno Snell apresentou uma inovadora interpretação da tragédia grega, segundo a qual o carácter trágico da decisão não residiria propriamente na dimensão objectiva da inserção do agir humano num universo habitado por forças poderosas e subjugantes, mas antes no crucial papel desempenhado pela vontade na ligação harmoniosa entre a escolha premeditada e a acção empreendida. Colocado em situações extremas, normalmente de cariz conflitual, o herói trágico demora-se nelas, desenha-lhes os contornos, habita-as, dando-lhes assim uma outra ressonância; a acção continua, é certo, a ser percebida a partir de forças exteriores, objectivas dir-se-ia, todavia, é no sujeito que tudo isso se dá, é nele que a tensão e o jogo de forças acontecem.⁵

Sucede, porém, que a interpretação de Snell não escapa a uma ambiguidade radical, como bem mostrou Jean-Pierre Vernant na não menos reconhecida e já mencionada obra *Tragédia e Mito na Grécia Antiga*, designadamente em dois artigos sugestivamente intitulados «Esboços da vontade na tragédia grega» e «O sujeito trágico: historicidade e trans-historicidade». Com efeito, no esboço de consciência reflexiva, onde os ingredientes da decisão adquirem transparência para o sujeito agente, o herói trágico descobre-se a si próprio imerso na rede urdida por entidades superiores e forças subjugadoras, proclamando a sua irredutível alteridade em relação a todos estes poderes, mas, ainda assim, não se autodeclarando de tal modo responsável a ponto de poder dizer que os actos por ele praticados são seus, no sentido de terem sido por ele decididos e por ele executados.⁶ O herói trágico torna-se, por conseguinte, um problema em si mesmo, um dilema para si próprio. Para o helenista

5. Cf. SNELL Bruno, *A descoberta do espírito* [= *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen u. Goverts, 1948], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1992, 195-246

6. VERNANT Jean-Pierre, «Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque», in VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Tome I, Paris: La Découverte, 2001, 41-74

francês é por aqui que temos de seguir o rasto da condição trágica, evitando enfatizar a dimensão subjectiva do herói, como se a sua decisão ocorresse nos meandros de uma autonomia segura de si.⁷ Nós acrescentaríamos: ter-se-á de aguardar pela filosofia prática de Aristóteles para lançar mão desse recurso; antes disso, tal emprego afigura-se porventura anacrónico.

Tomemos como exemplo o *Agamémnon* de Ésquilo, o primeiro dos dramaturgos.⁸ O átrida que comanda as hostes Aqueias enfrenta um ominoso dilema: cancelar uma expedição, com o conseqüente estigma da desonra militar, ou sacrificar a filha Efigénia – como de resto lho exige a divindade para propiciar o sucesso da expedição – com o conseqüente horror do derramamento de sangue do mesmo sangue. A peça esquiliana convida-nos a meditar como, numa situação de extremada dilaceração de alternativas, a referência a uma “autonomia” da acção só adquire densidade se perspectivada a partir da tensão **entre** liberdade de escolha e submissão à necessidade, e não a partir de uma dissecação psico-subjectivista do agente que enfrenta o dilema. O que torna trágica a decisão de Agamémnon não é *ele* perceber-se nesse estado dilacerado, esforçando-se por *extrair razões* do seu psiquismo interior, mas antes a *consciência excêntrica do reconhecimento* da impossibilidade de se pode esquivar ao ditame da *necessidade*. Falhar este esfíngico encontro é falhar o homem na sua grandeza abissal, independentemente das suas deambulações introspectivas.⁹

Nesse perplexo reconhecimento do império inelutável da necessidade, a única instância a que a decisão do herói trágico se reporta é a religiosa. Por isso, não há que estranhar a inclusão, na dita peça esquiliana,

7. *Idem*, «Le sujet tragique: historicité et transhistoricité», in VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Tome II, *op. cit.*, 88-90

8. AESCHYLUS, *Agamemnon*, in ESCHYLE. *Tragedies*, 2 vols., trad. Paul MAZON, Paris: Les Belles Letres, 1983-85

9. Cf. SERRA José Pedro, *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, 191 ss.

do famoso *Hino a Zeus*. Apesar de não se inserir na estrutura cénica, esse formidável segmento narrativo marca uma ruptura na exposição dos acontecimentos feita pelo coro, justamente quando este, citando as palavras proféticas do adivinho, prepara já o auditório para o que virá a ocorrer em Áulide. Nesta situação, a função dramática do coro é suspender, por momentos, o curso do enredo, incitando os espectadores a dirigir o olhar para o poder soberano e invencível de Zeus, o único capaz de consignar os mais inusitados dramas humanos através da eterna lei da *aprendizagem pelo sofrimento* [πάθει μάθος]. A situação dilemática do mais velho dos átridas conduziu o coro à proclamação da autoridade de Zeus não para suplicar uma saída airosa para a decisão dilemática, mas para o glorificar no altar da decisão humana.

Ora, o texto de Ésquilo não fala em escolha, nem a supõe; limita-se a afirmar que Agamémnon não censurou o adivinho, cuja presença lhe agudizara cruamente os contornos do dilema, e que o seu espírito se conformou à sorte que lhe coube. Entre a deliberação ponderada e a conexa resolução de sacrificar a filha, nada acontece que indique o demorado arbítrio de uma escolha, a não ser o consentido e experimentado reconhecimento por Agamémnon da inevitabilidade de uma decisão que o génio dramático de Ésquilo immortaliza na esbelta e refinada expressão “colocou-se sob o jugo da necessidade”.

A “teologia” de Ésquilo acaba, é certo, por assegurar o lastro religioso à estrutura trágica do enredo. As referências ao poder e à Justiça de Zeus, que detém o “jugo da balança”, são recorrentes na sua dramaturgia, correspondendo a três intuições decisivas: 1. a de que a Justiça de Zeus ordena e governa toda a realidade; 2. a de que a lei divina que rege o universo é, frequentemente, insondável e inacessível aos mortais; e 3. a de que a descoberta da profunda sabedoria é facultada aos mortais através do sofrimento.

Importa, contudo, não adormecer na ideia de que existe um abismo intransponível entre o *lógos* tragediográfico e o *lógos* filosófico, no que

respeita à abordagem do problema da decisão. Uma leitura um pouco mais clarividente da tragediografia grega permite-nos vislumbrar um elemento inovador que, a começar pelo próprio Ésquilo, se introduz na produção dramaturgica e que antecipa o influxo não, como já vimos, daquela vontade em que deflagra a autodeterminação de um sujeito autónomo, mas daquele acto de ponderação que acompanha uma escolha perante circunstâncias adversas e cujo curso haverá de desaguar em pauta ética na tematização aristotélica da escolha deliberada em contexto prudencial¹⁰: refiro-me à noção de *métis* [μήτις].¹¹ Em duas peças esquilianas, *Supplices* e *Prometheus vincetus*, esse termo é fugazmente empregue para indicar um ápice dramático onde por momentos se entrelaçam “aconselhamento humano” e “desígnio divino”.¹² Esse primordial e efémero emprego haverá de reemergir mais tarde em representações de outros dramaturgos (v.g. Sófocles e Eurípides), desta feita transfigurado no díptico verbal *mekhanaomai* [μηχανάομαι: construir, moldar] /

10. Acerca da confluência entre tragicidade heróica na dramaturgia clássica e eticidade prudencial na praxiologia aristotélica, refere muito a propósito Jean-Pierre Aubenque: «La prudence a pour objet, nous dit-il <subent. Aristote>, le *contingent*, qui, lorsque nous sommes affectés par lui, a pour nom le hasard; elle est, d'autre part, sagesse de l'homme et pour l'homme. Serait-ce donc parce que le monde où nous vivons est contingente que la sagesse des dieux y est impuissante ou muette? Serait-ce parce que l'homme n'est pas un dieu qu'il doit se contenter d'une sagesse appropriée à sa condition? Ces problèmes n'étaient pas nouveaux et ils ne sont pourtant pas platoniciens. La **tragédie grecque** était pleine d'**interrogations** de ce genre: qu'est-il **permis** à l'homme de **connaître**? **Que doit-il faire** dans un **monde** où règne l'**Hasard**? **Que peut-il espérer** d'un **avenir** qui lui est **caché**? **Comment rester**, hommes que nous sommes, dans les **limites de l'homme**? **La réponse, inlassablement répétée par les choeurs de la tragédie, tient un mot: phronéin**. On s'étonne, à vrai dire, que l'on ne soit pas avisé plus tôt d'une filiation aussi manifeste. Mais pour avoir toujours envisagé Aristote dans l'ombre de Platon, on avait fini pour oublier qu'il était d'abord un Grec, plus grec peut-être que son maître, plus proche que lui de cette prudence révérencielle, véritable message tragique de la Grèce (...).» AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997, 30; destacado nosso; para uma apreciação colateral sobre a relação da tragediográfica com a filosofia aristotélica, cf. neste contexto ZINGANO Marco, «Teatro e ação humana em Sófocles», in *Idem, Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 15-40 e de ÁLVAREZ GÓMEZ Mariano, «Antígona o el sentido de la *phronésis*», in *Ágora* (Santiago de Compostela) 19 (2000) 2, 5-22

11. Vide a propósito o magistral e sugestivo estudo de DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002

12. Cf. AESCHYLUS, *Supplices*, 971; *Prometheus vincetus*, 906; in ESCHYLE. *Tragedies*, 2 vols., trad. Paul MAZON, *op. cit.*, 1983-85

mekhanao [μηχανάω inventar, engendrar, maquinar, conceber, planejar, providenciar], razão pela qual a dramaturgia grega poderá operar com um leque mais matizado e heterogéneo de acepções para representar a **tragicidade dos limites da acção** em três tipos de vivências heróicas: 1. a do herói que experimenta um **corte** na acção por “res-**cisão**” conflitual com o divino (v.g. *Prometheus vincetus* de Ésquilo de Elêusis)¹³; a do herói que experimenta uma **recorte** na acção por “de-**cisão**” dilemática apesar do divino (v.g. *Antigona* de Sófocles de Atenas)¹⁴; e enfim 3. a do herói que experimenta um **religamento** por “in-**cisão**” salvífica do divino (v.g. *Orestes* de Eurípides de Atenas)¹⁵. A este último estereótipo não será estranha, de resto, uma ulterior conotação que se haverá de associar a *métis*, a saber a de *mekhane* [μηχανή: invento, artifício], engenhosamente materializada na introdução cénica de um dispositivo artificial – apenas activável num momento de impasse dilemático – habitualmente conhecido na sua formulação latina por *deus ex makhina*.¹⁶

II. O fluxo dialéctico da acção na filosofia platónica: convicção eidética e ideia de bem

Ao tomar posição sobre o impacto que a noção de “bem” possui no âmbito mais vasto da sua reflexão praxiológica, Aristóteles surpreende-nos na *Ethica Nicomachea* com a seguinte tirada:

13. Cf. JAEGER Werner, «O drama de Ésquilo», in *Paideia. A formação do Homem Grego* [PAIDEIA: Die Formung des griechischen Menschen, Berlin – Leipzig: W. de Gruyter, 1936], trad. A.M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995, 283-314

14. Cf. *Idem*, «O homem trágico de Sófocles», in *Paideia. A formação do Homem Grego, op. cit.*, 315-334

15. Cf. *Idem*, «Eurípides e o seu tempo», in *Paideia. A formação do Homem Grego, op. cit.*, 386-413

16. A expressão alude a um recurso mecânico da dramaturgia grega, utilizado sobretudo por Eurípides de Atenas, que consistia não propriamente em “fazer entrar em cena” uma divindade como se de mais uma personagem se tratasse, mas em “fazê-la descer à cena” pela **mediação** engenhosa de um guindaste munido de cabos e roldanas com o objectivo de pôr as coisas no seu lugar. O engenhoso expediente possibilitava uma solução “externa” ou “transcendente” para restabelecer a ordem momentaneamente posta em causa por um conflito interior, um nó indesatável ou um impasse dilemático.

Melhor seria examinar o <subent. bem> universal e, de igual modo, perguntar o que isso quer dizer. Ainda que tal investigação se torne custosa, por serem amigos aqueles homens que introduziram <o estudo das ideias, afigura-se, porém, tanto melhor quanto necessário estar do lado da integridade da verdade e abdicar das ligações pessoais, tanto mais quando, ainda por cima, se é amigo da sabedoria [= filósofo]. Sendo ambas [= amizade e verdade] estimáveis, é <para nós> dever sagrado honrar a verdade.¹⁷

A desconstrução da hipótese teórica de um Bem “em-si”, cuja proveniência Aristóteles atribui a Platão e aos respectivos frequentadores da Academia na paráfrase (porventura irônica? – eu considero que sim...) *aqueles homens que introduziram as ideias* [ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη], implica que o Estagirita lance mão da noção de *bem universal* [τὸ καθόλου ἀγαθόν] para, em última análise, sujeitar a teoria platônica do Bem a um teste de resistência.¹⁸

Importará, porém, antes de mais, não ceder em demasia à tentativa hermenêutica de vislumbrar nesse exame um qualquer obscuro pretexto do Estagirita para desferir um ataque mortífero à teoria das ideias formulada pelo seu mestre. Quer dizer: mais do que obstrutiva ou destrutiva, a posição do Estagirita é crítica e desconstrutiva. Não se trata tanto, por conseguinte, de refutar “o” Bem [τἀγαθόν] como ideia norteadora e culminante de um percurso dialético, mas antes de discernir em que medida a ideia de *supremo bem* [ἀγαθὸς μέγιστος] se compagina sem crises com a noção ética de *um certo bem* [ἀγαθόν τι].

Na obra *Reler Platão*, António Pedro Mesquita oferece-nos algumas pistas que tornam legítima, e até desejável, tal precaução hermenêutica,

17. τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἀνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας: ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοι ὄσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν: ARIST., EN, I, 6, 1096a 12-17

18. GERSON Lloyd, «Platonism in Aristotle's ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004) 217-248

ao desmontar alguns clichés ligados à filosofia platónica, sobretudo os que historicamente obscureceram e desfiguraram, para além do razoável, problemas tão matizados e complexos como 1. a separabilidade do mundo noético das ideias¹⁹, 2. a compatibilidade das ideias entre si²⁰ e 3. a superlatividade do Bem enquanto princípio an-hipotético²¹. É na rede conceptual formada por essa tríade de noções que se entende não só a diferenciada *participação* [μέθεξις] com as *ideias* [ιδέαι] quer por parte dos *entes matemáticos* [μαθηήματα] presentes no “*espaço*” *inteligível* [τόπος νοητός], quer por parte dos seus *simulacros naturais ou artificiais* [φυσικά σκευαστά] e respectivos *reflexos imagéticos ou sombrios* [εἰκωνες σκίαι] presentes no “*espaço*” *sensível* [τόπος ὄρατός], mas também a relacional coesão quer das ideias entre si, quer das ideias enquanto relacionalmente referidas ao Bem do seu originário e unificador fundamento an-hipotético²².

Em face do exposto, não é difícil perceber até que ponto ser-nos-á útil abdicar dos cómodos rótulos de idealismo, dualismo, comunismo, totalitarismo e utopismo com que obstinadamente se continua a etiquetar a filosofia de Platão, tendendo a esquecer 1. o lastro ontologicamente realista da ideia e a tensão realizadora da dialéctica²³; 2. o horizonte

19. Cf. MESQUITA António P., *Reler Platão. Ensaio sobre a teoria das ideias*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995, designadamente os parágrafos dedicados ao “sentido da ideia e a relação ideias/particulares como problema”, onde aborda a questão da «separação» das ideias quer de um “ponto de vista histórico-filosófico” [§21, 101-105], quer “no contexto da filosofia platónica” [§22, 105-110].

20. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, especialmente o parágrafo que aborda “a compatibilidade e a relativização da ideia”: §75, 311-315

21. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, em particular o Apêndice IV, intitulado “O princípio an-hipotético e a doutrina platónica do Bem”: 378-380

22. Para uma abordagem mais consistente da doutrina platónica do Bem a partir dos primeiros diálogos, vide SHOREY Paul, *The Unity of Plato Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1903, 78-82; revela-se precioso, neste contexto, o estudo de SANTAS Gerasimos, «The form of the Good in Plato's *Republic*», in *Revue Internationale de Philosophie* 40 (1986) 97-114; cf. também, a propósito, STEFANINI Luigi, *Platone*, I, *op. cit.*, 249 ss.; ROSS David, *Plato's Theory of Ideas*, *op. cit.*, 39 ss.

23. Cf. CHEVALIER Jacques, *Histoire de la pensée. I: La pensée antique*, Paris: Flammarion, 1955, 637; como complemento, vide também MOREAU Joseph, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris: PUF, 1951, 3

analogicamente diferenciado da unidade das partes da alma com a das classes sociais correspondentes e respectivas virtudes²⁴; e sobretudo 3. a geminação daqueles dois passos da *Res publica* em que se mostra como apesar de se apresentar como «um caminho ... áspero e difícil» [ὁδὸν ... τραχεῖα καὶ χαλεπή]²⁵, o percurso dialéctico é apresentado como *não impossível de todo, nem tão-pouco semelhante a uma utopia* [οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαιῖς ὁμοία]²⁶: quer dizer, Platão desnivela de tal modo a valência semântica dos termos “difícil” e “impossível” que qualquer confusão entre eles redundará em contrafacção hermenéutica muito pouco rigorosa e crítica, para não dizer errática e desleal, face ao sentido originário que do texto se recolhe.

Ora, o modo como Aristóteles procede quer relativamente à filosofia mais próxima e coeva do seu mestre²⁷, quer no tocante às filosofias mais remotas da tradição pré-socrática²⁸, tem apenas em vista um peculiar

24. Cf. PLAT., *R.*, IV, 433 a – 436 a

25. *Ibid.*, I, 328 e; vide também *HpMa.*, 304 e

26. *Ibid.*, V, 456b. Seguimos neste passo a tradução de Maria Helena ROCHA PEREIRA [*A República*, introd., trad. e not. por Maria Helena ROCHA PEREIRA, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 (9ªed.)], embora o alcance semântico do termo *eukhé* se encontre, na sua origem, muito mais próximo da conotação religiosa de termos como “voto”, “súplica”, “prece”, “invocação”, “promessa”, do que propriamente com o sentido projectivo ou prospectivo subjacente a “utopia”. Seja como for, percebe-se perfeitamente a conexão íntima entre a atitude animada pela invocação religiosa e a sedução exercida por um desígnio inatingível ou ilocalizável [mais rigorosamente denominável de “a-topia”] ou mesmo propulsionada por uma possibilidade de realização [mais propriamente designável por “u-topia”], sentido que subscrevemos preferencialmente por se inscrever melhor no sentido de “possibilístico” da filosofia platónica, e não pelo sentido “a-tópico” a partir do qual se pretende habitualmente apodar aquela de utópica.

27. Cf. DÜRING Ingemar, «Aristotle and the heritage from Plato», in *Eranos* 62 (1964) 84-99; FRANK Erich, «The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle», in *American Journal of Philology* 61 (1940) 34-53, 166-185

28. Acerca do modo como Aristóteles “leu”, “apropriou” e “desconstruiu” os pressupostos das filosofias precedentes na maior parte dos seus tratados, cf. CHERNISS Harold, *Aristotle criticism of Presocratic Philosophy*, New-York: Octagon Books, 1976; MANSION Suzanne, «Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain – Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 35-56 [reed. in *Études aristotéliennes. Recueil d'articles*, ed. Suzanne MANSION, Louvain – Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1984) 55-76]

e eficaz método de investigação que procura não propriamente destruir, mas antes evidenciar a insuficiência ou inadequação das soluções existentes²⁹ para, a partir daí, moldar o nicho onde a sua interpretação adquire recuo crítico para uma adequada aproximação ao problema visado.

Nesse sentido, o supramencionado excerto da *Ethica Nicomachea* não pretende desqualificar a filosofia de Platão descredibilizando os responsáveis por “introduzir as ideias”, mas tão-só salientar determinados aspectos à luz dos quais Aristóteles pode demarcar e clarificar melhor a sua reflexão praxiológica sem necessariamente denegrir ou até abjurar de uma matriz filosófica que, apesar de tudo, esteve na base da sua formação intelectual.³⁰ A razão é outra. A fim de provar a incapacidade da reflexão platónica para acolher todas as exigências decorrentes de uma ética inscrita no cerne da decisão, Aristóteles teve de começar por afrontar o carácter “monista” e indeterminado da noção platónica de **Bem**³¹. Ora, o texto aristotélico é meridiano a esse propósito: se *todo* o

29. Nesse sentido, como explicita A. P. Mesquita, «se é manifestamente impossível contestar a Aristóteles um conhecimento privilegiado do pensamento platónico, é outrossim manifestamente abusivo esperar dele um relato desprovido de pressupostos, i.e., daquelas condições que caracterizam o pensar aristotélico na sua diferença em relação ao pensar platónico, principalmente quando é justamente no interior daquele pensar e, mais do que isso, do seu processo de constituição que este último é convocado para ilustrar determinadas soluções para comuns problemas, que, por uma razão ou por outra, o filósofo considera inadequadas e por isso desejava patentear nessa inadequação mesma. E, nesta medida, se a Aristóteles devemos conceder a genuinidade dos relatos – seja, no caso, a genuinidade de uma certa separação das ideias – a Platão e aos textos platónicos devemos entregar o esclarecimento dos termos exactos em que tal relato se aplica e, nomeadamente, o esclarecimento dos termos em que se apoia a expressão “separação das ideias”.» [MESQUITA António P., *Reler Platão, op. cit.*, 102-103]; vide, em pauta alternativa e mais abrangente, o clássico estudo de ROBIN Léon, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Étude historique et critique, Paris: Félix Alcan, 1908

30. Cf. OWEN Gwilym, «The Platonism of Aristotle», *Proceedings of the British Academy* 51 (1966) 125-150 [reed. in *Articles on Aristotle, I: Science*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and SORABJI Richard, London: Duckworth, 1975, 14-34]; BODÉÛS Richard, «Aristote et Platon. L'enjeu philosophique du témoignage de biographes anciens», in *Revue de Philosophie Ancienne* 3 (81986) 1, 107-144

31. Cf. BRAVO Francisco, «¿Es el bien indefinible? El punto de vista de Aristóteles en su crítica a la forma platónica del bien», in *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* 1 (1989) 2, 141-173

conhecimento e toda a escolha deliberada aspiram a um certo bem [πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται]³², ao apontar a investigação ao *mais elevado dos bens praticáveis* [τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν]³³, Aristóteles indicia, à partida, a impossibilidade de atingir um bem cuja supremacia é de tal forma elevada que inviabiliza a busca e a realização dos restantes bens; em vez disso, sustenta que tal estatuto supremo preencha simultaneamente dois requisitos: 1. que seja índice de “*um certo*” bem [ἀγαθοῦ τινός] e 2. que provenha dos bens “*práticos*” [τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν], isto é dos bens susceptíveis de realização, mesmo que, para tanto, o Estagirita recorra a uma concepção de bem não tão intangível e divina como a platónica, mas muito mais aporética e frágil como a que é encenada, como tivemos oportunidade de ver, nos meandros da tragiografia grega.³⁴

III. Os fundamentos ético e retórico da acção em Aristóteles: a decisão credível

A decisão trágica encontra-se intimamente vinculada ao que poderíamos designar de concepção teonómica da acção, ou seja a um modo de conceber a acção humana integralmente envolvida pelo firmamento religioso do divino com o qual consente de forma livre, independentemente do enredo em que se encontra lançado. Vimos, por outro lado, até que ponto, apenas sob o signo de uma verdade “que-se-pensa” ou que “se-dá-a-pensar”, é que “o Bem” platónico se revela em condições de satisfazer plenamente as exigências eidética e an-hipotética de um desígnio puramente inteligível; todavia, à luz de uma verdade “que-se-faz” ou que “se-dá-a-fazer”, aquele afigura-se totalmente inoperante para, de acordo com a filosofia prática de Aristóteles, acudir às solicitações mais amplas

32. Cf. ARIST., *EN*, I, 4, 1095a 14-15

33. Cf. *Ibid.*, I, 4, 1095a 16-17

34. Cf. NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; vide a propósito, num outro prisma de análise, o excelente artigo de ZINGANO Marco, «Teatro e acção humana em Sófocles», in *Idem, Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 15-40

e incontornáveis do agir humano enquanto exposto à **contingência da facticidade** e enquanto determinado por **escolhas deliberadas**.

