

UTOPIA E POLÍTICA: A POLÍTICA DE ARISTÓTELES

LIBANIO CARDOSO

*Departamento de Filosofia
Universidade Estadual do Oeste do Paraná*

A *Política*, de Aristóteles, “texto fundador da política ocidental”¹, ocupa esse lugar por inaugurar a exposição “realista” e específica do elemento político. Por “realista” devemos entender “não-utópica”. No tempo e na cunhagem, essa obra está próxima a outro esforço filosófico grego – a *República*, de Platão que, não raro, é tomada como precursora da filosofia política. O que distingue o caráter de precursão, atribuído à *República*, do caráter de fundação, atribuído à *Política*? A “utopia”. Examinemos um caso dessa maneira de ver.

Em um artigo publicado na coletânea *Nos Grecs et leurs Modernes*, Barbara Cassin adverte o que lhe parece a grave distinção entre a *República* e a *Política*: se a primeira pensa a pólis como uma unidade organicamente hierarquizada, e unicamente assim como um “mesmo”, a segunda a concebe como “plural”. Num procedimento que retomaria o da sofística, o texto aristotélico (especialmente em seu afastamento frente a Platão) trataria de “[...] interpréter le ‘même’, non pas comme un ‘un’, mais comme un ‘avec’”². “Interpretar o mesmo não como um ‘um’, mas como um ‘com’” – isto propiciaria o novo olhar sobre o elemento político: “[...] la définition aritotélicienne de la cité n’a pas pour modèle l’unicité d’un organisme mais la composition d’un mélange”³. Daí que essa subdivisão do artigo de Cassin se encerre citando *Política*, 1274b41: “Car la cité est une pluralité de citoyens [ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν]”⁴.

¹ BRAGUE, Remi. *Introdução ao mundo grego*. Tradução de Nicolas Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

² CASSIN, Barbara. *Nos Grecs et leurs Modernes*. Paris: Éditions de Seuil, 1992. p. 132.

³ CASSIN, 1992, loc. cit.

⁴ CASSIN, 1992, loc. cit.

Utopia fundamental da política no Ocidente – texto fundador da política enquanto ciência. Estabelecimento da unidade como medida, fundamento e fim de toda associação – investigação cujo ponto de partida, “realista”, aceita a pluralidade intrínseca à (com)unidade política e dela retira sua medida. Essa oposição é bem visível. As referências numerosas à *República* e às *Leis*, na *Política*, testemunham tanto que o aristotelismo é, também, sempre uma conversa com Platão, quanto que nesse diálogo há disputa e algo “novo” pretende sobressair e ser ouvido. A *Política* parece acusar o projeto platônico de irrealizável, e mais: de, se realizável fosse, contrário aos desígnios fundamentais da política. Mesmo sem tudo reunir sob o título *utopia*, parece que a primeira caracterização da *República* enquanto utópica – aqui: construção no *lógos* do que não pode chegar à concretude da ação viva – reside já em Aristóteles. Com isso, a distinção proposta por Barbara Cassin parece homologada desde muito cedo: já no texto aristotélico estaria a tese de que ali onde falta realismo e o “mesmo” da pólis é pensado precipuamente como unidade orgânica (submissão das partes ao todo) o lugar do acontecimento humano plural fica “sem lugar”.

A partir dos termos com que se expõe essa pretendida diferença entre Platão e Aristóteles, queremos formular uma questão, para deixar um grau mais claro (ao menos para nós) o “objeto” da *Política* e, assim, o “político”, em sua acepção aristotélica.

Pois é o caso: já quase nunca nos pomos a pensar, quando mencionados como esforços filosófico-políticos a *República*, a *Política* e *O Príncipe*, p. ex., o que é nessas obras referido como tema essencial e comum. Talvez rápido demais avistamos o “mesmo” nesses caminhos de pensamento, supondo que tal lance de olhos possa prescindir do esforço da distinção conceitual – ou mais: supondo que o fenômeno designado como “político” seja qualquer coisa dada e incontroversa. Mas *de que* se trata, quando nos ocupamos de filosofia política? Será tão inequívoca a constituição interna do objeto de toda reflexão dessa natureza? Será tão claro o que seja a pólis, enquanto “fato”, que nos basta avistar suas transformações históricas, suas configurações datadas, tais como seriam a cidade grega, o principado na Itália de Maquiavel, o Estado moderno, entre outros? E é de rigor dizer “seriam”, pois o que queremos questionar é *se* tais exemplos correspondem a transformações de um fato fundamental – o elemento ou “dado” político.

O que é o político? Há o político? E, se há, qual a sua natureza?⁵

Para deixá-lo “um grau mais claro”, seria inócua a confrontação histórica que prescindisse de um exame da obra que deu nome ao “mesmo” da política. Pôr em jogo, porém, a pressuposição de que essa obra – *A Política*, de Aristóteles – trata de algo dado, de um fenômeno real, com que topamos como que com um pedregulho, exige de nós a formulação seguinte: em que medida a *Política* é ou resguarda em si o elemento utópico? E tal é a formulação da questão porque, se a *República*, (aparentemente) do ponto de vista aristotélico, é um projeto “sem lugar na realidade”, deve-se questionar sem demora de onde procede essencialmente o risco de, cuidando da pólis, projetarmos o sem-lugar. Como terá sido possível e vem a ser sempre de novo possível perder o “real” na “utopia”? Será isto o utópico – uma perda do real? O real é o essencial? E esse risco, seria ele mesmo, por sua vez, um risco essencial? Por quê? Ou dá-se o inverso e o utópico se constitui como o propriamente político, e não o advertir como tal constituiria o risco para a essência do homem? A ser assim, inverte-se também o diálogo e Aristóteles ter-se-ia perdido do político, bem ali onde funda a política “científica”?

