

PROMETEUS - FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA/ UFS - CATEDRA UNESCO/ ARCHA

JANEIRO - JUNHO DE 2015 - VOLUME 8 - ANO 8 - Nº 17

ISSN: 2176 - 5960

PALAVRA E POLÍTICA EM ARISTÓTELES: UMA DISCUSSÃO COM PLATÃO E OS SOFISTAS

Miguel Ángel Rossi

Faculdade de Ciências Sociais, UBA/ Argentina

Investigador do CONICET

RESUMO: Este artigo reflete sobre a relação entre linguagem e política na teoria política clássica. Em primeiro lugar, põe-se ênfase na tensão entre Platão e os sofistas. Em segundo lugar, vamos trabalhar este problema no pensamento de Aristóteles, tentando mostrar como a linguagem desempenha um papel não instrumental em Aristóteles, e é a primeira condição de vínculo social e fundamento da comunidade política.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem. Política. Teoria política clássica. Comunidade política.

ABSTRACT: This article reflects on the relationship between language and politics in classical political theory. First, it puts emphasis on the tension between Plato and the Sophists. Secondly, we deal with this problem in the thought of Aristotle, trying to show how language plays a non-instrumental role in Aristotle, and is the first condition of social bond and foundation of the political community.

KEYWORDS: Language. Politics. Classical political theory. Political community.

Introdução

Sem dúvida, um dos momentos mais inquietantes na história da filosofia grega, tem sido aquele no que Górgias de Leontinos planteou seu provocativo argumento sobre a relação entre ser, conhecer e dizer. Em sua obra *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*¹, o sofista planteou as seguintes três proposições: “a primeira, que nada existe; a segunda, que, ainda no caso de que algo exista, é inapreensível para o homem; e a terceira, que mesmo quando fosse apreensível, não pode ser comunicado nem explicado aos outros”(Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII 65 ss.)

Buscando, com isso, produzir uma quebra irreparável na identidade entre ser, conhecer e dizer, postulada exemplarmente por Parménides em seu afamado poema, José Solana Dueso expressa clara e sinteticamente o sentido principal deste: “o requisito primeiro e principal consiste em garantir a conexão ser-pensar-dizer, o que é o mesmo, para evitar a construção de uma linguagem vazia, carente de ser, que seja expressão de um pensamento contraditório” (Solana Dueso, 2001: 3)

Se não perdemos de vista que em toda perspectiva ontológica e gnosiológica jogam-se determinadas possibilidades de compreensão da ética e a política, notaremos de imediato que o argumento anti-parmediano que esgrime Górgias põe em xeque os fundamentos de toda *praxis* política que pretenda fundar-se no *ser*, e, portanto, ligar-se à verdade. Isto se revela no fato de que o sofista emancipa à palavra de sua relação com o referente.

Em seu *Encomio a Helena*, Górgias afirma que a natureza da palavra é a persuasão e que esta se manifesta na sua capacidade de violentar às almas. Em sua defesa de Helena de Tróia, diz:

A mesma relação guarda o poder da palavra com respeito à disposição da alma que a prescrição de fármacos a respeito da natureza do corpo. Pois, de igual maneira que uns fármacos extraem uns humores do corpo e outros, outros; e assim como alguns deles põem fim à doença e outros, em troca à vida, assim também as palavras produzem: umas aflições; outro prazer; outras medo; outras predispõem à audácia

¹ Duas são as versões doxográficas nas que chegaram o conteúdo da obra de Górgias, a do Sexto Empírico e a de um autor anônimo do tratado pseudoaristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Existe polémica entre os estudiosos acerca de qual é o valor que lhe corresponde a cada uma das versões. Para ver com detalhe a questão *cf.* Melero Bellido *et al*, 1996: 175-176.

àqueles que as ouvem, enquanto que outras envenenam e embruxam suas almas por meio de uma persuasão maligna. (Górgias, 1926: 209).

Deste modo, vemos que a palavra é caracterizada como um poder ilimitado que se exerce sobre os estados anímicos do enunciante do discurso. Ou seja, Górgias compreende a linguagem como um mero instrumento de domínio sobre os outros.