Ora, tendo em conta o duplo pano de fundo – i.e. o trágico e o platónico – contra o qual se recorta a praxiologia aristotélica, o que torna humana uma decisão é o facto de ela absorver o sentido da crença já não no quadro de uma vivência religiosa livremente consentida, mas no quadro de uma experiência decisória, que, para se tornar credível, apenas pode contar com os recursos antropologicamente disponíveis. Chamo *ergonómica*, por contraposição a *teonómica*, a esta forma de assimilar o acto de decisão. Assim, enquanto a decisão trágica obedece à crença em quatro referenciais absolutos da acção a saber: a crença no divino enquanto titular do enredo cósmico, a crença na consciência perplexa perante uma bifurcação dilemática, a crença no passado ao qual o futuro se há-de, de uma forma ou de outra, coadunar para manter a ordem cósmica perfeitamente harmonizada, compensada e equilibrada, e finalmente a crença que se se experimenta na sofrida e assumida conformidade ao império da necessidade; já a decisão praxiológica, por seu turno, obedece em pauta aristotélica a quatro primados que – em diametral oposição aos referenciais da concepção trágica e em contrastada aproximação à filosofia platónica da ideia de Bem – determinam o campo da sua credibilidade:

1. o primado já não do desígnio divino, mas agora o do que *nos diz respeito* [πρὸς ἡμᾶς] e se encontra *ao nosso alcance* [ἐφ' ἡμῖν]³⁵;

35. Cf. ARIST., *EN*, 1113b 7-11; vide a propósito ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Idem*, *Estudos de Ética Antiga*, *op.cit.*, 196-197, onde o autor se demarca ora de John Stewart [cf. STEWART John, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1892, 232], ora de René-Antoine Gauthier que, ao comentar o passo *EN*, III, 1, 1110a 17-18, aponta o carácter rudimentar da concepção aristotélica de liberdade pelo facto de esta comportar uma confusão entre aquilo cujo princípio está **em nós** [ἐν ἡμῖν] e aquilo que está **ao nosso alcance** [ἐφ' ἡμῖν].

2. o primado já não do drama pessoal, mas agora o do desvelo relacional pelo *interesse comum* [κοινὸν συμφέρον] e pelas suas legítimas expectativas³⁶;
3. o primado já não do poder determinístico do passado, mas agora o da responsabilidade por um futuro que, na sua aporética imprevisibilidade, se apresenta *indefinido* [ἀόριστος] e *obsuro* [ἄδηλος]³⁷;
4. e finalmente o primado já não da rígida conformidade a uma necessidade superiormente decretada, mas agora o da conformidade plástica, poiética e criativa dos princípios formais à materialidade da indeterminação, ou seja ao que acontece não sempre do mesmo modo, mas *no mais das vezes* [ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ]³⁸ assim e outras não.

Eis, portanto, em nosso entender, a razão pela qual uma *disposição ética* [ἠθικὴ ἔξις] não só se alia a uma *razão directiva* [ὀρθὸς λόγος] que *determina aquilo que se deve fazer e do que se deve abster* [τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι] em vista do *bem especificamente humano* [τὰνθρώπινον ἀγαθόν]³⁹, mas também apela, conseqüentemente, à **mediação** viva e vivida do *homem prudente* [φρόνιμος], erigido como *modelo* [παράδειγμα] de um persuasivo **discurso da acção**.⁴⁰ Através dessa capacidade hilemórfica de avaliação formal ajustada às circunstâncias materiais, Aristóteles

36. ARIST., *Pol.*, 1279a 21 – b 10; 1283b 40-41; vide a propósito FRAILE Gillermo, «El bien común en la política de Aristóteles», in *La Ciencia Tomista* (Salamanca) 82 (1955) 309-355; CAPPELLETTI Angel, «Ética, política y bien común», in *Atlantida* 3 (1976) 28-32

37. ARIST., *EN*, 1112b 8-10; vide a propósito DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, op. cit., 213-214

38. ARIST., *Ph.*, II, 5, 196b 11 ss.; *Metaph.*, VI, 1, 1025b 28; 2, 1026b 32 ss.; XI, 8, 1264b 35 ss.; *EN*, I, 3, 1094b 21; III, 3, 1112b 8; V, 1, 1129a 24; VIII, 11, 1161a 27; IX, 2, 1164b 31; *EE*, II, 2, 1220b 13; III, 1, 1228b 4; 2, 1231a 27; VII, 14, 1247a 33; b 27; *Pol.*, IV, 4, 1291b 9; VII, 17, 1336b 41; *Rh.*, I, 2, 1356b 17ss; 6, 1362b 37; 10, 1369a 34; 11, 1370a 4; b 10ss; 13, 1374a 31; b 16; II, 15, 1390b 23; 19, 1392a 24; b 32; 22, 1396a 3; 25, 1402b 15ss.; *Po.*, 7, 1450b 30; vide a propósito ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276

39. ARIST., *EN*, I, 2, 1094b 5-7

40. Utilizamos de bom grado a expressão “discurso da acção” a partir de um feliz emprego de RICOEUR Paul, «Le discours de l'action», in RICOEUR Paul (et al.), *La sémantique de l'action*, ed. par Dorien TIFFENEAU, Paris: CNRS, 1977, 21-63

disponibiliza um modelo de formação ética que liberta a prática da virtude não só da redução imediata a uma mera perícia técnica, a um oportunístico estratagema ou a um diletante *savoir-faire*, mas também da submissão histórico-social aos valores de uma *paideia* tradicional demasiado dependente da **acção do discurso** por via mimética (exaltada na heroicidade lírica, épica ou trágica), apotegmática (consagrada na oracularidade aforística), didáctica (sedimentada na retórica político-humanística dos sofistas) ou até mesmo psicagógica (visada na dialogia socrático-platónica).

Ora, é justamente na confluência da *Ética* e da *Retórica* que, em pauta aristotélica, a estrutura da decisão credível adquire o aspecto de um círculo inter-remissivo no qual a acção do discurso e o discurso da acção se potenciam reciprocamente. Para se entender bem o alcance dessa conexão (incluindo aqui o larvar debate que o Estagirita mantém retrospectivamente com a sofística⁴¹), importa sondar até que ponto uma decisão se torna eticamente credível pelo contorno retórico não do discurso que sobre ela se faz, mas do discurso do próprio agir.

Tomando o pulso às linhas e entrelinhas dos escritos aristotélicos, destacam-se **três práticas da razão**⁴² que, pela mediação retórica, conferem à decisão ética uma credibilidade apta a ser persuasiva.⁴³

A primeira prática da razão reporta-se ao **procedimento tipológico**. Ao referir-se ao bem supremo do homem, Aristóteles indica que compete à ciência política *apontar em esboço* [τύπω ἐνδείκνυσθαι] o que ele é, captando-lhe o *tipo* [τύπος], o esquema geral, as linhas fundamentais,

41. Vide a propósito CASSIN Barbara, «Dire ce qu'on voit, faire voire ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes», in *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* (Bruxelles) 5 (1989) 7-37

42. O emprego da expressão “práticas da razão” inspira-se na relevante obra de REEVE Charles, *Practices of Reason: Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Oxford: Clarendon Press, 1992

43. Viide a propósito AMARAL António Campelo, «Retórica e (dial)Ética na filosofia prática de Aristóteles: do discurso em acção à acção discursiva», in *Manipulação e Persuasão. Posições e contraposições*, op. cit., pp. 177-179

sem se deixar capturar pelas notas acidentais. Pensar tipologicamente confere uma vantagem à decisão ética: sem se ligar directamente ao universal nem se extinguir casuisticamente no particular, o estratagema tipológico assume um estado mediacional suficientemente verdadeiro para viabilizar as tomadas de decisão em face de situações que, dada a sua natureza contingente e indeterminada, um procedimento marcado pelo *pathos* da exactidão e da precisão inevitavelmente inviabilizaria. Tal significa que decidir consiste na capacidade para conhecer cada realidade à medida do seu recorte fenoménico, fáctico ou acontecimental, e não munidos de um princípio que, embora suficientemente universal para poder ser formalmente pensado, se revela demasiado uniforme para ser aplicado no respeito pelos matizes e cambiantes que cada situação exhibe. Segundo Aristóteles, é pela **mediação tipológica** que uma certa imaginação calculativa inerente à formalização abstracta da matemática (mas sem em nome dela se tornar formalista) se combina com um certa percepção indutiva inerente ao exemplarismo material da retórica (mas sem com isso se tornar casuísta) para a constituição de uma razão prática capaz de conferir à decisão aquela “maleabilidade” que tantas situações-limite exigem em vista de um desfecho bem-sucedido.

A segunda prática da razão reporta-se ao **procedimento diaporético**. Diaporética é a actividade dialéctica que, a meio caminho entre a filosofia e a retórica, se ocupa da tarefa de testar a resistência das opiniões a fim de viabilizar as que são dignas de crédito. Esta prática da razão é relevante para as tomadas de decisão que implicam, em contexto deliberativo (jurídico ou político), seleccionar de uma informe massa opinativa as opiniões suficientemente credíveis para esclarecer, por via indutiva ou analógica, um problema de difícil formulação. O *exame* [ἐξέτασις] é a actividade dialéctica que permite avaliar, provar o valor, submeter à prova todas operações que, no decurso de uma discussão, são realizadas por aquele que interroga ou que procura pressupostos para sustentar e determinar o rumo de determinada argumentação; ora, o que é examinado em sede diaporética são as opiniões cujo valor,

capacidade e consistência se pretende justamente testar e validar. Como reconhecer, então, as opiniões merecedoras de exame? Em primeiro lugar, as opiniões mais disseminadas, bem como as professadas pelos mais sábios, porque estas têm mais probabilidade de possuir alguma razão. Em segundo lugar, as opiniões concordes ou compatíveis entre si, visto que há mais probabilidade de falsidade do que de verdade em opiniões discordantes, sendo impossível que, a partir de um certo nível estatístico, todas sejam verdadeiras, ao passo que quando há concórdia, por mínima que seja, entre algumas opiniões há uma maior probabilidade de serem todas verdadeiras do que serem todas falsas. Em terceiro lugar, as opiniões que não entram em contradição consigo mesmas, visto que a contradição, a incoerência interna de um discurso, é considerada signo seguro de sua falsidade, como acontece nos debates judiciários, em que um testemunho que se contradiz é desacreditado, enquanto que uma série de testemunhos entre si coerentes são considerados fiáveis.

A terceira prática da razão reporta-se ao **procedimento prudencial**. Para Aristóteles, a parte racional da alma compreende, duas subpartes: uma que tem por objecto as realidades cujos *princípios não podem ser diferentemente* [αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν], isto é, necessários; outra que tem por objecto os princípios que sendo universais podem atender aos seres que são *diferentemente* [τὰ ἄλλως ἔχειν], isto é, contingentes. A primeira parte é dita *científica* [ἐπιστημονική], enquanto a segunda, *calculativa* [λογιστική].⁴⁴ A primeira engloba todas as ciências teóricas, dotadas de princípios necessários; a segunda, por seu turno, abrange todas as actividades que têm por objecto realidades que dependem de actos de *deliberação* [βούλευσις], porque, segundo o Estagirita, deliberar e calcular são equivalentes e ninguém delibera sobre seres ou situações que são ou existem *por necessidade* [ἐξ ἀνάγκης = τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν = τὸ οὐκ ἄλλως ἔχειν], mas antes sobre as que são ou existem *por contingência* [ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ = τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν = τὰ δύνατα ἄλλως ἔχειν]. Ambas as partes

44. Cf. ARIST., *EE*, II, 4, 1221b 29-33; *EN*, I, 13, 1102a 27 ss.; *EN*, VI, 1, 1138b 35 – 1139a 15

da alma racional têm como *obra* [ἔργον] a verdade: a científica tem como obra a verdade pura e simples, isto é, o conhecimento de como as coisas são necessariamente o que são, enquanto a calculadora tem como obra a *verdade prática* [πρακτικὴ ἀλήθεια].⁴⁵ Sucede que os expedientes retóricos de pouco ou nada servem, se apenas forem utilizados para a mistificação moral de um discurso apoloagético ou autojustificativo, a menos que, como admite Aristóteles no próprio tratado da *Retórica*, eles permitam *mostrar a escolha deliberada, visto que o carácter corresponde ao tipo de escolha deliberada, e escolha deliberada, por sua vez, ao tipo de finalidade* [τὸ προαίρεσιν δηλοῦν, ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιᾶν ταύτην, ἢ δὲ προαίρεσις ποιᾶ τῷ τέλει]⁴⁶. No plano do discurso em acção, nada impede que a arte retórica se possa converter em mediador ético, tão-só na medida em que for capaz de activar o *pathos* daquela acção discursiva da *razão* [λόγος] mediante a qual o *desejo recto* [ὀρθὴ ὄρεξις] de um fim rectamente estabelecido se coaduna com o cálculo dos meios adequadamente necessários para o atingir, sem nunca perder de vista aquele *bem propriamente humano* [τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν] que Aristóteles identifica com a realização da *verdade prática* [πρακτικὴ ἀλήθεια]. Ora, é à luz deste inovador e estimulante conceito de “verdade prática”⁴⁷ que a *prudência* [φρόνησις] assume para Aristóteles o estatuto mediacional de virtude mais elevada da parte calculadora da alma racional e, por extensão, o poder de validar decisões éticas em situação-limite. Por várias razões: porque configura a capacidade de deliberar bem, no sentido de calcular os meios necessários para alcançar um fim bom; porque harmoniza a universalidade “necessária” da norma ou do princípio regulador com a particularidade “contingente” dos indivíduos singulares e das suas situações concretas; porque requer o *tempo oportuno* [καιρός] da experiência vivida para o hábil discernimento não apenas do bom e do mau, mas sobretudo do

45. *Idem.*, *EN*, VI, 2, 1139a 26; *Metaph.*, II, 1, 993b 21

46. *Idem.*, *Rh.*, 1317 a 25-26

47. CHATEAU Jean-Yves (org.), *La verite pratique. Aristote: Ethique a Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997

útil e do prejudicial, socorrendo-se tipologicamente de modelos humanos da arte de bem deliberar, a saber os *prudentes* [φρόνιμοι] – tais como Péricles, Sólon e Sócrates –, na medida em que estes operam a conversão decisória da mera *escolha* [αἵρεσις] em *escolha deliberada* [προαίρεσις] de acordo com o momento oportuno [κατὰ τὸν καιρόν].⁴⁸ Nessa perspectiva, como poderíamos nós ignorar o poderoso influxo que aquele irresistível adágio *a oportunidade é a alma da acção* [καιρὸς ψυχῆ πράγματος]⁴⁹ exerce na reflexão praxiológica de Aristóteles?

O inquérito filosófico à forma como Aristóteles concebe a credibilidade do acto decisório ficaria incompleto, se não ficasse perfeitamente claro que a Retórica pode tornar credível uma decisão na justa medida em que, como atrás se viu, se afigura apta não propriamente para instilar a moralidade nos comportamentos humanos, mas para induzir aquela eticidade discursiva que, por tornar fiável o procedimento persuasivo, torna exequível a relação comunicacional. O ser humano gera confiança na medida em que comunica, é certo; mas para comunicar, não há dúvida de que tem igualmente de inspirar confiança. Aliás, não deixa de ser sintomático que o termo técnico para designar a “escuta” que adere a um enunciado persuasivo ou convincente seja *crença* [πίστις], o que não deixa igualmente de ser relevante para sublinhar desde logo a dimensão fiduciária do discurso.⁵⁰ Por isso mesmo, para o propósito

48. ARIST., *EN*, III, I, 1110a 14-19

49. O inciso proverbial em causa exhibe remotos precedentes gregos não apenas na lírica, como sucede com Teógnis de Mégara (cf. THEOGNIS, *Elegiae*, vv. 41 ss.) e com Píndaro de Cinocéfalos (cf. PINDARUS, *Carmina: Olympia*, 13, 47 ss.; *Pythia*, 9, 78 ss.; I, 81-84), mas também na dramaturgia trágica com Sófocles de Atenas (cf. SOPHOCLES, *Electra*, vv. 75 ss.) e ainda na tradição retórico-sofística com Isócrates de Atenas (cf. ISOCRATES, *Ad Nicoclem*, 33 ss.), já para não falar de Menandro de Atenas, que nos oferece um vasto leque de predicados que caracterizam a noção temporal de καιρός [= oportunidade], a saber 1. **mais forte do que a lei**, 2. **destruidor de tiranias**, 3. **promotor dos mais pequenos e fracos** (cf. MENANDRUS, *Monosticha*, 382; 387; 872); na tradição latina a elocução sobrevive aplicada a múltiplos contextos em vários autores, como por exemplo Terêncio para o qual o “momento oportuno” é qualificado como *rerum omnium.../ primum* [a primeira de todas as coisas: cf. TERENCE, *Heautontimoroumenos*, 364 ss.].

50. Vide a propósito ROSA José M. S. – SERRA J. Paulo (org.), *Da fé na comunicação à comunicação da fé*, Covilhã: Ta Pragmata, 2005

teórico que nos move, interessa aqui sublinhar os contornos éticos, e não apenas os técnicos, da discursividade retórica, dado que a retórica, por não ser ciência nem filosofia, mas simples afloramento da dialéctica, presta-se a um emprego sofisticado que outra finalidade nela não procura senão “disfarçar-se” ou “camuflar-se” de saber, com a clara intenção de enganar através da “persuasão aparente” e, portanto, uma forma enviesada de validar a credulidade.

Conclusão

Ao visar o enlace da Ética e da Retórica na sua filosofia prática, Aristóteles revela até que ponto o sentido de uma filosofia da acção não se esgota tanto no pretexto de pensar a ou sobre a decisão, forçando-a a comparecer no tribunal de uma razão prática, mas sobretudo na possibilidade de entender a decisão a partir de uma ideia de “práticas-da-razão” que, desde o primordial balbuciar do *lógos* trágico até ao tardio linguajar do *lógos* filosófico, a noção de *métis* já acolhe uterinamente. Trata-se, no fim de contas, de encontrar o ponto de equilíbrio crítico entre, por um lado, a arte de tornar convincente a acção do discurso, abrindo a Retórica a uma ética da eficácia persuasiva e, por outro, a arte de tornar persuasivo o discurso da acção, abrindo a Ética a uma retórica da credibilidade discursiva.

Bibliografia de apoio

Edições críticas

- ARISTOTELIS. *Opera*, ed. Immanuel BEKKER, Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1831-70 [= *Editio altera addendis instruxit, fragmentorum collectionem retractavit*, Olof GIGON, Berlin: De Gruyter, vols. I-II, 1959; IV-V, 1960; III: *Librorum Deperditorum Fragmenta*, 1987]
- [ARISTOTELIS] *Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto de virtutibus et vitiis libelo*, Recognovit Franciscus Susemihl, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1884

Fontes secundárias

- AESCHYLUS, *Agamemnon*, in ESCHYLE. *Tragedies*, 2 vols., trad. Paul MAZON, Paris: Les Belles Letres, 1983-85
- EURIPIDE. *Tragedies*, 12 vols., trad. Louis MÉRIDIER *et al.*, Paris: Les Belles Letres, 1926-2003
- ISOCRATES. *Orationes et Epistulae*, ed. Basil MANDILARAS, Muenchen: K. G. Saur Verlag, 2003
- MENANDRI *Sententiae* [= Menandri Monosticha]. *Comparatio Menandri et Philistionis*, ed. Siegfried JAEKEL, Leipzig: Teubner, 1964
- PINDARI *carmina cum fragmentis*, ed. Bruno SNELL – Herwig MAEHLER, Leipzig: Teubner, 1997
- PLATÃO. *A República*, introd., trad. e not. por Maria Helena ROCHA PEREIRA, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 (9ªed.)
- PLATO. *Complete Works*, ed., introd., transland not. by John COOPER *et al.*, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997
- PUBLIUS TERENCE AFER. *Comoediae VI*, ed. Edward PARRY, London: Whitaker and Co., 1857
- SOPHOCLE. *Tragédies*, texte ét. par Alphonse DAIN et trad. par Paul MAZON, Paris: Les Belles Lettres, 1958
- THEOGNIS *Elegiae*, ed. Douglas YOUNG (post E. Diehl), Leipzig: Teubner, 1971 (2nd ed.)

Estudos

- ÁLVAREZ GÓMEZ Mariano, «Antígona o el sentido de la *phrónesis*», in *Ágora* (Santiago de Compostela) 19 (2000) 2, 5-22
- AMARAL António Campelo, «Retórica e (dial)Ética na filosofia prática de Aristóteles: do discurso em acção à acção discursiva», in *Manipulação e Persuasão. Posições e contraposições*, org. Eduardo CAMILO e Ana Leonor SANTOS, Setúbal: Edições Fénix, 2016
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue)

- BODÉÛS Richard, «Aristote et Platon. Lenjeu philosophique du témoignage de biographes anciens», in *Revue de Philosophie Ancienne* 3 (1986) 1, 107-144
- BRAVO Francisco, «¿Es el bien indefinible? El punto de vista de Aristóteles en su crítica a la forma platónica del bien», in *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* 1 (1989) 2, 141-173
- CAMILO Eduardo - SANTOS Ana Leonor (org.s), *Manipulação e Persuasão. Posições e contraposições*, Setúbal: Edições Fénix, 2016
- CAPPELLETTI Angel, «Ética, política y bien común», in *Atlantida* 3 (1976) 28-32
- CASSIN Barbara, «Dire ce qu'on voit, faire voire ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes», in *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* (Bruxelles) 5 (1989) 7-37
- CHERNISS Harold, *Aristotle criticism of Presocratic Philosophy*, New-York: Octagon Books, 1976
- CHEVALIER Jacques, *Histoire de la pensée. I: La pensée antique*, Paris: Flammarion, 1955
- DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002
- DÜRING Ingemar, «Aristotle and the heritage from Plato», in *Eranos* 62 (1964) 84-99
- FRAILE Guillermo, «El bien común en la política de Aristóteles», in *La Ciencia Tomista* (Salamanca) 82 (1955) 309-355
- FRANK Erich, «The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle», in *American Journal of Philology* 61 (1940) 34-53, 166-185
- GERSON Lloyd, «Platonism in Aristotle's ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004) 217-248
- JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego [PAIDEIA: Die Formung des griechischen Menschen]*, Berlin – Leipzig: W. de Gruyter, 1936], trad. A.M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995

- MANSION Suzanne, «Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain – Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 35-56 [reed. in *Études aristotéliennes. Recueil d'articles*, ed. Suzanne MANSION, Louvain – Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1984) 55-76]
- MESQUITA António P., *Reler Platão. Ensaio sobre a teoria das ideias*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995
- MOREAU Joseph, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris: PUF, 1951
- NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986
- OWEN Gwilym, «The Platonism of Aristotle», *Proceedings of the British Academy* 51 (1966) 125-150 [reed. in *Articles on Aristotle, I: Science*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and SORABJI Richard, London: Duckworth, 1975, 14-34]
- REEVE Charles, *Practices of Reason: Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Oxford: Clarendon Press, 1992
- ROSA José M. S. – SERRA J. Paulo (org.), *Da fé na comunicação à comunicação da fé*, Covilhã: Ta Pragmata, 2005
- RICOEUR Paul (et al.), *La sémantique de l'action*, ed. par Dorien TIFFENEAU, Paris: CNRS, 1977
- ROBIN Léon, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Étude historique et critique*, Paris: Félix Alcan, 1908
- ROSS David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951
- SANTAS Gerasimos, «The form of the Good in Plato's *Republic*», in *Revue Internationale de Philosophie* 40 (1986) 97-114
- SERRA José Pedro, *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006
- SHOREY Paul, *The Unity of Plato Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1903

- SNELL Bruno, *A descoberta do espírito* [= *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen u. Goverts, 1948], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1992
- STEFANINI Luigi, *Platone, I-II*, Padova: Antonio Milani, 1949
- VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Tome II, Paris: La Découverte, 2001
- ZINGANO Marco, *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007

SE OS TEARES TECESSEM SOZINHOS... ARQUEOLOGIA E FIGURAÇÕES DA EMANCIPAÇÃO EM ARISTÓTELES

Resumo

O acto pelo qual um sujeito se apropria da liberdade – no duplo sentido de se apossar dela tomando-a “para-si-mesmo” e de a interiorizar como sua fazendo-a “própria-de-si” – perante de um poder percebido como ordenador, coercivo, direccionante, referencial ou tutelar, não nos deve dispensar de interrogar filosoficamente os pressupostos a partir dos quais se torna possível esclarecer a eficácia discursiva de um acto emancipatório, independentemente do horizonte histórico-cultural em que se plasma e do ecossistema jurídico-político e sócio-económico ao qual reage e em vista do qual se projecta. Com efeito, libertar-se ou ser libertado (ambivalência nem sempre imediatamente perceptível e solúvel) implicará não só “fugir-da-mão” de alguém para escapar da ameaça de um servil e alienado estado de subjugação, mas também “abrir-mão” a alguém para lhe proporcionar a inquietante oportunidade e o belo risco de uma auto-realização, na esteira, aliás, do termo latino “e(x)-manu-capere” cuja raiz etimológica designa precisamente “deixar de ter na mão” ou “abrir mão”. Ainda que, todavia, dificilmente consigamos desmistificar alguns clichés que alimentam ainda hoje o imaginário social acerca dos dispositivos que, na Grécia antiga, promoviam e perpetuavam massivamente uma desumana opressão dos escravos e uma desqualificante subjugação da mulher, não deixa de ser surpreendente encontrar num pensador como Aristóteles não só uma original teorização emancipatória da escla-

vatura, como ainda um conjunto de disposições testamentárias com o intuito de promover a emancipação de um considerável número de escravos, isto para não falar das indicações explícitas quer no respeitante à mulher com quem se uniu logo após a morte da que com ele esteve legalmente casada, quer inclusive no respeitante ao filho nascido dessa relação pós e extraconjugal, situação que, em ambos os casos, o sistema legal vigente desprotegia em termos de direitos à transmissão sucessória de bens patrimoniais. Não se pretende, como é óbvio, branquear, nem tão-pouco absolver, o quadro histórico das práticas sociais genericamente disseminadas na antiguidade, mas tão-só contribuir com uma informal chamada de atenção para uma arqueologia da emancipação que antecede em larga escala os limites e os critérios fixados a partir da modernidade em benefício da sua autointerpretação, lançando mão para o efeito da posição dissonante e não-convencional de um insigne filósofo grego para quem o cultivo individual da virtude não se encontra de forma alguma desvinculado de uma ética da responsabilidade relacional atenta às múltiplas fisionomias sociais da vulnerabilidade.

