

Análise de algumas dificuldades ligadas ao conceito de 'governo ideal' em Aristóteles.

Trabalho realizado por: Pedro Fonseca (Área C)
Para a cadeira de Filosofia Social e Política (aulas teóricas)
Apresentado em 98.01.30

Índice

1. PRÓLOGO	2
2. A CIDADE IDEAL	3
i) Sobre o número de governos não perversos.	4
3. ARISTOCRACIA E MONARQUIA	8
4. NOTA SOBRE O INDIVIDUALISMO	11

NOTA: Este trabalho foi impresso a verde devido a uma falha inesperada e incontornável no sistema de impressão a preto (*vulgar*: a tinta acabou).

As notas em numeração árabe encontram-se no fim do texto.

1. Prólogo

Um dos aspectos mais surpreendentes da teoria de Aristóteles consiste na aceitação de valores que hoje consideramos inaceitáveis e que derivam do cariz 'perfeccionista' da sua teoria.¹ Outro, mais salientado por David Ross, pelo facto de não ter considerado as possibilidades geradas por um governo representativo.² Estas duas características roubam-nos a possibilidade de confiar à partida na validade das teses que Aristóteles defende na *Política* ou na *Ética a Nicómaco*, já que não é implausível que elas façam mais sentido numa sociedade de escravos e senhores, ou pelo menos, no seio de uma comunidade onde a autonomia moral está subordinada a um ideal perfeccionista.

Este espectro que paira sobre a teoria aristotélica não tem sido levantado por teorias como as de Alasdair MacIntyre que, baseando-se na teoria das virtudes de Aristóteles propõem um modelo de comunidade na qual o interesse individual se deve reger e descobrir através da vida em comunidade (através daquilo a que chama 'practices').³ As comunidades de MacIntyre (como ele próprio reconhece) são incompatíveis com as sociedades democráticas actuais e exigem a criação de pequenas comunidades harmoniosas, onde as virtudes da coragem, justiça, ... surgissem naturalmente.

No entanto, não é inteiramente claro que a posição de Aristóteles tenha o tipo de implicações na formação das sociedades que a tese de MacIntyre sugere.⁴ Aliás, na nossa leitura de Aristóteles tivemos alguma dificuldade em reconhecer qual é a comunidade ideal que Aristóteles advoga. Além disso, se retirarmos a Aristóteles o cariz teleológico da sua biologia (como MacIntyre faz) ficamos com poucas bases para defender o carácter teleológico da natureza humana (i.e. do homem enquanto animal biológico).⁵ O relati-

¹ Não é no entanto muito claro que Aristóteles se considerasse como um perfeccionista no sentido de haver um modelo, à maneira de uma lei, que todos os homens tivessem de seguir. Por exemplo, podemos supor que aceitava a existência de uma diversidade de pontos de vista sobre o 'bem do homem' (pela análise que faz das constituições adequadas a cada povo). No entanto pensa que a sua perspectiva é superior a todas as outras, em grande parte provavelmente pelo facto inédito de conseguir explicar a estrutura e prever o desenvolvimento de muitas das formas de governo existentes na altura. A existência da *Política* é, em grande parte, a prova da superioridade da raça Helénica.

² É interessante notar que Ross, que escreve nos anos 20, deixa passar algumas afirmações de Aristóteles sem as criticar; como as de Aristóteles sobre a incapacidade da maior parte da população para governar: (p. 253 (*Aristóteles*, D. Quixote). "*O camponês ou o lavrador, que podem ser pensados como capazes de escolher os seus representantes, são naturalmente julgados incapazes de governar realmente.*" Ou então quando afirma que "*a teoria de Aristóteles tem o mérito de nos recordar que essas desigualdades ... as quais, de facto, fazem alguns homens mais capazes de viver a «boa vida» do que outros, ... existem.*" p.255. Seria sem dúvida mais difícil hoje, depois do Holocausto, imaginar um comentador a escrever o mesmo.

³ A noção de que o eu humano está necessariamente mergulhado na comunidade (MacIntyre, *After Virtue*, pp.204-5) não parece ser muito óbvia, mesmo para aqueles que se sentem mais integrados no seu seio de amigos. Parece mais plausível pensar, como Oakeshott, que há duas moralidades distintas na Europa actual, uma que procura a autonomia do indivíduo e outra a sua integração numa comunidade (*Moralidade e Política na Europa Moderna*, caps. 2 e 3).

⁴ Recorde-se, por exemplo que Aristóteles nega a possibilidade de existirem comunidades muito grandes devido à dificuldade em se fazer conhecer a voz dos governantes e à dificuldade de escolher os cidadãos para certos cargos baseados no mérito. Estas duas dificuldades são hoje aparentemente ultrapassadas através dos *mass media*.