Esse grupo de questões pretende mostrar a aporia em que estamos, quanto à divisão muito geralmente aceita entre utopia e realismo, aqui examinada quanto aos nexos de fundo entre a *República* e a *Política*. Essa aporia é o destino daquele que não enfrentou ainda ou recusa-se a enfrentar a questão pela natureza do elemento político. E, porque o nome da coisa aparece ali onde esta é examinada “sem utopia”, perguntamos pelo fundamento do risco, talvez essencial, de perder o real no utópico.

Aqui, o trabalho requer uma hipótese, i.é., uma fundação: se é em Aristóteles que parece haver a primeira crítica do procedimento “utópico” – e isto no bojo da elaboração fundadora da filosofia-“política” –, então a *Política* não somente sabe algo do perigo essencial mencionado, mas o enfrenta e se constitui como tal enfrentamento. É, pois, à fonte desse risco essencial que, pressupomos, aponta a *Política*; não para uma condenação liminar de um erro platônico, mas para a *fundamentação do perigo* de essência. Distanciamo-nos, assim, de juízos que nos parecem facilitadores: o de que a

⁵ Não seria razoável esperar de Platão e Aristóteles alguma clareza ou uma investigação sobre isso?

República é uma utopia, por isso mesmo condenada já pelo primeiro filósofo político realista, e o de que a *Política*, justo por seu traço “não-utópico”, resguarda a pluralidade que Platão pretenderia suprimir.

Para pensar nossa questão, escolhemos dois eixos ou teses encontradas na *Política*, bastante conhecidas: (a) pólis designa uma associação entre iguais, fundamentalmente diversa das associações que temporalmente a precedem (tais como a união entre homem e mulher, a que se dá entre senhor e escravo ou a estabelecida entre um *gênos* e outro); (b) o homem é, a um só tempo, essencialmente, animal político e animal dotado de *lógos*.

Meditar essas teses ainda uma vez será nosso instrumento para rejeitar as concepções de Barbara Cassin, acima indicadas. Essa rejeição, porém, deve ser feita sob uma ressalva: a de que a autora mesma caracteriza seus esforços como construção de um “tipo ideal” ou “caricatura” taxonômica que permita “répartir un certain nombre de positions contemporaines”⁶.

1.

A pólis aristotélica é, por definição, isonômica, uma comunidade de iguais sob leis. Diferentemente, em um casal, assim como na relação entre senhor e servo ou na organização interna a um *gênos*, uma parte tem seu *status* determinado por oposição e em relação a outra. O “não a partir de si mesmo”, i.é., o “a partir de um outro” define a associação, nesses casos, e essa diferença é fundante. Desde o início, pois, uma determinação distingue a posição relativa dos integrantes de uma pólis, em relação àquela dos integrantes de qualquer outra comunidade: os “políticos” (i.é., os cidadãos) já se encontram, se é que vivem numa comunidade que merece o título de política, em igualdade; desempenham, enquanto associados, a mesma função-base e situam-se em função do mesmo. Se a mulher cuida de tarefas que não cabem ao homem; se o escravo realiza um trabalho que o senhor não pode realizar sendo ainda senhor; se um *gênos* põe à disposição de outro produtos e competências que lhe são próprios, por outro lado o homem designado como político não tem, não coloca nem pode, enquanto político, disponibilizar a outro de mesma designação absolutamente nada que este já não tenha. Ambos têm e são capazes do mesmo, estão em função

⁶ CASSIN, 1992, p. 115.

do mesmo, são “em ato” políticos, pelo menos enquanto é lícito dizer que uma determinação constitutiva designa o ser-em-obra (“atualidade”) de um ente, a despeito do estado de ação empiricamente dado.

Assim, caracteriza-se a comunidade política aristotélica pela via de um assemelhamento funcional que faz pensar por que tantos deveriam se ocupar, simultaneamente, da mesma coisa, se, individualmente, suas competências e saberes são distintos. Como é que se ingressa nessa estranha comunidade que parece não requerer de início nenhuma das diferenças que a natureza e a história providenciam? Como se espera manter como associação aquela que repele na origem a capacidade específica, pela qual tanto perguntavam alguns diálogos platônicos? Aquele que é político não deve, afinal, saber algo especial? Não tem que fazer algo específico, que supusesse graus de competência e mérito? Em função de que age o integrante da comunidade política, concebida desde o ponto de vista aristotélico – ou seja: o que determina como iguais, como “políticos”, os cidadãos que, entre si, mantêm tantas diferenças? Não se devem passar por alto os verbos: saber, fazer, agir. A resposta é, a nosso ver, um dos achados máximos da experiência propriamente filosófica, ainda que, neste ponto, justamente, não seja possível distinguir Aristóteles de Platão.