É inevitável notar que esta perspectiva da linguagem implica inquietantes consequências no que toca à dimensão ética da política, - entendida como instância na que confluem a deliberação e as leis que compõem o *ethos* da polis²-. Sem embargo, se olharmos o assunto mais de perto perceberemos de imediato que esta é só a primeira negativa, claro, das duas consequências principais implicadas pelo planteio de Górgias. A segunda, positiva - consiste em que a politicidade é localizada como condição de possibilidade da palavra. Isto é, a palavra pode ser produtora de realidade se e somente se está inserta numa comunidade dialógica. Isto se deve a que a palavra persuasiva adquire seu específico sentido no contexto de uma relação horizontal entre o enunciador e enunciatário.

Vemos, então, que o resultado que segue a senda gorgiana é duplo: de um lado, compreende-se a linguagem como uma manifestação imprescindível da politicidade humana; do outro, se exclui todo vínculo entre política e ética.

Agora bem: Quais são os modos nos que se têm tentado resolver os problemas colocados pela ruptura operada entre a palavra e seu referente? Mais precisamente, há sido possível, acaso devolver à política sua dimensão ética? E isto se há realizado sem excluir o caráter inerentemente político da palavra? Sem temor a errar, podemos dizer que estes interrogantes são os sentidos que têm corrido pelas veias do pensamento político grego até seu ocaso, com a caída da polis como matriz de organização política.

É sabido que Platão tomou como crítica principal a cosmovisão que os sofistas tiveram da linguagem. Assim o mostrou na maior parte dos seus diálogos, tanto juvenis como maduros ou velhos.³ Sem embargo, suas críticas nunca demonstraram maior força e refinamento como em sua obra, *A República*, na qual a impugnação da perspectiva sofista da linguagem, o poder, a realidade e a verdade compõem-se tanto de um

² Uma polémica de não menor relevância que a relativa à relação entre linguagem e ser radica na que planteia distintos interrogantes da corrente sofista em relação ao vínculo entre *physis e nomos*. Cf. Platão, *Protágoras* e também *República*; Cf. Solana Dueso (1997).

³ Cfr. Eggers Lan, 2000.

momento negativo -refutação- como de um positivo no que o filósofo deixa cair por terra a perspectiva sofista a partir de postular os fundamentos de sua ordem política ideal.

Na *República* Platão opõe a *filosofia do poder que sustém* Trasímaco consistente em assignar como único fim natural de governar que os fortes governem sobre os fracos para seu próprio benefício⁴ - uma filosofia ética do governo, que toma como núcleo à virtude da justiça. Por outro lado, Platão procura dar um golpe definitivo à visão sofista da realidade. A partir de diferenciá-la da aparência, ligando a primeira à dimensão eidética do mundo inteligível e a segunda a dimensão sensível. Em relação à verdade, Platão consegue resolver o problema do relativismo, mediante à assimilação da noção de realidade ao mundo das ideias.

Cada um dos passos dados por Platão em direção a cumprir como os ávalos mencionados, marcam-se numa lógica de meios e fins. Nela se joga a verdadeira possibilidade da resolução de cada aspecto particular de sua polêmica com os sofistas. Mais precisamente o sentido final que tem Platão de unir a política e a ética, realiza-se a partir de dois procedimentos (meios) consecutivos: o primeiro consiste em vincular a política a uma ideia de natureza hierarquicamente organizada que , segundo suas palavras, revela-se na caracterização da justiça como “(...) o que determinamos e se se lembra, repetimos frequentemente era que cada qual não deve ter senão uma ocupação na cidade, ocupação para a qual sua natureza o há dotado mais convenientemente” (Platão, *Rep.*, IV,433 X a); o segundo , equivale a postular que o conhecimento da ideia do bem –fundamento da realidade e da ordem política ideal – tem a forma de uma intuição intelectual (*nous*) , não mediada, portanto, pela linguagem. No final do relato da alegoria da Caverna, Platão descreve o momento no que o filósofo governante – logo de longos anos, diversas provas e disciplinas aprendidas- conhece imediatamente a ideia do bem:

E uma vez, chegados aos cinquenta, os que tenham saído dela saudáveis e salvos e sobressaindo-se em tudo, tanto na ação como nas ciências, deverão ser conduzidos até o fim e obrigados a elevar os olhos da alma e olhar de frente ao ser que ilumina todas as coisas, e depois de contemplar o bem em si, o tomarão como modelo para

⁴ No livro I de sua *República*, Platão situa como principal interlocutor de Sócrates a Trasímaco, quem é caracterizado de intemperante e violento, e discute com Sócrates sobre a justiça e a injustiça no contexto de uma polêmica em relação a qual é o bem natural que perseguem os que governam, Cfr Platão, *Rep.*:Livro I : 336X b-354

encarregar-se uns após os outros, durante o resto de sua vida, de organizar a cidade e governar os particulares e a si mesmo (Platão, *Rep.*, VII: 549B).

Aprofundemos agora um pouco mais em ambos os procedimentos. No que se refere ao primeiro deles, ou seja, o que pretende vincular a política a uma natureza percebida de modo hierárquico-vimos que Platão nos põe frente a uma situação muito inquietante, ao introduzir à mentira como um passo obrigatório. No livro III, o filósofo, em boca de Sócrates, justifica o uso da mentira necessária por parte dos fundadores da cidade. A ocasião concreta desta legitimação é a narração do mito dos metais.

[...] os que integrais parte da cidade sois, pois, irmãos- dir-lhe-emos continuando a ficção - , mas o deus que os há formado fez entrar ouro naqueles de vós, que sois para governar aos demais; portanto, estes são mais nobres; fez entrar a prata na composição dos auxiliares, e ferro e bronze nos lavradores e demais artesãos. Como todos tendes uma origem comum, vossos filhos serão semelhantes a vós...” (Platão, *Rep.*, III: XXI: 415 a).

A República ideal ou justa só é possível se a cidade divide-se em castas. No uso da mentira por parte dos fundadores tem por sentido, então, naturalizar as diferenças, ou seja, a desigualdade, entre as partes que compõem a cidade, a partir de assignar, a cada uma delas , uma essência(ser de ouro , prata ou bronze) e fazer perdurar as diferenças no tempo assignado aos filhos na mesma essência que seus pais. No planteio de Platão, o sentido hegemônico consiste em reunir a política e a ética, só que, como vemos isto é realizado a custa de perder o aspecto mais inerente da politicidade, que é, justamente, o poder - ser-com-outros em uma relação de horizontalidade. No segundo procedimento, pelo qual Platão caracteriza o conhecimento da ideia do bem como não predicativo, reforça o primeiro, já que, a desigualdade -como centro de apoio da ordem política justa- requer para ser completa que sejam só uns poucos -os governantes, claro- os que estejam em condições de aceder ao conhecimento do fundamento eidético da ordem política justa. Por sua vez, esta carência de toda mediação linguística tem como consequência que este conhecimento não seja passível de ser comunicado à comunidade e, portanto, submetido à deliberação política.

A pergunta com a que começamos nossa indagação sobre o pensamento político platônico radicou em saber se na impugnação que propõe a visão dos sofistas é possível achar um reencontro entre a ética e a política, sem que, por isto, se perca à palavra como

aspecto mais simples, essencial e irrenunciável da politicidade humana. Estamos já em condições de afirmar que em sua República, a reunião entre ética e política equivale ao ostracismo irremediável da ideia de comunidade dialógica.

Como última e mais importante estação do nosso recorrido procuraremos trabalhar a relação entre política e linguagem no pensamento de Aristóteles. Para isto, nós nos concentraremos em desenvolver dois aspectos nodais: 1) a linguagem como condição primária do *zoon politikon*, explicitando que não se encontra em Aristóteles⁵ uma visão instrumental da linguagem⁶; 2) a teoria da cidadania vinculada, a risco de cair no anacronismo, à problemática da soberania e como esta pode deduzir-se a partir de uma comunidade deliberativa, de uma comunidade dialógica.