⁵ É interessante notar que MacIntyre, que faz uma crítica cerrada às ciências sociais (por exemplo ao papel do terapeuta), acabe por ficar condicionado por uma teoria psicológica de acordo com a qual os objectivos humanos derivam da sua vivência em comunidade.

vismo de valores reaparece portanto, agora já não aplicado a cada homem mas a cada comunidade individual.⁶

Uma tese que vai no sentido contrário ao anti-individualismo de MacIntyre, é a de Michael Scote⁷ que defende que a teoria das virtudes poderia ser recuperada se nos centrámos no conceito de *autarkeia* ou autarcia. Segundo Scote, a *autarkeia* é considerada, de acordo com as nossas intuições, como algo valioso em si mesmo. Scote dá o exemplo dos filhos que permanecem sempre na dependência económica dos pais, não trilhando o seu próprio caminho, são, de certo modo, considerados como crianças que nunca cresceram. Segundo Scote este conceito de ‘parasitismo’ permitir-nos-ia⁸ justificar o valor da liberdade, e de um certo grau de igualdade económica, direitos naturais, etc. Esta interpretação tem duas vantagens. Em primeiro lugar continua a conceder à liberdade o estatuto quase axiomático que desempenha, por exemplo, na teoria política de Rawls. Em segundo lugar permite derivar uma concepção de justiça também muito próxima da de Rawls (e, portanto, consensual).

O nosso objectivo neste trabalho não será o de analisar a validade das posições de MacIntyre ou Scote, nem no contexto das discussões actuais, nem na relação com o pensamento aristotélico; embora estas questões (sobretudo a tese de MacIntyre) tenham delineado o nosso tema. Em vez disso tentaremos apenas definir o que Aristóteles considerava a cidade ideal.

Esta concepção tem, em Aristóteles, uma resposta simples: a cidade ideal é aquela onde os seus membros podem aceder à boa vida. No entanto, a resposta não é tão clara quando perguntamos que tipo de constituição deve ter esse cidade, nem é inteiramente claro o que é a ‘boa vida’ para Aristóteles, ou se há várias ‘boas vidas’ por exemplo, uma contemplativa e outra activa ou dependendo, por exemplo, do grau de evolução dos cidadãos (neste caso haveria também várias constituições ideais).

2. A Cidade Ideal

“For if a constitution is to be permanent, all the parts of the state must wish that it should exist and the same arrangements be maintained.” (2,9,4)⁹

“Now it is clear that when these are the results [rebellion], the citizens of a state have not found out the secret of managing their subject population.” (2,9,2)

O objectivo principal da *Política* parece ser o de descrever a forma ideal de governo. Uma descrição que abrange, não só a constituição e organização da cidade ideal e a educação, mas também o número e tipo de cidadãos, escravos e outros elementos que a compõem ou servem de meio, a extensão e geografia do terreno, a posição da cidade relativamente ao mar e aos ventos, etc (Livros VII e VIII). É a esse objectivo que Aristóteles

⁶ Note-se por exemplo a dificuldade de MacIntyre em defender a impossibilidade de existirem comunidades de sado-masoquistas nas quais as virtudes (tal como ele as define) se desenvolvem.

⁷ Michael Scote, “Virtue”, in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, pp.645-651.

⁸ Não é inteiramente claro que a teoria das virtudes de Aristóteles permita conceder à *autarkeia* o papel central. Embora Aristóteles afirme num certo momento que a auto-suficiência é o melhor: (cit)

⁹ Uma vez que usámos uma edição electrónica da obra as referências serão feitas por livro, capítulo e (quando necessário) parágrafo. Assim a referência (1,2,3) designa o 3º § do 2º Capítulo do 1º Livro da *Política* de Aristóteles. Edição electrónica disponível em: gopher://gopher.vt.edu:10010/10/33, traduzida por Benjamin Jowett. Por vezes recorreremos também ao texto existente no projecto Perseus em <http://hydra.perseus.tufts.edu>, mas todas as citações da *Política* deste trabalho são retiradas da tradução de Jowett.

se dedica desde o início do segundo livro e que orienta a análise e classificação dos vários tipos de governo. No Livro II da *Política*, Aristóteles começa por considerar alguns problemas quanto à concepção do governo dada por Platão (2,1-7) e outros teóricos (2, 8 & 12) passando depois à análise das constituições *'which are justly celebrated'* (2,11): as de Creta, Lacedemónia e a dos Cartagineses (2,9-11). Os dois princípios gerais que Aristóteles parece utilizar quando critica estas constituições parecem ser o de garantir que todos (incluindo escravos, etc.) desejem a manutenção da constituição e que os cargos de governação sejam dados a pessoas com a qualificação necessária.

