

# SIFG 2016

Organizado  
pela Sociedade Ibérica  
de Filosofia Grega  
Faculdade de Letras  
da Universidade de Lisboa

**III** CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA GREGA  
CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA GRIEGA  
INTERNATIONAL CONGRESS OF GREEK PHILOSOPHY

BOOK OF PAPERS

Faculdade de Letras  
da Universidade de Lisboa

20th, 21st and 22nd April 2016

# SIFG2016

III CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA GREGA  
III CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA GRIEGA  
III INTERNATIONAL CONGRESS OF GREEK PHILOSOPHY

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
20th, 21st and 22nd April 2016

# SIFG2016

III CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA GREGA  
III CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA GRIEGA  
III INTERNATIONAL CONGRESS OF GREEK PHILOSOPHY

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
20th, 21st and 22nd April 2016

## SCIENTIFIC COMMITTEE

Alberto Bernabé Pajares (Universidad Complutense de Madrid)  
Antonio Bordoy Fernández (Universitat de les Illes Balears)  
António Pedro Mesquita (Universidade de Lisboa)  
Carmen Isabel Leal Soares (Universidade de Coimbra)  
Francesc Casadesús Bordoy (Universitat de les Illes Balears)  
Jesús de Garay Suárez-Llanos (Universidad de Sevilla)  
Juan de Dios Bares Partal (Universitat de València)  
Ramón Román Alcalá (Universidad de Córdoba)

## ORGANISING COMMITTEE

António Pedro Mesquita (Universidade de Lisboa)  
Filipa Afonso (Universidade de Lisboa)  
Francisco Corboz (Universidade de Lisboa)  
Rafael Coutinho (Universidade de Lisboa)  
Tomás Castro (Universidade de Lisboa)

## KEYNOTE SPEAKERS

Delfim Leão (Universidade de Coimbra)  
José Maria Zamora (Universidad Autónoma de Madrid)  
Marco Zingano (Universidade de São Paulo)  
Montserrat Jufresa (Universitat de Barcelona)  
Jesús de Garay (Universidad de Sevilla)  
Ricardo Santos (Universidade de Lisboa)

## SECRETARIAL STAFF

Mariana Magalhães  
Catarina Tello

## ORGANIZATION

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (UID/FIL/00310/2013)  
Fundação para a Ciência e Tecnologia  
Sociedade Ibérica de Filosofia Grega

## SPONSORS:

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Fundação para a Ciência e Tecnologia  
Câmara Municipal de Lisboa  
Turismo de Lisboa



# SIFG2016

III INTERNATIONAL CONGRESS OF GREEK PHILOSOPHY  
III CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA GREGA  
III CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA GRIEGA

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
20th, 21st and 22nd April 2016

BOOK OF PAPERS

## MANDA QUEM PODE, OBEDECE QUEM TEM JUÍZO? EM TORNO DO CAPÍTULO III.4 DA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

João Diogo R. P. G. Loureiro<sup>1</sup>

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra

Interrogado acerca de que vantagem tirara da filosofia, respondeu Aristóteles: «*O fazer sem a isso ser obrigado o que outros fazem por medo das leis*». Diógenes Laércio V.20

1. «O Humano é por natureza um animal comunitário» [ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον] [I.2 1253a2-3]<sup>2</sup>: esta será talvez a frase mais célebre de todo o *corpus* aristotélico, seguida de perto por aquela que, no nosso texto, a esclarece: «a natureza nada produz em vão» [οὐθὲν μάτην ἢ φύσις ποιεῖ] [1253a9]. Se o Humano é dotado de fala é para que ponha em comum com outros a experiência que, sob a mediação do pensamento, faz do mundo. O sentido duplo de λόγος, razão e palavra, acabou perdido no curso do tempo, para prejuízo de todas as futuras antropologias filosóficas que enfatizaram a dimensão racional do Humano sobre a sua faceta relacional, marcador igualmente central da nossa essência como espécie.<sup>3</sup> Se a natureza manifesta uma ordem, o fim a que, segundo Aristóteles, estamos apontados - e a que ele dá o nome de εὐδαιμονία, ou *felicidade* - tem de ser conciliável com as exigências que a vida em-comum coloca ao sujeito. Esta assume, contudo, formas muito diversas e não é certo que todas favoreçam o conseguimento do fim do Humano. O capítulo quarto do Livro III da *Política*, que aqui nos ocupa, tem por matéria precisamente a determinação das circunstâncias em que a excelência [ἀρετή] do homem (note-se o masculino) bom [ἀνὴρ ἀγαθός] e a do cidadão comprometido [πολίτης σπουδαῖος] coincidem. Explica-se ainda a razão para a sua não-identidade na maior parte dos regimes observáveis [1276b16-35], o que é, no contexto grego, uma surpresa<sup>4</sup>. O filósofo não discute, porém, uma terceira hipótese: a da coexistência entre ambas as virtudes, possibilidade que não deixaremos de testar oportunamente.