Todo integrante pleno de uma pólis vive em função do princípio de constituição dessa associação, o mesmo princípio que faz dela a primeira entre todas as comunidades, sob o ponto de vista do “fim”: tal princípio é o bem ou a felicidade. A pólis não é, expressamente, primeira no tempo; supõe, como partes, num sentido por determinar, as associações já mencionadas. Enquanto um todo, porém, ela governa e tem precedência. O fundamento desse caráter arquetípico ou função-de-*arkhé*: ela é o todo cuja essência é a reunião dos múltiplos sob a função do fim mais próprio do homem. Tal fim é a plenitude, a consumação do ser desse ente – a felicidade. Daí o “achado”: a origem da pólis é a posição ontológica do homem como aquele que *quer*. Demarcador do propriamente humano é o querer; – não o “necessitar de”, não o querer isto ou aquilo, mas o querer em si mesmo, o simples querer. O homem é desejo. Como tal, este ente só pode ser determinado como o determinado-pela-falta. Isto significa que todo o ser do homem se volta para uma impossibilidade – a supressão da falta constitutiva. A pólis é a conjunta unidade da ação cujo objeto é o cuidado

com o ser do homem, isto, com o querer; pois logo se vê que, em política, tratamos sempre do bem de todos. Quando o homem é propriamente quem é, ele “é” pólis, ele “é” política. No centro da mais concreta ação e bem no centro do “real”, o que comanda é a finitude, aqui concebida como orientação, que dá ao homem unidade pela pura consumação, isto é, orientação por esse vazio pleno a que chamamos felicidade. Finito não é o que acaba e passa, mas o que em si mesmo comporta fim; uma orientação *pelo querer* (repito: não pelo querer isto ou aquilo) determina o homem como *o que se dirige ao que essencialmente falta*. Toda orientação humana para fins determinados se funda nessa “sobreorientação” pelo que é, em si, falta, o que está para lá da determinabilidade. Eis por que a pólis é natural e é o “todo” por excelência de que cada associação humana faz parte ou a que tende, e eis por que dizer que o homem é “por natureza” político significa dizer que ele é essencialmente ação, mesmo quando a ela se furta – e ação em relação a essa falta fundamental. Em Aristóteles, a vida humana, para além de sua determinação ética apenas formalmente considerada, é ação e não contemplação (se esta se tomar como “não-atividade”). A determinação fundamental é ético-política, e isto significa que a felicidade humana qualifica mesmo a mais plena vida teórica como vida “com”, vale dizer: como ação, engajamento, partilha. Homem é aquele que, antes do mais, está reunido ativamente sob a perspectiva de uma falta. Um ser humano não caça, não copula, não dorme, nem mesmo negocia ou comercia – só o que o homem faz, enquanto homem, é cuidar do elemento político; todas as ações anteriores se inscrevem nesse cuidado, ou não são nada. Ocorre que, se fosse possível ser um homem e “apenas” caçar, então um homem poderia subsistir “sem” conexão com os demais; mas, porque ser homem ganha sua determinação a partir de uma orientação pelo que não é objeto possível de uma tratativa “real” (ôntica), entrar na humanidade é pertencer a um “com”, isto é, a uma prévia comunidade de determinação. Enquanto essencialmente “sem” uma determinação, os homens são “com”.

2.

Esse “com” é o *lógos*. O animal político é aquele dotado de *lógos* porque na raiz da congregação política conatural ao homem está o “com”, isto é, a isonomia arquetípica de um ter que agir em função do bem, de um

estar associado por um *em vista de* – que não será jamais qualquer evento ou configuração. Humano é plenamente aquele que pode deliberar-com a partir da consideração do bem. E, aqui, reiteremos ainda esta vez, não se trata de um ou outro bem, mas daquele que torna possível esse traço distintivo do homem: a vista aberta para a felicidade, em que repousa o puro querer; a contínua necessidade de decidir sobre o bom e o bem. É o animal que quer – o animal que avista o bem e por ele se determina – que está reunido politicamente e funda seus lugares como lugares de perspectiva: tal perspectiva é a linguagem. Linguagem, pois, em Aristóteles, significa articulação em vista de, perspectiva. Como o bem (ou a felicidade) não é nada de ente, essa articulação ou perspectiva ganha sentido desde um ponto de fuga; assim é que a unidade geral das categorias não pode ser expressada em termos categoriais e somente a unidade referida permite o “com” desta (*também* desta) articulação ou “multiplicidade”. Não é o caso de avançar de uma unidade orgânica de sujeição das partes para uma composição de iguais.

A interpretação mais pobre afirma que uma pluralidade de indivíduos está reunida em torno de uma tarefa – que seja a manutenção política – e, na consecução do fim comum, a isonomia se estabelece “como consequência”. Esta seria uma isonomia ôntica, i.é., não determinada em si e por si, sem um traço da essencialização própria ao que nos parecem as bases da filosofia.

Se representamos aqueles que, na pólis grega (mesmo a da *Política*) eram plenamente partícipes das decisões públicas, de imediato essa isonomia se recorta sobre um fundo de exclusões. Mas o próprio ente que somos é nomeado por Aristóteles “político”. No sentido moderno, ser homem significa ser um determinado sujeito, e esse sujeito opera sobre o mundo objetivo; as exclusões aristotélicas (na verdade, gregas) como a de escravos e mulheres, soam, hoje, sem fundamento, do ponto de vista do caráter de sujeito que reveste igualmente, entre nós, cada indivíduo. Para Aristóteles, porém, o que se estabelece não é o conjunto de poderes e direitos dos sujeitos (já) humanos: a ação de deliberar (sempre sobre o bem, nunca apenas sobre o bom) é em si posta como o que determina o pleno ser desses que somos. É a posição relativa ao bem em si mesmo que determina a “humanidade” do cidadão, na pólis aristotélica. Ali onde não

está em obra tal decisão, isto é, sobre como chega o bem ao homem, não há propriamente o livre ser dessa “forma”, a nossa. A mulher não é, pois, segundo o que a *Política* afirma – se podemos ainda ler filosoficamente esse livro – enquanto “objeto” dotado de subjetividade, menos que qualquer outra *res*: pois aí não se trata de sujeitos substanciais e seus atributos. “Mulher” é, naquela malha de fundamentação, uma posição relativa. A base para que essa posição possa ser livremente ocupada por um homem ou mulher está dada, ontologicamente – e se isto não ocorre no texto aristotélico, não se trata, propriamente, de um limite do pensamento ali fundado, mas das determinações a que cada um de nós se vê submetido historicamente, e não em último lugar os filósofos.