Introdução

Não há qualquer necessidade de exagerar a importância do ócio nas sociedades antigas, designadamente na grega: sem ele, todos sabemos bem que não teria sido possível nem a dedicação a um labor intelectual, nem o desempenho de funções políticas – actividades tidas como corolário do desenvolvimento e organização das comunidades humanas. Se estivermos dispostos, porém, a interrogar os subentendidos dessa tese aparentemente incontroversa, deparamo-nos com uma ambivalência impossível de transpor: o encanto de uma relaxada despreocupação em face das urgentes e prementes necessidades da existência, graças ao qual os que dele usufruem podem dedicar-se com total margem de liberdade e disponibilidade a certas actividades tomadas como louváveis, respalda-se em absoluto na correlação inversa do esforço, da fadiga e sobretudo, da opressiva necessidade de sobrevivência de certas classes a quem caberia, em condição desnivelada, assegurar a viabilidade económica de todo o ecossistema social; isto já para não falar de uma

ambiguidade cujas consequências tendiam a agravar a dita assimetria, a saber a interiorização social de uma subtil, quando não indisfarçável, subestimação cívica do escravo, do artesão e do mercador, curiosamente por parte daqueles que mais vantagens extraíam da clivagem entre a perseguição dos fins superiores da actividade ociosa e a prossecução das finalidades imediatas da actividade servil, da produção manufactural e da troca mercantil.

O ensejo de simplificação inerente ao contexto exposto, pode, contudo, camuflar uma idealização simplista, pelo que, precavido face a esse risco, gostaria de polarizar a atenção em torno de alguns pontos de reflexão, no sentido de aduzir em que medida a vinculação da existência individual a certos esquemas ancestrais de dependência e de sujeição coloca em jogo, ainda que de forma oblíqua, um conjunto de antecedentes teórico-práticos que, apesar da sua discreta e descontínua presença, podem indiciar e viabilizar uma arqueologia conceptual da emancipação.

1. A improvável dialéctica entre ócio e trabalho na antiguidade grega

As vidas de escravo, de artesão ou de mercador são, no contexto da estrutura societária grega e a distintos níveis, entendidas como sujeição ao ditame da necessidade, razão pela qual a liberdade para fazer isto ou aquilo fica capturada numa variável estruturante da dimensão económica – Aristóteles designa-a de *crematística* – que outro fim não visa senão o acesso a recursos, graças ao emprego massivo e articulado da força braçal, do engenho produtivo e da perspicácia comercial, gerando, por via dessa permanente e encapsulada pressão estrutural, uma massa social civicamente amorfa e despolitizada. De entre um matizado espectro de causas, todas elas válidas para explicar a pulverização da experiência de liberdade nas sociedades antigas, designadamente na grega, gostaria de destacar a da ausência de um conceito autoapropriado de “trabalho”, tal como mais tardiamente haverá de ser concebido nas suas múltiplas reverberações valorativas de função social, factor económico

e dignificação pessoal.¹ Para além disso, enquanto esse núcleo de valorações não for historicamente incorporando, à ideia de trabalho ficará para sempre ligada uma certa percepção de captura e subjugação, à qual se haverá de juntar a de sofrimento, não sendo de estranhar, portanto, o facto de “trabalho” em português, “travail” em francês, e “trabajo” em castelhano derivarem do étimo latino “tripalium” – ao que se sabe, uma alfaia agrícola de três pontas, mais tarde transformada em instrumento de tortura composto por três estacas em disposição cruciforme. Quanto à sua origem semântica, o trabalho parece apontar, desta feita, para um destino social infeliz, uma atividade que, na grande maioria das línguas europeias, se conota com a vida penosa de alguém que perde a liberdade, tornando-se escravo de outrem, quando não de si mesmo ou, pelo menos, das representações que disso interioriza em si mesmo.

Assim se explica a razão pela qual o esvaziamento do conceito de liberdade em contexto societário grego seja compensado e preenchido a certo nível pela apologia de um ócio que filósofos e políticos podiam usufruir não apenas porque sentiam o que hoje designaríamos de apelo vocacional ou sentido de missão, mas também na medida em que, de acordo com a estrutura social vigente, dispunham de recursos – e sobretudo do grande recurso chamado tempo – para, libertos de constrangimentos e pressões básicas, desenvolverem livremente uma actividade, um *ergon* singular, dedicado ou à reflexão teórica, ou à condução política da comunidade (e por vezes a ambos em simultâneo). Dito de forma mais prosaica: em vista da realização de um bem superior capaz de proporcionar uma vida elevada às suas máximas possibilidades de realização, a actividade livre de uns torna-se possível graças à privação da liberdade de outros com base numa totalizante encenação autointerpretativa cuja eficácia dependia de práticas discursivas (ritualizadas, normativas ou

1. Vide a propósito RICCI Maria Teresa, *O ócio e a emancipação*, in http://www.sbpcnet.org.br/livro/57ra/programas/CONF_SIMP/textos/mteresaricci.htm: acesso 19-04-18

retóricas) que legitimavam a natural, congénita ou intrínseca “falta de liberdade” de uns quantos.

Sucedede que a linearidade e a coerência deste enredo não é imune à entrada em cena de actuações dissonantes. É o caso de Aristóteles. Vale a pena sondar o passo onde, no contexto de um detalhado exame teórico da escravatura, o pensador estagirita refere:

Se cada instrumento pudesse desempenhar a sua tarefa a nosso mando, ou caso se antecipasse ao que se lhe vai pedir, tal como se conta acerca das estátuas de Dédalo ou dos tripés de Hefesto, acerca dos quais o poeta diz “*movendo-se por si mesmos juntam-se aos deuses*” e, do mesmo modo, **se os teares tecessem sozinhos**, (...) então os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos. Em qualquer caso, os instrumentos assim chamados são instrumentos de produção, enquanto um recurso tem a ver com a acção: (...) por esse motivo, o escravo é, de entre os recursos, um auxiliar que promove a acção.²

Normalmente subestimado como devaneio teórico ou extravagância opinativa, ainda está por avaliar, em toda a sua amplitude, o impacto sociológico, político, económico e cultural deste passo, caso nos dispunhamos a olhar para ele de forma hermeneuticamente descomplexada. Pela nossa parte, tendo em mira o objectivo teórico que nos move, estamos em crer que o recorte filosófico do mesmo constitui o lance preludial do que designaríamos de uma **teleologia emancipatória de escravatura**.

2. εἰ γὰρ ἠδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθανόμενον ἀποτελεῖν τὸ αὐτοῦ ἔργον, καὶ ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ Ἡφαίστου τρίποδας, οὗς φησὶν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον δύεσθαι ἀγῶνα, οὕτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὐταὶ (...), οὐδὲν ἂν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπότηταις δούλων. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ὄργανα ποιητικὰ ὄργανά ἐστι, τὸ δὲ κτῆμα πρακτικόν: (...) διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πράξιν.: ARIST., *Pol.*, I, 4, 1253b 34 – 1254a 8

Recapitulemos, então: o escravo não é uma coisa ou um objecto manipulável, mas um “certo recurso animado (= dotado de vida)” [κτῆμα τι ἔμψυχον], cuja função não se encontra de forma alguma equiparada a um “instrumento de produção” [ὄργανον ποιητικόν], mas antes subsumida na condição de “recurso de acção” [κτῆμα πρακτικόν], ou seja enquanto **mediação viva e humana** que participa e se entrelaça **relacionalmente** na vida familiar, para, de forma diferenciada, é certo (mas não “desqualificada”), cooperar como “auxiliar que promove a acção” [ὑπηρέτης πρὸς τὴν πράξιν] em ordem ao bem-estar de todos.³

A tese aqui avançada por Aristóteles constitui, a duplo título, uma preciosa chave interpretativa de que não hesitamos em lançar mão. Por um lado, o estagirita não se limita a sugerir a insólita e inovadora “ficção conjectural” – ou “simulação heurística” dirámos nós, rawlsianamente falando – de que o trabalho não constitui uma fatalidade inevitável, partindo do pressuposto de que a escravatura seria socialmente dispensável, caso o trabalho indispensável à vida humana fosse mecanicamente assegurado por autómatos [estátuas, tripés e teares “que se movem sozinhos”, cogita Aristóteles...]⁴; por outro lado, ela convida-nos a enxergar ainda mais longe, ou seja a captar o radical sentido ético do enlace entre emancipação e vulnerabilidade.

Ora, assumindo o ponto de vista etimológico segundo o qual o termo latino “e(x)-manu-capere” [i.e. “deixar de ter na mão” ou “abrir mão”] designa no direito romano a figura jurídica pela qual se valida e legitima o acto de tornar livre alguém, abrindo-lhe a possibilidade de se autodeterminar de acordo com as suas próprias capacidades e arbítrio, importa

3. Cf. FAES Hubert, «L'esclave, le travail et l'action. Aristote et Hegel», in *Archives de Philosophie* 58 (1995) 1, 97-121

4. Vide a propósito os interessantes estudos de Giani Micheli acerca do papel das máquinas e dos processos de automação nas antigas sociedades clássicas: MICHELI Giani, «Il concetto di automa nella cultura greca dalle origini al sec. IV aC», in *Rivista di Storia della Filosofia* 53 (1998) 3, 421-462; vide também *Idem*, *Le origini del concetto di machina*, Firenze: Olschki, 1995; bem como, em termos de historiografia filosófica comparativa, TRANQUILLI Vittorio, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano – Napoli: R. Ricciardi, 1979

indagar retroprojectivamente até que ponto o legado autobiográfico de Aristóteles opera, ao contrário do que habitualmente se tende a pensar, no limiar de transição de uma moral centrada na formatação virtuosa de comportamentos individuais, para uma ética relacional comprometida com decisões libertadoras concreta. De repente, como que libertos do discurso aristotélico sobre a acção, somos envolvidos pelo discurso da própria acção aristotélica cujo lance emancipatório nos convida a reflectir naquela aporética ambivalência em que o acto de “ser libertado por...” se conluía com o acto de “libertar-se de...”: tratar-se-á, nesse caso, de “fugir-da-mão-de” alguém para escapar da ameaça de um servil e alienado estado de subjugação, ou, por outro lado, de “abrir-mão-a” alguém para lhe proporcionar a inquietante oportunidade e o belo risco de uma auto-realização?

2. Ética da vulnerabilidade e emancipação: um legado aristotélico

Ao contrário do que faria supor toda uma multissecular produção literária e filosófica sobre a figura de Aristóteles, temos que nos reconciliar com a ideia de que sabemos ainda muito pouco sobre a sua vida. A dificuldade poderia eventualmente ser transposta se, por feliz circunstância, dispuséssemos de escritos de carácter autobiográfico. Mas nem sequer é o caso. Na verdade, as fontes de que dispomos para validar algumas teses conjecturais sobre a vida de Aristóteles surgem envolvidas num emaranhado de referências indirectas e colaterais muito difícil de descompactar. Para vencer o desalento perante tão volátil e lacunar produção biográfica, não nos resta senão fazer fé num punhado de escritos mais pessoais⁵, onde se incluem alguns fragmentos de cartas, uns quantos poemas e hinos, de entre os quais sobressaem o que compôs em honra do seu mestre Platão e outro em homenagem ao seu protector

5. Vide PLEZIA Marianus (ed.), *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*, ed. M. PLEZIA, Leipzig: Teubner, 1977

Hermias de Atarneu, e, por fim, um *Testamento* redigido em fim de vida.⁶ É a este último que recorreremos em vista do nosso escopo teórico.

Não é fácil extrair filosofia de um Testamento, mas, relativamente a algumas figuras do pensamento antigo, é possível e até desafiante. Aristóteles é um bom exemplo. No seu caso, somos confrontados com uma peça literária cuja marca probatória não passa tanto por aquilo que de fiável outros autores mencionaram acerca dele, mas por aquilo que, no contexto de uma vida testemunhada, merece toda a confiança de um ponto de vista hermenêutico. Embora ainda hoje subsistam dúvidas quanto à sua exacta datação, não será descabido pensar que a sua redacção – como de resto se espera de um documento desta natureza – tenha recebido forma definitiva numa fase já muito tardia da sua vida, ou seja por volta de 323 aC. – Aristóteles teria então a idade de 61 anos.

Atentemos, pois, ao conteúdo do texto.

Designando Antípatro, regente da Macedónia, como seu executor testamentário, Aristóteles redige um conjunto de disposições que Diógenes Laércio reproduz do seguinte modo nas suas *Vitae et sententiae philosophorum*:

Isto testamentou Aristóteles: Antípatro será o executor vitalício de todas as disposições (...). Quando a rapariga [= referindo-se muito provavelmente à filha Pitíade] atingir a idade, Nicanor casará com ela; se algo suceder à rapariga – tal não há-de suceder, assim o espero – antes de se casar ou, se já casada, antes de terem filhos, Nicanor será o responsável pelo meu filho (...), administrando tudo o que lhe concerne, no interesse dele e do nosso. Nicanor tomará conta tanto da minha filha como do meu filho Nicómaco do modo que ele julgar mais adequado aos interesses de ambos, como se de um pai ou de

6. O testamento de Aristóteles é referido em *VM* 3, 43; *VL* 3, 46; *VS* II 11 e *al-Mubashir* 34. A sua versão textual é integralmente transcrita em *DL* V 11-16; *al-Nadim* 17; *al-Qifti* e *Usaibia* I. Para um desenvolvimento mais completo, cf. DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, New York: Garland, 1987, 63 ss.

um irmão deles se tratasse. Se algo acontecer entretanto a Nicanor – tal não há-de suceder – antes de casar com a minha filha ou, se já casado com ela, antes de terem filhos, deve-se providenciar para que estas disposições produzam efeito. (...) Os executores testamentários e Nicanor prezem a minha memória, tomando também a seu cuidado Herpílis (que tão extremosa foi para mim...) e tudo o mais [que lhe diga respeito] (...). A par daquilo que ela já tiver obtido antes, seja-lhe concedido um talento de prata de entre os bens deixados em herança (...). Se ela desejar viver em Cálcis, [que fique com] a casa de hóspedes em frente ao pomar, se [desejar viver] em Estagira, [que fique com] a casa da [nossa] família; seja qual for a que desejar, os executores devem apetrechá-la da forma que lhes parecer melhor e conveniente para Herpílis (...); quando a minha filha casar, Tycon deve ser libertado, bem como Fílon, e ainda Olímpio, bem assim como o filho deste; os escravos que de mim cuidaram não devem ser vendidos, mas utilizados noutras funções – quando atingirem idade apropriada, devem ser postos em liberdade segundo o seu mérito.⁷

Para além do valor histórico-sociológico que um documento de natureza testamentária pode efectivamente conter, o excerto assinalado possui uma relevância testemunhal que em muito transcende os contornos jurídico-legais do seu conteúdo, ao iluminar filosoficamente não uma teoria sobre a ética, mas o texto vivido de uma eticidade emancipatória.

7. (...) τάδε διέθετο Ἀριστοτέλης ἐπίτροπον μὲν εἶναι πάντων καὶ διὰ παντὸς Ἀντίπατρον. (...) ὅταν ὦρα ἢ τῆ παιδί, ἐκδόσθαι αὐτὴν Νικάνωρι· ἐὰν δὲ τῆ παιδί συμβῆ τι - ὃ μὴ γένοιτο οὐδὲ ἔσται - πρὸ τοῦ γήμασθαι ἢ ἐπειδὴν γήμηται, μὴπω παιδίων ὄντων, Νικάνωρ κύριος ἔστω καὶ περὶ τοῦ παιδίου (...) διοικεῖν ἀξίως καὶ αὐτοῦ καὶ ἡμῶν. ἐπιμελείσθω δὲ Νικάνωρ καὶ τῆς παιδὸς καὶ τοῦ παιδὸς Νικομάχου, ὅπως ἂν ἀξιοῖ τὰ περὶ αὐτῶν, ὡς καὶ πατὴρ ὢν καὶ ἀδελφός. ἐὰν δὲ τι πρότερον συμβῆ Νικάνωρι - ὃ μὴ γένοιτο - ἢ πρὸ τοῦ λαβεῖν τὴν παῖδα ἢ ἐπειδὴν λάβῃ, μὴπω παιδίων ὄντων, ἐὰν μὲν τι ἐκεῖνος τάξῃ, ταῦτα κύρια ἔστω. (...) ἐπιμελείσθαι δὲ τοὺς ἐπιτρόπους καὶ Νικάνωρα μνησθέντας ἐμοῦ καὶ Ἐρπυλλίδος, ὅτι σπουδαία περὶ ἐμὲ ἐγένετο, τῶν τε ἄλλων (...); δοῦναι δ' αὐτῇ (...) ἀργυρίου τάλαντον ἐκ τῶν καταλειμμένων (...) ἐὰν μὲν ἐν Χαλκίδι βούληται οἰκεῖν, τὸν ξενώνα τὸν πρὸς τῷ κήπῳ· ἐὰν δὲ ἐν Σταγείροις, τὴν πατρῶαν οἰκίαν. ὁποτέραν δ' ἂν τούτων βούληται, κατασκευάσαι τοὺς ἐπιτρόπους σκεύεσιν οἷς ἂν δοκῇ κάκεινοις καλῶς ἔχειν καὶ Ἐρπυλλίδι ἱκανῶς. (...) Τύχωνα δ' ἐλευθέρων εἶναι, ὅταν ἢ παῖς ἐκδοθῆ, καὶ Φίλωνα καὶ Ὀλύμπιον καὶ τὸ παιδίον αὐτοῦ. μὴ πωλεῖν δὲ τῶν παιδίων μηδένα τῶν ἐμὲ θεραπεύόντων, ἀλλὰ χρῆσθαι αὐτοῖς· ὅταν δ' ἐν ἡλικίᾳ γένωνται, ἐλευθέρους ἀφεῖναι κατ' ἀξίαν.: *DL V, 11-16*

Em primeiro lugar, o emprego da elocução “se algo suceder – tal não sucederá, assim o espero” [ἐὰν δὲ ... συμβῆ τι - ὃ μὴ γένοιτο οὐδὲ ἔσται] indicia que Aristóteles não está propriamente preocupado quanto “ao futuro” dos seus familiares e dos seus bens, mas sim “pro-vidente” quanto à real possibilidade de as disposições testamentárias não serem aplicáveis “no futuro” por pressão de circunstâncias adversas ou nefastas. Este princípio de precaução nada tem a ver com a premonição pessimista de que as coisas vão suceder pelo pior, mas com aquela disposição activa, prospectiva, que parte da constatação experienciada de que é inútil tentar antever o curso contingente das circunstâncias seja para tirar benefício de um desfecho que se prevê vantajoso, seja para eliminar as consequências que se preveem nefastas. Tal pressupõe o reconhecimento de que a acção humana, por mais activa, proficiente e autónoma que seja, se encontra vulneravelmente exposta ao *pathos* da imprevisibilidade acontecimental.

Voltando ao excerto testamentário, somos informados que, quando a filha Pitíade atingir idade nubente, seja diligenciado o casamento com Nicanor.⁸ A indicação nada teria de insólito se a sua indicação prospectiva não abrangesse igualmente o pequeno Nicómaco, fruto da ligação sentimental a uma certa Herpílis⁹, um ano após a morte da primeira e

8. O que, de facto, virá a suceder, dando crédito ao testemunho do neopirrónico Sexto Empírico: cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* I, 258, in *SEXTUS EMPIRICUS. II: Against the logicians*, ed. Robert BURY, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1935

9. É longa e árdua a discussão da natureza da relação de Aristóteles com Herpílis após a morte da sua primeira esposa Pitíade I, visto que esse aspecto recai, do ponto de vista cronológico e biográfico, no período de maior obscuridade da vida de Aristóteles: trata-se do período que medeia o regresso a Estagira durante o início da regência de Alexandre Magno (340/339 aC) e o seu retorno a Arenas (algures em 335aC). Recaindo num “ângulo morto” da cronologia aristotélica, tudo o que possa constituir tentativa de dirimir o problema do ponto de vista histórico-jurídico possui necessariamente considerável carácter conjectural. Apesar de tudo, partindo do vasto aglomerado de testemunhos textuais mais ou menos directos e idóneos e dos estudos críticos entretanto efectuados, é possível extrair alguns dados minimamente consistentes, oferecendo um cauteloso, elucidativo e bem documentado enquadramento não só quanto ao estatuto social de Herpílis, mas também quanto à tipificação jurídica da união dos dois, como ainda quanto à natureza legal da filiação de Nicómaco e da sua “atípica”

única mulher com quem sempre esteve casado, também ela Pitíade de seu nome. Concretamente, Aristóteles pede a Nicanor que cuide também do seu filho Nicómaco “como um pai ou um irmão” [ὡς καὶ πατὴρ ὢν καὶ ἀδελφός]. Entenda-se: Aristóteles não está a pedir a Nicanor uma fingida simulação de pai ou de irmão, mas “como se” o fosse, o que é bem diferente e muito mais difícil. Para o tempo, tal solicitação revela-se, contudo, estranha, uma vez que acautela a condição frágil e desprotegida de um ser humano que, embora sendo filho, se encontrava, para todos os efeitos, socialmente fragilizado e desprotegido por uma condição anómala que não lhe é legalmente favorável. Tal significa que, para além de uma razão puramente sociológica, havia uma razão jurídica suficientemente preponderante para desequilibrar a decisão aristotélica de favorecimento da filha em detrimento de Nicómaco: Pitíade, filha “legitimada” por uma união matrimonial “legalizada”, não só mantinha os seus direitos e prerrogativas de herdeira universal solidamente defendidos, como também a garantia de inegáveis benefícios à luz da complexa instituição grega do epiclerato¹⁰ cuja aplicação propiciava à herdeira (por isso designada de epiclera) um considerável incremento de propriedade patrimonial, entretanto convertida em dote, no momento em que contraísse matrimónio juridicamente reconhecido.¹¹ Mesmo assim, Nicómaco é contemplado como conexo destinatário das disposições

condição de destinatário dos bens patrimoniais de Aristóteles, seu pai biológico, em relação à primazia do epiclerato de Pitíade: cf. MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, Lisboa: Sílabo, 2006, 41-53

10. No seu tratado *Política*, Aristóteles alude ao mecanismo de potenciação patrimonial mediante conversão em dote de bens hereditários em contexto de contrato matrimonial para explicar em que medida tal procedimento jurídico, quando regulado ou aplicado de forma indevida, se poderia converter num foco gerador de instabilidade social, económica e até política, como aconteceu em Esparta onde o mecanismo do epiclerato era agravado na sua complexidade pela estrutura matrilinear da transmissão hereditária de propriedade (e não pelo tradicional e preponderante esquema patrilinear): cf. ARIST., *Pol.*, II, 9, 1270a 1-34. Cf. a propósito GLOTZ Gustave, *História Económica da Grécia: desde o período homérico até à conquista romana*, Lisboa: Cosmos, 1946

11. Cf. HARRISON Alick, *The Law of Athens. Vol. I: The Family and Property. Vol. II: Procedure*, Oxford: Clarendon Press, 1968-1972

derradeiras do seu pai. O cuidado, o desvelo e a solicitude [ἐπιμέλεια]¹² que habitam no pedido de tratar o outro “como um pai ou um irmão”, mesmo estando em causa um filho que a sociedade incentiva, na sua cobertura legal, a repudiar ou a enjeitar como “ilegítimo”, eis o poder emancipatório de uma ficção que faz realidade, aí onde justamente seria suposto tudo convergir para legitimar a exclusão e o abandono do outro¹³ na sua “desprotegida” fragilidade.¹⁴

O que vale para o filho Nicómaco, juridicamente indefeso e socialmente fragilizado, vale também para a mãe deste, Herpílis, a quem Aristóteles se ligara sentimentalmente e em comunhão de facto, um ano após a morte da primeira mulher. Sem se especificar o tipo de relação nem a condição social de Herpílis¹⁵, somos informados no *Testamento* de que Aristóteles

12. Cf. ARIST., *EN*, I, 9, 1099b 20, 30; II, 4, 1105b 15; III, 5, 1114a 3; IV, 1, 1120b 19; 1121b 12; VIII, 11, 1161a 13; IX, 7, 1167b 22, 25; X, 8, 1179a 24, 27; 9, 1180a 1, 25, 29, 34; b 12, 17, 23, 28; *EE*, I, 3, 1215a 14; VII, 10, 1242a 15

13. De facto, como refere Giuseppe Cambiano assumindo uma sensata posição de cautela por ausência de dados estatísticos fiáveis, «les nourrissons exposés, loin d'avoir été des enfants légitimes en surnombre, aient été pour la plupart des enfants illégitimes, c'est-à-dire des bâtards nés de parents de nationalités différentes ou hors d'un mariage légal, en particulier des enfants d'esclaves»: CAMBIANO Giuseppe, «Devenir homme», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, op. cit., 104

14. A tentativa de aprofundar essa dimensão de radical vulnerabilidade e imprevisibilidade da condição humana polarizada em torno de uma ética relacional no âmago filosófico e dramaturgico da cultura grega encontra eco favorável na obra de NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; em perspectiva complementar vide WIDDERSHOVEN Guy – HUIJER Marli, «The fragility of care. An encounter between Nussbaum's Aristotelian ethics and ethics of care», in *Bijdragen* (Brugge) 62 (2001) 3, 304-316

15. Acerca da clarificação do estatuto de Herpílis [“esposa” ou “concubina”?, “escrava” ou “governanta”?] muita tinta tem corrido desde a tradição biográfica antiga [e.g. Timeu de Taumoméno e Aristocles de Messina] até aos mais recentes estudos [vide e.g. DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, op. cit., 63; 264; 269-270; PUECH Bernardette, «Aristote», in *Dictionnaire des philosophes antiques* – vol. I, dir. Richard GOULET, Paris: CNRS, 1989, 420; CHROUST Anton-Hermann, *Aristotle, A New Light on His Life and Some of His Lost Works* – vol. I: Some Novel interpretations of the Man and His Life, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press – Routledge, 1973, 73-82; GAUTHIER René Antoine, «Introduction», *L'Éthique à Nicomaque*, vol. I, introd., trad. et comment. R.A. GAUTHIER – J.-Y. JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions

1. nutre por ela um grande afecto pela dedicada “solicitude” [σπουδαία] com que sempre o tratou, sobretudo no momento em que, vitimado por doença fatal, mais necessitou de auxílio;

2. providencia para que, em vista do seu bem-estar futuro, ela usufrua de um conjunto de bens patrimoniais, incluindo a possibilidade de escolher entre a casa de hóspedes na ilha de Cálcis ou a casa familiar de Estagira.