1.1. O homem bom não pode ser assimilado sem-mais ao Humano feliz, contra o que o encadeamento da nossa exposição sugere. O homem bom, no contexto do capítulo, é, *contra* Newman *ad* 1277a14 (que pronto se contradiz), aquele dotado de sensatez [φρόνησις]. A vida enformada por esta é reconhecida em *EN* X.8 como uma vida feliz, mas inferior (uma inferioridade análoga à das virtudes femininas ante as masculinas: §7) àquela dedicada à contemplação, cuja excelência própria é a sabedoria [σοφία]. A *Ética* não desenvolve a relação entre estas duas virtudes, pelo que não é claro qual o papel da perfeição moral na felicidade do filósofo (o protótipo daquele orientado à θεωρία): até que ponto tem este de ser

1. Bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia [Bolsa SFRH/BD/93356/2013].

2. Três notas importantes sobre o esquema de referências: (1) para passos de *Pol.* III.4, limitámo-nos a dar os números Bekker; (2) no caso de outros capítulos da *Política*, omitimos a indicação abreviada desta última; (3) se o autor da obra citada ou para que se remete é Aristóteles, este não aparece explicitado.

3. A tradução de Jerónimo do *incipit* do Evangelho de João constitui, aqui, uma excepção, com a sua opção por *verbum* no lugar de *ratio*, com isso sublinhando a personalidade de Deus (e, consequentemente, do Humano, imagem d'Aquele): Ele é relação (a Trindade é inconcebível a quem inquiria sobre Deus a partir do atributo razão, mas quem O pense sob o signo da pessoa tem de supor n'Ele pelo menos uma dualidade) e, actualidade extrema da relação, dom.

4. Pangle 2013: 112-3 e n. 15.

um homem bom? O refrão aristotélico de que «a natureza nada produz em vão» obriga, porém, a afirmar a necessidade da perfeição moral para a felicidade superior, *tida* (nada se diz em sentido contrário) por completa [τέλειος], i.e. não simples alternativa, melhor, à outra, mas supressão-superação [*Aufhebung*] desta. O Humano todo há-de estar nela implicado: os actos das diferentes faculdades de que a natureza o dotou convergem nesse fim — também, portanto, o acto da razão prática, cuja excelência é a sensatez. Por razões aqui impossíveis de expor e avaliar, o exercício do poder é, segundo Aristóteles, a actividade em que a φρόνησις (que chega a receber o nome de πολιτική em *EN VI.8 incipit*) atinge a sua máxima manifestação. Aquele responsável por conduzir a coisa pública vê-se, porém, impedido de contemplar, situação que instaura uma tensão perplexante entre os dois supostos elementos, o ético e o intelectual, da felicidade humana. A aporia não é fácil de desfazer — não é sequer certo que Aristóteles disponha de recursos para tanto. O assunto é complexo e de suma importância, mas levar-nos-ia bem para lá do presente inquirido, pelo que nos vemos constringidos a remeter o leitor para a nossa tese de doutoramento (em elaboração). Quanto dissemos basta, contudo, para esclarecer que em III.4 a pergunta não é se a excelência em virtude da qual o Humano é dito feliz sem-mais é a mesma pela qual ele é tido por um bom cidadão (é evidente que não é: são diferentes as faculdades em acto em cada um dos casos; o mais que se pode esperar é que as duas actividades sejam passíveis de integração, nenhuma obstruindo a outra), mas sim se a excelência que «disponit ad actum felicitatis *secundum prudentiam*» [Alberto Magno, *In Pol.* III.2.A] é ou não a mesma que aquela que faz de alguém um cidadão exemplar. A questão, formulada nestes termos, prenuncia já a resposta final de Aristóteles.

2. A não-coincidência, em geral, entre o homem bom e o cidadão comprometido explica-se pela variedade de formas-de-vida em-comum [πολιτεῖαι]. A constituição não estabelece apenas como se distribui o poder na comunidade ou a quem cabe a autoridade suprema [cf. III.6 1278b8-10]; o regime é também, e sobretudo, «uma certa ordenação [τάξις] dos que habitam a cidade» [III.1 1274b35], um «gouvernement des hommes» no sentido conhecido que Saint-Simon dá à expressão. Para Aristóteles, o regime constitui a comunidade enquanto tal, ele é, em linguagem metafísica, causa formal da cidade: esta não existe aquém dele. Pangle chama a atenção para como este entendimento radical da realidade que é a πόλις põe em questão a noção de pátria [πατρίς], palavra que, como nota, não comparece na *Política*.<sup>5</sup> A pátria quer ser o sujeito substancial de que as diversas formas-de-vida em-comum seriam os acidentes ou modos. O filósofo rejeita esta perspectiva, negando em III.3 que a identidade de uma cidade no tempo se possa definir em função do território e/ou população [Blut und Boden]. Essa continuidade é estabelecida pela constituição, que dá forma não apenas à πόλις mas também às suas partes: os cidadãos [cf. III.1 1274b36-8]. O cidadão acabado [τέλειος] de uma democracia e o de uma monarquia habitam universos axiológicos não-comunicantes (o que não impossibilita a sua comparação): eles representam tipos humanos tão distintos quanto os regimes que os produziram. Esta não é uma convicção exclusiva de Aristóteles [cf. *Pl. Rep.* VIII 544d6 ss.] e ainda hoje a sua validade pode ser testada. Se, de facto, assim é, o que faz de um democrata um bom democrata não pode ser aquilo pelo qual um qualquer súbdito real atinge a sua excelência *qua* súbdito. Ambos convergem formalmente no fim, «a salvação da comunidade» [1276b28-9], mas este materializa-se