A palavra como fundamento do zoon politikon

Como viemos observando no presente trabalho, o vínculo entre linguagem e política foi e continua sendo sem dúvida, um dos tópicos centrais da tradição e atualidade da filosofia política. Um vínculo enraizado na própria emergência da polis. A este respeito, Vernant lembra-nos em seu clássico livro *As origens do pensamento grego*, que o instrumento por excelência da política é a preeminência da palavra, palavra que se compreende no interior da esfera pública e veste a roupagem da oratória e a retórica, palavra que possibilita compartilhar um mundo em comum, que permite gerar consensos, mas também é luta e conflito.

Todo o universo grego está atravessado pela preeminência da palavra, uma palavra que já não pode entender-se como o logos sacralizado do *basileus*, ou desde o relato mítico, senão essencialmente como discurso, diálogo humano. Por onde não é casual que o término dialético esteja familiarizado ao término dialógico, questão evidente no método socrático. Se de palavras e linguagens se trata, indubitavelmente as polémicas entre Platão e os sofistas, como demonstramos anteriormente, ocupam um lugar privilegiado na história do pensamento ocidental. Assim, encontramos um Platão

⁵ Somos conscientes dos aspectos profundamente negativos do pensamento aristotélico e como estes incidiram na subjetividade, Ocidental, como é por acaso o naturalismo, o essencialismo que encerra sua cosmovisão, mas a ênfase de nosso trabalho tenta resgatar sentidos plausíveis que são importantes para dialogar com nosso presente.

⁶ O filósofo alemão Martin Heidegger não só há visto este caráter não instrumental da linguagem no pensamento de Aristóteles, senão que há recuperado à caracterização aristotélica do homem como “ser político com logos”, como um aspecto central de sua ontologia fundamental. Disso dão conta tanto as *Vorlesungen* dos anos vinte dedicadas à filosofia prática aristotélica como *Ser e Tempo*. Veja-se: *Os problemas fundamentais de fenomenologia* (GA 58), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicação da situação hermenêutica* (GA 61) e *Ser e Tempo*.

escandalizado porque o discurso se torna independente do ser, e tem a possibilidade de dar sustento às aparências, sobretudo, como acontece em duas grandes instituições da democracia: a assembleia e o tribunal popular.

No caso do Aristóteles, só nos interessa pontuar as referências à palavra e, sobretudo, a palavra como discurso que atende exclusivamente a fundamentar a dimensão ôntica do *zoon politikon* por natureza, dado que desenvolver pormenorizadamente a problemática da linguagem no pensamento de Aristóteles excede o ávalo destas páginas.

Um primeiro aspecto a destacar está focalizado no que poderíamos denominar para o caso de Aristóteles, o esboço de uma hermenêutica da enunciação da expressão, em contraposição a um a hermenêutica da interpretação, própria do paradigma medieval. Pois dita hermenêutica da enunciação só pode entender-se, inclusive como experiência fenomenológica, tomando como âncora constitutiva a existência da esfera pública e –concomitantemente – a relevância de uma comunidade deliberativa. A este respeito Ferraris afirma:

[...] uma função que media entre os pensamentos da alma e sua expressão linguística. É esta a aceitação com a qual o término hermenêutica (traduzida ao espanhol, por seu papel contextual em Aristóteles, precisamente como expressão) aparece em *Peri Psyches* (420b 15-20): ‘Portanto a natureza serve-se do ar que respiramos para duas funções, como a língua para o gosto e para o falar, das quais o gosto é necessário (e por isso pertence a um maior número de animais) enquanto que a expressão dos próprios pensamentos são para estar bem : assim serve-se da respiração como meio indispensável para regular o calor interno [...] e para produzir a voz , que é como se faz realidade o estar bem’ (Ferraris, 2002, p. 13).

Arrisquemos nossa interpretação explicitando alguns aspectos chaves.