Conceder liberdade ao outro sem lhe proporcionar os meios para dela se “a-propriad” – i.e. tomando-a “para-si-mesmo” e fazendo-a “própria-de-si” – eis a trágica recaída num cativo ainda mais alienante e opressivo. Nesse sentido, a disposição de facultar a Herpílis os meios materiais indispensáveis – apesar de esta se encontrar social e civilmente desprotegida em virtude de uma relação não caucionada pelas leis do tempo – revela outro traço não menos essencial das figurações emancipatórias que pontuam o discurso da acção de Aristóteles. Verdade seja dita: tal gesto dificilmente se compagina com uma indisfarçável misoginia que se insinua e se pressente no imaginário popular grego em sentenças dissimuladamente condescendentes como “as mulheres são hábeis em descobrir estratégias” [δειναὶ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκουσιν τέχναις]¹⁶

Béatrice Nauwelaerts, 1970, 42; LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote (384-322 avant Jésus-Christ)*, Paris: Hermann, 1990, 82]; perante posições tão díspares e desencontradas, António P. Mesquita traça um quadro expositivo das perspectivas em jogo, reservando uma posição moderada e prudente em face ao carácter inconclusivo e conjectural de cada uma delas: vide MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, – I: «Breve Conspecto da Biografia Aristotélica»; II: «Estudos sobre o Texto e a Língua Filosófica de Aristóteles», Vol. I, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, 90-91; para um amplo enquadramento e visão de conjunto do problema em foco, cf. CURADO Ana Lúcia, *Mulheres em Atenas. As Mulheres Legítimas e as Outras*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2009

16. Trata-se de uma expressão proferida por Orestes na peça de Eurípides de Atenas *Iphigenia in Tauris*. Carregado de forte ambiguidade, o dito projecta na figura feminina a ambivalência de εὐρίσκουσιν τέχναις cujo significado tanto pode veicular a acepção heurística de um “descobrir o que está oculto”, como pode comportar a acepção poética de um “inventar o que ainda não existe” [vide EURIPIDES, *Iphigenia in Tauris*, v. 1032]; na mesma linha semântica se posiciona o μηχανὰς εὐρήσομεν num verso da tragédia *Hippolytus* do mesmo autor, quando é posto na boca da ama de Fedra ἄνδρες ἐξέυρωιεν ἄν, εἰ μὴ γυναῖκες μηχανὰς εὐρήσομεν [os homens hão-de descobrir-lo, se entretanto as mulheres não conceberem um estratégia: cf. *Idem*, *Hippolytus*,

ou ostensivamente mais contundentes como as do tipo “a mulher é um mal necessário” [κακὸν ἀναγκαῖον γυνή]¹⁷. Nesse sentido, as disposições ditadas em favor de Herpílis espelham uma visão atípica (para não dizer heterodoxa) da condição da mulher grega, ao arrepio não apenas das práticas socialmente enraizadas e disseminadas no seu tempo, mas também, há que dizê-lo, em face da forma como precipitadamente disseminamos juízos niveladores e unívocos em torno da subavaliação funcional e da submissão instrumental da mulher na Grécia antiga. Esse precoce e ainda balbuciado afloramento da autonomia da mulher possui uma contrapartida filosófica num passo do razoavelmente pouco lido e conhecido tratado *Económicos* onde o nosso pensador grego enfatiza a relação paritária entre homem e mulher, baseada na «capacidade para promover ajuda, benevolência e cooperação entre ambos (...), visto que a cooperação entre homem e mulher tem em vista não só a mera existência de cada um, mas também o bem-estar de ambos» [βοήθειαι γινόμεναι καὶ εὐνοιαὶ καὶ συνεργίαι ἀλλήλοις (...) ὅτι οὐ μόνον τοῦ εἶναι ἀλλὰ καὶ τοῦ εὔ εἶναι συνεργὰ ἀλλήλοις].¹⁸

Recentrando-nos no documento testamentário, eis-nos finalmente perante a última – mas não menos decisiva – série de disposições com imediato efeito emancipatório no tocante à libertação dos seus escravos, com a expressa indicação de facultar a cada liberto os bens susceptíveis

480], desta feita já sem aquele sentido perverso de descoberta ou invenção de um expediente ardiloso destinado a prejudicar alguém (sentido que gradual acabará por prevalecer no discurso comum), mas ainda assim com um subliminar travo de irónica misoginia cujo efeito plúmbeo ecoa ainda, por exemplo, no aforismo medieval *mulierum astutia peior omni versutia* [cf. a astúcia da mulher é pior do que qualquer ardil: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 15366 Walther].

17. A expressão, de carga fortemente ambígua, encontra-se vinculada a um *topos* gnómico utilizado por vários autores gregos, de entre os quais cumpre destacar imediatamente, em sede comediográfica, Menandro de Atenas (vide MENANDRO, *fragm.* 578 Koerte-Thierfelder), estendendo-se gradualmente a contextos literários em que a ideia de “mal necessário” se alarga a outros domínios da vida social, v.g. o matrimónio (MENANDRUS, *Monosticha*, 398 Jaekel) e os cobradores de impostos (cf. AELIUS LAMPRIDIUS, *Vita Alexandri Severi*, 46, 5).

18. ARIST., *Oec.*, I, 3-4, 1343b 18-20

de garantir a sua futura subsistência.¹⁹ É certo que Aristóteles está ainda longe de um Antífonte de Atenas cuja verve antiesclavagista ainda hoje nos fascina ao postular a igualdade radical do género humano, antecipando quer o sentido ecuménico de uma humanidade irmanada na mesma filiação divina que impregna a narrativa judaico-cristã, quer o alcance cosmopolita de uma fraternidade universal nivelada pela e sujeita à soberania da lei que inspira as protonarrativas democráticas.²⁰ E isto já para não falar de um Alcídamente de Eleia – cuja obra epidítica, aliás, Aristóteles conhecia bem – ao advogar no seu discurso *Messeníaco* que “a divindade deixou livres todos os homens; a nenhum deles a natureza o fez escravo” [ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δούλον ἢ φύσι].²¹

Ainda assim, muito mais contida e refreada se revela a posição de Aristóteles: não sendo radicalmente inovadora, como se vê, ela possui, todavia, o mérito de oferecer um distanciamento crítico que, no mínimo, convida a repensar a forma como por vezes se avalia e ajuíza moralmente o fenómeno da escravatura na antiguidade clássica grega pela denúncia de um escandaloso hiato entre os ideais proclamados e a prática social concreta. Alguns poderão, com efeito, questionar porque é que, apenas no limar de um pressentido fim de vida, Aristóteles desenha a generosidade de um gesto de libertação, e não antes. Embora legítima, a questão possui, todavia, um alcance mais inquisitivo do que inquiridor, ao camuflar uma exegese “judicialista” *ad hominem*. De um ponto de vista ético, porém, em vez de saber o que é que Aristóteles fez dos ou com os escravos durante a sua vida, ou até mesmo questionar o *timing* existencial da decisão de os libertar, mais relevante é perceber

19. Vide a propósito VANNIER Guillaume, *L'esclave dans la cité: Aristote, éthique et politique*, La Ferté Saint-Aubin: Atelier de l'Archer, 1999

20. Cf. ANTIPHON, *frgm.* B, *Oxyrhynchus papyrus* XI, 1364 Hun

21. ALCIDAMAS, *Messeniana Oratio, frgm.* 3 Avezzù; o inciso comparece no tratado *Rhetorica* de Aristóteles [cf. ARIST., *Rh.*, I, 13, 1373b 18], embora os manuscritos originais não testemunhem tal registo: George A. Kennedy sugere que a lacuna exibida no texto original do tratado terá sido suprida por um escoliasta medieval: vide *Aristotle on Rhetoric: a theory of civic discourse*, ed. and transl. George A. KENNEDY, New-York – Oxford: Oxford University Press, 1991, 103 ss.

o modo como, nos limites de uma prática social contextualmente disseminada, o seu *Testamento* traduz uma acção discursiva cujo recorte emancipatório possui ecos audíveis na sua reflexão filosófica.²²

Que saibamos, terá sido Aristóteles, no Livro I da *Política*, o primeiro pensador a ter sondado o problema da natureza e da legitimidade da escravatura²³, projectando a discussão do tema em três lances argumentativos interconectáveis.

No tocante ao primeiro lance argumentativo (1252a 30ss.; 1254a 17), Aristóteles assume como ponto de partida da discussão que a *natureza*, a *physis*, gera por um lado seres cuja inteligência os capacita para mandar ou governar, e por outros seres cuja força e vigor físico os torna aptos a obedecer, extraindo como corolário a ideia de que essa bipolaridade só é eficaz e justa se traduzir um interesse recíproco entre quem manda ou governa e quem obedece ou é governado. No caso da relação senhor-escravo, esse pacto de mútua conveniência não depende tanto da natureza do sujeito que obedece, mas é determinada pela qualidade do sujeito que manda. Tal reciprocidade²⁴, porém, só adquire significado e licitude enquanto determinada pela finalidade *económica* e, no inte-

22. Sem agir (...), ninguém de forma alguma se torna bom; todavia, a maioria não faz isso: ao refugiarem-se na teoria, julgam filosofar e, por essa via, tornar-se íntegros [μη πράττειν (...) οὐδεις ἂν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός, ἀλλ' οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι]: ARIST., *EN*, II, 4, 1105b 10-15

23. Eis uma questão que, por exemplo, nunca suscitou ao seu mestre Platão uma particular atenção. Com efeito, presente-se que Platão oferece, na amadurecida reflexão eidética da sua *Res publica*, um paradigma societário e político onde emerge uma comunidade politicamente organizada, laboriosa e livre, cuja igualdade assenta no princípio de diferenciação tripartida, holística e hierarquizada de funções (de produção, de defesa e de governo, de acordo com os tipos de alma para elas talhadas), mas na qual não subsiste qualquer vestígio ou rasto de escravos. Por outro lado, no não menos notável diálogo *Leges*, texto refinado e temperado pela maturada experiência de uma filosofia testada e posta à prova no grande diálogo com a facticidade, a figura do escravo comparece de forma quase espectral, sem que a sua legitimidade seja discutida ou sequer questionada, limitando-se, ainda assim, a prescrever uma utilização tão moderada e justa em termos éticos quanto otimizada em termos económicos. Cf. a propósito PLAT., *R.*, I, 338c; *Leges*, VI, 776b ss.; *Grg.*, 483d

24. Vide a propósito GILL Christopher – POSTLETTWAITE Norman – SEAFORD Richard (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1998

rior desta, por uma orientação *crematística*²⁵ que consiste em garantir, através de uma **mediação auxiliar**, a do escravo, a obtenção dos *recursos* indispensáveis à vida comum.

Já no respeitante ao segundo lance argumentativo (cf. 1254a 21-1255a 2), o Estagirita começa por admitir a possibilidade de a natureza subverter a rigidez do modelo binomial senhor-escravo, obstruindo, dessa forma, a crença pré-determinista e fatalista numa espécie de selecção natural da escravatura. A natureza “tende”, com efeito, a dotar senhor e escravo de qualidades que são próprias e específicas de cada um, mas também pode “acontecer muitas vezes o contrário” [συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοὔναντίον]²⁶, ou seja pode gerar escravos com espírito de comando e senhores de espírito subserviente. Eis uma leitura “não-convencional” que

25. Cf. *Ibid.*, I, 8, 1256a 1 ss. Dizendo respeito à arte ou ciência da “aquisição de recursos”, a palavra **crematística** [χρηματιστική] tem um emprego variável na *Política*. No entanto, são três os contextos principais em que ocorre: em primeiro lugar, a crematística pode ser entendida numa acepção genérica, designando as formas boas e más de **aquisição de recursos** [χρηματιστική: cf. *Ibid.*, I, 8, 1256 b 27, 40; 9, 1257 a 17; b 2, 36; 1258 a 6, 37]; em segundo lugar, numa acepção mais desviada da arte de aquisição, passa a ser entendida como **aquisição por troca** [μεταβλητικήχρηματιστική] em vista da **acumulação ilimitada** [ἄπειρη αὔξεις] de **lucro** [κέρδος: cf. *Ibid.*, I, 8, 1256 a 10; 9, 1257 a 29]; e por último, embora muito raramente, pode ser entendida como forma saudável de **aquisição natural de recursos** [χρηματιστική κατὰ φύσιν], intimamente ligada à **administração familiar** [οἶκος] e à **cidade** [πόλις]: cf. *Ibid.*, I, 9, 1257 b 20; 11, 1258 b 20]. Ora, entre a **aquisição de recursos** [χρηματιστική] e o extremo oposto da **acumulação ilimitada de moeda** [ἡ αὔξεις τοῦ νομίσματος εἰς ἄπειρον], são seis as etapas que levaram o homem do uso natural e recto ao uso antinatural e degenerado da crematística: quanto às etapas naturais, 1. **troca directa** [ἀλλαγὴ], 2. **moeda** [νόμισμα], 3. **comércio** [καπηλική]; quanto às “antinaturais”, 4. **lucro** [κέρδος], 5. **juro** [τόκος], e 6. **usura** [ὀβολοστατική]. Para Aristóteles, apenas a crematística natural (que abrange a crematística familiar e comercial) é parte integrante da economia, ou seja, da arte de administração doméstica dos recursos indispensáveis à vida, e onde a **moeda** cumpre **mediacionalmente** uma **função simbólica virtuosa**; já a crematística de entesouramento e a financeira, que se servem da moeda não como meio, mas como fim em si mesma, destinado a gerar cumulativamente mais moeda, é antinatural pois quando a sua função virtual é desvirtuada na prática da usura gera uma assimetria progressiva nas relações económicas, na qual a espiral de lucro para quem empresta, corresponde, na proporção directa, à espiral de endividamento para quem pede emprestado, acabando por perverter os pressupostos e os equilíbrios sociais que lhes estão subjacentes: cf. KOSLOWSKI Peter, «Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística», trad. Gustavo CORBI, in *Ethos* 9 (1981) 2-36

26. ARIST., *Pol.*, I, 5, 1254b 32

Aristóteles extrai do texto dos factos vividos e com a qual pouquíssimos dos seus coevos se atreveriam sequer a sonhar. Em todo o caso, seguindo o típico estratagema grego de distinguir, do ponto de vista metodológico, uma realidade que existe “por natureza” [φύσει] da que existe “por convenção ou costume” [νόμῳ], Aristóteles enfrenta a controvérsia munido do mesmo padrão de análise, defendendo que o termo escravo possui um duplo âmbito de aplicação, i.e. no plano da natureza [φύσει] e no plano da lei ou convenção [νόμῳ]. Ora, é justamente no plano convencional que Aristóteles exhibe as mais insanáveis divergências de opinião, sem que, contudo, a sua posição esteja, ela própria, a salvo de uma certa ambiguidade. É certo, por um lado, que existe um largo *consenso* [δὲ μολογία] quanto ao facto de os vencidos de guerra poderem ser tomados como os escravos como parte dos despojos pertencentes ao vencedor: trata-se, todavia, de uma disposição convencional ou legal que veicula nas entrelinhas o princípio do *direito do mais forte*, em relação ao qual o Estagirita mantém as maiores reservas. Por outro lado, também não deixa de ser verdade que a posição de Aristóteles permanece, em nosso entender, difusa e enredada, uma vez que o critério segundo o qual a obtenção de escravos não pode ser considerada justa no caso de uma “guerra injusta”²⁷ afigura-se univocamente aplicável a povos bárbaros vencidos – mas é precisamente aqui que se insinua a aporia, dado que a viabilidade do argumento depende de uma autointerpretação civilizacional helénica que Aristóteles não faz o mínimo esforço por examinar, segundo a qual os bárbaros são, por natureza, destinados à subjugação e, conseqüentemente, à escravatura, mas nunca o inverso.

No que concerne, enfim, ao terceiro lance argumentativo (1255b 12-14), o nosso filósofo reposiciona-se face ao argumento que viabiliza a tese de que existem seres inclinados por natureza a ser senhores e escravos, referindo que “também existe um interesse e uma amizade recíprocos entre senhor e escravo” [καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότη]

27. *Ibid.*, I, 6, 1255a 24-25

πρὸς ἀλλήλους]. Eis a forma como Aristóteles arrisca, ao arrepio da consciência social dominante, uma redefinição humanizada da escravatura: à luz dos seus pressupostos, o escravo não é conotado apenas como um ser animado, a meio caminho entre “mais-que-coisa” (dotada de vida) e “menos-que-homem” (desprovido de vontade), mas como **ser humano** teleologicamente inscrito numa destinação de liberdade. A origem textual dessa arriscada “heresia” social encontra-se plasmada num inusitado excerto do tratado *Ethica Nicomachea* onde o Estagirita apresenta a amizade como impossível de ser realizada seja em face de objectos inanimados, seja em face de seres animados, mas desprovidos de inteligência, seja ainda em face de seres animados dotados de inteligência, mas desprovidos de vontade, motivo pelo qual “não existe amizade por um escravo enquanto escravo” [φιλία δ’ οὐκ ἔστι πρὸς (...) δούλον ἢ δούλος]²⁸. À primeira vista, nada parece destoar do quadro teórico proposto, a não ser um detalhe que Aristóteles adiciona como restrição não à tese geral segundo a qual não se pode ter amizade “por um escravo” [πρὸς δούλον], mas à proposição conexas que refere que podemos ter amizade por um escravo não enquanto “tal”, i.e. enquanto escravo [ἢ δούλος, mas **“enquanto homem”** [ἢ δ’ ἄνθρωπος]²⁹. A importância deste curto inciso é, como se adivinha, crucial para o propósito hermenêutico da presente comunicação, uma vez que por ele somos alertados quanto à possibilidade de Aristóteles conceber a escravatura num horizonte de humanização que, de certa forma, transporta em si as condições da sua própria superação emancipatória.

28. *Idem*, *EN*, VIII, II, II61b 1-3

29. *Ibid.*, VIII, II, II61b 5-6. É justamente para esta interpretação restritiva do passo em causa, materializada sintaticamente no curso de uma oração adversativa, que convergem grande parte das traduções fidedignas: vide António Caeiro in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, l.c.: «Enquanto escravo não se pode ter amizade por ele, apenas enquanto Humano»; Dimas de Almeida in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, l.c.: «a amizade por ele, enquanto escravo, é uma impossibilidade, mas já não o é enquanto homem»; David Ross (trad. rev. por James Urmsen) in *Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, l.c.: «*Qua* slave then one cannot be friends with him. But *qua* man one can».

Conclusão

A teorização aristotélica não goza, como se vê, de imunidade hermenêutica: ela contém as ambiguidades próprias de uma posição que não pode exorbitar da consciência social em que está imersa. Não se trata, portanto, de proceder a uma reabilitação hermenêutica ou a um branqueamento moral da ética social de Aristóteles, mas, apesar disso e talvez por isso, também não precisamos de nos tornar “escravos” daquela sombria percepção de que as suas teorias sobre a distinção entre a licitude da escravatura por natureza e a ilicitude da escravatura por convenção, ou sobre o interesse recíproco que mutualiza a relação senhor-escravo, ou sobre a amizade do senhor pelo escravo não enquanto escravo, mas pelo escravo enquanto homem, não passam de estratagemas destinados a baralhar e ofuscar o bom gosto e o bom senso das nossas justiceiras avaliações hermenêuticas. E como poderia ser assim, em face da cínica condescendência com que procuramos circunscrever a escravatura no interior de um cordão sanitário que procura isolar o fenómeno na antiguidade, sabendo que ele continuará a proliferar de formas ainda mais insidiosas num mercado organizado de rotas, tráficos e trocas desde a apropriação romana da estrutura escravagista como utensílio manuseável e produto transacionável, até às contemporâneas formas larvares de escravatura laboral, passando pela subjugação servil nas glebas medievais, pela predação negreira em África e pela exploração proletária na era industrial?

Às reservas, suspeitas e recriminações que o nosso ambíguo moralismo nutre perante os hábitos e costumes da sociedade grega antiga, etiquetando-a de escravagista e misógina, Aristóteles contrapõe um *Testamento* cujo legado constitui uma lição viva de ética social na forma como dita as últimas disposições em face da situação fragilizada de um filho nascido à margem dos cânones legais, de uma mulher desprotegida pelas convenções sociais e de escravos subjugados em razão da própria estrutura económica.