5. Pangle 2013: 108.

diferentemente no caso de um e de outro, pelo que aquilo em que exactamente consiste a virtude cidadã de cada um só à luz da forma-de-vida em-comum pode ser determinado.

3. O cidadão comprometido surge como aquele empenhado na «salvação da comunidade», i.e. da forma-de-vida em-comum, como explicita o próprio texto (a comunidade não precede o regime: é constituída por este). Todo o regime, porém, está apontado a um fim que não a sua própria continuação no tempo [cf. *Rh.* I.8 1366a4-6], como por exemplo a liberdade, no caso da democracia [V.9 1310a25-36; cf. *Pl. Rep.* VIII 557a9-58c7]. O bom democrata será aquele que promove a possibilidade de todos (e ele próprio) viverem como queiram, seja no exercício do poder seja na sua vida pessoal. Levado ao limite, o «princípio anarquizante» no coração da democracia deveria levar à abolição do próprio poder, situação que põe-a-nu a tensão potencial entre qualquer constituição e o fim para o qual ela é instrumento, razão de o cidadão excelente não poder ser definido sem-mais pelo seu compromisso com aquela. De facto, alguém que conteste activamente o regime mostrando como este cumpre apenas imperfeitamente as suas promessas deve ser dito, *prima facie*, melhor cidadão do que um outro que defenda a constituição tão-só por ser a vigente — e todavia, o primeiro pode, com o seu comportamento, revelar uma imaturidade política equiparável à do segundo, se ao conseguir levar-adiante as suas pretensões proporcionar a substituição do regime por outro com uma orientação contrária. Aristóteles elabora este ponto em V.9, desenvolvendo uma intuição herdada de Platão. O filósofo expõe o aparente paradoxo de haver medidas conformes ao espírito de uma forma-de-vida em-comum que, na verdade, a destroem. Tal deve-se ao facto de a comunidade ser composta por grupos com interpretações diversas de quais os fins a perseguir colectivamente. Suponha-se o cenário mais básico, mas também, segundo Aristóteles, o mais frequente, de dois grupos opostos, e.g. a multidão [ὁ πλῆθος] e os ricos [οἱ εὐποροί]. Em democracia, a soberania reside no primeiro. Se, porém, os muitos não levarem em consideração a existência, na cidade, de quem não partilha do seu entusiasmo pelo regime «mais exasperam os notáveis [γνώριμοί], levando-os a suportar com dificuldade a democracia (a guerra civil em Cirene verificou-se por esta exacta razão)» [VI.4 1319b15-8]. Em suma: «não se julgue que democrático ou oligárquico é aquilo que faz com que a cidade seja governada *mais* democrática- ou oligarquicamente mas [o que a faz ser governada democrática- ou oligarquicamente] por *mais tempo*» [VI.5 1320a2-4]. O cidadão excelente é, pois, aquele capaz de, munido de esperteza [δεινότης] (ou *ciência*, na tradição pós-Maquível), discernir o que mais conduz a isso.

4. Se falamos em esperteza e não em sensatez [φρόνησις] é porque quanto acabámos de expor faz sentido apenas no contexto de uma forma transviada de vida em-comum, não tendo aplicação se em causa estiver uma ordem recta, i.e. um regime apontado ao comumente conveniente [τὸ κοινὸν συμφέρον] e não ao serviço dos interesses de quem detenha a supremacia política [III.7]. Aquilo pelo qual se preserve no tempo uma constituição deste último tipo não pode jamais ser tido por uma excelência real, razão pela qual ao cidadão comprometido desse tipo de regimes não podemos senão reconhecer a esperteza, a capacidade de bem-deliberar com vista a um fim, fim, porém, que não tem de ser (como aqui não é) moralmente bom [EN VI.12 1144a23-9]. O homem bom, contudo, possui, por necessidade, a sensatez, o que prontamente exclui a possibilidade de a sua excelência sequer coexistir com a do cidadão comprometido de um regime desviado. Isto não significa que, exteriormente,