Aristóteles também distingue a cidade ideal de modo absoluto da cidade ideal relativamente às circunstâncias:

"For the best is often unattainable, and therefore the true legislator and statesman ought to be acquainted, not only with (1) that which is best in the abstract, but also with (2) that which is best relatively to circumstances." (4,1,2)

Mas não é claro que a cidade ideal, considerada de modo absoluto, seja caracterizada por uma única constituição ideal. Por outro lado, parece claro que quanto à cidade ideal relativamente às circunstâncias existem vários tipos de constituições adequadas. Por exemplo, podemos pensar que a monarquia¹⁰ ou aristocracia podem ser adequadas dependendo do tipo de cidadãos e do seu grau relativo de virtude.¹¹ E em casos extremos, como no caso de alguns bárbaros, pode parecer que, segundo Aristóteles, a melhor forma de governo seria a tirania.

i) Sobre o número de governos não perversos.

Aristóteles distingue entre os verdadeiros tipos de governo e as suas perversões. A razão de distinção entre os vários tipos de governo ou constituições tem a ver com o número de governantes: É habitual distinguir três tipos de governo (e as suas respectivas perversões) segundo o que está escrito na *Política*, 3,7,1:

'the government, which is the supreme authority in states, must be in the hands of one, or of a few, or of the many. ... Of forms of government in which one rules, we call ... kingship or royalty; that in which more than one, but not many, rule, aristocracy.... But when the citizens at large administer the state for the common interest, the government is called by the generic name- a constitution [politeia].'

Aristóteles, na mesma passagem procede agora, em relação ao governo, à distinção entre as suas formas verdadeiras e perversões. Nas primeiras, o governo é feito para o bem do interesse comum, enquanto que, nas formas pervertidas, é para bem de interesses privados:

"The true forms of government, therefore, are those in which the one, or the few, or the many, govern with a view to the common interest; but governments which rule with a view to the private interest, whether of the one or of the few, or of the many, are perversions."

¹⁰ 'Monarquia', neste trabalho designa apenas a 5ª forma de monarquia descrita por Aristóteles (Cf. 3,14) como análoga ao governo de uma casa; onde o que governa o faz porque excede grandemente todos os governados em virtude, e portanto o seu governo é para bem de ambos.

¹¹ *"For that which is nearest to the best must of necessity be better, and that which is furthest from it worse, if we are judging absolutely and not relatively to given conditions: I say 'relatively to given conditions,' since a particular government may be preferable, but another form may be better for some people."* (4,11,5)

Assim, parafraseando o esquema de David Ross¹² temos:

<i>Constituições Originárias</i>		<i>Formas Desviadas</i>
Monarquia	→	Tiranía
Aristocracia	→	Oligarquia
<i>Politeia</i> ¹³	→	Democracia

Parece portanto que aquilo que caracteriza a perversão na forma de governo não é tanto a sua constituição específica mas o objectivo que serve. Se for o interesse público não se trata de uma perversão, se for o privado trata-se de uma perversão.

No entanto, esta interpretação parece ser contrariada pelo próprio Aristóteles e de várias maneiras. Pois por vezes fala como se houvesse apenas uma forma de governo verdadeira, sendo todas as outras formas de governo, perversões em vários graus. Por exemplo nesta passagem:

“I have yet to speak of the so-called polity and of tyranny. I put them in this order, not because a polity or constitutional government is to be regarded as a perversion any more than the above mentioned aristocracies. The truth is, that they all fall short of the most perfect form of government, and so they are reckoned among perversions, and the really perverted forms are perversions of these, as I said in the original discussion.” (4,8,1)¹⁴

Podemos interpretar esta passagem de várias maneiras.

1. Uma delas é considerar que uma vez que Aristóteles fala acerca *da* forma mais perfeita de governo ela deve ser a monarquia, uma vez que excluimos nesta passagem a *politeia* e a aristocracia. O que levanta alguns problemas uma vez que noutras passagens Aristóteles afirma que a aristocracia e a monarquia são as formas mais perfeitas de governo.
2. Outra interpretação é a de que Aristóteles se refere aqui apenas a um certo tipo de aristocracias, discutidas em capítulos anteriores, que seriam formas menos puras de democracia. Mas neste caso pomos a *politeia* ao lado das aristocracias inferiores, o que parece apontar que haveria apenas duas formas não perversas de governo. Uma posição que parece também estar presente noutras passagens.
3. Ainda outra interpretação: uma vez que, segundo Aristóteles, “as verdadeiras perversões são perversões destas [perversões]” poderíamos encarar as três formas originárias de governo (de que provêm as três formas verdadeiramente perversas) como perversões de um governo perfeito que não é mencionado.