3.

Com as breves indicações acima, podemos dialogar com as divisões propostas de início entre o pensamento político de Platão e o de Aristóteles. Escolhemos, como ponto de partida, a argumentação central de Barbara Cassin, em “De l’organisme au pique-nique – Quel consensus pour quelle cité?”: (1) Platão concebe o essencial de sua pólis como uma totalidade não-complexa, ou, mais precisamente, como uma totalidade em que o traço da unidade prevalece sobre o da complexidade das partes. Nos termos da pólis erguida no *lógos* por Sócrates, isto significa que o traço individual de cada cidadão deve ser submetido ao traçado uno da pólis; (2) Aristóteles, na *Política*, procederia inversamente: o fato da diferença individual fundamenta a formação do todo político; para além do que caracteriza “cada um”, a reunião dos muitos em torno da tendência ínsita à *eudaimonía* demarca essa associação plenificadora do “humano”. Mais tarde, o texto de Cassin proporá uma analogia entre as posições de Heidegger e de Hanna Arendt, respectivamente às de Platão e Aristóteles. Platão pensaria a política a partir do “ideal” (o traço metafísico) enquanto Aristóteles partiria do “efetivo” (trata-se do Aristóteles “realista”). Nós identificamos o conjunto do procedimento de Barbara Cassin ao problema do Todo e das Partes e o problematizamos por parecer uma simplificação. É o que passaremos a expor.

Retomemos o propósito de Cassin, segundo suas palavras:

[...] *mon projet [...] c'est [...] de voir si et comment certains modèles fonctionnent encore aujourd'hui. Or, il me semble qu'on tient déjà, avec les sophistes et Platon, des figures de base, et, avec Aristote, quelque chose comme leur combinatoire*.⁷

É decisivo que se pense como modelos e em vista de algum funcionamento atual as meditações gregas⁸. Observemos o que sobressai a partir *dessa* atenção.

Entre os sofistas, o político reside na necessidade contínua de criação da pólis: “résultat toujours précaire d’une opération rhétorique de persuasion, qui produit, occasion après occasion (c’est le kairos) une unité instantanée faite tout entière de différences”⁹.

A pólis platônica – aquela usualmente considerada utópica – conecta *sophrosýnē* e Justiça, i.é., um sentido geral de hierarquia à “virtude da estrutura” (Cassin cita a passagem afamada: “que chacun s’occupe de ses affaires”). Assim, a Justiça política “ordonne le fixisme des différences fonctionnelles à l’intérieur d’une unité organique”¹⁰. O consenso seria, aqui, ético-político, e isto no sentido de que a atividade política é a atividade plenamente ética de determinar-se em vista do Bem. Distinções individuais tornam-se, assim, secundárias – o Bem exige o ordenamento fixo e toda sagacidade depende de a este submeter-se.

Em Aristóteles, por fim, sobressai a especificidade “du mélange politique”. Em lugar da “irrealidade” atribuída, por Platão, ao que Cassin nomeia “les défauts”, submetidos ao caráter orgânico e unitário da pólis justa, é a otimização (“optimiser les défauts”) das partes o que enseja e sustém a associação propriamente política. Por isso, diz Cassin, a definição aristotélica de pólis menciona *pléthos politón*, o que ela traduz como “masse”, “quantité” de cidadãos. O sentido do político depende, precisamente, do que em cada um falha ou falta e da atividade conjunta de uma pluralidade, quantitativamente pensada – pois *pléthos* é, aqui, nomeadamente “quantité”. Assim se chega à figura do “pique-nique, où l’organisation des fonctions

⁷ CASSIN, 1992, p. 115.

⁸ Igualmente me parece decisivo que o “político” seja pressuposto como o “mesmo” de que tratariam, em seus construtos modelares, sofistas, Platão e Aristóteles. Por fim, a figura de um Aristóteles que retém em si sofística e platonismo fica por ser meditada.

⁹ CASSIN, 1992, p. 116.

¹⁰ CASSIN, loc. cit.

fait place au mélange seul capable d’optimiser les différences et d’accroître la qualité du tout par la simple accumulation des défauts singulières”. Cruzam-se o consenso retórico dos sofistas, que considerava os muitos e suas limitações, e o consenso ético-político platônico, que os submetia à distância de uma hierarquia fixa: o elemento político aristotélico pode fundar a política e servir ainda de modelo, na medida em que propõe, em vista da felicidade e do bem, uma mistura de muitos, que otimiza a propensão geral e constitui “un point d’équilibre dans le conflit des égoïsmes”¹¹.

Desde o começo, parece-nos, Barbara Cassin compreende a política sob a cifra do consenso, e este como um acordo entre muitos a respeito do melhor. Ambas as afirmações devem ser pensadas, pois constituem pressuposições, notadamente para a leitura operada. A argumentação de fundo parece ser, esquematicamente, esta: se ao pensamento político da sofística sobra consenso mas falta o em-direção-a-quê, em Platão tudo se inverte, um excesso de orientação suprime o consenso; cabe a Aristóteles a equanimidade fundadora de uma tarefa política que nem rejeita as distinções individuais, nem carece de rumo ordenador.