Emancipação sem vulnerabilidade é tragicamente intempestiva; vulnerabilidade sem emancipação é pateticamente alienante. Nesse sentido, para além de indagar o seu futuro, cabe-nos também a incessante tarefa de, em cada gesto emancipatório, manter o futuro em aberto.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, ed. bilingue, trad. Dimas de ALMEIDA, introd. Manuel J. CARMO FERREIRA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, trad. e not. António CAEIRO, Lisboa: Quetzal, 2004, 2006 (3ed.) [reed. *Ética a Nicómaco*, São Paulo: Atlas, 2009]
- Aristotelis epistolarum fragmenta cum testamento*, ed. Marianus PLEZIA, Leipzig: Teubner, 1961
- ARISTOTLE. *The Complete Works*, I-II, ed. Jonathan BARNES, Princeton: Princeton University Press, 1995
- CAMBIANO Giuseppe, «Devenir homme», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec, op. cit.*, 103-143
- CHROUST Anton-Hermann, *Aristotle, A New Light on His Life and Some of His Lost Works* – vol. I: *Some Novel interpretations of the Man and His Life*, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press – Routledge, 1973
- CURADO Ana Lúcia, *Mulheres em Atenas. As Mulheres Legítimas e as Outras*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2009
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., ed. Tiziano DORANDI, Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, New York: Garland, 1987, 63ss.
- FAES Hubert, «L'esclave, le travail et l'action. Aristote et Hegel», in *Archives de Philosophie* 58 (1995) 1, 97-121

- GILL Christopher – POSTLETWAITE Norman – SEAFORD Richard (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1998
- GLOTZ Gustave, *História Económica da Grécia: desde o período homérico até à conquista romana*, Lisboa: Cosmos, 1946
- HARRISON Alick, *The Law of Athens. Vol. I: The Family and Property. Vol. II: Procedure*, Oxford: Clarendon Press, 1968-1972
- KOSLOWSKI Peter, «Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística», trad. Gustavo CORBI, in *Ethos* 9 (1981) 2-36
- MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, – I: «Breve Conspecto da Biografia Aristotélica»; II: «Estudos sobre o Texto e a Língua Filosófica de Aristóteles», Vol. I, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005
- MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, Lisboa: Sílabo, 2006
- NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986
- PLATO. *Complete Works*, ed., introd. and not. by John COOPER, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997
- Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 5 vols., ed. Hans WALTHER, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963-1967 [*Proverbia sententiaeque latinitatis medii ac recentioris aevi*, nova series: 3 vols. (1982-1986)]
- PUECH Bernardette, «Aristote», in *Dictionnaire des philosophes antiques* – vol. I, dir. Richard GOULET, Paris: CNRS, 1989
- RICCI Maria Teresa, *O ócio e a emancipação*, in http://www.sbpcnet.org.br/livro/57ra/programas/CONF_SIMP/textos/mteresaricci.htm: acesso 19-04-18
- SEXTUS EMPIRICUS. *II: Against the logicians*, ed. Robert BURY, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1935

- TRANQUILLI Vittorio, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*,
Milano – Napoli: R. Ricciardi, 1979
- VANNIER Guillaume, *L'esclave dans la cité: Aristote, éthique et politique*,
La Ferté Saint-Aubin: Atelier de l'Archer, 1999
- VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993
- WIDDERSHOVEN Guy – HUIJER Marli, «The fragility of care. An
encounter between Nussbaum's Aristotelian ethics and ethics of
care», in *Bijdragen* (Brugge) 62 (2001) 3, 304-316

VER FAZER E FAZER VER: A RETÓRICA DA ACÇÃO NA ÉTICA PRUDENCIAL DE ARISTÓTELES

Começemos por captar os ecos longínquos do sentido primordial do termo **prudência** [φρόνησις] a partir do qual se polariza a figura do **prudente** [φρόνιμος], foco teórico da presente comunicação. A tabela que se segue pretende dar conta das flutuações semânticas desse peculiar campo conceptual, procurando recortá-las no horizonte histórico-literário em que foram gradualmente emergindo:

lexema	acepção primordial	emprego derivado	significado
φρον-έω	HOMERUS, <i>Ulysses</i> , 7, 75 HOMERUS, <i>Ilias</i> , 17, 286	AESCHYLUS, <i>Agamemnon</i> , 176 SOPHOCLES, <i>Oedipus rex</i> , 617 EURIPIDES, <i>Iphigenia in Aulis</i> , 924 PLAT., <i>HpMi.</i> , 371a; <i>Phlb.</i> , 11b; <i>Phdr.</i> , 266b; <i>Lg.</i> , 712a XENOPHN, <i>Cyropaedia</i> , 5, 44 ISOCRATES, <i>Panegyricus</i> , 50	entender meditar aconselhar reflectir considerar ponderar
φρόνησις	SOPHOCLES, <i>Oedipus rex</i> , 664; <i>Philoctetes</i> , 1078 EURIPIDES, <i>Supplices mulieres</i> , 216	HERACLITUS, <i>frgm.</i> 2 DK ISOCRATES, <i>Antidosis</i> , 61 ARIST., <i>Metaph.</i> , 1009b 18	> faculdade propósito pensamento senso ajuizamento pretensão
φρόνιμος	XENOPHON, <i>Mem.</i> , 1, 2, 10	ISOCRATES, <i>Panathenaicus</i> , 204; <i>Ad Demonicum</i> , 6, 40; <i>Antidosis</i> , 209 PLAT., <i>Phlb.</i> , 63 a; <i>Smp.</i> , 202 a; 209 a; <i>R.</i> , 461 a; <i>Lg.</i> , 665 d ARIST., <i>EN</i> , 1140a 24; 1141b 23	> tipo de saber sabedoria prática prudência sagacidade
φρόνιμος	SOPHOCLES, <i>Ajax</i> , 259; <i>Electra</i> , 1058	XENOPHON, <i>Anabasis</i> , 2, 6, 7; <i>Cyropaedia</i> , 1, 6, 15; 3, 3, 57; 5-2, 17; <i>Symposium</i> , 8, 14; PLAT., <i>La.</i> , 192 e; <i>Phdr.</i> , 235 e; <i>Sph.</i> , 247a; <i>Plt.</i> , 263 d; <i>Grg.</i> , 490 b; <i>R.</i> , 586 d ARIST., <i>HA</i> , 488b15; <i>PA</i> , 648a8; 687a8; <i>GA</i> , 753a11; <i>EN</i> , 1107a 1	discreto circumspecto avisado prudente sensato sabedor

Tentando vislumbrar na sinopse terminológica em apreço um denominador comum susceptível de unificar a polissemia da noção, chega-se à conclusão de que existe, desde os alvares da cultura literária grega, uma nítida propensão para vincular semanticamente o termo *phronesis* a 1) uma **actividade prospectiva** [visando um propósito ou intenção] 2) de teor **mental e/ou reflexivo** [mobilizando a actividade cognitiva da mente e/ou pensamento], 3) dotada de uma **sagacidade crítica** [implicando um discernimento por meio da compreensão, entendimento e ponderação] 4) capaz de se **moldar às circunstâncias concretas** [convertendo a razoabilidade em resolução ou decisão] 5) mediante **experiência adquirida** [traduzida na forma de senso prático].

Cada um a seu modo, Platão e Aristóteles [vide tabela supra] ilustram até que ponto é possível inscrever a rica e complexa policromia semântica desse campo terminológico no domínio da actividade filosófica. Ambos partem de um prévio manuseamento da tradição épica, lírica, dramática e, como não podia deixar de ser, retórica, a partir da qual o termo *phronesis* é imediatamente vinculado a um **conhecimento prático** ou **verdade prática** [ἀλήθεια πρακτική] cuja discursividade se abre a uma plurívoca dimensão 1. **cognitiva** (enquanto avaliação de possibilidades e capacidades), 2. **crítica** (enquanto discernimento e escolha de meios), 3. **experiencial** (enquanto explicitação de uma vivência examinada), 4. **poiética** (enquanto aplicação ou modelação da norma universal à circunstância) e 5. **temporal** (enquanto oportunidade vislumbrada e prospecção antecipada).

Ora, convém assinalar que a interligação praxiológica destes cinco aspectos é crucial para entender em Aristóteles o alcance de uma “filosofia propriamente humana” [ἀνθρωπίνη φιλοσοφία]¹, tendo em conta duas vertentes interconectáveis, a saber

1. Cf. ARIST., *EN*, 1181b 15

1. por um lado, numa vertente fisionómica, a partir da qual se concebe o **bem prático** [τὸ πρακτὸν ἀγαθόν]² não enquanto substância metafísica ou enquanto categoria lógica, mas como figuração da ordem do **prático** [τὸ πρακτόν] inscrita “na vida” [ἐν τῷ βίῳ]³;
2. por outro lado, numa vertente ergonómica, na base da qual se projecta uma ontologia da acção, cuja formulação se narra não tanto no pensar de uma verdade “sobre” ou “acerca” do agir, mas na ontopoiese de uma verdade-que-se-faz-obra [ἔργον]⁴.

Ora, enquanto na primeira vertente se assiste à deslocação de uma lógica “sobre a” acção assente na sua pensatividade **figurativa** [σχῆμα], para uma discursividade “da” acção assente na sua manifestação **facial** [εἶδος], já na segunda vertente importa seguir na esteira daquele inciso da *Metaphysica*, tão discreto quanto significativo, segundo o qual *a obra é o fim da verdade prática* [τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον]⁵.

A articulação desta dupla dimensão – fisionómica e ergonómica – revelar-se-á impactante quando Aristóteles tiver que postular uma continuidade prática entre o carácter mediacional da *phronesis*, i.e. da prudência, e a mediação “in-carnada” da ética vivida do *phronimos*, i.e. do *prudente*, entendido este como molde vivo em acção, e já não como “modelo” para ser contemplado de longe ou imitado ao longe, como acontece, de resto, com o efeito indutor da mimetização exemplar do herói, na linha da ancestral *paideia* épica e tragediográfica. Daí que, segundo o Estagirita

ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι: τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ’ ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὔ βουλευέσθαι, βουλεύεται δ’ οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ’ ὅσων μὴ τέλος

2. Cf. *Idem.*, *De an.*, 433a 29

3. Cf. *Idem.*, *VV*, 1250a 30-39

4. Cf. *Idem.*, *EN* 1097b 25-26 ss.

5. *Idem.*, *Metaph.*, 993b 21

τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπων τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμὸν. οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν: πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδῶτων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι (...). ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ: ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον.⁶

O que verdadeiramente surpreende neste excerto não é tanto o facto de Aristóteles propor algo de radicalmente novo face às prerrogativas morais da educação cívica tradicional no tocante à importância concedida ao bem e à virtude sob o olhar complacente do magistério socrático-platónico, mas sobretudo a forma como concebe a eticidade do acto deliberativo incarnado e domiciliado numa espécie de faculdade hilemórfica que procura ligar a matéria de cada experiência decisória concreta (*in vivo*), singular (*insólita*) e aberta (*in fieri*) à forma de uma determinação universal para agir racionalmente a partir de princípios e com um fim em vista. De facto, entre uma aceção de bem demasiado condescendente com os dispersivos e erráticos sentidos do discurso comum e uma concepção de Bem demasiado conivente com a teorização eidética de Platão, Aristóteles parece disposto a adoptar uma solução mediacional cujo mérito teórico decorre da possibilidade de assegurar ao agir humano uma inteligibilidade universal dos princípios sem, contudo, perder a mão e o pé no mundo contingente da facticidade.

6. «A prudência é relativa às coisas humanas e ao acto de deliberar. Por isso dizemos que a obra do prudente consiste sobretudo em deliberar bem, e ninguém delibera acerca do necessário [= o que não pode ser de outra maneira] nem acerca do que não tem fim, e esse é um bem prático. Bom deliberante é, em termos absolutos, aquele que é capaz de visar certamente o melhor para o homem em termos práticos de acordo com um cálculo razoável. Tão-pouco a prudência diz respeito apenas ao universal, mas deve conhecer também o particular, visto que ela é prática e a acção diz respeito ao particular. Por esse motivo, aqueles que não possuem saber, designadamente no caso daqueles que têm experiência, são mais práticos do que os outros que sabem. (...) Enquanto prática a prudência deve, desta feita, possuir ambos os conhecimentos [subent. do universal e do particular], mas sobretudo este último [i.e. o do particular]: *Idem*, *EN*, 1141b 8-23

Posta a questão nestes termos, faz todo o sentido concitar aquele auspicioso passo do Livro II da *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles estabelece uma conexão triádica entre a *mediedade* da disposição virtuosa, a *disposicionalidade* da escolha deliberada e a *exemplaridade* do indivíduo prudente:

ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν; (...) διὸ (...) μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή.⁷

Para Aristóteles, a expressão mais densa de uma moralidade ética (não de uma eticidade moralista, há que dizê-lo...) espelha-se no incontornável binómio **homem de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός] / **bom cidadão** [σπουδαῖος πολίτης]⁸, de cujas virtualidades praxiológicas o indivíduo prudente é **modelo** [παράδειγμα]: em ambos os casos, a **virtude** [ἀρετή] é exercida de forma integral e integrada, significando isso que, no contexto da filosofia prática do Estagirita, a virtude comparece 1. sedimentada na base de uma inclinação adquirida por hábito (vector que hoje rotularíamos com ciceroniana nostalgia jurídica como “moral”, mas que Aristóteles designa de “ético” em sentido elementar e básico) e 2. aperfeiçoada numa disposição mediacional para medir e calcular bem (vector que Aristóteles enraíza naquele limiar “dianoético” onde se joga o sentido pleno e desenvolvido da escolha deliberada).

A íntima conexão entre *éthos*/ἔθος habituado (como condição protológica de possibilidade) e *éthos*/ἦθος habitado (como condição teleológica de aperfeiçoamento), encontra-se extraordinariamente bem vincada na expressão aristotélica *a <subent. disposição> ética provém do hábito* [ἡ δ' ἠθικὴ <subent. ἕξις> ἐξ ἔθους περιγίνεται]⁹. Não deixa de ser surpreendente que

7. A **virtude** é uma **disposição electiva**, consistindo numa **mediedade** relativa a nós, determinada pela razão e pelo modo como a determinaria o **homem prudente** (...); por isso (...) a **virtude** é uma **mediedade**, mas <subent. é> também uma elevação [= saliência, eminência] respeitante ao que é excelente e bom: *Ibid.*, 1106b 36 – 1107a 8; sublinhado nosso

8. Cf. *Idem*, *Pol.*, III, 4, 1276b 17 ss.

9. *Idem*, EN, 1103a 17-18

o sentido mais recôndito deste inciso se encontre umbilicalmente recolhido na provocadora e estimulante ideia de que o hábito tanto pode propiciar a contemplação narcísica ou o olhar medusino de um estado virtuoso arduamente conquistado, como pode dar-se-a-ver na desafiante abertura de uma disposição **aperfeiçoável/aperfeiçoada** [τελειούμενος]¹⁰.

Ora, o facto de a virtude elevar a um plano superior de desenvolvimento ético a aquisição de actos mais ou menos treinados e habituais, tornando-os habitáveis em contexto deliberativo ou decisionário, constitui, a nosso ver, uma das razões pelas quais a *Política* adquire, à luz da filosofia prática de Aristóteles, um estatuto arquitectónico face à *Ética*. Na verdade, a aquisição na *pólis* de hábitos virtuosos em conformidade com a matriz normativa e legislativa de um determinado regime necessita da mediação orgânica da educação cívica, posto que, sem esta, a indução de um hábito não conduz necessariamente àquela disposição aperfeiçoada do indivíduo prudente que é capaz de decidir bem em sentido ético pleno. Tal capacidade encontra-se sinalizada não na jactância exibicionista de um conjunto de competências virtuosas, mas sobretudo – e Aristóteles faz questão de no-lo lembrar – num conjunto de sinais que a acção dá a ver na sua discursividade, quando se requer que o agente esteja em condições de

- aferir em cada situação concreta a justa medida, utilizando-a para visar o meio;
- decidir em situação-limite crítica, conformando o princípio universal ao caso particular.

Aquela aporética circularidade entre hábito virtuoso e disposição ética com que Aristóteles brinda o leitor mais desatento no livro II da *Ethica Nicomachea*,¹¹ fica, então, liminarmente esclarecida na sua desconfortável ambivalência. Só praticando habitualmente a virtude é que

10. Cf. *Ibid.*, 1103a 26

11. Cf. *Ibid.*, 1103b 6-12; outros exemplos do mesmo género são aduzidos em 1104a 25-29; b 18-21; II, 3, 1105a 11-16

nos tornamos disposicionalmente virtuosos; e só na medida em que nos encontramos dotados desse estado disposicional de virtude é que poderemos elevar a acção a um aperfeiçoamento ético cujo sentido pleno só é alcançável no horizonte eudemónico de uma vida boa explicitada num *ergon*, numa obra. Em face desta modelação da acção, torna-se perfeitamente perceptível onde é que Aristóteles pretende chegar: o fazer “bem” no sentido de uma obra bem executada, constitui fenomenalmente uma forma de dar a ver “o bem” que há para fazer quer no sentido ético de uma “boa” acção, quer no sentido poiético, i.e. criativo, de uma “bela” acção.¹²

Nesse sentido, importa sublinhar que, para Aristóteles, o modelo artesanal ou manufactural constitui, no plano ético, a mediação ontológica para a **produção** [ποίησις] da boa acção, tomada esta como um **agir bem** [εὐπράττειν] ou como um **bem-fazer** [εὐεργετεῖν]: *os artífices veneram como se fossem suas as obras que produzem; os que praticam boas acções assemelham-se de certo modo àqueles* [τοὺς ποιητὰς (...) ὑπεραγαπῶσι γὰρ οὗτοι τὰ οἰκεία ποιήματα: τοιούτῳ δὲ ἔοικε καὶ τὸ τῶν εὐεργετῶν].¹³

Ora, é num contexto onde se articulam de forma eticamente inovadora as noções de **arte** [τέχνη], **produção** [ποίησις] e **acção** [πράξις] que adquire máxima força a apologia aristotélica do *phronimos*, do **homem prudente**. Portador de uma disposição ética posta à prova, esse “prudente”, ao qual Aristóteles alude reiteradamente nas suas *Ethicae*, torna visível e legível na sua acção o texto de uma medida viva. Não se trata,

12. Vide a este propósito a reflexão do Estagirita, na *Ethica Eudemis*, sobre o ideal ético da *kalokagathia*: EE, 1248b 11; 1249a 2, 5, 25;]; o termo *καλοκάγαθία* pode ser literalmente traduzível por **beleza-e-bondade**, assinalando, na filosofia prática aristotélica, a virtude completa do homem íntegro que atingiu a plenitude da sua realização. Homem íntegro é aquele que, segundo Aristóteles, assume o desafio de domiciliar o **agir bem** [εὐπράττειν] no *habitat* [estético?] das “belas acções” [πράξεις καλὰς: EE 1215b 3], suscitando, desta feita, não necessariamente respeito (ingrediente formal de cariz mais “kantiano”), mas sobretudo **admiração** (experiência matricial da mundividência cultural grega). A admiração sentida pelo carácter *belo* de uma **boa acção** [EN 117b 9] brota do reconhecimento da “beleza” inerente ao processo de aperfeiçoamento da sua própria excelência [ἀρετή].

13. *Ibid.*, 1168a 2-4

portanto, de “aprender dele” o que é a virtude através de um magistério epistémico de definições essenciais, explicações causais ou teorias abstractas; trata-se mais de “olhar para ele” para ver como que ele faz e não para ser como ele é. Ele insinua-se não como exemplar mimetizável, mas como metáfora “da vida” (como metáfora “viva”, apetecia-nos a dizer ricoeurianamente...), ou seja como paradigma “in-carnado” daquela *poiese* integral do humano, esplendidamente visada no afamado adágio latino *fabrum esse sua quemque fortunae* [cada qual é artífice do seu destino].¹⁴

Percebe-se, portanto, até que ponto o critério de uma *vivência feliz, venturosa e bela* [τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς]¹⁵ incarnará no texto “da” e “em” acção do *phronimos*, do homem prudente, cuja **experiência** [ἐμπειρία] é concebida por Aristóteles como *paradeigma*, modelo, de cada acto humano eticamente inscrito (e por isso ubicado), autoapropriado (e por isso imputável) e responsável (e por isso relacional). Quer dizer, à luz da acção discursiva do prudente, não se trata apenas de fazer um esforço por estabelecer um acordo, uma conformidade, entre aquilo que se pensa e se diz com aquilo que se faz, procurando salvar a todo o transe uma suposta coerência entre os puros desejos ou simples intenções e as acções praticadas, ou de assegurar uma transição linear e

14. Embora a tradição literária grega, sobretudo a dramaturgica, pareça atribuir um influxo independente à dimensão *aleatória* [τύχη] ou *necessitarista* [ἀνάγκη] do *destino* [μοῖρα] sobre o agir humano, como se comprova nos versos trágicos de Querémón de Atenas [τύχη τὰ θνητῶν πράγματα ὄκ εὐβουλία <é a sorte que governa as coisas dos mortais não a sagacidade>: CHAEREMON, frgm. 2 Snell-Kannicht-Radt], este adágio espelha já uma fase de ulterior desenvolvimento daquela original concepção antropológica, passando a valorizar agora a autonomia da acção humana face a uma força exógena (normalmente divinizada quer como *Tykhé*, que como *Anagké*, quer ainda como *Moirá* nas figuras das três Parcas) com capacidade de interferência prévia e arbitrária no curso dos fenómenos ou no rumo dos acontecimentos. Se em *Aeneas* Virgílio explora as suas virtualidades épicas (cf. VERGILIUS, *Aeneas*, 10, 111 ss.), já Cícero extrai dele as devidas implicações morais (cf. CICERO, *Paradoxa stoicorum*, 5, 1, 34), tal como Séneca (cf. SENECA, *Epistulae*, 36, 6), sendo a partir daí retomado com força pela tradição proverbialística medieval que lhe vai conferindo novos matizes, como sucede no topos, de resto bastante difundido, de que o ser humano, enquanto dotado de liberdade e razão, *fungit fortunam sibi* [modela a sua própria sorte: cf. *Proverbia sententiaequae latinitatis medii aevi*, 30628b Walther].

15. ARIST., *EE*, 1214a 30

unívoca das “palavras” aos “actos”: num certo sentido, essa é ainda uma forma muito rudimentar e epidérmica de captar de forma indolor o sentido aristotélico da acção discursiva. Aristóteles vai mais longe: o agente é sempre eticamente responsável pelos resultados práticos obtidos, não porque debita um discurso (já muito retardatário, aliás) para descrever, avaliar ou justificar o que foi feito, mas porque justamente o que foi feito já coloca à vista de todos um texto eticamente significativo.

A ideia segundo a qual o prazer não é o fim ou a *ratio essendi* de uma actividade, mas algo que se lhe adiciona como uma espécie de bonificação excedente, constituindo, por isso, um componente anímico essencial da felicidade, encontra aqui a sua plena relevância praxiológica.¹⁶ A satisfação que o agente experimenta após a realização bem-sucedida de uma acção mais não faz do que confirmar, através da semântica corporal do prazer, a beleza do acto, beleza essa atestada na admiração e reconhecimento dos outros, já não decerto enquanto espectáculo moral, mas desta feita enquanto testemunho ético.

O *phronimos*, o prudente, constitui, portanto, a última instância prática de fundamentação da eticidade, assumindo-se simultaneamente como paradigma antropológico da natureza aperfeiçoável da acção e como signo vivo da racionalidade prática que lhe corresponde. O lance teórico aristotélico revela a esse respeito uma meridiana clareza: na medida em que nele se espelha a capacidade racional para avaliar uma **escolha** [αἵρεσις] por **deliberação** [βούλευσις], o homem prudente torna-se, por assim dizer, paradigma fenoménico do carácter intencional e intencionado de um agir que se torna virtuoso no acto mesmo de uma **escolha deliberada** [προαίρεσις] que em nada deve ser confundido com aquele sentido autoafirmativo de vontade, de *voluntas*, ainda estranho ao linguajar aristotélico.¹⁷

16. Cf. *Ibid.*, 1220a 36 ss.

17. Num sugestivo estudo intitulado «Deliberação e vontade em Aristóteles», Marco Zingano põe a descoberto o carácter movediço dessa matizada diferenciação de conceitos, procurando justamente salientar o risco de uma precipitada e anacrónica adesão a uma interpretação

Posto isto, se não quisermos ficar reféns de uma moral de trazer por casa ou, pior do que isso, de um moralismo apenas interessado em prescrever uma normatividade disfarçada de domesticação comportamental, cada acto por nós realizado terá de “tornar sua” a virtude não por reacção automatizada e externalista, mas por apropriação autónoma e interiorizada, à imagem e semelhança do indivíduo prudente que se torna para os demais critério vivo e incarnado de um agir ético que apenas conhecerá o alcance teleológico de cada acto virtuoso tão-só na medida em que este manifestar o *ergon*, a obra, de uma *proairesis*, de uma eleição ponderada.

A decisão constitui, pois, o teste ético da moralidade. Com efeito, é pelos frutos daquela que avaliaremos a árvore desta. Impelido pelo *pathos* da vida exemplar, o procedimento moralista crê-se investido das condições ideais para empreender uma conquista de perfeição e, *ipso*

“voluntarista” da filosofia prática de Aristóteles: «(...) a relação entre deliberação e vontade em Aristóteles parece ser a crónica de um fracasso anunciado. De um lado, é bem conhecido o anátema sobre a noção antiga de vontade: os gregos desconheciam esta noção, que viria a ter uma expressão própria somente com o pensamento cristão. Parece assim anacrónico querer falar de vontade em Aristóteles, pois, como pensador grego, ele não dispunha de tal noção. Por outro lado, a doutrina aristotélica da deliberação é vista precisamente como um sintoma desta falta: por desconhecer a noção de vontade, Aristóteles foi levado a sustentar que só deliberamos sobre os meios e nunca sobre os fins. (...) A doutrina aristotélica da escolha deliberada não parece poder ser vista senão como consequência da falta de uma noção de vontade: a limitação da deliberação aos meios, à exclusão dos fins, decorre da ausência de uma noção de decisão autónoma ou ativa do agente em relação aos fins, que, ao contrário, lhe seriam impostos no sistema aristotélico e em relação aos quais restaria somente encontrar os meios mais eficazes através da deliberação. (...) Se isto é correto, então nada há a recuperar na doutrina aristotélica da escolha deliberada, a não ser talvez o ensinamento negativo que Aristóteles foi levado a sustentá-la pelo facto de desconhecer a noção de vontade como instância ativa de decisão acerca de nossos desejos e fins. Mais ainda, tudo isto explicaria por que a noção de *προαίρεσις* caiu em total desconhecimento, (...) enquanto outras noções aristotélicas conheceram um sucesso formidável na cultura em geral e na história da filosofia em particular. (...) Temo, contudo, que este esquema acabe por distorcer inevitavelmente a tese aristotélica ao mesmo tempo em que embeleza demasiadamente os requisitos da vontade moderna. Uma análise mais equitativa da tese aristotélica talvez seja necessária, e tenho a impressão que seu resultado consistirá em uma recuperação da doutrina aristotélica da escolha deliberada como uma tese muito sensata a respeito da vontade humana. (...): ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 167-168

facto, legitimado para “autopsicografar” a euforia moral resultante desse perfeccionismo; animada, ao invés, pela circumspecta *poiese* de uma virtude desenvolvida, a atitude ética percebe-se como **aperfeiçoável ao longo da vida toda**, mediante uma obra cujo fim mantém em aberto um diálogo prospectivo e sempre desafiante com “os tempos e os modos” da acção.