Não nos interessa aqui defender qualquer destas interpretações mas apenas salientar que existe uma certa dificuldade, no texto de Aristóteles, em entender o que significa uma ‘forma perversa de governo’. Uma dificuldade agravada quando tentamos classificar os vários tipos de monarquia. Será que a ‘tirania constitucional’¹⁵ é uma perversão?

¹² Sir David Ross, *Aristóteles*, D. Quixote, p.256.

¹³ ‘*Politeia*’ encontra-se traduzido como ‘República’ na tradução portuguesa.

¹⁴ Note-se que a ideia de que haveria apenas um tipo de governo perfeito, a partir do qual todas as outras formas seriam derivadas tinha sido já explicitamente recusada por Aristóteles (3,1,2). “*But we must not forget that things of which the underlying principles differ in kind, one of them being first, another second, another third, have, when regarded in this relation, nothing or hardly anything worth mentioning in common. Now we see that governments differ in kind, and that some of them are prior and that others are posterior; those which are faulty or perverted are necessarily posterior to those which are perfect.*”

¹⁵ Refiro-me ao segundo tipo de monarquia referido por Aristóteles em 3,14. Dou-lhe este nome porque ela tem a aparência de uma tirania mas não surge da ambição de um homem mas da própria estrutura da sociedade, sendo regida por leis: “*Such royalties have the nature of tyrannies*

Talvez esta dificuldade pode ser explicada pelo facto de Aristóteles por um lado considerar que as formas de governo não perversas são as naturais (por oposição às perversas) e, por outro lado, tender a pensá-las como as melhores em termos absolutos.

Ora estes conceitos parecem ser diferentes: Segundo Aristóteles as formas originárias podem ser compreendidas como aquelas que surgem naturalmente a partir da associação de várias famílias num grupo maior, auto-suficiente, em vista de um bem comum (1,2). Mas embora o bem comum último, o qual a comunidade e cada homem partilha seja a *eudaimonia*, é pouco provável que haja muitas comunidades capazes de o alcançar. Por exemplo, em tempo de fome ou guerra, o objectivo imediato da comunidade será o da sobrevivência. Para outras comunidades o objectivo será a educação ou a unidade. Mas em todas estas comunidades, onde o objectivo imediato *não é* a eudaimonia, o governo é natural desde que o seu fim último seja a eudaimonia,¹⁶ e o que é natural não pode ser uma perversão.

Portanto, mesmo pensando que há apenas *uma* ‘vida boa’ e que a ela corresponde apenas uma constituição correcta (nada disso é claro), haverá certamente uma multiplicidade de formas de governo naturais. Não seria natural, por exemplo, que numa comunidade pobre recém criada a preocupação fundamental consistisse na criação de estádios ou ginásios.

Mas noutras passagens (como já vimos) Aristóteles parece defender que, o governo natural só impropriamente pode ser designado como uma multiplicidade, e que na verdade há apenas um governo natural do qual existem depois vários graus de perversão. Esta posição parece poder ser explicada pela definição que Aristóteles dá de ‘natural’ em 1,2:

“the nature of a thing is its end. For what each thing is when fully developed, we call its nature, whether we are speaking of a man, a horse, or a family.”

Ou seja, embora os passos intermédios que levam ao desenvolvimento total de uma coisa sejam naturais (por exemplo um embrião é natural), a natureza dessa coisa só se revela no desenvolvimento pleno (um homem que vive uma vida boa). Nesse sentido também o governo que exhibe a sua verdadeira natureza seria apenas um – o mais perfeito. Assim, num certo sentido, comparando o estado final de um cavalo com o estado mais imaturo de outro cavalo, poderíamos talvez considerar que o segundo é uma perversão quando comparado com o primeiro.¹⁷ E, nesse sentido, poderia haver uma identidade entre o governo natural e o governo perfeito.

because the people are by nature slaves; but there is no danger of their being overthrown, for they are hereditary and legal. Wherefore also their guards are such as a king and not such as a tyrant would employ, that is to say, they are composed of citizens, whereas the guards of tyrants are mercenaries. For kings rule according to law over voluntary subjects, but tyrants over involuntary; and the one are guarded by their fellow-citizens the others are guarded against them.”