Interessa-nos a concepção do “político” aí presente, em conexão com a caracterização da pólis platônica (na *República*). Reitero: afirmar que o consenso falta à pólis de Platão significa afirmá-la utópica, à medida que prescindiria, precisamente, das partes reais da pólis por justificar. A cifra dessa apreciação seria a *homónoia*: “le façon dont les parties conspirent au tout”: compreendidos como partes, os cidadãos não podem aspirar a qualquer autonomia que não constitua uma “perversion” do todo político¹². A “tipificação ideal” se encerra assim: “le tout platonicien ne sait ou ne veut pas traiter la libre concurrence des singularités qui le constituent”¹³.

As singularidades constituem o todo e, no entanto, Platão não sabe ou não quer tratar delas; Aristóteles, sim, e, por isso, sua concepção do todo político – ou do político enquanto “todo” – é muito mais realista (entenda-se, não-utópica). Daí que a política nasça com Aristóteles, não com Platão – não é assim que se costuma dizer? À base de toda essa argumentação

¹¹ Cf. CASSIN, 1992, p. 116-117.

¹² CASSIN, 1992, p. 130.

¹³ CASSIN, loc. cit.

está a questão do todo e das partes¹⁴. Uma insuficiente caracterização de “totalidade” permearia a *República*. A insuficiência seria a seguinte: o todo orgânico da pólis platônica obedece a um princípio geral de posicionamento e funcionamento das partes; estas (os cidadãos) não têm, pois, autonomia; a pólis é uma unidade orgânica simples. Essa concepção é um erro em política, pois o todo da pólis não é um organismo, mas uma unidade complexa, produzida e mantida pela atividade conjunta das partes.

Aparentemente, o esquema dos modelos nos conduziu a “pensar” que também sobre a natureza do todo se pode escolher.

Totalidade *implica* complexidade. A unificação do complexo não pode jamais ser operada por “atividade das partes”, por “uma das partes” ou por um “elemento exterior” – pois a unidade do que seria reunido é então pressuposta como âmbito de atuação. É já como “reunidas” que partes “constituem” qualquer totalidade. A unidade complexa não é algo que sucede ou ocorre com as partes ou por seu intermédio, mas o que de princípio possibilita ontologicamente a “participação”. Daí que a questão do todo e da parte sempre aponte para a do sentido de “âmbito”, “lugar” – como pergunta pelo que essencialmente dá lugar ao que vem a ser. Para que esta fonte de possibilidade para totalização (e participação) não se caracterize igualmente como parte, justamente não lhe cabe determinidade.

Não é, pois, na distinção proposta por Barbara Cassin concernente ao todo, que dialogam Platão e Aristóteles, (também não) em relação à política. Sugerimos que o centro do diálogo pode ser alcançado se observarmos que se distinguem os modos de atenção a essa não-parte que unifica o todo e as elaborações específicas.

Afirmamos, acima, que a essência da “coisa” política reside, para Aristóteles, na “felicidade”, isto é, na tendência mais própria do homem, o que em última instância significa que este se determina pelo querer. De

¹⁴ Para esta decisiva questão filosófica, despertei a partir da leitura de OLIVEIRA, Cláudio. *Do tudo e do todo ou De uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo*: uma discussão com Heidegger os gregos. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000; e OLIVEIRA, Camila do Espírito Santo Prado de. *Metade vale mais que tudo*: trabalho e terra em Hesíodo. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

início, deve-se avistar claramente que a *eudaimonía*, como o Bem¹⁵, reúne e põe em ação, mas é em si mesma sem determinação. Aqui se requer uma concepção positiva. Como o *kháos* hesiódico, Bem e *eudaimonía* não são em si mesmos objetos carentes de determinação; estão por *abertura com força de vigência*. Se aqui tratamos do âmbito geral para o todo político (e para qualquer totalização) e se afirmamos que esse todo é primariamente *ação*, essa indeterminidade dispensa as perguntas “quem age?”, “o que produz mediante a ação?” (o mesmo que “para que é a ação?”). A pólis não é “feita por”, “feita de”, nem “resulta em”. É um procedimento equivocado, neste caso, supor que o traço de unificação de uma complexidade seja, em qualquer medida, a construção autoral, a produção de efeitos ou a composição por soma. Somar partes só é possível ali onde já se avistou alguma unidade de “contagem”, isto é, onde já há reunião. Se a pólis aristotélica guarda lugar para os caracteres dos cidadãos, isto só “vale” se já há cidadãos – e estes o são a partir da máxima plenificação e doação de unidade ao humano, a saber, a essencial propensão à *eudaimonía*. Nem no caso da *República*, nem no da *Política* há hierarquia entre unidade e complexidade do todo. As críticas aristotélicas à pólis platônica não se concentram sobre um traço essencial supostamente simplificador (o que, dizemos algumas vezes, constituiria o caráter “utópico” da *República*), mas, a nosso ver, no modo de conceber a ação mesma de totalização. É essa ação – a atividade política – que se pensa, em cada caso, desde planos diversos, mas o político, não.

Entende-se logo por que Cassin visualiza uma distinção “evidente”: as críticas aristotélicas já bem o parecem dizer, e trata-se de que a *República* – pelo menos o que dela Aristóteles leva em conta, e que parece ser mais um resumo que o texto por nós conhecido – funda na figura do guardião-filósofo a tarefa de advertir o Bem, enquanto que todo cidadão é, em Aristóteles, já enquanto homem determinado pela propensão essencial. Mas é aí que devemos conduzir nosso frêmito por evidência à sobriedade da especulação propriamente filosófica, que sempre exige de nós alçarmo-nos a uma beleza superior, mediante um esforço de transformação que arranca de nós a “coisa mesma”, ou, pelo menos, alguma coisa. Pois estamos muito próximos da crítica colegial de um Platão idealista e reacionário

¹⁵ Se há uma analogia possível entre Platão e Aristóteles, no que toca ao político, esta se encontra na propensão essencial: em Aristóteles, o que está pelo Bem é a *eudaimonía*.

versus um Aristóteles realista e, por isso, factível aos nossos propósitos pressupostos.