O primeiro radica em conceber o homem como portador do logos, mas diferentemente de Platão, e como já observamos anteriormente, e tal como confirma Enrico Berti (2008), dito logos supõe um conceito amplo de razão, inclusive dando lugar a uma racionalidade emotiva. Por onde, e, sobretudo para a vida política, o estagirita recalca a importância do elemento da persuasão, mas não para concebê-la desde um dispositivo retórico ao modo dos sofistas, senão para enfatizar que justamente

podemos persuadir e ser persuadidos porque participamos de uma racionalidade em comum⁷.

Segundo aspecto que merece ser destacado tem que ver com a própria noção de função, uma noção central no universo grego. Para Aristóteles o ser se diz de muitas maneiras, entretanto esse dizer revela-se no ato que pode concretizar-se pelo desenvolvimento da função. Âmbito entre a palavra e a ação. A este respeito não percamos de vista a experiência da assembleia e a esfera pública, que é a tela de fundo onde esta constelação ganha sentido. Retomando a citação, Aristóteles sustém: “para produzir (*poesis*) a voz, que é como se faz realidade (ato) o estar bem”. Resulta evidente que esta voz supõe a existência dos outros. Aprofundemos agora em um terceiro aspecto, “a expressão dos próprios pensamentos”. Aristóteles não está falando de um sujeito auto-reflexivo tal como poderia ser no caso de Santo Agostinho, quem se converte em uma preocupação para si mesmo e trata de interpretar as intenções e os móveis internos de sua própria vontade quebrantada pelo pecado original. Para o estagirita a expressão linguística não supõe uma distância a respeito dos próprios pensamentos, pois o filósofo plantea a identidade entre pensamento e linguagem como instâncias em que o Ser se faz dizer. Não obstante, Aristóteles é consciente que toda linguagem é arbitrária, não natural, daí que joga com a noção de língua como órgão vinculado ao gosto, função unívoca, e língua que mistura com outros órgãos, como exemplo o pulmão, produz a voz como dimensão já não natural. Pois a voz supõe a combinação de distintos órgãos. De todas formas, a arbitrariedade da linguagem não implica que esta não possa alcançar a representação do pensamento, que o estagirita compreende desde uma dimensão natural e universal⁸.

Por último vamos ao núcleo central no que diz respeito à linguagem como condição de possibilidade do homem como *zoon politikon*. Como bem sinaliza o estudioso Enrico Berti, a tradução latina no contexto da escolástica não foi muito

⁷ Na sua *Retórica*, Aristóteles realiza uma análise da palavra persuasiva, pela qual estabelece que a ela pertencem três tipos de discursos: 1) O discurso judicial referido ao passado, 2) O demonstrativo referido ao presente e 3) O deliberativo referido ao futuro. Este último, por sua parte, é pontuado por Aristóteles como o discurso político por excelência. A palavra persuasiva é a palavra posta no contexto da comunidade para determinar quais são os meios mais convenientes para um único fim: a felicidade da comunidade política. Aristóteles é claro quando diz: “Quase poderíamos dizer que existe um fim, assim para cada um em particular, como para todos em comum, atendendo ao qual, se elege, ou se expulsa, e esse fim é , para dizê-lo em uma palavra, a felicidade, e o que a ela pertence”. (*Ret.*, 1360, b)

⁸ A sentença aristotélica que sustém que: “O ser se diz de muitas maneiras” (*Met.*), expressa de modo eminente e sintético o fato de que para o estagirita o comum à múltiplas maneiras de ser radica no dizer. Deste modo, Aristóteles logra resolver a *aporia* na que se encontra a relação entre ser e logos quando é vista à luz da compreensão dos sofistas e Platão.

afortunada em relação à tradução do homem como animal racional, pois ao traduzir *logos* por *ratio*, perdeu-se o sentido primário do término *logos* como palavra, inclusive poderíamos dizer, discurso⁹. Portanto, a diferença específica do homem enquanto homem é justamente a existência da palavra, só dela pode deduzir-se que o homem seja *um zoon politikon*. Por esta razão Aristóteles sustém que os deuses têm também *logos*, mas não palavra, pois não necessitam dela. Essencialmente por dois motivos: a) por sua própria autossuficiência, b) porque, em relação com a primeira afirmação, não necessitam viver em comunidade. Em resumo, e para dizer em términos psicanalíticos, os deuses carecem de falta, só desde a falta, desde a carência, pode entender-se a necessidade de gerar laços sociais com outros.