¹⁶ “[L]et us consider what is the purpose of a state, and how many forms of government there are by which human society is regulated. We have already said ... that man is by nature a political animal. And therefore, men, even when they do not require one another’s help, desire to live together; not but that they are also brought together by their common interests in proportion as they severally attain to any measure of well-being. This is certainly the chief end, both of individuals and of states. And also for the sake of mere life (in which there is possibly some noble element so long as the evils of existence do not greatly overbalance the good) mankind meet together and maintain the political community. And we all see that men cling to life even at the cost of enduring great misfortune, seeming to find in life a natural sweetness and happiness.” (3,4,3)

¹⁷ Seria como dizer que a criança é uma perversão do homem adulto. No entanto a palavra ‘perversão’ parece aqui deslocada, seria melhor falar de imperfeição. Neste caso teríamos um governo natural ou verdadeiro, duas ou três forma imperfeitas e três perversões (o que implicaria um *desenvolvimento* na direcção errada).

No entanto, o próprio Aristóteles parece contradizer esta possibilidade na mesma passagem que citámos à pouco: aquilo que demonstra a naturalidade de um certo estágio é a naturalidade dos vários estádios que levaram a ela.

*“And therefore, **if the earlier forms of society are natural**, so is the state, for it is the end of them, and the nature of a thing is its end. For what each thing is when fully developed, we call its nature, whether we are speaking of a man, a horse, or a family. Besides, the final cause and end of a thing is the best, and to be self-sufficing is the end and the best.” (1,2)*

Assim nesta passagem, um pouco paradoxal, Aristóteles simultaneamente afirma que o governo é natural porque é o *produto* de formas naturais — neste sentido o mais natural é o mais elementar — e define a natureza de uma coisa como o seu fim — neste sentido o mais natural é o mais complexo.¹

Se aceitarmos a primeira noção dificilmente poderemos sustentar que há apenas *uma* comunidade boa ou *uma* vida boa, uma vez que Aristóteles defende que os objectivos espontaneamente presentes nos homens, mudam consoante a raça, sexo, idade, educação... Neste caso haveria tantas boas vidas quantas as disposições do sujeito (o que Aristóteles rejeita claramente).

No caso contrário ficamos com o problema de justificar o poder do governo. No início da *Política*, Aristóteles defendia-nos da perspectiva dos sofistas¹⁸ atribuindo ao governo um carácter ‘natural’. Mas essa naturalidade significava apenas que era no interesse das próprias pessoas ‘do senhor e do escravo’ aderir a um poder comum. A naturalidade do desenvolvimento posterior do governo só poderia ser garantida em função da adequação com essa finalidade (ou naturalidade) originária do estado. A introdução posterior da suposição perfeccionista, de acordo com a qual a formação espontânea de várias famílias pode não ser natural, nem o governo por elas formado, leva-nos a questionar de novo a justificação do poder do estado. Já que ele é fundado numa natureza humana que não é a minha (!).

Poderia parecer que a resposta de Aristóteles seria a de que próprio escravo escolheria sujeitar-se ao poder do seu senhor já que isso representaria a melhor vida que ele, dada a sua natureza, poderia escolher. Isto resolveria o problema já que todas as pessoas com concepções diferentes do que é uma boa vida se sujeitariam naturalmente às que tivessem realmente uma vida feliz (desde que tivessem a sorte de as conhecer). No entanto o próprio Aristóteles parece negar esta possibilidade nalgumas passagens, como mostraremos mais à frente.¹⁹

Seja qual for a solução que preferirmos para este paradoxo é pouco plausível pensar que existe apenas uma forma de governo natural uma vez que, em qualquer das soluções, todas aquelas formas de governo que nos conduzem, directa ou indirectamente, à eudaimonia, devem ser naturais porque conduzem ao fim natural.

Pelo que devemos estabelecer uma diferença (que Aristóteles não faz claramente) entre o governo natural (em sentido próprio) e o governo ideal em sentido absoluto. Podemos então pensar que o governo natural é o governo ideal (aquele que nos conduz à vida feliz) não de um modo absoluto mas relativamente às circunstâncias de um dado

¹⁸ Segundo David Ross, que também afirma que os sofistas representavam o estado “como existindo por convenção e não possuindo qualquer estatuto real a exigir a fidelidade dos seus membros” idem, p. 243.

¹⁹ Na verdade apenas vamos tocar ao de leve neste problema no último capítulo deste trabalho.

momento.²⁰ *Ou*, numa perspectiva não aristotélica, que ele é o governo que surge naturalmente das características dos cidadãos.

