

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 acção se confina ao bem delimitado plano epistémico de uma filosofia segunda [δεύτερα 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 [εἰς 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 hierofânicas, 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 τις ἐστίν: ARIST., *Metaph.*, V (ι), 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 *γιγνώσκω* = 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 instruxit, 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* [πρᾶξις] 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* [ἑθίζειν: ARIST., *EN*, II, I, 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, 1, 1103a 24]. Eis, em nosso entender, o motivo pelo qual a afirmação de que *toda a cidade existe por natureza* [πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν: ARIST., Pol., I, 2, 1252b 30], bem como o correla-

4. πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μηδ' ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἕξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. αἰδιδιον 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 *acção* [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 interacção política no espaço público (prefigurado na ágora como campo de troca):

«Para entender inteiramente – refere a autora – a definição aristotélica do homem como *zôon politikon* precisamos de acrescentar-lhe uma segunda e famosa definição do homem como *zôon logon ekhôn* (“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 *noús*, 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 <δόντι>], 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 decisória 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 *Politica*) 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 ἔχειν = 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!...