A *República*, porém, não “idealiza” nada. Ela propõe uma figura de essência, isto é, busca trazer à evidência o menos claro, fundamento de toda clareza, a saber, a propensão ao Bem. Em *República*, 419a, Adimanto pergunta a Sócrates se os guardiões seriam felizes diante das restrições à sua atividade. A resposta socrática é uma atenção sem barreiras à forma mesma da totalidade: enquanto partes de uma totalização, os guardiões jamais seriam infelizes ocupando seu “lugar natural”. Justamente aí encontramos um respeito essencial à diferença. Esta não é atenuada onde o ser-parte implica renúncia(s); pois ela mesma só pode manter-se na plenitude de sua distinção se o todo é preservado, e este não é a criação a partir de um consenso, mas o que permite consenso e dissenso na unidade principial. Poderíamos, no entanto, ainda alegar que a uma das partes cabe, em Platão, a posição propriamente humana, o resguardo do Bem. Mas isto não é assim: a pólis é “o maior” que permite a Sócrates pensar “o menor”: de tal modo que a pólis erguida no *lógos* não é uma composição ou agregado ôntico idealizado, mas uma figuração da própria *atividade* política, que não é outra que a da alma: tornar-se plenamente o que se é. Plenamente político não é o guardião ou o rei-filósofo, mas a totalização que dispõe as partes cada qual como a que é. Na *Política*, por outro lado, a questão não é tanto pela constituição do elemento político enquanto tal, que Aristóteles afirma em suas teses, mas pelo que decorre desse elemento. E o que decorre dele é a “igualdade”. Novamente, não se pode pensar o conceito em termos pro-saicos. Qualquer um adverte a massa de excluídos desses iguais (mulheres e escravos, p. ex.) e os problemas que Aristóteles enfrenta ao pensá-los. Mas o surgimento da política repousa em que a dificuldade da ação já-política (isto é, já determinada pela propensão essencial) é o mesmo pôr-em-discussão do que fazer, uma vez assumido o traço essencial da política. Em nenhum momento vemos Barbara Cassin perguntar por esse traço essencial; ela o identifica sem mais a um procedimento de idealização metafísica – coisa que, a rigor, não existe. (Todo idealismo, tomado como abstração, provém da pouquidão filosófica e não de uma classe de filósofos “idealistas”). Se Aristóteles apenas tomou a *República* como um projeto ôntico de efetivação do ontologicamente delineado, então – para nosso espanto – ele nada teria

compreendido sobre a natureza do “ontológico”. Este não é uma figuração abstrata, mas o pensamento do cerne vivo do vivo. E Platão, a nosso ver, não faz outra coisa, na *República*, que trazer ao *lógos*, continuamente e num supremo esforço, esse cerne. O mesmo traço de essência se encontra na *Política*, não como tema, mas como fundamento da investigação.

Como dissemos, a conexão entre ser dotado de *lógos* e ser político diz que ali onde há *lógos* há *pólis* e que essa codoação tem um nome e configuração “ôntico-ontológica”: *ánthropos*, o “animal” (*ζῷον*) que nós somos. Se o que é comum aos homens é a propensão à *endaimonía*, então essa “causa final” (seja-nos permitida a liberdade) diz o princípio do que é político-falante. Político não significa o que está associado para fins e de qualquer maneira, e falante não é o que se comunica em vista de fins e de qualquer maneira, mas, sob rigor, em ambos os casos é necessário advertir que o elemento essencial (vale dizer, o *político*) é a ação dialógica *em vista do fim*. Ação dialógica não diz os atos de um objeto humano individual, mas o aparecer como o que tem que decidir e expor sua decisão sobre o que a cada vez ocupará o lugar vazio da felicidade (o “fim”). Este [“fim”] é o positivamente sem-determinação que funda o âmbito geral de ação e totalização; assim também, o elemento dialógico do falar não é o mero proferir discursos, a comunicação ou representação do subjetivo, mas toda ação daquele que se encontra já na liberdade do orientar-se pelo essencial. Figure-se um homem sozinho, abrindo uma cava no chão, a serviço de outrem. Este homem é plenamente político; ele mesmo é já “*pólis*”, pois tudo que faz leva em conta a possibilidade de comungar seu incompreensível estar-como-indivíduo por força de um ser-para-o-fim. Fim nunca pode ser individual – fim é individuable¹⁶.

Assim, é uma figura *da liberdade* o que a *Política* dispõe e que entrega a todos nós como fundamento do político. Liberdade não é algo a conquistar mas por manter; e não por manter enquanto configuração “ôntica” de uma *pólis*, mas enquanto fundamento do caráter livre e político de toda e qualquer *pólis*. Em outras palavras, Aristóteles, que em essência não nos

¹⁶ Se se duvida da dificuldade do que aqui discutimos, indique-se um lugar contemporâneo em que o mesmo se anuncia. Cf. os *Princípios Metafísicos da Lógica*, parágrafo 10, de Martin Heidegger, mais precisamente as teses sobre a partição originária do *Dasein*. (Tome-se aí *Dasein* por *pólis*.)

parece pensar o propriamente político diferentemente de Platão, traça, em sua *Política*, as configurações imediatamente pospostas à asserção-base de toda reflexão política: só pode haver privação de liberdade ali onde esta constitui a essência mesma do agir.