O *phronimos*, o prudente, não se limita a “ter” em si uma regra e uma medida mediante as quais ajuíza o comportamento dos outros num dilúvio de sentenças judiciosas ou numa litania prescritiva de fórmulas, definições e princípios – em bom rigor, ele mesmo “é” a regra e a medida, ou seja a regra e a medida nele se “fazem carne”, explicitando uma acção “legível” e “visível” cujo *design* faz sentido para a acção dos demais.

A posição que Paul Ricoeur adota a esse propósito, afigura-se-nos plenamente inequívoca e esclarecedora: «il faudrait (...) insister surtout sur l'enracinement de la réflexion philosophique dans une pratique préalable, dans une **culture vivante**; à cet égard, **l'exemplarité du phronimos** est mise en valeur, ainsi que le lien avec le *phronein* tragique ou encore avec la pratique politique.¹⁸ Noutras latitudes, o eminente filósofo referirá: «(...) Aristote lui-même a donné une clé pour ces relectures et ces réécritures en mettant à part des vertus qu'il appelle éthiques, une vertu intellectuelle, la phronesis, qui est devenue la prudence des Latins, et qu'on peut tenir pour la matrice des éthiques postérieures. Elle consiste en effet dans une capacité, l'aptitude à discerner la droite règle, l'orthos logos, dans les circonstances difficiles de l'action. **L'exercice de cette vertu est inséparable de la qualité personnelle de l'homme de la sagesse – le phronimos – l'homme avisé.** Entre la prudence et les “choses singulières” le lien est étroit. C'est alors dans les éthiques appliquées que la vertu de prudence peut être mise à l'épreuve de la pratique. À

18. RICOEUR Paul, «À la gloire de la phronésis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 22; destacado nosso.

cet égard la même phronesis qui est censée s'exercer à l'intérieur de la pratique quotidienne des vertus devrait pouvoir présider aussi à la réinterprétation de la table des vertus dans le sillage des modernes traités des passions. (...)».¹⁹

Em face do posicionamento rocoeuriano, que secundamos por inteiro, o poder intrinsecamente analógico da **exemplaridade** é mobilizado na filosofia prática de Aristóteles para mostrar algo por comparação com o que nos é mais **próximo** ou **familiar** e, nesse sentido, **próprio** [οἰκεῖον], posto que o termo grego empregue para designar o que, pela sua domiciliada proximidade ou familiaridade, se afigura “a-propriado”, é exactamente o mesmo. Assim sendo, a mediação paradigmática acabará por ser subtilmente transferida para a ontopoiese da acção do *phronimos*, do prudente. Na mediação viva da sua forma prudencial de deliberar em contexto crítico, ele torna-se modelo de aplicabilidade criteriosa de uma regra universal e necessária a uma situação particular e contingente. O intuito de Aristóteles parece-nos óbvio: trata-se de apresentar o *phronimos*, do prudente como exemplo de eticidade deliberativa, por forma a induzir uma acção individual que não leva a ser como ele é, mas a fazer como ele faz. Tal implica que a atenção deve estar esquematicamente polarizada no *design*, na *fisionomia* da sua acção, i.e. na “forma-prática-de-fazer-a-acção” quando modela prudencialmente cada acto decisionário, e não propriamente na “forma-de-ser” da sua exemplaridade virtuosa, apesar de esta se encontrar teleologicamente ligada àquela a título de condição necessária (mas não suficiente, entendamos).

Ora, nunca será demais insistir nesse rasgo verdadeiramente provocador da praxiologia aristotélica que nos desafia a avaliar a estrutura electiva de uma deliberação não propriamente a partir da rígida e rectilínea mensuração ideal de uma régua de uma fórmula ou de um código, mas

19. *Idem*, «Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques», in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001 (3ed.), 584; destacado nosso.

na base da versátil e flexível mediação metríctica de um critério vivo plasmado no texto “da” e “em” acção do *phronimos*, do prudente. A existir um régua capaz de mensurar a acção humana na superfície rugosa e irregular da contingência, ela assemelhar-se-ia à régua de chumbo dos *arquitectos de Lesbos* [τῆς Λεσβίας οἰκοδομίας ὁ μολίβδινος κανών].²⁰ Nada para estranhar, portanto, que, já no diálogo juvenil *Protrepticus*, o leitor seja imediatamente confrontado pelo Estagirita com a questão *que critério* (= regra; norma) ou *que termo* (= confirm; marca) *poderá ser para nós mais exacto do que o prudente?* [τίς ἡμῖν κανών ἢ τίς ὄρος ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν πλὴν ὁ φρόνιμος;]²¹.

Para Aristóteles, uma “regra” de acção não pode espelhar directamente a pureza de uma regra geral sem mais, visto que não se trata de contemplar eideticamente ou de determinar a prioristicamente a “forma pura” das acções (ao jeito platónico ou kantiano), mas de configurar discursivamente a “forma” como a acção se inscreve na “matéria” da facticidade contingente por via da *phronesis*, da prudência. De entre todas as virtudes, incluindo as dianoéticas, apenas ela se encontra munida da singular capacidade para proporcionar ao agente uma constante “rectificação” estocástica da *regra e da medida* [κανών και μέτρον] e, por via disso, determinar a mediedade *tal como a determinaria o prudente* [ἃ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν]²², posto que este, pela discursividade do seu agir, torna visível o meio (...) *tal como a recta razão o dita* [τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει]²³. Aquilo que o prudente explicita no seu agir discursivo não se reduz apenas ao acto de **deliberar** [βουλευέσθαι], mas, num grau teleologicamente mais aperfeiçoado, em **deliberar bem** [εὖ βουλευέσθαι], ou seja de **forma recta** [ὀρθῶς]. Sucede que, tal como noutras inúmeras matérias que, de um ponto de vista ontológico, podem *dizer-se de muitos modos* [πολλαχῶς λέγεται], também, de um ponto de vista praxiológico,

20. ARIST., *EN*, 1137b 31

21. *Idem*, *Prt.*, frgm. 52 Rose

22. *Idem*, *EN*, 1107a 1-2

23. *Ibid.*, 1138b 20

a *rectitude* tem múltiplos sentidos [ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς]²⁴, a que se soma uma insanável ambiguidade a que Aristóteles não se furta a enfrentar. Com efeito, ao remeter a *orthotes*, a *rectitude*, para o campo da **boa deliberação** [εὐβουλία]²⁵, Aristóteles chama a atenção para dois aspectos concursivos: o primeiro é formulado de modo negativo e tem a ver com aquilo que desfigura a *orthotes*, a *rectitude*, de uma *euboulia*, boa deliberação; o segundo é formulado em tom positivo e procura apurar em que condições uma *euboulia*, uma boa deliberação, se torna **recta** [ὀρθή]. No primeiro caso, a *rectitude* de uma boa deliberação não se identifica de todo com o estratagema de calcular bem o mal que se pretende visar (v.g. no caso limite de uma maldade infligida a outrem), nem tão-pouco com a artimanha de alcançar um pretensio bem por meios indevidos (v. g. no plano lógico de um pseudo-silogismo activado por um falso termo médio)²⁶; no segundo caso, ao invés, uma boa deliberação é considerada *recta em conformidade com o útil e relativamente ao que é devido, ao modo e ao momento* [κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ ὅς δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε]²⁷. Em suma, sendo própria dos *phronimoi*, dos indivíduos prudentes, a deliberação aponta-se como “**boa**” [εὖ] na medida em que opera 1. *em conformidade ao que convém* [κατὰ τὸ συμφέρον], 2. *em ordem a fins* [πρὸς τὰ τέλα], 3. *relativamente ao qual a phronesis, a prudência, se afigura como conjectura verdadeira* [ἀληθῆς ὑπόψεως].²⁸

Glosando e resguardando-se muito provavelmente de um indesejável contágio relativista da máxima atribuída a Protágoras de Abdera *o homem é medida de todas as coisas* [πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων], percebe-se a razão pela qual Aristóteles tem necessidade de reformular, em contraproposta alternativa, a *máxima prática* do homem prudente como *regra e da medida em cada uma das coisas* [κανὼν καὶ μέτρον ἐν

24. *Ibid.*, 1142b 17

25. Cf. *Ibid.*, 1142b 16-33

26. Cf. *Ibid.*, 1142b 18-24

27. *Ibid.*, 1142b 28

28. Cf. *Ibid.*, 1142b 31-33

ἐκάστοις]²⁹. Ao ser “medida” de si mesmo e das suas acções, o prudente converte-se paradigmaticamente em medida da acção “para os demais”: enquanto critério vivo, incarnado e experimentado, ele não dá a ninguém “lições éticas” sobre a vida; diríamos, ao invés, que ele mesmo é uma “lição viva” de ética para todos. Nesse sentido o prudente atesta-se na epifania do seu agir discursivo como texto inspirador de uma inteligência *crítica* que, perante a urgência e irreversibilidade de uma decisão, não se limita a adoptar mecanicamente os critérios herdados de uma determinada tradição cultural ou a repetir automaticamente as soluções validadas pelo *modus operandi* de um pensamento dominante, mas sabe **deliberar bem** [εὔ βουλευέσθαι] mediante uma notável capacidade para **discernir** [κρινεῖν] o que está em causa ou em jogo com base num **cálculo** [λογισμός] extraordinariamente complexo e difícil de múltiplas variáveis e factores condicionantes.

São três, a bem dizer, os princípios que regulam esse **discernimento** [κρίσις]:

1. um *princípio integrador* para articular a conexão da **razoabilidade** [γνώμη] e do **entendimento** [σύνεσις] com o **intelecto** [νοῦς] numa totalidade articulada de disposições dianoéticas que não se encontram cada uma por si aleatoriamente disseminadas por diferentes sujeitos, mas, graças ao estatuto mediacional da *phronesis*, da prudência, todas convergem no mesmo sujeito em cada acto decisionário realizado³⁰;
2. um *princípio flexibilizante* para facultar ao acto prudencial **judicativo** [κριτικός] uma capacidade modelativa, dado que ser *phronimos*, prudente, no acto de **ajuizar** [κρινεῖν] implica ser a) **entendedor** [συνετός] acerca do que se avalia e pondera, b) **sensato** [εὐγνώμων] no acto de discernir e julgar c) **compreensivo** [συγγνώμων] face ao contexto situacional dos diferentes interesses em jogo³¹;

29. *Ibid.*, 1113a 32-33

30. *Ibid.*, 1143a 25-28

31. *Ibid.*, 1143a 29-31

3. um *princípio relacional* para realizar aquela **equidade** [ἐπιείκεια] segundo a qual se considera que um acto de justiça [seja ela jurídico-judicial, psico-moral ou socio-económica] se deve inspirar paradigmaticamente no discernimento exibido na acção justa do **homem de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός] na sua **interacção com os outros** [ἐν τῷ πρὸς ἄλλον]³².

Nunca é demais sublinhar que o valor paradigmático da acção do *phronimos*, do prudente, implica não tanto fazer exactamente “o mesmo que” ele (e por isso a ética não é uma ciência...), mas fazer “como” ele (razão pela qual a ética é tomada como saber prático). Eis-nos, portanto, naquela fase de transição (ou transição de fase) em que a **virtude natural** [φυσικὴ ἀρετή] se eleva à plenitude ética de uma **virtude aperfeiçoada** [τέλεια ἀρετή], relativamente à qual

Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν: εἶναι δὲ τοιοῦτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς.³³

Desta feita, parece justo destacar, na praxiologia de Aristóteles, a presença de uma espécie de *continuum analógico* entre, por um lado, o *phronimos*, o prudente, tomado como paradigma incarnado da capacidade estocástica de deliberar bem, e por outro o **legislador** [νομοθέτης] equiparado a um **artesão manual** [χειροτέχνης] capaz de produzir **decretos** [ψηφίσματα] ergonomicamente ajustados e ajustáveis à indeterminação contingente dos casos particulares.³⁴ Em ambos os casos, a *phronesis*, a prudência, assegura a **mediação** [μεσοτής] num plano **aperfeiçoado** [τέλειος] ao nível não apenas da espessura *ética* do agir, i.e. centrada no aperfeiçoamento virtuoso em ordem a uma vida boa, mas também da urdidura *poiética* da decisão, i.e. focada na modelação deliberativa em

32. Cf. *Ibid.*, 1143a 31-32

33. «Consideramos que Péricles e outros como ele são prudentes pelo facto de poderem ver o que é bom para eles próprios e para os homens e pensamos que tal é próprio dos administradores e dos políticos»: *Ibid.*, 1140b 8-11

34. *Ibid.*, 1141b 29

ordem ao bem comum. Essa capacidade *poiética*, exibindo analogicamente uma perturbante proximidade da manufatura artesanal, exige **habilidade** [δεινότης], razão pela qual Aristóteles não hesita em afirmar que *designamos de habilidosos tanto os prudentes como os fraudulentos* [διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φαμὲν εἶναι].³⁵

É verdade que o citado segmento oracional levanta espinhosos desafios de tradução devido à sequência de acusativos que se sucedem na frase, a saber *phronimous, deinous, panourgous*, dificultando a tarefa de distinguir o elemento nominal e os respectivos predicados que o qualificam; com efeito, se é certo que há traduções que apontam no sentido de colocar a “habilidade” e a “fraude” como *estados qualificadores* da *prudência*, opção pela qual milita v.g. J. P. Bonet ao traduzir «por eso, también de los prudentes decimos que son diestros y astutos»³⁶, não deixa, contudo, de ser menos verdade que existem várias opções de tradução que apontam claramente outro tipo de combinação morfossintáctica entre os três elementos indicados – se não vejamos,

1. «hence we call clever both men of practical wisdom and villains»³⁷;
2. «c'est pourquoi nous appelons habiles les hommes prudents aussi bien que les roués»³⁸;
3. «é por esse motivo que dizemos que tanto os sensatos como os mal-dosos são espertos»³⁹;

35. *Ibid.*, 1144a 27

36. *Apud* BONET Julio Palli, in *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, vide *loc.cit.*

37. *Apud* ROSS David – revis. James URMSON, in *Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan BARNES, vide *loc.cit.*

38. *Apud* TRICOT Jules, in *Aristote. Éthique à Nicomaque*, vide *loc.cit.*; neste passo particular o tradutor faz questão em explicitar em nota de rodapé de que aceita a indicação de Jacob KLEIN (a referência à obra é omissa...) em desdobrar textualmente a posição do acusativo inerente ao artigo definido *τοὺς*, fazendo-o preceder não só *φρονίμους*, prudente, mas também *πανούργους*, *fraudulento*, o que reforça a ideia de que a *habilidade*, personificada em *δεινός*, se assume como *qualificador ambivalente* quer do *prudente*, quer do *fraudulento*, dissipando-se drasticamente a insinuada ambiguidade de quem qualifica o quê: cf. 310, not. 2

39. *Apud* CAEIRO António, in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, vide *loc.cit.*

4. «chamamos por isso argutos a homens dotados de sabedoria prática e a velhacos»⁴⁰.

Em face do exposto, optámos por enfileirar na orientação da esmagadora maioria das traduções em jogo não porque estão em maioria, mas porque nos parecem francamente menos lesivas do sentido da tese que procuramos defender, a saber que a prudência, pelo facto de se apresentar como disposição ortológica da alma e, mercê dessa condição rectificadora e rectificante, pode assumir uma *condição hábil* em determinados limiares críticos de decisão, mas nunca ser portadora de uma capacidade subversiva, razão pela qual a atribuição ao *prudente* de uma qualidade “fraudulenta” afigurar-se-ia contraditória nos termos expostos; por outro lado, o inciso insere-se hermeneuticamente no contexto mais dilatado de uma análise da *habilidade*, o que significa que esta faculdade fica disponível para poder ser diametralmente cotejada por duas disposições antagónicas que disputam o seu favor *performativo*, a saber a prudência (louvada pela nobreza do escopo que procura visar mediante uma utilização correcta da habilidade) e a fraude (negativamente desprezada pela indignidade do alvo que procura atingir mediante uma utilização desviada da mesma), ficando sujeitas a um curto-circuito sintáctico que mutuamente as afecta do ponto de vista interpretativo. Dadas as condicionantes em jogo, resulta para nós evidente a opção por traduzir o passo mencionado da forma que consta no corpo do texto. A nossa tese sai, de resto, reforçada pela posição assumida na obra conjunta *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs* pelos eminentes historiadores da cultura grega antiga Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, para quem «l'homme dont “la réussite doit plus au coup d'oeil qu'à un savoir imperturbable”⁴¹, **l'homme dont l'action** tendue vers un fin **doit toujours tenir compte de l'opportunité et connaître qu'elle s'exerce dans un domaine où rien n'est jamais stable**. Mais il n'est pas moins vrai, que

40. Apud ALMEIDA Dimas de, in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, vide *loc.cit.*

41. AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue), 23-24: cit. e nota interna dos autores do excerto.

l'analyse aristotélicienne s'inquiète de distinguer la prudence, la *phronesis*, de l'habileté, de la *deinotes*, en montrant que celle-là ne se réduit ni à l'intuition, ni à la justesse de coup d'oeil, mais qu'elle est **une espèce d'habileté fondé sur la "délibération en vue d'un bien" (*euboulia*)**.⁴²

Posta a questão nestes termos, não podemos deixar de seguir, por outro lado, no encaicho do reputado especialista na filosofia prática aristotélica Pierre Aubenque, quando, a propósito de uma alusão à intuição certa de São Tomás de Aquino sobre o alcance praxiológico do juízo prudencial em Aristóteles⁴³, refere que «on insistera sur l'idée que la prudence [*φρόνησις*], parce qu'elle est un savoir du particulier, permet d'appliquer les principes de la moralité, tels qu'ils sont définis par la conscience morale ou *syndérèse*, à la variabilité indéfinie des circonstances sur lesquelles l'action a à s'exercer. (...) Car, si la connaissance du singulier est requise pour assurer, à son niveau propre, la rectitude de l'action, la question reste ouverte chez Aristote de savoir si une connaissance du singulier est possible et si, dès lors, le "hiatus" peut jamais être comblé autrement que par un engagement que l'intelligence ne parvient jamais à éclairer tout à fait. (...) Parler de l'empirisme ou de l'intellectualisme d'Aristote, de sa propension plus ou moins grande pour la théorie ou pour une pratique immédiatement appuyée sur l'expérience, n'a aucun sens et ne peut mener à rien, tant que l'on ne s'est pas demandé pourquoi Aristote ferait dépendre la vertu du savoir et, si oui, de quel savoir. (...) Or, (...) on ne peut parler de la prudence [*φρόνησις*] sans se demander pourquoi l'homme a à être prudent en ce monde, prudent plutôt que sage ou simplement vertueux. (...) Aristote nous met pourtant sur la

42. DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002, 305; destacado nosso.

43. Vide SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 47: *Commentaria in Aristotelem. Sententia libri Ethicorum*, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969 (ed. René-Antoine GAUTHIER), Liber 6, Lectio 1 (EN, VI, 1, 1138b 18 – 1139a 15) Notae 1-3; 7-8; 10; 15

voie: la prudence [φρόνησις] a pour objet, nous dit-il, le contingent (...); elle est, d'autre part, sagesse de l'homme et pour l'homme»⁴⁴

Posto isto, o acto decisionário de modelar o universal no particular, seguindo o curso de uma boa deliberação, assume no **indivíduo prudente** o *eidos*, o “aspecto”, a “forma” de um “paradigma” indutor de eticidade. Ser como o prudente, não para fazer o que ele faz ou dizer o que ele diz, mas para agir como ele, lendo o que ele diz no modo como faz, eis o preço a pagar pelo belo risco de decidir num horizonte de indeterminação, assumindo a responsabilidade não só pelas *acções feitas* em vista do que se deseja, mas também, e mais importante ainda, pelo modo como *se fazem* na sequência do que se delibera, em vista daquilo que constitui porventura o desígnio mais sublime da existência humana: a obra viva de uma vida em prática...

Bibliografia

Edições críticas

ARISTOTELIS. *Opera*, ed. Immanuel BEKKER, Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1831-70 [= *Editio altera addendis instruxit, fragmentorum collectionem retractavit*, Olof GIGON, Berlin: De Gruyter, vols. I-II, 1959; IV-V, 1960; III: *Librorum Deperditorum Fragmenta*, 1987]

[ARISTOTELIS] *Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto de virtutibus et vitiis libelo*, Recognovit Franciscus Susemihl, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1884

Traduções e comentários

[por ordenação cronológica crescente]

Aristote. *Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et not. Jules TRICOT, Paris: Vrin, 1959

44. AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, op. cit., 27-30; destacado nosso.

- Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, I-II, introd., trad. et comment. René A. GAUTHIER – Jean-Yves JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970
- Aristotle. The ethics of Aristotle: the Nicomachean ethics*, introd. Jonathan BARNES; transl. James THOMSON; not. Hugh TREDENNIK, Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1976
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, transl. David ROSS, revis. James URMSON, in *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*. vol. II, ed. Jonathan BARNES, Princeton: Princeton University Press, 1984
- Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introd. Emilio LLEDÓ IÑIGO trad. y not. Julio PALLÍ BONET, Madrid: Gredos, 1985
- Aristote. Le Protreptique. Fragments ordonnés*, org. Anton-Hermann CHROUST - Yvan PELLETIER (d'ap. text. col. David ROSS), ed. online: 1999 [<http://regislaurent.ifrance.com/textes/version%20imprimable.pdf>]
- Aristote. De la vertu [Pseudo Aristote]*, trad. Pierre-Marie MOREL, in AA.VV., «Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002)
- Aristóteles. Ética a Nicómaco*, trad. e not. António CAEIRO, Lisboa: Quetzal, 2004, 2006 (3ed.) [reed. *Ética a Nicómaco*, São Paulo: Atlas, 2009]
- Aristóteles. Ética a Eudemo*, co-trad. António C. AMARAL – Artur MORÃO (introd. e not.), Lisboa: Tribuna, 2005
- Aristóteles. Ética a Nicómaco*, ed. bilingue, trad. Dimas de ALMEIDA, intod. Manuel J. CARMO FERREIRA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012

Fontes secundárias

- CICERO. I-V: *Rhetorical Treatises*; VI-XV: *Orations*; XVI-XXI, *Philosophical Treatises*; XXII-XXIX: *Letters*, ed. and transl. Harry CAPLAN et al., London: The Loeb Classical Library, 1914-98

- Platonis Respublica*, ed. Simon SLINGS, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press, 2003
- Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 5 vols., ed. Hans WALTHER, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963-1967 [*Proverbia sententiaeque latinitatis medii ac recentioris aevi*, nova series: 3 vols. (1982-1986)]
- Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, t. 47: *Sententia libri Ethicorum*, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969
- SENECA. I-III: *Moral Essays*; IV-VI: *Epistles*; VII and X: *Naturales Quaestiones*; VIII-IX: *Tragedies*, ed. John BASORE, Richard GUMMERE, Thomas CORCORAN, Frank MILLER, London: The Loeb Classical Library, 1917-72
- THOMAS AQUINAS. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, transl. Charles LITZINGER, Notre Dame (Ind.): Dumb Ox Books, 1993
- Tragicorum Graecorum fragmenta*, 4 vols., eds. Bruno SNELL – Richard KANNICHT – Stephan RADT, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971-1985
- VIRGIL. *Aeneis*, transl. Barry POWELL, New York : Oxford University Press, [2016]

Estudos

- AUBENQUE Pierre, «La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (A propos d'*Eth. Nic.* VI, 10, 1142b 31-33)», *Revue des Études Grecques* (Paris) 78 (1965) 40-5
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue)
- BARNES Jonathan – BRUNSCHWIG Jacques – FREDE Michael, «Le propre de la prudence», in *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, dir. par Rémi BRAGUE et Jean François COURTINE, Paris: PUF, 1990, 79-96

