

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;

ARISTÓTELES, *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 em 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 και μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται: τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν (...) 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: *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 destruição⁷, 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, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἀριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος. (...) ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεῦντες 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 *priorístico*, 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. *πάσαν πόλιν ὁρώμεν κοινωνίαν τινά: Ibid., I, I, 1252 a 1*

9. <ὁρώμεν> *πάσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν: Ibid., I, I, 1252 a 2*

10. *τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. [...] ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις: Ibid., I, I, 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: acabariamos por regressir 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 ἐπιστήμῃς 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** [τὸ ἀνθρώπινον 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 ἔκκειται 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 ταὐτόν [ἀγαθόν] ἔστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆν: *Idem*, *EN*, I, I, 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 óntico-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 constringem-no a separar a doutrina moral da ciência política propriamente dita» [BUHLE Johann Gottlieb, in ERSCH-GRUBER, *Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, 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 ἀπολις (...) ἄτε περ ἄζυξ ὢν ὡσπερ ἐν πεττοῖς: διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον. (...) λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων (...). ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῶν 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 κοινωμία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἡ 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. ἀγαπτητὸν 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 ἄριστος, καὶ χωρὶς ἐκάστω 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 **acção** [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 óntica entre outras; as manifestações ónticas 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, I, 1003 a 31

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

30. *Ibid.*, VI, I, 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-αύξησης-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. ἀεὶ 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** [ὑλη] 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 κινήσις

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

ἔστιν]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, refirme 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** [ὄρεξις] e da **deliberação ponderada** [προαίρεσις]:

37. *Ibid.*, *Ph.*, II, 1, 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 δυνήσεται (...): 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 ἐντελεχία γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν βουληθέντος γίγνηται μηθενὸς καλύοντος πῶν 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 αἴτια ταῦτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις. ἔπειτα ἔσται ταῦτα ψυχῇ ἴσως καὶ σῶμα, ἢ νοῦς καὶ ὀρεξίς 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 οὔσιν 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 οὔσα]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 γνῶσις 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 χαριέντες 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, 1, 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