Parece, porém, que, com isto, herdamos um antropocentrismo radical; caberia ao homem, ente por essência livre, dispor de todos os não-livres. Isto se desdobraria em outro escândalo: o de que somente é plenamente humano aquele que delibera livremente sobre essa liberdade. Ambos os argumentos representam uma queda na evidência não-questionante.

Em primeiro lugar, como apontado, devem ser distinguidos os esforços de elaboração efetivamente encontrados e os fundamentos oferecidos; pois é nos últimos, somente, que reside o legado propriamente filosófico. Em consequência, o que se pode advertir de supremo no pensamento filosófico-político aristotélico é a responsabilização própria do ente ali investigado, a saber, o ente que constrói e “é” pólis. Este, o homem, não é aquele que dispõe dos não-livres, mas um que, na sua liberdade, que é política (ou seja, que tem a forma do *lógos*) encontra seu que-fazer *diante* dos demais e *com* eles, em sentido estritamente ontológico. Isto não diz nem um encontro ôntico, nem um “dispor de”, mas o ter que responder por si – “determinar-se em seu ser” – diante desse vazio a que tende. A individuação nada tem a ver com um ser-objeto; é a condição de “separado” (em relação ao *télos*) e, pois, de desejante, que vem a ser um homem. Isto implica que cada qual é constitutivamente uma força de encontro – e este é o “com” da “natureza humana”, que permite e já sempre abriu encontros. Por “força de encontro” deve-se entender, pois, a determinação ontológica do ente que: (a) essencialmente se dirige a; (b) essencialmente não pode consumir sua passagem a; (c) é já na prévia conexão com tudo que ele mesmo não é, e isto por obra do vínculo originário de seu ser com a *eudaimonía*. Por tudo isso, o que constitui a pólis e o homem enquanto animal político nada tem a ver, essencialmente, com o dispor de escravos e reinar sobre animais, p. ex.; o contrário, este são modos onticamente possíveis de exercício de uma responsabilidade total – a de determinar o próprio ser diante da convocação “vazia” de conteúdo da remissão ao Bem. Ninguém pedirá isto a uma pedra ou a

um cão. Não porque sejam menos que o homem, mas porque o que são guarda outro tipo de ser e de liberdade¹⁷.

4.

Uma compreensão simplificadora do problema do todo e da parte conduz Barbara Cassin a uma “idealização” do pensamento político platônico constante da *República*, bem como a uma visualização equivocada das posições gregas, por ela mencionadas, sobre o político. O estatuto das críticas aristotélicas à pólis platônica é também desentendido: elas se dirigem à elaboração do elemento político, não aos seus fundamentos.

Resta, porém, estabelecer ainda uma vez o nexos entre o problema do todo e da parte e essa estranha evidência de uma *República* utópica. Que haverá no político que o faz quase-começar numa utopia e consumir seu início e legado numa aparente recusa do utópico? Por que a crítica? Por que teria havido o “erro” utópico? Trata-se de um efeito do caráter de Platão ou é inerente ao método investigativo da *República*?

Utópico é o que não tem lugar. A cidade platônica “não pode ser”; mas também a *eudaimonía* aristotélica não encontra morada – ela pertence ao deus, e a nós somente ali e enquanto ao deus podemos nos assemelhar, justamente onde quase não mais somos “homens”. Em Aristóteles, enquanto perspectiva fundamental de toda reunião humana, *eudaimonía* funda *lógos* e pólis – o agir mesmo. Se há um sentido *humano*, este repousa na liberdade essencial da orientação pelo que não tem figura possível; esta é, por isso, a fonte da utopia essencial e primeira. Assim como Sócrates se obriga, por amor ao verdadeiro, a falar somente do “filho do Bem”¹⁸, Aristóteles trata dessa filiação – a tópica política – partindo

¹⁷ Sobre a escravidão “segundo a *physis*”: o “escravo”, muito diversamente de uma *res*, deve ser pensado como posição ontológica (portanto, relativa ao fim essencial, que é a *eudaimonía*). Representamos demasiado apressadamente a “natureza” conforme a metafísica moderna, a saber: como um fundo geral de objetivação; “por natureza” diria, modernamente, como um objeto se constitui e delimita em sua dinâmica interna. Em Aristóteles, isto é absurdo. O “por natureza” diz, para um grego, uma figura em aparecimento, não a constituição reificada de um ente – e muito menos um *objeto*. O pretensão realismo aristotélico é, pois, uma cifra através da qual pode-se atingir propósitos, aliás muito restritos, em textos e pesquisas – mas jamais a verdade. Pois sequer o referido aparecimento é aparecimento de objeto ou aparência de objeto.