“Para Aristóteles a linguagem tem uma função simbólica, pois as palavras são símbolos das afecções da alma, dos conteúdos psíquicos, os quais, a sua vez, são imagens das coisas; por conseguinte, poderia dizer-se que o homem é um animal simbólico”. Por último, posto que as palavras, isto é, os nomes e verbos, são ‘vozes semânticas’ ou dotadas de significado, poderia definir-se ao homem como animal semântico ou significante. (Berti, 2008, p. 155)

É interessante observar que o término latino animal deriva-se de *anima*, alma como ser animado. Em tal sentido, os deuses têm alma enquanto seres viventes. Assim o homem constitui-se um ponto intermédio entre os animais (no sentido comum do término) e os próprios deuses, mas novamente recalamos que sua diferença específica é a palavra, a possibilidade de gerar não só uma comunidade, senão uma comunidade deliberativa.

Cidadania e soberania no pensamento de Aristóteles

Fazemos nosso o enfoque de Wolf (1999) ao argumentar que o relevante do planteio aristotélico foi ter superado os critérios clássicos no que refere a definir regimes políticos. Lembremos que estes critérios clássicos poderiam ser explicitados sob duas perguntas: a) Quem governa? Se um, alguns ou a grande maioria; e b) Como governa? Se orientado para o bem comum ou para o benefício próprio. Para Wolf,

⁹ Heidegger explicitou em distintas oportunidades esta inadequação da tradução que fez o pensamento ocidental posterior a Aristóteles do *zoon logón echón* em términos de ser racional, já que ela expressa uma visão do ser humano como um ente entre outros. Seu trabalho dos anos 20 teve como um de seus objetivos mostrar a implicação entre *logos* e mundo no pensamento aristotélico. Veja-se: Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18).

Aristóteles agrega um terceiro critério decisivo à hora de pensar um regime político, justamente focalizado no tema da cidadania:

“Se dizemos, ao contrario, com Aristóteles, que um regime é a organização dos diferentes poderes (exercidos pelos cidadãos) e particularmente do poder supremo (o governo), o ganho é duplo”. Em primeiro lugar, o poder supremo (o governo) nada mais é do que um caso particular dos poderes ou das magistraturas em general; mesmo a monarquia, por exemplo (regime no qual um só governa), se é realmente um regime político (e não é despótico), supõe que o monarca não detenha todos os poderes da cidade, pois governam cidadãos, isto é, pessoas investidas pela definição de um certo poder sobre as outras. Esse é um segundo ganho: um regime só é político [...] se todos os habitantes tiverem relações de poder uns para com outros. Vê-se, portanto, como esta nova definição de regime é coerente com todos os princípios da filosofia política da Aristóteles,... (Wolff, 1999, p. 114).

Aristóteles sustentará que um regime é o ordenamento de todas as magistraturas e, obviamente, que numa democracia ou *politeia*, participa todo o corpo de cidadãos. Tragamos a relação que duas instituições centrais da democracia ateniense, democracia inscrita na gloriosa era de Péricles, ao que Aristóteles julga como o homem da *phronesis*, fórum, a assembleia e o tribunal popular. Ambas as instituições focalizadas na faculdade do juízo, na faculdade da liberação, dimensão da palavra por excelência.

Aristóteles pensa o terreno político desde as virtudes éticas e não *dianoéticas*. Daí que considere que o juízo deliberativo corresponde ao cidadão, especialmente ao cidadão médio, e não ao especialista, se bem seja o especialista, aquele que reflita acerca das ações cidadãs. Mas Aristóteles tem clareza, para falar em termos atuais, que uma coisa é o ator político, o papel ativo do cidadão, e outra bem diferente são aqueles concentrados no estudo de uma *episteme* prática. Retomando a questão do juízo deliberativo vinculado às instituições ditas anteriormente, é central advertir que o filósofo pensa esta faculdade em termos de magistraturas, por essa razão pode explicitar uma definição do regime político pensado desde o lugar da cidadania.