3. Aristocracia e Monarquia

Para Aristóteles a melhor comunidade é aquela onde a virtude do bom cidadão e do bom homem se harmonizam (3,4). A vida do homem virtuoso tem algumas condições necessárias:

“for no man can practice virtue who is living the life of a mechanic or a laborer” ((3,5)

Por outro lado, Aristóteles também refere que esta harmonia se encontra necessariamente no bom governante já que:

“the good ruler is a good and wise man, and that he who would be a statesman must be a wise man.” (3,4,4)

Embora Aristóteles seja claro quanto ao facto de o exercício do poder exigir um homem virtuoso, o inverso (a virtude exige o exercício do poder político) não é dito de modo tão claro. Por um lado parece estar implícito, quando Aristóteles afirma que:

“As to the question whether the virtue of the good man is the same as that of the good citizen, the considerations already adduced prove that in some states the good man and the good citizen are the same, and in others different. When they are the same it is not every citizen who is a good man, but only the statesman and those who have or may have, alone or in conjunction with others, the conduct of public affairs.” (3,5)

No entanto, a ideia de que a vida virtuosa implica uma participação activa no poder parece contradizer a igualdade que Aristóteles estabelece entre a aristocracia e a monarquia quanto à capacidade que têm de formar um bom estado. Porque, se de facto a vida virtuosa implicasse a participação, tanto no poder legislativo, como no administrativo e judicial, então, certamente que a melhor cidade seria aquela em que o governo fosse distribuído pelo maior número de homens cuja capacidade o permitisse, para que cada um tivesse oportunidade de desenvolver uma vida virtuosa.

Por outro lado a possibilidade de atingirmos a virtude máxima pela contemplação da verdade, e portanto, sem exercer uma actividade política apreciável,²¹ leva-nos a pensar que a governação de outros homens não é necessária para a vida virtuosa.

Podíamos pensar portanto que, uma vez que a aristocracia está indicada para aqueles que desejam uma maior participação política, a monarquia estaria mais indicada para os que tentam atingir a virtude através da contemplação. No entanto, Aristóteles parece rejeitar esta hipótese já que afirma, em 7,1:

²⁰ Nesta perspectiva tentamos derivar o conceito de constituição verdadeira a partir do conceito de natural em Aristóteles. O que não é inteiramente implausível uma vez que o próprio Aristóteles fala das constituições que se desviam das formas verdadeiras, como perversões. No entanto Aristóteles nunca fala, nesta tradução da *Política*, de ‘constituição natural’, nem estabelece ele próprio o paralelismo que fizemos. A vantagem desta interpretação é que, por um lado permite uma leitura relativamente coerente do pensamento aristotélico e por outro permite também compreender a ambiguidade que notámos acima em relação ao número de governos verdadeiros: Aceitando o paralelismo esta imprecisão poderia ser explicada pela ambiguidade do conceito de ‘natural’.

²¹ Quer na *Ética a Nicómaco* (livro x, esp. §§ 7-8), quer na *Política* (7,1-3). Note-se que a discussão está incompleta na *Política*.

“Now it is evident that the form of government is best in which every man, whoever he is, can act best and live happily. But even those who agree in thinking that the life of virtue is the most eligible raise a question For these two lives- the life of the philosopher and the life of the statesman- appear to have been preferred by those who have been most keen in the pursuit of virtue, both in our own and in other ages. Which is the better is a question of no small moment; for the wise man, like the wise state, will necessarily regulate his life according to the best end. There are some who think that while a despotic rule over others is the greatest injustice, to exercise a constitutional rule over them, even though not unjust, is a great impediment to a man’s individual wellbeing. Others take an opposite view; they maintain that the true life of man is the practical and political, and that every virtue admits of being practiced, quite as much by statesmen and rulers as by private individuals.” (7,2)

Este excerto parece mostrar que, se adoptarmos a perspectiva de que a vida contemplativa é a melhor, seremos conduzidos a pensar que, mesmo um poder constitucional, é um impedimento para a felicidade dos governados.²² Isto pode parecer estranho, já que a vida contemplativa não parece exigir, para a sua realização, uma relação com os outros homens. Portanto, podemos pensar que o sábio (neste sentido) poderia ser feliz, e até ser mais feliz que um homem de acção, num estado que lhe desse menos oportunidades de assumir cargos governativos. Por outro lado, podemos compreender a passagem anterior se pensarmos que Aristóteles também considera que é injusto que o menos virtuoso exerça poder sobre o mais virtuoso:

“But perhaps some one, accepting these premises, may still maintain that supreme power is the best of all things There might be some truth in such a view if we assume that robbers and plunderers attain the chief good. But this can never be; their hypothesis is false. For the actions of a ruler cannot really be honorable, unless he is as much superior to other men as a husband is to a wife, or a father to his children, or a master to his slaves. And therefore he who violates the law can never recover by any success, however great, what he has already lost in departing from virtue. For equals the honorable and the just consist in sharing alike, as is just and equal.” (3,7)

Pelo que podemos pensar que um governo monárquico ou aristocrático exercido sobre o homem contemplativo seria sempre injusto, quer para os governantes quer para o sábio. Seja como for, não é claro em que circunstâncias pode a monarquia ser considerada adequada?