¹⁸ Cf. PLATÃO. *República*, 506c-507a.

de uma utópica. A associação política é a reunião ontológica dos que se determinam pelo desejo do que não tem “figura” (determinação): o bem, a felicidade. Nomeemos atópico ao que nunca pode ter lugar entre o que já é, por desobediência à forma do ente, e utópico ao que se caracteriza como um “não” em todo lugar (em toda forma, poderíamos dizer) e justamente quanto ao que lugar é. Atópico será, pois, o que se mostra como “irreal”, falho, errôneo, sem guarida, o que não tem lugar entre o que já está situado; o utópico, porém, concebido como o “não” *que concerne* desde si mesmo a toda positividade (“realidade”), nunca pode ser pensado como errado ou certo, não é nada de real em meio ao real: mostra-o como tal, por força de seu não-ser. Trata-se, aqui, da ação de *aparecimento* do ente em geral e, pois, na sua unidade complexa. A distinção entre o que “não tem” (atopia) e o que “tem um não” (utopia) constitui a base filosófico-política do problema do todo e da parte. A utopia não é nenhuma privação, mas a possibilidade da imbricação entre privação, potência e efetividade. Opor, na meditação sobre o todo, uma unicidade simples, governante de uma totalidade orgânica, a uma complexidade fáctica que se unifica por agregação, isto pressupõe que a unidade ínsita a um todo é essencialmente atópica, vale dizer, sem lugar, no sentido de nunca lograr ser parte e, assim, permanecer, enquanto unidade, um nada. Mas a unidade é, enquanto tal e formalmente considerada, *utópica* – constitui-se como o não-ser-parte que previamente se dá como partição. Partição, partilha, participação não são um evento qualquer; isto deve estar dado como fundamento em ato para todo “real”. Assim se compreende por que a filosofia de Platão aproxima utopia, no sentido aqui apontado, e participação, como problema ontológico. O utópico, enquanto elemento fundamentalmente político, é o traço comum nos esforços da *República* e da *Política*, bem como o que lhes convoca as diferenças, pois que o “não” aparece, funda e atravessa o “real” de maneira que nunca pode ser algo “sobre que se deliberou até o fim” e, pois, sempre requer, de novo, acesso ao *lógos*.

Em suma: aquilo que Barbara Cassin aponta como a inconsistência básica na compreensão platônica do consenso político – e que nós tomamos a liberdade de associar ao traço utópico da *República* – é, para nós, o princípio mesmo de reflexão da *Política*. A *República* terá sempre lugar porque não propõe nenhuma atopia “idealizada”, mas uma *utopia*, isto é, a aparição, no

lógos e como *lógos*, do âmbito originário para todo agir e ser “humano”¹⁹; a *Política* de Aristóteles, por sua vez, só é política por ser uma “utópica”. A afirmação “[...] il s’agit d’interpréter le ‘même’, non pas comme un ‘un’, mais comme un ‘avec’ ”, que pretende caracterizar a passagem e distinção do político entre Platão e Aristóteles, não pergunta nem o que significa “um”, nem o que constitui e possibilita qualquer “com” – e está, por isso, errada. A consequência “la définition aritotélicienne de la cité n’a pas pour modèle l’unicité d’un organisme mais la composition d’un mélange” afirma o impossível: que Aristóteles teria fundado o “com” numa mescla de “uns”, os quais o seriam antes de sua unidade própria (*entelécheia*, a unidade do que está em obra). Se não é possível uma cidade de maus, também não o é uma associação de nada. O “um” é já o “com”, e o “com” é o “um”, tanto em Platão quanto em Aristóteles. Só há a com-unidade política porque há unidade dos determinados politicamente; tal determinação é o ser-em-vista-do-“fim” (ser por referência essencial ao indeterminado em sentido positivo). Comunidade é ação formalmente delimitada, não uma determinidade posta pela soma de determinidades substanciais. A pólis está, por isso, enquanto tarefa do *lógos* filosófico, no horizonte de consumação do pensamento grego (em Platão e Aristóteles) porque ela significa o todo primeiro, a ação que é em si *lógos*, de responsabilização máxima e sem pausa.

Se é ainda necessário, por fim, apontar um fundamento conceitual dessa interpretação “solta no ar” do político, ali onde se espera seja o lugar dos fundamentos, em Aristóteles – i.é., em meio à filosofia primeira – podemos fazê-lo numa breve indicação: a ação mesma do *hypokeímenon*, constituinte primário da *ousía*, reside em *ser um não*, vale dizer, ser o retirar-se (*hypó*) que permite e “é” a forma.

RESUMO

Procura-se determinar a essência do político, a partir do exame e refutação de uma tese sobre a diferença entre *República* e *Política*. Segundo essa tese, a obra de Platão privilegia a unidade orgânica em detrimento da autonomia e interação livre das partes; a *Política* aristotélica, por sua vez, conceberia o

¹⁹ A questão sobre os limites antropocêntricos da *República* e da filosofia grega em geral não pode ser tratada, aqui.

elemento político enquanto o complexo constituído pelo jogo entre partes autônomas. Assim, o realismo de Aristóteles pode fundar a política, feito impossível para a utopia platônica, porque, nele, a pólis é o efetivo “com”, e não um “mesmo” que a tudo se sobrepõe. Procuraremos demonstrar que tal tese depende de uma insuficiente compreensão da unidade interna entre todo e parte, e que o elemento mais propriamente político é, também em Aristóteles, o utópico.

Palavras-chave: Utopia. Aristóteles. Filosofia Política. Pólis. Todo.

ABSTRACT

We aim at determining the essence of politics, starting from the examination and refutation of a thesis on the difference between the *Republic* and the *Politics*. According to this thesis, Plato’s work privileges the organic unity in detriment of the autonomy and free interaction between the parts; the aristotelic *Politics*, on the other hand, conceives the political element as a complex matter constituted by the interaction between autonomous parts. Therefore, Aristotle’s realism can found politics – which is impossible for the platonic utopia – because his *polis* is the effectiveness of the “with”, and not a “same” to which everything is superimposed. We try to demonstrate that such thesis depends on an insufficient comprehension about the internal unity between “whole” and “part”, and the more properly political element is, also in Aristotle, the ‘utopic’.

Key-words: Utopia. Aristotle. Political Philosophy. Polis. Whole.