- BROADIE Sarah, «Nature, craft and *phronesis* in Aristotle», in *Philosophical Topics* (Stamford – Conn.) 15 (1987) 2, 35-50
- CABRAL Roque, «Réflexions sur la prudence: Aristote – Saint Thomas, aujourd’hui», in *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del Congresso internazionale, Roma – Napoli 17-24 Aprile 1974, vol. V, L’agire morale*, Napoli: Edizione Domenicani Italiani, 1977, 403-409
- CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997
- DESMOND William, «*Phronesis* and the categorical imperative», in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 27 (1980) 7-15
- DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l’intelligence. La mètis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002
- DICTIONNAIRE D’ÉTHIQUE ET DE PHILOSOPHIE MORALE, dir. Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001 (3ed.), 584; destacado nosso.
- DREFCINSKI Shane, «Aristotle’s fallible *phronimos*», in *Ancient Philosophy* 16 (1996) 1, 139-154
- GLIDDEN David, «Moral vision, *orthos logos*, and the role of the *phronimos*», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 103-128
- LORIES Danielle, *Le sens commun et le jugement du «phronimos». Aristote et les stoïciens*, Leuven: Peeters, 1998
- LOUDEN Robert, «What is moral authority? *Eubolia*, *synesis* and *gnome* vs. *phronesis*», in *Ancient Philosophy* 17 (1997) 1, 103-118
- RICOEUR Paul, «À la gloire de la *phronèsis* (Éthique à Nicomaque, Livre VI)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 13-22
- RICOEUR Paul, «Éthique. De la morale à l’éthique et aux éthiques», in http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Ricoeur_MORALE.pdf, 1-11 [// *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, dir. Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 2001 (3ed.), 580-584

- RODRIGO Pierre, «Aristote. Prudence, convenance et situation», in *L'Enseignement Philosophique* (Paris) 42 (1991-1992) 5, 5-17
- WALL John, «Phronesis as Poetic: Moral Creativity in Contemporary Aristotelianism», in *Review of Metaphysics*, 59 (1995) 2, 313-331
- WALL John, «Phronesis, Poetics and Moral Creativity», in *Ethical Theory and Moral Practice*, 6 (2003) 2, 317-341
- ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007

O “A-FAZER” DA VERDADE COMO DESAFIO ÉTICO EM ARISTÓTELES

Prelúdio

ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον: καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ ἀίδιον ἀλλ' ὁ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί¹

1. Elogio a Platão, sem ressentimentos...

À data da sua morte, Aristóteles terá deixado centenas de epigramas e elegias, dos quais apenas um punhado chegou até nós de forma fragmentária. Nada, aliás, de particularmente insólito, tendo em conta que, como qualquer grego educado, o profundo conhecimento e admiração pelos textos da tradição épica e lírica da cultura helénica tenha encontrado nas imediações da produção tratadística do Estagirita terreno fértil para incursões literárias de diversa índole.²

1. À filosofia chamamos com toda a razão “ciência da verdade”, porque o fim da <ciência> especulativa é a verdade, ao passo que a obra é o <fim> da <ciência> prática; com efeito, os que agem, quando examinam o modo como se dispõem <a fazê-lo>, não visam propriamente o eterno, mas a relação e o momento: ARIST., *Metaph.*, II, 1, 993b 20-22

2. De acordo com o avisado juízo de Albin Lesky, o séc. IV aC «testemunha o cultivo e da difusão do *epigrama*, como nos é confirmado também pelas numerosas inscrições da época. Escreviam-se epigramas, seguindo o uso tradicional, à maneira de dedicatórias; outros circulavam como pequenas obras literárias ou como instrumentos de polémica. Deste meio se serviu, por exemplo, o combativo Teócrito de Quíos, o adversário de Teopompo, para desafogar a sua cólera contra Hérmiás e Aristóteles. Poetas importantes, filósofos como Platão e diletantes, todos escreviam epigramas. (...) O mesmo se diga da poesia de hinos, que devemos

Das três composições líricas que reconhecidamente sabemos hoje terem provindo da lavra plúmitiva de Aristóteles, há uma que me fascina e comove de forma particularmente incisiva não tanto pela sua carga psico-literária ou estilística (deixo isso para o ócio de mentes mais doutas e versadas na matéria), mas sobretudo por nela se repercutir o desígnio de uma *ética vivida* como subsolo enraizador de uma *ética pensada*. Refiro-me a um poema intitulado Elogio a Platão cuja composição foi registada por Olimpíodoro, oferecendo-nos, de passagem, uma irrecusável oportunidade para desmistificar aquele entediante cliché de que Platão e Aristóteles nutriam em surdina uma insanável incompatibilidade, alegadamente agravada mais tarde pela escolha de Espeusipo de Atenas, sobrinho daquele, como primeiro escolarca da Academia.³ O trecho, tal como nos chegou na sua forma fragmentária, reza:

Partindo para o ilustre solo de Cecrópia,
 com desvelo erigi um altar à preciosa amizade
 por um homem ao qual não podem os perversos prestar tributo;
 apenas ele [sc. Platão], o primeiro dos mortais, claramente provou,
 com a própria vida e por via das palavras,
 de que modo o homem se torna simultaneamente bom e feliz.⁴

imaginar permanentemente viva no culto [religioso] (...).»: LESKY Albin, *História da Literatura Grega* [Geschichte der Griechischen Literatur], trad. por Manuel LOSA, Lisboa: FCG, 1995, 674; vide a propósito *Hymnes philosophiques. Aristote; Cléanthe; Proclus*, trad., introd. et not. Mario MEUNIER, Paris: L'Artisan du Livre, 1935

3. JAEGER Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* [= *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann, 1923], trad. José GAOS, México – Madrid – Buenos Aires: FCE, 1995, cap. V, 127-131

4. ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκοπρῆς δάπεδον
 εὐσεβέως σεμνῆς φιλῆς ἰδρύσατο βωμὸν
 ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις·
 ὃς μόνος πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
 οἱ κείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων
 ὡς ἀγαθὸς τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνὴρ

ΕΓΚΩΜΙΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ apud OLIMPIODORUS, *Commentarius in Gorgiam* 41.9, in ARIST., *Frgms.* 650, 673 R³ [= ARIST., *Frgm.* B 2463]

Na verdade, apesar das peripécias e incidentes que marcaram a sua estadia na Academia platónica, Aristóteles conservou sempre intacta uma indefectível lealdade para com o seu mestre, motivo pelo qual a glosa latina *Amicus quidam Plato, sed magis amica veritas*⁵, longe de contraditar, enfatiza e exalta a admiração de um discípulo genial pelo testemunho de um mestre em cujo exemplo de vida vislumbrou uma difícil arte de coadunar o que se diz (ou se pensa, ou se escreve, ou se ensina) à forma de ser, estar e agir.

2. Não, não chega chegar à virtude...

O trecho lírico acabado de referir assinala, todavia, um *meta-texto* de promissoras consequências não necessariamente no tocante àquilo que se nos oferece dizer como interpretação filosófica dos textos de Aristóteles, mas antes aquilo que os textos de Aristóteles podem oferecer como interpelação filosófica para nós mesmos, a saber **não basta possuir virtude para se ser virtuoso**. Desconcertante, é certo, mas meridiano. Com efeito, ao indivíduo que se empenha em “adquirir” virtude – seja ela qual for e em que grau for – de pouco lhe serve confiar cegamente no efeito indutor da imitação e repetição de bons hábitos, se a aquisição virtuosa não implicar a sua respectiva e interiorizada apropriação, isto é se não for activada como capacidade efectiva⁶ para, antes mesmo de fazer isto ou aquilo, “fazê-la sua”, “apropriar-se” dela, torná-la “própria-de-si”.

Vale a pena perceber porquê:

Ainda que alguém pudesse supor a virtude como o fim da vida política, ainda assim ele afigura-se incompleta, pois aquele que possui virtude pode achar-se a dormir e em estado inactivo ao longo da vida.⁷

5. A expressão surge relatada em VM 28; VV 9; VL 28 ; vide ARIST., EN, I, 6, 1096a 17

6. Vide, a propósito, a estimulante análise teórica de FREELAND Cynthia, «Aristotle on possibilities and capacities», in *Ancient Philosophy* 6 (1986) 69-89

7. ἄν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβοι. φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη: δοκεῖ γὰρ

Ao longo das suas *Éticas*, Aristóteles explicará a aquisição virtuosa como resultado de um estado **disposicional** [ἕξις] capaz de induzir a formação de um **carácter** [ἦθος] cuja formulação desagua na distinção conceptual entre 1. actos que decorrem **de hábitos** [ἔξ ἔθους] induzidos por **repetição** [ἐκ τοῦ πολλάκις] e replicados por **imitação** [μίμησις] e 2. actos que se **fazem aprendendo** [μαθόντας ποιεῖν]⁸ no sentido *habit(u)ado* daquilo em que algo “se torna” em vista de um **aperfeiçoamento finalizável** [τέλειος].⁹ Interessa-nos enfatizar tão-só esta última acepção, no suposto de que a forma verbal “tornar-se” é a que melhor colhe o sentido aberto de um aperfeiçoamento que envolve todo o campo humano do **prático** [τὸ πρακτόν], desde a emergência individual da disposição ética até à manufactura comum da decisão política.¹⁰ Quer isto dizer que não se trata apenas de “aprender a fazer uma acção”, mas também de que **aprendemos <a agir> fazendo** [ποιοῦντες μανθάνομεν] no suposto de que o **fazer** [τὸ ποιεῖν] constitui a mediação privilegiada pela qual e na qual o **agir** [τὸ πράττειν] atesta e manifesta por si mesmo uma narrativa prévia e refractária a qualquer discurso sobre isso. O agir diz-me naquilo que faço e me faço...

Ora, sucede que a virtude humana, por mais consolidada e apropriada que esteja, é sempre desafiada a enfrentar o risco da deliberação, porque o mundo em que a sua acção se plasma e modela se apresenta texturado pelo fluxo imprevisível e instável de situações e acontecimentos cuja urdidura não pode ser prevista, controlável ou programável. Na medida em que estão ao alcance do agente, os objectos sobre os quais incidem as suas acções após deliberação constituem o horizonte de possibilidade que eleva a virtude humana ao máximo da sua realização, tanto teórica como prática. Não se trata aqui, evidentemente, de empolar ou agravar

ἐνδέχεσθαι καὶ καθεύδειν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἢ ἀπρακτεῖν διὰ βίου ARIST., *EN*, I, 5, 1095b 30-32

8. *Ibid.*, II, 1, 1103a 14-26

9. *Ibid.*, 1103a 26-34

10. Vide a propósito GIACON Carlo, *Il Divenire in Aristotele: Dottrina e Testi*, Padova: CEDAM – Casa Editrice, 1947; GIORDANI Alessandro, «Nota sul fondamento ontologico della prassi in Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 4, 625-636

a corriqueira e enfadonha distinção entre teoria (conotada como razão) e prática (conotada como acção). O desígnio aristotélico afigura-se, em nosso entender, muito mais complexo e refinado do que essa dicotómica simplificação: trata-se, no fundo, de projectar o campo da acção humana em função de uma racionalidade simultaneamente teórica e prática. Por via dessa configuração teórico-prática da razão, a ética aristotélica situa-se hermeneuticamente naquele limiar mediacional em que a “prática da racionalidade” se transforma numa “razoabilidade prática”¹¹ espelhada num vasto leque de “práticas da razão”.¹²

3. O difícil “meio” da virtude...

Não decidimos adquirir virtude para sermos bons e depois agir bem; antes pelo contrário, tornarmo-nos virtuosos para agir e decidir bem... Para tal, é necessário desenvolver a arte de visar o meio. O que é que isso significa? Qual o verdadeiro sentido e alcance da expressão *in medio virtus* que todos gostamos de proclamar com cultivado brio, olhando de soslaio para Aristóteles?

Desde logo, importa ter em conta o subsolo cultural em que a questão germina. Não é difícil perceber, com efeito, até que ponto toda aquela tradição ancestral que se desenvolveu em torno da ideia de *medida* [μέτρον] e de *limite* [πέρας]¹³ sob o signo mítico-literário da ὕβρις [des-

11. Cf. GÓMEZ-LOBO Alfonso, «Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles», in *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) 10 (1984) 133-139

12. Vide a propósito as sugestivas indicações de REEVE Charles, *Practices of Reason: Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Oxford: Clarendon Press, 1992

13. Cf. SNELL Bruno, *A descoberta do espírito* [= *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen u. Goverts, 1948], *op. cit.*, 74 ss.; ONIANS Richard, *Les origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le temps et le destin* [= *Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*, London – New York: Cambridge University Press, 1951], trad. Barbara CASSIN – NARCY Michel et al., Paris: Seuil, 1999, 368-404; COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néo-platonisme*, Paris – Bruxelles: De Boeck Université, 2003, 88 ss.; CORNFORD Francis, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Syndics of the Cambridge University Press, 1952 [*Principium Sapientiae - As origens do pensamento filosófico grego*, trad. M.M. ROCHETA dos SANTOS, Lisboa: FCG, 1981], 110 ss.; JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego* [*PAIDEIA: Die Formung des*

medida = excesso = transgressão = insolência] encontra na reflexão de Aristóteles um estágio de refinada sistematização antropológica e ética. *O que hei-de eu fazer? O que não hei-de fazer?* [Τί σ' ἐγὼ δράσω; τί δὲ μὴ δράσω;]¹⁴ A esta esfígia e dilacerante questão trágica responde a ética aristotélica em duplo desdobramento: 1. “o que posso fazer” [?] a partir de um **meio** [μέσον] onde se afigure possível medir os limites extremos de um excesso ou de um defeito em ordem a uma realização virtuosa da acção?; 2. “até onde posso ir” [?] com base numa **medida** [μέτρον] pela qual se afigure possível aferir a delimitação de um campo de possibilidades? A resposta converge na ideia-chave de que *a virtude é uma certa mediedade, no sentido em que aponta ao meio* [μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὕσα τοῦ μέσου]¹⁵, fórmula que, como todos bem sabemos, constitui uma espécie de ponto de alavancagem da argumentação ética do Estagirita.

Ora, quando se trata de discernir a medida do justo meio e o meio da justa medida, o que os textos éticos de Aristóteles revelam na sua máxima profundidade e amplitude é uma concepção de eticidade que nada tem a ver com um equivocado encontrar-se “a meio”, subjugando a acção à padronização de uma média estatística ou à passividade de uma mediania inerte cujo eco ainda ressoa vagamente naquele clássico e mal-compreendido inciso de Quintiliano que reza *tutissima fere per medio via* [o caminho do meio é quase sempre o mais seguro]¹⁶.

Mediante uma análise centrada na oscilação disposicionária entre **autodomínio** [ἐγκράτεια] e **descontrolo** [ἄκρασία]¹⁷, compete a uma virtude

griechischen Menschen, Berlin – Leipzig: W. de Gruyter, 1936], trad. A.M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995, 188 ss.; MOULARD Anatole, *Metron. Étude sur l'idée de mesure dans la philosophie antésocratique*, Angers: Gaultier, 1923, 1-107

14. EURIPIDES, *Hippolytus*, 177; vide a propósito as luminosas reflexões de SERRA José P., *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, 229ss

15. ARIST., *EN*, II, 6, 1106b 27-28

16. QUINTILIANUS, *Institutio Oratoria*, 12, 10, 80

17. Vide a propósito o bem fundado estudo de SANTOS Ricardo, *Incontinência e saber: um*

em particular, a **prudência** [φρόνησις], fixar o **meio no qual** [μεσότης] e o **meio pelo qual** [τὸ μεταξύ] a razão colabora para aferir a justa medida a partir da qual é possível limitar o inflacionamento incontável da vida impulsiva. Mas não só: se é verdade, por um lado, que a condição mediacional permite à prudência situar-se “acima” das demais virtudes a fim de, em conexão com a razão, regular o meio onde repousa cada uma delas em particular; 2. por outro lado, permite-lhe igualmente encontrar-se “a meio” a fim de, através de uma deliberação ponderada, estabelecer uma conexão entre princípios universais e casos concretos em vista de uma decisão assente numa boa deliberação.

A somar a essa dupla capacidade métrica e conectiva, a noção de “meio” pode ser concebida, segundo Aristóteles, de duas formas: 1. o **meio da coisa** [τοῦ μὲν πράγματος μέσον] e 2. o **meio em relação a nós** [πρὸς ἡμᾶς <μέσον>].¹⁸ Tal distinção é crucial para se entender a razão pela qual o aperfeiçoamento moral da acção virtuosa se deve completar na modelação ética do acto decisionário. No primeiro caso (1), a ideia de “meio” aponta para a obtenção de um referencial interno cuja mensuração depende do cálculo exacto da posição intermédia “entre” dois extremos-limite. No segundo caso (2), porém, a mediedade decorre de um discernimento *in persona* e *in vivo* cuja mensuração já não decorre da exactidão formal de um cálculo destinado a encontrar um ponto “intermédio” face a dois limites extremos, mas da difícil arte de visar um limiar crítico onde a aferição mesométrica exige a modelação de uma medida que não pode ser a mesma para todos¹⁹, mas “à medida” de cada um, dado que tem de ser aferida no horizonte contingencial dos casos, dos factos ou dos acontecimentos nos quais o indivíduo se encontra

problema filosófico na ética de Aristóteles, Dissertação de Mestrado: Lisboa, 1997; e também PRICE Anthony, «Akrasia and Self-control», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, op. cit., 234-254

18. Cf. ARIST., EN, II, 6, 1106a 27

19. Cf. BROWN Lesley, «What is “the mean relative to us” in Aristotle's Ethics?», in *Phronesis* 42 (1997) 1, 77-93; HOBUSS João, «O meio relativo a nós em Aristóteles», in *Ethica* 1 (2004) 6, 19-34; LEIGHTON Stephen, «The mean relative to us», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 67-78

entrelaçado. Com efeito, casos, factos e acontecimentos, ocorrem não na superfície polida de uma necessidade incondicional e previsível, mas no terreno indeterminado de uma sinuosa e volátil imprevisibilidade.²⁰

Ora, é no interior desse contexto de indeterminação que ousamos propor o conceito de **ontopoiese da acção** para descodificar hermeneuticamente a forma como Aristóteles concebe um modelo ético onde a prática da virtude, antes mesmo de encontrar a medida apropriada (no sentido *acrílico* de “exacta”) para acertar no meio [*μέσον*], exige a tarefa mediacional de visar o meio apropriado (no sentido *estocástico* de “bem apontado”) pelo qual a medida [*μέτρον*] é encontrada.

4. Arealização ética da verdade prática, ou de como “fazer-a-verdade”...

Nos meandros da *Ética a Eudemo*, deparamo-nos com um passo suficientemente insólito para merecer que sobre ele nos detenhamos por breves momentos:

os homens são louvados ou censurados tendo em conta a sua escolha deliberada, mais até do que as suas obras (embora o acto seja até preferível à virtude): na verdade, fazem coisas vis quando a isso são forçados, mas ninguém <é forçado> a elegê-las. Ora, uma vez que não é fácil captar a qualidade de uma escolha deliberada, temos de avaliar a qualidade de alguém a partir das obras; por isso, embora os actos sejam preferíveis, a escolha deliberada é mais louvável.²¹

O excerto enfatiza duas linhas de força que, pelo seu recorte conceptual, nos desafiam a olhar para a ética aristotélica de uma forma susceptí-

20. Para tipificar a natureza indeterminada do horizonte em que se explicita a acção humana, Aristóteles recorre à expressão *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* [muitas das vezes = com frequência]: ARIST., *EN*, III, 3, 1112b 8-9; vide a proposito ZINGANO Marco, *Deliberação e indeterminação em Aristóteles*, in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276

21. *πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα: καίτοι αἰρετώτερον ἢ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς, ὅτι πράττουσι μὲν φαῦλα καὶ ἀναγκαζόμενοι, προαιρεῖται δ' οὐδεὶς. ἔτι διὰ τὸ μὴ ῥᾶδιον εἶναι ἰδεῖν τὴν προαίρεσιν ὅποια τις, διὰ ταῦτα ἐκ τῶν ἔργων ἀναγκαζόμεθα κρίνειν ποῖός τις. αἰρετώτερον μὲν οὖν ἢ ἐνέργεια, ἐπαινετώτερον δ' ἢ προαίρεσις:* ARIST., *EE*, III, 1228 a 12-19

vel de quebrar o consenso em torno da maior parte das abordagens convencionais: 1) por um lado, mais do que tomar boas decisões éticas para atingir um estado moral virtuoso, o excerto aristotélico cauciona a ideia de que ser moralmente virtuoso apenas tem valor para decidir eticamente bem no horizonte relacional da vida humana; 2) por outro lado, para entender na sua máxima amplitude o sentido do inciso *avaliar a qualidade de alguém a partir das obras* [ἐκ τῶν ἔργων κρίνειν ποῖός τις], implica domiciliar a capacidade de **decidir** na possibilidade de agir virtuosamente. Quer isto dizer que a obra da virtude dá prova de si num acto decisionário a que Aristóteles designa por **προαίρεσις**, cuja tradução acolhe um vasto repertório de significados tão polivalentes como **escolha orientada** ou **deliberada**; **eleição ponderada**; **preferência**; **propósito**; **decisão reflectida**. Numa palavra: a decisão corresponde ao “a-fazer” de uma a **obra** [ἔργον] iniciada com a aquisição da virtude e aperfeiçoada pelo exercício da deliberação.

Esta matriz ergonómica da ética não se encontra, porém, isenta de riscos – riscos, aliás, de que o próprio Aristóteles se precaveu.²² Com efeito, partindo do princípio de que ao termo ἔργον tende a ser traduzível por **função**, seja-nos permitido incorporar outras possibilidades etimologicamente mais originárias como **trabalho**, **obra** e **tarefa**, para, a partir dessa retrospectiva semântica, nos demarcarmos liminarmente de uma *acepção funcionalista*²³, sugerindo, ao invés, uma *concepção operativa* de eticidade.²⁴ Nesse caso, isso significa que o agir já não é encarado

22. Cf. *Ibid.*, II, I, 1219a 13-18

23. Vide a propósito LAWRENCE Gavin, «Human Good and Human Function», in KRAUT Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden (MA): Blackwell Publishing, 37-75

24. Se restituída ao seu subsolo etimológico, a noção de “função” encontra-se demasiado hipotecada à acepção jurídico-administrativa romana de *functor* [= “desempenhar um cargo”, “cumprir uma incumbência” (muito raramente “alimentar alguém”)] para poder acomodar convenientemente a conotação operante ou operativa que Aristóteles pretende visar na utilização do termo grego ἔργον. Quando Aristóteles faz uso do termo ἔργον, este já comporta em grego uma dupla significação conexa: por um lado incorpora o sentido *actividade*, entendida na acepção *laboral* de “trabalho” ou “tarefa”, e por outro, o *resultado final* da mesma. Quando vertido para a língua latina, o termo ofereceu protagonismo à dimensão jurídico-

como “papel” ou “cargo” a desempenhar a título de incumbência, mas concebido como **obra humana** [ἔργον ἀνθρώπου], isto é como tarefa a realizar pelo homem na resposta ao apelo do *lógos*.²⁵ É, aliás, no contexto da resposta humana a esse apelo *logóico* que Aristóteles poderá projectar uma ontologia da acção²⁶ cuja discursividade se narra não tanto no pensar de uma verdade “sobre” ou “acerca” do agir, mas na onto-poiese de uma verdade-que-se-faz-obra²⁷, na linha, aliás, daquele discreto inciso da *Metaphysica* segundo o qual **a obra é o fim da verdade prática** [τέλος

administrativa de cargo ou função e secundarizou a acepção remanescente, desdobrando a sua originária acepção laboral em dois registos semânticos autónomos, a saber *opus* (actividade) e *operatio* (resultado): é certo que, do ponto de vista do desenvolvimento histórico-pragmático da linguagem, a perspectiva jurídico-burocrática e administrativa de “cargo” e “função” assumiu quer o matiz psicomoralista de um “desempenho comportamental”, quer a ressonância biofisiologista de um “desempenho orgânico”, acabando por esbater e eclipsar gradualmente a índole mais ética da primordial acepção laboral de “tarefa” e “obra”; todavia, é precisamente esta última acepção que, em nosso entender, parece adquirir preponderância no quadro mental em que Aristóteles se move culturalmente.

25. Mais do que traduzível imediatamente por “razão”, o termo *lógos* pode ser traduzido, neste contexto específico, por “pensamento” ou, melhor ainda, por “reflexão”. Para Aristóteles tal estatuto discursivo constitui um componente-chave da sua antropologia política, começando por ocupar um lugar de destaque precisamente no contexto da “vida prática”: *λόγον δὲ μόνον ἀνθρώπος ἔχει τῶν ζώων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῶοις μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις, ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον* [só o homem, de entre todos os animais, possui a palavra; assim, enquanto a voz assinala dor ou prazer, e nesse sentido ela constitui também atributo dos outros animais (cuja natureza também faculta sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto: ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 9-15].