Uma das respostas pode ser encontrada quando Aristóteles pretende estabelecer se o governo deve ser feito por muitos ou apenas por alguns (3,11). A resposta de Aristóteles tende para o governo por muitos, excepto num caso,

“If, however, there be some one person, or more than one, although not enough to make up the full complement of a state, whose virtue is so pre-eminent that the virtues or the political capacity of all the rest admit of no comparison with his or theirs” (3,13)

“royal rule, if not a mere name, must exist by virtue of some great personal superiority in the king” (4,2,2)

²² Não é inteiramente claro que Aristóteles esteja a tentar mostrar que as duas perspectivas sublinhadas nesta passagem se sigam consoante adoptemos uma concepção da vida ideal como contemplação ou actividade política. Se pensarmos que é isso que Aristóteles está a fazer temos de resolver uma dificuldade: explicar como é que se segue da concepção da virtude como actividade política que *“every virtue admits of being practiced, quite as much by statesmen and rulers as by private individuals”*, o que contraria claramente outras passagens já citadas.

Neste caso, onde a virtude de um excede a de todos os outros tomada no seu conjunto, o governo da comunidade deve-lhe ser entregue. E parece que só neste caso a monarquia é justa:

“Now, absolute monarchy, or the arbitrary rule of a sovereign over an the citizens, in a city which consists of equals, is thought by some to be quite contrary to nature; it is argued that those who are by nature equals must have the same natural right and worth, and that for unequals to have an equal share, or for equals to have an uneven share, in the offices of state, is as bad as for different bodily constitutions to have the same food and clothing. Wherefore it is thought to be just that among equals every one be ruled as well as rule, and therefore that all should have their turn.” (3,16)

No entanto, não é claro que o governo de um só homem,²³ na medida em que reduz a possibilidade de governação política feita por outros (e portanto a possibilidade de prosseguirem uma vida virtuosa). Assim, embora talvez as decisões tomadas por um tal governante fossem melhores que as tomadas por uma assembleia, e portanto, as acções da cidade fossem, consideradas em si mesmas, melhores; a cidade no seu conjunto não seria tão boa, já que teria menos homens felizes e a melhor cidade é aquela onde há mais homens felizes. Aristóteles parece tender entre estas duas perspectivas, pois por vezes parece preocupar-se sobretudo com o bem da comunidade considerada como um todo:

“We maintain that the true forms of government are three, and that the best must be that which is administered by the best, and in which there is one man, or a whole family, or many persons, excelling all the others together in virtue, and both rulers and subjects are fitted, the one to rule, the others to be ruled, in such a manner as to attain the most eligible life.” (3,18)

Nesta perspectiva seria pouco importante saber se seriam muitos ou poucos a governar. O que está em causa é sobretudo a diferença entre a virtude de governantes e governados,²⁴ e a virtude dos governantes considerada de modo absoluto. Nesta perspectiva o governo exercido por um rei tem algumas vantagens face a outros tipo de governo já que

“The idea of a king is to be a protector of the rich against unjust treatment, of the people against insult and oppression.” (5,10,2)

Ou seja, o Rei, apesar de não estar no meio termo (como no caso do governo da polis, fundado na classe média), também consegue olhar à glória dos ricos e à propriedade e honra dos pobres.

No entanto, noutras passagens, a monarquia aparece como um mal menor. Já que a virtude descomunal de uma família ou indivíduo aparece não como uma vantagem para a comunidade mas como uma desproporção. A solução para esta desproporção é a morte ou o ostracismo, ou, pelo contrário, a atribuição do poder de acordo com a virtude.

²³ É claro que a monarquia exige um conjunto de pessoas que também tomam parte das decisões. No entanto, é óbvio que também eles são súbditos e, embora possam aconselhar, só podem decidir quando de acordo com a vontade do monarca.

²⁴ Já que é necessário que haja governados que se ocupem das tarefas inferiores para haver uma comunidade, tal como o corpo é constituído por muitas partes.

“But when a whole family or some individual, happens to be so pre-eminent in virtue as to surpass all others, then it is just that they should be the royal family and supreme over all, or that this one citizen should be king of the whole nation. . . . For surely it would not be right to kill, or ostracize, or exile such a person, or require that he should take his turn in being governed. The whole is naturally superior to the part, and he who has this pre-eminence is in the relation of a whole to a part. But if so, the only alternative is that he should have the supreme power, and that mankind should obey him, not in turn, but always.” (3,17)

Aristóteles elimina a primeira hipótese devido à sua injustiça. Mas aparentemente elas são ambas injustas e ele está simplesmente a preferir perfeição do conjunto em relação à igualdade dos membros. Mas neste aspecto a posição de Aristóteles volta a não ser muito clara pois em 13,3 volta a defender simultaneamente as duas posições opostas. Assim, embora primeiro comece por considerar este homem excepcionalmente virtuoso como uma desproporção

“If, however, there be some one person, or more than one, although not enough to make up the full complement of a state, whose virtue is so pre-eminent that the virtues or the political capacity of all the rest admit of no comparison with his or theirs, he or they can be no longer regarded as part of a state; for justice will not be done to the superior, if he is reckoned only as the equal of those who are so far inferior to him in virtue and in political capacity. . . . The same thing may be observed in the arts and sciences; for the painter will not allow the figure to have a foot which, however beautiful, is not in proportion. . . . It would certainly be better that the legislator should from the first so order his state as to have no need of such a remedy.”