ele não possa actuar em tudo como o outro. Há uma situação extrema em que, de facto, assim é, a saber: se um fim tido por bom for atingível, na circunstância do agente, apenas no contexto da forma enviesada de vida-em-comum da cidade a que pertence. Nesse caso, o homem bom acabará a defender o regime, se percebe, ante a sua realidade concreta (esta cláusula é inegociável), que apenas no seio daquele poderá conseguir tal fim (ou a participação máxima neste que lhe é possível). Todavia, a coincidência exterior entre os actos do homem bom e os de um cidadão comprometido com uma forma desvirtuada de vida-em-comum não justifica que identifiquemos as excelências de um e de outro: o primeiro só por acidente defende a constituição vigente; noutra circunstância, poderia não ser essa a sua atitude. O homem bom, se está consciente de que outro regime seria mais capaz de potenciar a excelência, própria e alheia, mister é que aja (nos limites traçados pela sua sensatez) no sentido de o fazer vir-a-ser, se não no seu tempo de vida, no futuro, gerando os cidadãos da cidade nova por-vir ou aqueles que o farão. A sua defesa do regime - que suspeitamos carecer do entusiasmo da do cidadão genuinamente comprometido - será acompanhada sempre de uma acção discreta de sentido contrário. A excelência do homem bom, no melhor dos cenários, não coincide mais do que episodicamente com a do cidadão comprometido.

5. A conclusão que acabámos de reiterar só se aplica, repetimos, se em causa estiver uma forma-de-vida em-comum transviada. Nesse contexto, um homem bom nunca poderá ser um cidadão empenhado: poderá tão-somente fingir sê-lo se a sua sensatez o comandar. Há que investigar se a situação é outra se em causa estiver um regime recto [1276b35 ss.]. Aristóteles toma como paradigma o melhor dos regimes, aquele que esboça nos Livros VII-VIII, e declara, com ele em mente, que é impossível que a cidade seja inteiramente composta de homens bons, porque produto de desiguais, explicação que remete não tanto para a diferença entre governados e governantes (que a seguir desempenha um papel axial) mas mais para a diversidade de partes, i.e. grupos sócio-económico-políticos, que constituem a cidade. O filósofo propõe, ao longo da *Política*, vários catálogos, sempre diferentes mas convergentes, destas ditas «partes»; em VII.9 1329a2 ss., na sua exposição da melhor forma-de-vida em-comum, isola duas como as mais essenciais: a militar e a deliberativa-judicial. A defesa da comunidade é aí confiada aos cidadãos mais jovens, no vigor da idade, enquanto que a condução da coisa pública é entregue aos mais maduros e sensatos. Esta capacidade de discernimento, virtude de que os jovens carecem, é própria do Humano excelente: é por ela que se consegue o bem no campo da acção [EN VI.5]. Parte, pois, dos cidadãos no melhor dos regimes, mesmo se excelentes enquanto cidadãos («mister é que em todos se ache a excelência do cidadão comprometido, pois isso é necessário para que a cidade seja a melhor»: 1277a1-3), não são bons, no sentido moral do termo.

5.1. O parágrafo acima apresenta uma leitura idiossincrática do argumento oferecido por Aristóteles em 1276b35-77a12, a partir dos comentários de Simpson *ad loc.*, de que aqui somos particularmente devedores.<sup>6</sup> O próprio Simpson, porém, interpreta diferentemente o passo, tal como a maioria dos autores (uma excepção é São Tomás), que seguem sem resistência Aristóteles na redefinição a que este procede da excelência do cidadão comprometido. Esta não é mais apresentada como a disposição pela qual aquele se empenha no conseguimento dos fins a que a forma-de-vida em-comum em que participa está ordenada mas como a

6. Cf. também Rosler 2013: 148-9.



virtude por meio da qual cumpre com sucesso o seu papel político na comunidade. Se vale esta nova definição, forçoso é concluir, ante a diversidade de funções (na comunidade nem todos fazem o mesmo: há pelo menos quem obedeça e quem governe), que a excelência do cidadão empenhado quase nunca coincide com a do homem bom: o argumento permite que haja *uma* posição na comunidade que requeira do cidadão a mesma virtude que faz de alguém um homem bom. A excelência do cidadão é feita depender não já do regime mas da função no interior de uma dada ordem política. Uma tal perspectiva esvazia por completo o conceito: a virtude pela qual, por exemplo, um juiz é dito bom não é a mesma pela qual o estratega atinge a perfeição no seu cargo — como, pois, podem ser referidas pelo mesmo nome? Para que ambos possam ser reconhecidos como bons cidadãos (possibilidade que queremos certamente preservar) a excelência implícita não pode ter que ver com as tarefas concretas que desempenham no seio do regime, mas directamente com este e os fins a que este está apontado — em suma: requer-se a definição anterior de virtude cidadã.