26. Estabelecemos esta feliz e sugestiva designação, inspirados na obra de AA.VV., «Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique», in *Philosophie* 73 (2002) 1-95. Vide a propósito CHARLES David, «Aristotle: ontology and moral reasoning», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986) 119-144; GIORDANI Alessandro, «Nota sul fondamento ontologico della prassi in Aristotele», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 4, 625-636; SANTIESTEBAN Luis, «El carácter ontológico de la ética de Aristóteles», in *Analogía Filosófica* 18 (2004) 2, 103-131; em sentido inverso, defendendo a tese de uma reconfiguração ética do próprio discurso fundamental e sistematizante da ontologia, vide as surpreendentes conclusões do notável estudo de LONG Christopher, *The ethics of ontology: rethinking an Aristotelian legacy*, Albany: State University of New York Press, 2004.

27. Cf. BELLO Angela Ales, «The entelechial principle in the *ontopoiesis* of life. From Aristotle to recent phenomenology», in *Analecta Husserliana* (Dordrecht) 50 (1997) 25-31.

ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον]²⁸. Mais do que possuir “a verdade” enquanto conteúdo lógico pensado numa essência, deduzido de uma premissa ou formulado numa definição, a ética aristotélica parece disposta a consagrar um *veritizar* [ἀληθεύειν]²⁹, isto é um “dizer verdadeiro” que tanto se pode espelhar num “fazer(-se) verdade no dizer” como também num “dizer(-se) com verdade no fazer” com o qual a acção humana se compromete como tarefa em aberto.

5. E olhamos para quem? – a verdade-em-prática do prudente

Tomemos o pulso ao que considero ser um dos excertos mais emblemáticos acerca do papel medicinal da prudência na ética decisória de Aristóteles:

A virtude é uma disposição electiva, consistindo numa mediedade relativa a nós, determinada pela razão e pela forma como a determinaria o homem prudente.³⁰

No âmago de uma análise integral da virtude, aquilo que o Estagirita designa e consagra na noção feliz e bem conseguida de *mediedade ética* [ἡ ἠθικὴ μεσότης]³¹ encontra eficaz repercussão hermenéutica na intersecção de dois eixos que formam, por assim dizer, uma espécie de matriz cruciforme, no centro da qual

1. de acordo com uma orientação diacrónica ou horizontal, a virtude é em si mesma um *meio* [μέσον] analogicamente recortado no pano de fundo da regulação dos impulsos em obediência a uma espécie de

28. ARIST., *Metaph.*, II, 1, 993b 21

29. Acerca da noção de *veritizar* = *ser verdadeiro* = *dizer/fazer verdade* [ἀληθεύειν] e respectivas ocorrências terminológicas conexas, cf. *Idem.*, *Int.*, 1, 16a 10; 4, 17a 2; 9, 18a 37; 10, 20a 34; 14, 24b 8; *APr.*, I, 1, 24a 30; *SE*, 25, 18ob 3, 4; *De an.*, III, 3, 427b 21; *Metaph.*, IV (Γ), 4, 1008a 27; 5, 1010a 9; IX (Θ), 10, 1051b 15; XI (K), 5, 1061b 35; 1062a 19, 23, 27-28; 6, 1063b 16, 25; *EN*, VI, 3, 1139b 15; 7, 1141a 18; VII, 9, 1151b 20; *VV*, 5, 1250b 18; *Prt.*, *Frgm.* B 65, 3; 59 R¹ [= B 101]; *Rh.*, I, 11, 1371a 10, 14; II, 6, 1384b 23

30. ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν: *Idem.*, *EN*, II, 6, 1106b 36 – 1107a 2

31. *Ibid.*, 9, 1109a 20

norma natural capaz de rectificar e julgar qualquer desmesura excessiva ou defeituosa;

2. de acordo com uma orientação sincrónica ou vertical, a virtude comporta uma **mediedade** [μεσότης] voluntariamente visada como objecto de eleição e sujeita a um deliberado cálculo de conveniência racional em função das circunstâncias.

Tomados individualmente de forma isolada, cada um dos eixos domicilia imediatamente a prática da virtude no nicho prático da **acção** [πράξις]; mas quando captados no ponto crítico da sua mútua intersecção, o agir virtuoso exhibe a perturbante aproximação a uma espécie de **produção criativa** [ποίησις] espelhada não necessariamente na acção virtuosa de um qualquer **homem bom/de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός]³², mas antes no texto da acção daquele **indivíduo prudente** [φρόνιμος] que aperfeiçoa o exercício virtuoso em capacidade decisória.

O **indivíduo prudente** [φρόνιμος] constitui, portanto, a última instância prática de fundamentação da eticidade. Na verdade, ele não se limita apenas a estabelecer um acordo ou uma conformidade entre aquilo que se pensa e se diz com aquilo que se faz, procurando salvar a todo o transe uma suposta coerência entre os puros desejos ou simples intenções e as acções praticadas, nem a assegurar uma transição linear e unívoca das “palavras” aos “actos”; ele vai mais longe – ele mostra em que medida se torna eticamente irrelevante debitar um retardatário discurso para descrever, avaliar ou justificar o que foi feito, quando justamente aquilo que se faz coloca à vista de todos, na sua verdade intrínseca, um texto já impregnado de sentido e significado éticos. Portador de uma disposição ética posta à prova, o *phronimos*, o prudente, torna visível e legível na acção discursiva a medida, o critério e o cânone da arte de decidir: não se trata, portanto, de “aprender dele” o que é a virtude para depois ser

32. Acerca do incontornável binómio **homem de bem** [ἀνὴρ ἀγαθός] / **bom cidadão** [σπουδαῖος πολίτης] tematizado por Aristóteles na *Política* [III, 4, 1276b 17 ss], vide GASTALDI Silvia, «Lo *spoudaios* aristotelico tra etica e poetica», in *Elenchos* 8 (1987) 63-104

como ele, mas antes de nos tornarmos no que havemos de ser, “vendo como ele faz” a decisão e fazendo-a nós mesmos em idênticas circunstâncias. E de que forma aprendemos com o indivíduo prudente a “fazer” uma decisão eticamente ponderada? Ao longo dos seus tratados éticos Aristóteles sugere oito requisitos mediante os quais se operacionaliza um acto decisionário:

1. introduzir ajustamentos estocásticos [EN, II, 6, 1106a 26 – 1106b 16]
2. projectar avaliações probabilísticas [EN, VI, 7, 1141a 27-28]
3. confiar na experiência vivida [EN, II, 1, 1103a 16]
4. perceber o tempo oportuno [EN, II, 2, 1104a 10]
5. ajuizar com discernimento perspicaz [VV, 4, 1250a 30]
6. moldar com habilidade artesanal [EN, VI, 8, 1141b 23-33]
7. desenvolver literacia situacional [EN, V, 10, 1137b 19]
8. pressupor a benevolência relacional [EE, VI, 7, 1241a 2ss]

6. Ainda está por aí Aristóteles? Decidir em situação-limite...

Recorrendo à mediação analógica do artesão, Aristóteles concebe a “feitura da decisão”³³ no interior de uma capacidade para modelar a forma da normatividade necessária e universal dos princípios na matéria da circunstancialidade contingente e particular das situações. Trata-se, ao fim e ao cabo, de encarar o acto decisionário como um processo nem totalmente “determinístico”, isto é capturado pela **necessidade** [ἀνάγκη]³⁴, nem puramente “arbitrário”, isto é sujeito à aleatoriedade da **sorte** [τύχη]³⁵,

33. Empregamos a expressão “feitura da decisão”, porventura exótica e pouco sedutora, no mesmo sentido do emprego anglo-saxónico do termo *decision making*, destacando-a daquela acepção semântica – de linguajar mais novilatino – em que a decisão não é para ser “feita”, mas *tomada*, como sucede na língua portuguesa e, já agora, também na francesa (*prendre une décision*).

34. Vide a propósito SORABJI Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1980

35. Vide a propósito JUDSON Lindsay, «Chance and “always” or for the most part», in *Aristotle's Physics*, ed. Lindsay JUDSON, Oxford: Clarendon Press, 2000, 73-99; DUDLEY John, *The evolution of the concept of chance in the physics and ethics of Aristotle. A commentary on Phys. II, iv-v*, Amersfoort: Acco, 1997

mas perfeitamente **flexível** [ἐλατός] e **maleável** [πλαστός]³⁶, em função da natureza indeterminada do fluxo situacional e acontecimental.

De entre o naipe disponível de virtudes, percebemos agora por que razão a **prudência** [φρόνησις] é aquela que melhor garante a **capacidade táctil** [ἄφή]³⁷ para, no limiar de uma situação-limite, captar a medida acertada e ajustada de uma acção em função das circunstâncias. Nesse sentido, a tarefa crucial que se exige da prudência não releva da “rigidez rectilínea” de uma medição científica, mas do “flexível rigor” de uma mensuração adaptativa cuja eficácia Aristóteles associa à engenhosa **régua de chumbo dos arquitectos de Lesbos** [τῆς Λεσβίας οἰκοδομίας ὁ μολίβδινος κανών]³⁸, utensílio de mensuração cuja capacidade para operar num limiar de “deformação controlada” exibiria uma clara vantagem face às limitações decorrentes da rigidez das régua convencionais, garantindo aferições e cálculos métricos adaptativamente ajustados à irregularidade das superfícies dos materiais.

36. Apesar de uma escassa utilização na língua grega, o termo **ἐλατός** surge um punhado de vezes no *opus aristotelicum* num segmento específico dos *Meteorologica* onde é morfologicamente empregue no género neutro [sgl. **ἐλατόν**; plr. **ἐλατά**]: cf. ARIST., *Mete.*, III, 6 – IV, 9, 378a 27 – 386b 25; por outro lado, não se pode dizer que o termo **πλαστός** [moldado, modelado], ou até mesmo o seu congénere **πλαστικός** [moldável, modelável], sejam estranhos ao pensamento de Aristóteles, bem longe disso: uma leitura atenta e minuciosa revela que as referidas noções comparecem em vários quadrantes textuais do *corpus aristotelicum*,

1. seja na forma verbal **πλάττειν** [formar, figurar, modelar, imaginar, fingir, simular, inventar, treinar, habituar]: cf. ARIST., *De an.*, I, 3, 406a 27; *Ath.*, I, 8; *Cael.*, III, 2, 299b 16; *HA*, II, 1, 499b 25; *IV*, 9, 536b 20; *IX*, 6, 612a 19; b 8; 40, 623b 33; 624a 1, 19; 627a 22; 41, 628a 13; b 11; *PA*, II, 9, 654b 29; *GA*, I, 22, 730b 30; II, 4, 740a 36; III, 10, 761a 8; *Pr.*, XXIX, 14, 952b 8; *Rh.*, II, 4, 1381b 29;

2. seja na forma substantivada de **πλάσμα** [molde, imagem, figura, imitação, ficção, invenção]: cf. *Idem.*, *Cael.*, II, 6, 289a 6

3. seja na forma qualificativa dos supramencionados **πλαστός** [moldado, modelado, formado, figurado, imaginado, inventado] e **πλαστικός** [maleável, modelável, formável, figurável, imaginável, exequível]: cf. *Idem.*, *PA*, I, 5, 645a 13; *Mete.*, IV, 9, 386a 27

4. seja, enfim, na forma composta de **εὐπλαστός** [maleável, dúctil, versátil]: cf. *Idem.*, *Po.*, 17, 1455a 34

37. Cf. *Idem.*, *De An.*, III, 13, 435b 3-4; para um interessante esclarecimento da complexa relação trinomial “tacto” / “moderação” / “decisão”, vide SANTOS Ana Leonor, *Para uma ética do “como se”. Contingência e liberdade em Aristóteles e Kant*, Covilhã: www.lusosofia.net, 2006, 58-67, designadamente a not.112

38. Cf. ARIST., *EN*, V, 10, 1137b 30-31

Ora, é precisamente no limiar crítico da distinção entre **acção** [πράξεις] e **manuseamento criativo** [ποίησις] que, em nosso entender, a ética aristotélica exhibe um inesperado virtuosismo hermenéutico. A dramaturgia grega clássica mostra bem até que ponto o risco decisionário comporta uma bifurcação dilemática de possibilidades que o herói, no impasse de uma encruzilhada, resolve “por cima” ou “em ruptura”, assumindo a consequência dos seus actos em conformidade com um desfecho imposto pelos deuses ou por inelutável força ordenadora a cuja inexorabilidade, de resto, a própria divindade se teria de vergar; já a decisão de contornos aristotélicos, por seu turno, plasma-se na capacidade mediacional de agir “pelo meio”, através de uma arriscada travessia dos pólos em tensão, dos interesses em disputa ou das alternativas em causa.

No horizonte **obscuro** [ἄδηλος] e **indefinido** [ἄοριστος] em que qualquer acto decisionário mergulha, qualquer conhecimento das variáveis circunstanciais em jogo, da cadeia consequencial inerente e do desfecho daí resultante, enfrenta um domínio **indeterminado** [ἀδιόριστος] de pura incerteza e volatilidade³⁹, exigindo-se à razão que opere criticamente ao escolher isto em vez daquilo ou frequentemente mais isto do que aquilo, através de uma avaliação deliberativa que se apoia firmemente no princípio de que *a prudência está em relação com a habilidade* [ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα]⁴⁰ – uma habilidade, note-se, praticamente análoga à de um **artesanato manual** [χειροτέχνης].⁴¹

Enfim, se outras razões não houvesse, mantemos intacta a convicção de que, por si só, a tarefa a que lançamos mão já seria mais do que suficiente para caucionar a defesa de uma indiscutível e revigorante actualidade da filosofia prática de Aristóteles.⁴² Ainda assim, ousou sugerir três do-

39. *Ibid.*, III, 3, 1112b 8-10

40. *Ibid.*, VI, 13, 1144b 2

41. *Ibid.*, 7-8, 1141b 21ss; vide a propósito, LABARRIÈRE Jean-Louis, «Aristote: Vers une poétique de la politique?», in *Philosophie* 11 (1986) 25-46

42. Actualidade bem patente, aliás, em POLANSKY Ronald, «Phronesis on Tour: Cultural Adaptability of Aristotelian Ethical Notions», in *Kennedy Institute of Ethics Journal* 10 (2000) 4, 323-336; Von FRITZ Kurt, «Aristotle's anthropological ethics and its relevance to modern

mínios onde a aplicabilidade da decisão prudencial se pode projectar com inteira eficácia, sob o signo da ética aristotélica, a saber o clínico, o jurídico e o económico:

a. quanto à decisão clínica como arte terapêutica na Medicina,

«L'homme de l'art (...) advient toujours sur un fond particulier, dans l'entrelacement du savoir médical, du corps du patient qu'il traite, et de ta santé qui est appropriée à ce corps particulier. L'analogie avec la technique est ici parfaitement claire. Un savoir seulement extérieur ne nous rend pas plus savant. Etre informé que les prescriptions de l'homme de l'art soulagerait notre état pathologique ne nous les fait pas connaître. Mieux, être informé du type de remède qui conviendrait à la maladie dont nous souffrons ne suffit toujours pas, tant que nous n'avons pas la posologie adéquate aux troubles que nous subissons. Seul le jugement de l'homme de l'art peut assigner ce que requiert le corps souffrant de son patient. Le jugement, s'il doit bien s'appuyer sur une disposition médicale acquise pendant les études de médecine, ne se réduit pas à ce savoir théorique. Il lui faut appréhender le maintenant de la pathologie et de comment de sa réduction. Il faut pouvoir anticiper l'action thérapeutique juste. Cette justesse ne s'offre à découvert que par l'*aletheuein* (pouvoir de dévoiler) de l'homme de l'art».⁴³

problems», in *Journal of the History of Ideas* (NY) 42 (1981) 187-207; BROCK Stephen (a cura), *L'attualità di Aristotele*, Roma, Armando Editore, 2000; KOUTRAS Demetrios (ed.), *The Aristotelian ethics and its influence. The first international symposium for the Aristotelian philosophy, Athens 24-26 May 1995*, Athens: ASAS, 1996; YU Jiyuan, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, New York: Routledge, 2007; A.A.VV., «Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote», in *Rue Descartes* 1-2, 1991; interessante é na mesma linha o estudo de ROMEYER-DERBEY Gilbert, «Aristote modernisé», in *L'excellence de la vie. Sur L'«Éthique à Nicomaque» et L'«Éthique à Eudème» d'Aristote*, dir. par Gilbert ROMEYER DERBEY, Paris: Vrin (2002) 372-395; A.A.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano, Vita e Pensiero, 1957; SINACEUR Mohammed-Allal (ed.), *Aristotele aujourd'hui*, Paris – Toulouse: Unesco – Érès, 1988

43. PANZANI Dominique, «La phronesis: disposition paradoxale (Éthique à Nicomaque, VI, 1)», in CHATEAU Jean-Yves (org.), *La vérité pratique. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997, 40-41

b. no tocante à decisão jurídica como manufactura normativa no Direito,

«a linguagem legal devia ser o mais possível exacta, unívoca, (...) unidimensional, movimentando-se apenas no plano racional-categorial. Mas foi também dito que as normas legais apenas se podem tornar efectivas se os conceitos abstractos da norma forem abertos às situações da vida. (...) No processo de realização do direito (...), o legislador tenta conceptualizar as situações típicas da vida da forma mais precisa possível; mas a jurisprudência tem depois de disseminar de novo estes conceitos (...) para poder fazer justiça às situações de vida; imediatamente, contudo, começa o processo de sentido inverso, no qual é dada (...) uma nova definição “corrigida” do conceito em questão, que, por seu lado, em presença da multiplicidade da vida apenas pode servir para um período mais ou menos duradouro - num processo que nunca terá fim».⁴⁴

c. relativamente à decisão económica como equilíbrio crítico no(s) Mercado(s)

como resolver a aporia que atravessa as actuais regras de jogo do mercado quanto ao sub-reptício poder quer dos vendedores de dados para converter em “oferta” a própria “disponibilidade de procura de informação”, quer dos criativos de marketing para subverter a procura motivada “por necessidade de” em oferta indutora “de necessidades”? Do modo como se gerir o instável equilíbrio crítico da ambiguidade que contamina presentemente o binómio oferta-procura dependerá o sucesso ou a falência sistémica da lógica de consumo em que assentam os pilares económicos das sociedades contemporâneas. Por outro lado, em íntima conexão, emerge um desafio não menos urgente: lidar com a assimetria instalada entre os desígnio de aceleração constante de crescimento (*accelerate and progressive*

44. KAUFMANN Arthur, *Filosofia do Direito*, trad. António CORTÊS, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004, 184-189

growth) e os modelos de desenvolvimento equitativo e sustentável (*equitable and sustainable development*): tal impasse – com germinais contornos de catástrofe⁴⁵ – apenas poderá ser superável num limiar crítico em que a *decision making* não se transforma necessariamente num drama maniqueísta e ciclotímico, ou seja gerando euforia quando os indicadores crescem ou “sobem” (e tudo corre bem) e desespero quando decrescem ou “decaem” (e tudo corre mal), mas opera no interior de uma capacidade prudencial simultaneamente estocástica na percepção oportuna dos ajustamentos e ergonómica na modelação prospectiva de cenários.

Êxodo

“Arte Peripoética”

Aristóteles, visita
da casa de minha avó,
não acharia esquisita
esta forma de estar só
esta maneira de ser
contra a maneira do tempo
esta maneira de ver
o que o tempo tem por dentro.

Aristóteles diria
entre dois goles de chá
que o melhor ainda será
deixar o tempo onde está
pô-lo de perto no tema
e de parte na poesia
para manter o poema
dentro da ordem do dia.

45. Cf. HENRY Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: Odile Jacob (1990), designadamente «Chapitre III: Le marxisme comme théorie fasciste», 67-86; «Chapitre V: L'individu vivant et l'économie», 111-132 e «Chapitre VI: Vie et mort en régime capitaliste», 133-150

Aristóteles, visita
da casa da minha avó,
não acharia esquisita
esta forma de estar só.
Ele sabia que o poeta
depois de tudo inventado
depois de tudo previsto
de tudo vistoriado
teria de fazer isto
para não continuar
com o que já estava acabado
teria de ser presente
não futuro antecipado
não profeta não vidente
mas aço bem temperado
cachorro ferrando o dente
na canela do passado
adaga cravando a ponta
no coração do sentido
palavra osso furando
pele de cão perseguido.

Aristóteles, visita
da casa da minha avó,
não acharia esquisita
esta forma de estar só
esta maneira de riso
que é a mais original
forma de se ter juízo
e ser poeta actual. [...]

[ARY DOS SANTOS José, *Adereços, Endereços*,
Lisboa, 1965]

**Proveniência
dos artigos**

A realização discursiva do *vivente político por natureza* na filosofia prática de Aristóteles [2012], in *Da Autonomia do Político. Entre a Idade Média e a Modernidade*, coord. e org. José Maria Silva Rosa, Lisboa: Documenta, 2012, 37-49

A teoria da revolução na filosofia política de Aristóteles [1999], in *Revista de Filosofia e Cidadania*, nº6 (GEPOLIS, 1999) 62-87 [o artigo incorpora e reelabora partes da dissertação de mestrado “A teoria da revolução em Aristóteles, UCP Lisboa: 1998; texto revisto]

Da (im)pertinente diferenciação entre ética e moral na filosofia prática de Aristóteles [2016], Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, 2016, pp. 1-18 [o artigo incorpora e reelabora partes da dissertação de doutoramento “Mesomorfologia da Acção em Aristóteles. Dos limites da decisão ao limiar da phronesis”, UBI Covilhã: 2014; texto revisto]

Entre a crença e a credulidade: fisionomias da acção credível na Ética e na Retórica aristotélicas [2017], texto inédito

Formas de vida e escolha deliberada na ética teleológica de Aristóteles [2016], texto inédito [o artigo incorpora e reelabora partes da dissertação de doutoramento “Mesomorfologia da Acção em Aristóteles. Dos limites da decisão ao limiar da phronesis”, UBI Covilhã: 2014]

Modelação normativa no Direito à luz da mesomorfologia da decisão em Aristóteles [2014], Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, 2014, pp. 1-19 [o artigo incorpora e reelabora partes da dissertação de doutoramento “Mesomorfologia da Acção em Aristóteles.

Dos limites da decisão ao limiar da phronesis”, UBI Covilhã: 2014; texto revisto]

O “a-fazer” da verdade na ética aristotélica [2018], texto inédito [o artigo incorpora e reelabora partes da dissertação de doutoramento “Mesomorfologia da Acção em Aristóteles. Dos limites da decisão ao limiar da phronesis”, UBI Covilhã: 2014]

O equilíbrio crítico da Justiça na filosofia aristotélica e estoíca. Dois modelos ergonómicos [2003], texto inédito

Ontologia da relação ética-política na filosofia prática de Aristóteles [2003], in AAVV, *Os Longos Caminhos do Ser. Homenagem dedicada a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa: UCP Editora, 2003, pp. 35-51 [também em www.lusosofia.pt, 2012, pp. 1-37]

Retórica e (dial)Ética na filosofia prática de Aristóteles: do discurso em acção à acção discursiva [2016], in *Manipulação e Persuasão. Posições e contraposições*, org. Eduardo Camilo, Setúbal: Edições Fénix, 2016, pp. 165-183 [o artigo incorpora e reelabora partes da dissertação de doutoramento “Mesomorfologia da Acção em Aristóteles. Dos limites da decisão ao limiar da phronesis”, UBI Covilhã: 2014]

Se os teares tecessem sozinhos... Arqueologia e figurações da emancipação em Aristóteles [2018], in *Emancipação. O futuro de uma ideia política*, org. André BARATA et al., Lisboa: Documenta, 2018, pp. 33-49 [o artigo incorpora e reelabora partes da dissertação de doutoramento “Mesomorfologia da Acção em Aristóteles. Dos limites da decisão ao limiar da phronesis”, UBI Covilhã: 2014]

Ver Fazer e Fazer Ver. A retórica da acção na ética prudencial de Aristóteles [2017], Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, 2017, pp. 1-18 [o artigo incorpora e reelabora partes da dissertação de doutoramento “Mesomorfologia da Acção em Aristóteles. Dos limites da decisão ao limiar da phronesis”, UBI Covilhã: 2014]

ANTÓNIO CAMPELO AMARAL

Professor Auxiliar da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior (onde lecciona e investiga desde 2004), tendo também exercido docência na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa - Lisboa (1996-2003) e ainda no Curso de Ciência Política da Universidade Internacional, como docente convidado (1996-2002). Obteve os graus de Licenciatura (1994) e de Mestrado (1998) em Filosofia na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, e de Doutoramento (2014) em Filosofia na Universidade da Beira Interior. Assegura presentemente leccionação nas áreas de Filosofia e Cultura Clássica, Éticas aplicadas, Ciência Política e Arte da Medicina, desenvolvendo investigação centrada na Filosofia Antiga (sobretudo aristotélica), Pensamento e Cultura Clássica, Filosofia Prática, Teorias da Decisão, Cultura e Religião e Tradução de textos clássicos gregos. Desde 2014 faz parte do conselho editorial e assegura a co-direcção da Lusosofia. Biblioteca Online de Filosofia e Cultura. Integra o corpo de tradutores das Obras Completas de Aristóteles (com edição crítica em curso na Imprensa Nacional-Casa da Moeda) e é membro da Sociedade Portuguesa de Filosofia.