Parece depois considerar que os cidadãos que são bons homens (i.e. os bons cidadãos no estado ideal) deviam ficar contentes por estar sob o seu governo.

“[W]hat is to be done with [some one who is pre-eminent in virtue] ? Mankind will not say that such an one is to be expelled and exiled; on the other hand, he ought not to be a subject- that would be as if mankind should claim to rule over Zeus, dividing his offices among them. The only alternative is that all should joyfully obey such a ruler, according to what seems to be the order of nature, and that men like him should be kings in their state for life.”

O que parece um contra-senso uma vez que para ser um bom homem é necessário participar no poder e, portanto, num tal estado, os bons cidadãos estariam impedidos de ser também bons homens. Talvez a explicação seja a de que uma tal discrepância na virtude entre homens só seja possível, não apenas pelo excesso de virtude de uma pessoa, mas pela falta dela no resto dos cidadãos. Mas esta hipótese não é esclarecida pelas considerações que Aristóteles faz acerca do povo adequado à monarquia:

“A people who are by nature capable of producing a race superior in the virtue needed for political rule are fitted for kingly government” (3,17,2)

4. Nota sobre o individualismo

David Ross, numa certa altura da sua análise da *Política* afirma que o facto de Aristóteles exigir ao cidadão a participação activa (participação no poder legislativo *et al*) para ser considerado cidadão deriva do facto de não ter encontrado, na *polis*, um outro critério

que distinguísse aqueles que eram considerados cidadãos dos que não eram.²⁵ Se Aristóteles tivesse concebido a hipótese do governo representativo, certamente que teria definido o cidadão como aquele que pode escolher o seu representante político. Embora esta interpretação, que atribuí a perspectiva de que a actividade política é necessária à vida feliz à falta de imaginação de Aristóteles, possa ser bastante questionável, ela é possível, porque, de facto, Aristóteles não fala do conceito de representação. O mesmo não se passa em relação à concepção do indivíduo como essencialmente procurando atingir os seus interesses privados desligando-se da actividade política e considerando-a mesmo como algo que ele não quer que lhe diga respeito. Não só Aristóteles considera a possibilidade de os indivíduos se auto-afastarem da esfera da actividade política, preterindo-a em relação aos seus interesses privados (económicos e outros), como considera que a maioria dos homens deseja este tipo de vida.

É interessante portanto, pensar como poderia Aristóteles e grande parte da sociedade grega, manter uma perspectiva tão restrita em relação ao que poderia ser a *única* vida boa para um homem e um desprezo tão grande em relação a um tipo de vida que hoje, a generalidade das pessoas pensa ser a melhor.

ⁱ Esta divergência assume uma importância crucial quando consideramos questões como a perversão de uma tirania constitucional. Considerando que esta forma de governo é a mais adaptada para bárbaros podemos considerar, na primeira perspectiva, que ela é uma forma de governo natural porque se desenvolve naturalmente a partir da natureza dos governados, e esta, uma vez que é fruto espontâneo da natureza, deve também ser natural. Mas a finalidade desta sociedade é uma forma de governo que não permite a boa vida. E Aristóteles definiu o fim natural de qualquer estado como

“a community of families and aggregations of families in well-being, for the sake of a perfect and self-sufficing life.” (3,9,2)

Portanto, do ponto de vista da finalidade do estado, a tirania constitucional não é natural mas um desvio. Um desvio, não em relação à natureza específica *daqueles* súbditos (já que não se poderiam desviar de si próprios), mas em relação à natureza do homem em geral. Nesta perspectiva, o desvio é tão grande que seria inconcebível que eles, devido à sua natureza/perversão, pudessem formar um governo:

*“But a state exists for the sake of a good life, and not for the sake of life only: if life only were the object, slaves and brute animals might form a state, **but they cannot**, for they have no share in happiness or in a life of free choice.” (3,9,1)*

E este problema atinge todos aqueles bárbaros que não considerarem que a vida melhor é a que atinge a eudaimonia.

²⁵ Idem, p.254.