6. A não-coincidência, mesmo no melhor dos regimes, entre a excelência do cidadão comprometido e a do homem bom resulta, portanto, do desenho específico dessa forma-de-vida em-comum (e da definição que Aristóteles dá de cidadão [III.1 1275b18-20], uma das glórias da *Política*, a nosso ver). Poderíamos no entanto insistir que, com excepção dos mais jovens (e dos mais velhos, mentalmente desgastados, razão porque se lhes confia o culto [VII.9 1329a30-4; cf. *Pl. Rep.* I 331d6-7]), em todos os cidadãos da cidade «conforme às nossas orações» [VII.4 1325b36] as duas virtudes que aqui nos ocupam se identificam. Temos boas razões para crer que assim seja: «é manifesto que a melhor forma-de-vida em-comum é necessariamente aquela ordem [cf. III.1 1274b35, citado em §2] pela qual quem quer que seja leve-a-cabo as melhores acções [πράττοι ἀριστα] e viva ditosamente [μακαρίως]» [VII.2 1324a23-5; cf. II.5 1264b15-22]. Se o fim do regime é a felicidade dos seus cidadãos, só se a felicidade pessoal fosse posta-em-questão pela promoção da alheia é que a excelência do homem bom e a do cidadão comprometido, empenhado naquela última, em linha com o regime, colidiriam. Esta é, pelo menos *prima facie*, uma possibilidade, se a vida ditosa que Aristóteles tem em mente for a felicidade perfeita tal-qual ela é descrita no final da *Ética* [cf. §1.1]. Se, porém, a cidade não aspira a fazer dos seus cidadãos filósofos (o que explicaria a ausência da filosofia do currículo educativo elaborado nos Livros VII-VIII), mas tão-somente a torná-los capazes «das melhores acções» (e o texto empurra-nos para esta hipótese), não há que temer uma tensão entre o florescimento moral próprio e o encaminhamento dos outros para a virtude: à parte do deus, só o homem bom pode suscitar outros iguais a ele e certamente não por um conjunto de práticas que o desfigurem moralmente, o que seria contraditório e acabaria por minar a sua própria capacidade de formar outros para o bem. Tudo, pois, nos levaria a subscrever, com as limitações indicadas, a identidade entre as duas excelências que são o objecto do inquérito. Aristóteles, contudo, não a aceita, por teimar no erro de que o acusámos em §5.1. O filósofo insiste em partir a virtude cidadã em duas com base na diferença entre governar e ser governado, os dois múnus políticos sem os quais não há comunidade, facto que os distingue de todos os outros; mesmo na monarquia mais absoluta, em que o rei concentra em si todos os cargos possíveis (general, juiz, pontífice, κτλ.), ele dá ordem(s) — e os súbditos obedecem.

7. É questionável que a referida diferença, face a todos os outros, do ofício de man-

dar e seu correlato baste para instaurar a cisão pretendida no seio da excelência do cidadão comprometido. A própria noção de uma virtude com duas modalidades é, já de si, difícil de penetrar. Temos, porém, outros exemplos na obra que nos podem ajudar a pensar esta figura e a ajuizar do sucesso da sua aplicação no caso presente. Em I.13 1260a20-31, para que somos implicitamente remetidos em 1277b20-5, diz-se que a justiça, a temperança e a coragem da mulher diferem das do homem, e isto, de acordo com o segundo dos passos, *em género* [εἶδος]; as ilustrações que nos são dadas dessa diferença resumem-na, porém, a uma questão *de grau*. Onde a verdade?<sup>7</sup> Uma resposta cabal exige a determinação do que está na origem da diferença. Esta parece ter que ver com os termos em que o sujeito possui a capacidade de deliberar [τὸ βουλευτικόν], o que distingue não apenas o homem da mulher (esta possui-a, mas carente de eficácia [ἄκυρος]), como também o adulto da criança e o senhor do escravo [I.13 1260a9-14]. A deliberação é a arquitrave da acção moral: a excelência ética superior, arquitectónica em relação às demais, a sensatez [φρόνησις], não é senão a capacidade de discernir o bem: ela é aquilo (uma disposição arreada: ἕξις) pelo qual a operação da razão prática atinge a sua perfeição. As virtudes morais, no homem adulto, recebem da sensatez a forma concreta do seu acto; naqueles, porém, que não possuem a faculdade deliberativa sem qualificação, as mesmas virtudes têm, por necessidade, a sua actualização material específica determinada por outra disposição, a qual constituirá a excelência própria da razão prática em questão. Esta diferença *de género* pode manifestar-se, no essencial, numa diferença *de grau* sem que haja nisto contradição alguma, uma vez que o grau é aferido em função da expressão visível da excelência moral relevante, enquanto o género é definido pelo princípio na origem dessa mesma expressão. Os diferentes tipos não são, contra o que *prima facie* se pensaria, incomensuráveis, porque as diversas configurações da capacidade de deliberar, que os explicam, se deixam ordenar entre si, da mais imperfeita para a mais perfeita.<sup>8</sup>

8. A pergunta que se nos coloca é o que funda a diferença entre as duas metades da excelência do cidadão comprometido. Se uma destas fosse própria dos jovens e a outra dos homens maduros, seria bastante para justificar a divisão a desigualdade das populações em termos de capacidade deliberativa. Deixámos já claro, porém, que o inquirido se concentra agora no cidadão no acme das suas capacidades e virtude respectiva. Esta é pensada como desempenhando um papel análogo ao da sensatez, dando forma às outras virtudes - mesmo que esse «dar forma» se revele, à luz da razão, uma «de-formação» -, coordenando-as com o fim da forma-de-vida em-comum em que o sujeito participa. Porque se arroga uma tal posição arquitectónica é que a excelência do cidadão pode colidir com a do homem bom, tensão que apenas se dissolve no melhor dos regimes por nele a excelência do Humano ser o fim da

7. Podemos, claro, rejeitar em bloco toda esta ideia de que homens e mulheres possuem virtudes diferentes, qualquer que seja a natureza desta diferença: essa é, precisamente, a posição do Sócrates platónico no *Ménon* [73a-b5]. Não nos interessa aqui seguir esse caminho; a diferença em jogo tem para nós um valor instrumental: pouco importa a sua verdade ou mentira. Tivemos já noutra ocasião oportunidade de discutir autonomamente o capítulo em questão, no âmbito do I Encontro de Pós-Graduados e Jovens Investigadores de Filosofia, Comunicação e Informação, em Coimbra [Loureiro (a publicar)]. Corrigimos no presente texto algumas das ideias que então (sc. 2014) expusemos.

8. Uma ilustração: assumamos que o esperanto é uma língua menos perfeita do que, por exemplo, o alemão. Um falante de esperanto é dito excelente em termos de capacidade de expressão (quanto pode ser dito em esperanto, ele sabe dizê-lo) por meio de um conhecimento íntimo da língua; o mesmo vale, *mutatis mutandis*, para um falante exímio de alemão. Todavia, porque o alemão é uma língua superior ao esperanto (tem, por exemplo, uma riqueza conceptual e uma ambiguidade prenhe de que o esperanto carece), a excelência em matéria expressiva do falante de alemão pode ser dita superior à do falante de esperanto. As duas variam em género (diferença aqui explícita, porque de língua) mas também em grau (uma tem mais possibilidades expressivas do que a outra, critério possível para a sua ordenação).

própria ordem política. O bom cidadão pode aí, precisamente *qua* cidadão comprometido, socorrer-se da sua capacidade de discernir o bem para configurar a sua acção. Aristóteles nega, porém, esta conclusão, afirmando que apenas aqueles que exercem o poder fazem uso da *sensatez* [1277a14-6 e b25-6]; os governados, esses, não possuiriam senão o que ele, colhendo uma sugestão de Platão [*Plt.* 309c-310a6], chama de «opinião verdadeira» [δόξα ἀληθής] [1277b28-9], a qual não pode ser entendida como uma forma menor da *sensatez*<sup>9</sup> mas qualquer coisa de distinto desta.

9. Esta «opinião verdadeira», vigária da *sensatez*, não se apresenta como excelência de uma faculdade inferior de deliberação, uma vez que governados e governantes alternam entre si:<sup>10</sup> seria absurdo pensar que, elevado a uma qualquer magistratura, o sujeito, por esse facto apenas, sofre um incremento da sua capacidade em deliberar. Mais facilmente se insinua a explicação inversa: o governado, reconhecendo a sua condição, voluntariamente abdica de discernir auto-nomamente sobre a sua acção, conformando-a à lei e às decisões da autoridade. Assume-se que estas reflectem a verdade na ordem da acção; de outro modo, não estaríamos perante a melhor forma-de-vida em-comum<sup>11</sup> nem poderíamos dizer daqueles que nela tomam parte que possuem uma opinião *verdadeira* acerca do que é o justo, o bom, κτλ. Torna-se agora mais claro porque divide Aristóteles a excelência do cidadão comprometido no melhor dos regimes: da mesma maneira que a temperança feminina é diversa da masculina por esta última receber a sua forma da *sensatez* enquanto a primeira é configurada por uma excelência sem-nome, excelência de uma realidade inferior àquela cuja excelência é a *sensatez*, assim também a virtude do cidadão difere consoante as acções a ela conformes tenham como princípio a mesma *sensatez* ou a opinião verdadeira que acha expressão na lei e nos decretos. Se a primeira modalidade da virtude surge como superior à segunda é porque o valor da ordem legal depende do alinhamento desta com a razão, do quanto nela o λόγος se plasma; nesse sentido, ela é derivativa, um *Ersatz* (seria sempre melhor a opção platonizante do legislador à cabeceira: *Plt.* 295a9-b5).

10. Há, contudo, um problema na teoria de Aristóteles: o que leva aquele que é governado a submeter-se à opinião que acha corpo na lei? Como explicar, numa palavra, a sua obediência, a renúncia voluntária ao exercício da *sensatez*, pelo menos em todos os campos explicitamente regulados pelo poder (supomos que, na esfera do οἶκος, muito permaneça por determinar)? Estamos convencidos de que não é possível fundar essa atitude senão num discernimento anterior do sujeito, ou seja, no seu bom-senso: é a sua *sensatez* que lhe dita que se abstenha de, enquanto governado, a pôr-em-acto. Para obedecer não é necessário ser um bom homem,<sup>12</sup> mas quem o é, e os cidadãos do melhor dos regimes são-no, se obedecem,

9. Cf. Newman *ad* 1277a25.

10. Não há consenso entre os comentadores sobre se, de facto, assim é. Todos concordam que os cidadãos da cidade «conforme às nossas orações» se limitam, quando jovens, a obedecer, começando depois progressivamente a ocupar cargos de responsabilidade crescente. Se, porém, os titulares das diferentes magistraturas, sobretudo as superiores, vão variando, como sucede em democracia, é uma questão à qual os intérpretes não conseguem ainda oferecer uma resposta comum. A nossa argumentação, apesar de a pressupor positiva, sobrevive, com adaptações, a uma contrária.

11. Tal como, para os medievais, a perfeição de Deus exigia a existência d'Este, assim também a perfeição da melhor forma-de-vida em-comum requer a eficácia desta: ela tem de atingir o seu fim sob pena de não ser aquilo que anuncia. Esse fim é, como foi dito, a felicidade «secundum prudentiam»: as leis, enquanto instrumentos ao serviço dessa meta, têm, pois, de comandar cursos-de-acção conformes à razão.

12. Outras razões, mormente o medo do castigo, podem levar alguém a submeter-se à lei. Diga-se, porém, que só aquele que, após discernir, percebe ser bom obedecer (salvo nalgum caso extremo como os

fá-lo em harmonia com o seu juízo, por necessidade. Não é concebível que o homem bom, que é o sensato, aja de forma contrária àquilo que é o seu bem: ele é dito sensato precisamente porque capaz de bem o discernir. Se esta hipótese for aceite, deixa-se paradoxalmente aberta a possibilidade de o sujeito não obedecer, se acaso uma qualquer ordem for a tal ponto prejudicial ao seu bem (e ao dos outros, o qual não lhe é indiferente [EN I.7 1097b8-14], ainda que Aristóteles não desenvolva a relação entre ambos) que seja melhor (i.e. mais capaz de conduzir à felicidade do Humano, pelo menos ao modo segundo desta, que é o aqui relevante: cf. §1.1) sacrificar o bem a que a obediência está apontada (em última análise, a [continuidade da] comunidade). O filósofo não enuncia esta possibilidade, que o seu esquema permite, pela razão de que um comando como o hipotetizado, capaz de justificar a desobediência do homem bom, é impensável no mais perfeito dos regimes. Diferente é o caso nos regimes transviados: aí, o homem bom, numa situação análoga, poderá ver-se compelido a desobedecer [cf. Pl. *Ap.* 32c4-d8]. Por outro lado, não é inevitável que isso suceda sempre que lhe seja dada uma ordem ou promulgada uma lei aparentemente contrárias à sensatez, se o agente, discernindo a situação, concluir que o bem desrespeitado pela submissão àquelas é inferior ao bem que seria posto-em-causa por as ignorar. Esta posição colide de frente com a de Sócrates - a de que «ser injusto é o maior dos males» [Pl. *Grg.* 469b9-8], sendo preferível sofrer uma injustiça a cometê-la —, pelo menos se lermos esta exigência como tendo por objecto cada acto considerado por si mesmo, ab-solutizado do seu contexto (ao que o singular em Pl. *Ap.* 32d2-3 [μηδὲν ἄδικον] nos convida).<sup>13</sup>

11. Se o governado no melhor dos regimes é dito um cidadão empenhado por configurar a sua acção à luz da opinião verdadeira *περὶ τῶν πράκτων* que as leis exprimem, e se ele assume essa opinião em obediência ao que a sua sensatez comanda, mister é concluir que, *num certo sentido*, a excelência do cidadão maduro na melhor das cidades não conhece duas modalidades, mas é uma.<sup>14</sup> O que quer que ele faça, fá-lo porque é bom, *inclusive o ser um cidadão comprometido*, qualquer que seja o modo em que o manifeste. Se há variedade na actualização de uma tal excelência, é porque também as circunstâncias em que ele é chamado a pô-la em-acto divergem entre si: um é o princípio que dá forma às suas acções quando no poder, outro aquele que configura o seu agir concreto enquanto governado. A cidade «conforme às nossas orações» é, contudo, pouco plausível que venha algum dia a existir. No mundo real, não é possível excluir a possibilidade de as exigências da moral e as da nossa forma-de-vida em-comum se oporem.

#### 11.1. A democracia será, ainda assim, em virtude do princípio anarquizante em ope-

contemplados mais adiante no corpo de texto) permanecerá constante na observância da lei. O exemplo de Sócrates é, a este propósito, eloquente: qualquer outro cuja submissão à lei não fosse ditada pela sensatez, sabendo-se vítima de uma sentença injusta, tendo a possibilidade de fugir, abraçaria a oportunidade que Criton oferece ao filósofo.

13. Não temos aqui o espaço para discutir qual das duas perspectivas a mais próxima da verdade. Parece-nos claro que a de Sócrates, *tal-qual a apresentamos*, traduz um egoísmo moral censurável de que o exemplo literário acabado será Antígona [cf. Loureiro 2012]. Uma tal posição mais nos obriga a determinar, *tanto quanto* seja possível fazê-lo em abstracto, as instâncias em que a desobediência possa ser legitimada e, questão anexa, quais os actos de desobediência específicos que uma democracia pode legalmente autorizar sem com isso se pôr em risco enquanto a forma-de-vida em-comum que é (só no seio da democracia pode, de facto, emergir uma figura como a objecção de consciência, em consonância com o fim explícito do regime: a liberdade [cf. Pl. *Rep.* VIII 557e3-4]).

14. Assim se explica a afirmação, contrária à interpretação clássica de III.4, de que a excelência do homem bom e a do cidadão são uma e a mesma: III.18 1288a37-88b2, IV.7 1293b1-7 e VII.14 1333a11-6, ainda que essa coincidência tenha, pelas razões elaboradas, uma força adicional no caso de quem governa.

ração nela, o regime mais capaz de tolerar a acção do homem bom, *conquanto* este não procure a consagração legal do que tem por a vida boa (e que, de facto, o é, ou não estaríamos perante o homem bom), uma vez que isso implicaria a transformação da democracia numa coisa outra: o melhor dos regimes, cuja excelência ela não reconhece. Pode o homem bom aceitar uma tal circunscrição à sua acção sem com isso comprometer a sua excelência? Só fazendo uso da sua sensatez, discernindo o assunto, pode obter uma resposta, potencialmente variável consoante o tipo de democracia com que se confronte. Suponha-se, porém, que o homem bom percebe que não pode abdicar de batalhar politicamente por aquilo que, em última análise, configura uma mudança de regime: que reacção esperar da parte do poder? Uma tal situação permitiria distinguir os democratas zelosos [σπουδαῖοι; cf. Pl. *Ap.* 24b5: φιλοπόλιδες], dos ingénuos [εὐήθεις]: estes últimos não têm como objectar aos esforços do homem bom, por entenderem que isso iria contra o princípio ordenador do regime (a liberdade); os outros, contudo, conscientes de que nem sempre a atitude mais conforme aos valores da democracia é aquela que verdadeiramente a promove [§3], não hesitariam em prender ou até mesmo executar o homem bom. Na verdade, mister é reconhecer que para um tal decisão não seria sequer necessário que aquele procurasse publicamente a transformação do regime: bastaria que se revelasse eficaz a converter à sua ideia de melhor forma-de-vida em-comum (e à concepção de vida boa que a reclama) os demais cidadãos, ainda que o fizesse em privado. O caso seria tanto mais grave se os alvos do homem bom fossem os jovens, eles que são o futuro da cidade. Alguém assim poderia ser acusado de os corromper [cf. Pl. *Ap.* 24b9] e seria conforme à justiça democrática condená-lo à morte por actividades subversivas.

## BIBLIOGRAFIA

### I. EDIÇÕES CRÍTICAS E TRADUÇÕES

- AMARAL, A. e GOMES, C. (1998), *Aristóteles. Política* (tradução e notas; introdução de M. C. HENRIQUES). Lisboa: Vega.
- BORGNET, A. (1891), *B. Alberti Magni opera omnia. Vol. viii. Comentariorum in octo libros Politicorum Aristotelis*. Paris: L. Vivès. Disponível a 08/ii/2016 em <<http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/PDFs/Borgnet-volumen%2008.pdf>> [*Alberti Magni e-corpus Project*, a cargo de B. TREMBLAY].
- REGAN, R. (2007), *Aquinas. Commentary on Aristotle's Politics* (tradução). Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- ROSS, W. D. (1957), *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press.
- BATAILLO, L.-J. e DONDAINE, H. F. (1971), *S. Thomae Aquinatis opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus xlviii: Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*. Roma: Ad Sanctae Sabinae. Disponível a 08/ii/2016 em <<http://www.corpusthomicum.org/cpo.html>>, graças ao trabalho de E. ALARCÓN e R. BUSA.

### II. ESTUDOS E COMENTÁRIOS CITADOS

- LOUREIRO, J. D. (2012), 'A solidão egoísta de Antígona, ou A acção parcial. Problemas teológicos e políticos na *Antígona* de Sófocles', in A. GONÇALVES et al. (orgs.) (2012), *Narrativas do poder feminino* (127-135). Braga: Aletheia.
- LOUREIRO, J. D. (a publicar), 'A democracia é uma mulher ou, O problema político da mulher em Aristóteles'.
- NEWMAN, W. (1887-1902), *The Politics of Aristotle, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*. Oxford: Clarendon Press.
- PANGLE, Th. (2013), *Aristotle's teaching in the Politics*. University of Chicago Press: Chicago/London.
- ROSLER, A. (2013), 'Civic virtue: citizenship, ostracism, and war', in M. DESLAURIERS e P. DESTREE (orgs.) (2013),

*The Cambridge companion to Aristotle's Politics* (144-175). Cambridge: CUP.

SIMPSON, P. (1998), *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill/London: University of North Carolina Press.