Por outro lado, Aristóteles está combinando um critério democrático e um critério aristocrático, enquanto que seu ideal é uma polis atravessadas por uma cultura generalizada, um bom funcionamento *paidético*, situado desde a primeira infância, implicaria que os cidadãos médios, com forte racionalidade moral prática, optariam por escolher os melhores cidadãos (critério meritocrático) para ocupar as primeiras magistraturas, magistraturas vinculadas mais plenamente ao exercício do governo. Claro

que ditos cidadãos médios não podem equiparar-se à classe média moderna, inclusive pode afirmar-se que estariam nas antípodas, enquanto que tais cidadãos não se situam em uma metafísica do progresso indefinido tal como acontece na modernidade, senão que eles são os que menos ambicionam.

Aprofundemos, por último, na problemática da soberania. Nos critérios clássicos expostos anteriormente, a soberania funciona como ponto de partida, inclusive com caráter axiomático, mas não existe uma reflexão orientada em torno dessa categoria. Neste ponto a genialidade de Aristóteles se faz presente novamente. A ótica de José Miguens mostra nitidamente a genialidade aristotélica, pois tal comentador pergunta-se, encarregando-se da pergunta aristotélica:

Que agrupamentos sociais que compartilha certas qualidades devem em justiça exercer a soberania: o dos virtuosos, o dos capazes, o dos ilustrados, o dos ricos, o dos pobres, o dos bem-nascidos, ou o dos que são maioria em qualquer momento através do tempo? Existe algum outro critério que seja mais justo? Como podem comparar-se ou avaliar-se conjuntamente estes diferentes atributos de cujos detentores que pretendem a soberania na sociedade política? Como vemos, o filósofo está tratando ampla e profundamente o problema importantíssimo da soberania que até hoje nos negamos a seriamente plantear, partindo de sua raiz e avaliando todas as alternativas imparcialmente (Miguens, 2001, p. 109).

Sem dúvida alguma estamos ante um dos aspectos nodais do pensamento político aristotélico, pois Aristóteles põe em evidencia que a pergunta sobre a soberania somente se pode responder em relação à finalidade da Polis.

Nosso suposto é que em matéria política Aristóteles privilegia por sobre todas as causas, a causa final. Só tendo presente dita função, pois a causa final é justamente o desenvolvimento da função e as funções, daí que sua relação com a ação (*praxis*) podemos elucidar que nunca a soberania em Aristóteles define-se em relação a um atributo em particular, como pode ser a riqueza, etc. Não é, portanto, uma propriedade. Desde esta perspectiva, é sugestiva toda hermenêutica que faça de Aristóteles o primeiro grande teórico da ação, questão mais que presente na tradição do republicanismo clássico. Aristóteles sustentará que são as ações o registro possível no que o homem (o cidadão grego) experimentará sua própria autarquia, sua própria determinação, entrando conseqüentemente no âmbito da liberdade.

Sem embargo, como bem argumenta Arendt¹⁰ (1974), não se trata da liberdade situada numa metafísica da subjetividade ou do livre-arbítrio do sujeito medieval, ancorado na intimidade. A pensadora afirma que os gregos nunca teorizaram sobre a liberdade, pois a liberdade não lhes constituía um problema, justamente porque a liberdade era experimentada e desde a espacialidade pública, em termos filosóficos, no *entre*. A liberdade entre os gregos era um *factum*. Desta forma, Arendt continua argumentando que a liberdade como problema, inclusive como problema teórico, só surgirá quando da exterioridade passamos à interioridade, quando se desconstrói a esfera pública, quando a polis derruba-se, e em termos agostinianos os homens declararão que se converteram em uma preocupação para si mesmos. De fato a questão do cuidado de si tão importante para Foucault, compreende-se como condição de possibilidade só a partir da quebra da polis como ideal coletivo, questão mais que presente nas correntes helenísticas.

Voltando à problemática da soberania, Aristóteles extrai a conclusão de que toda vez que pensamos a soberania em função de um atributo particular, não podemos senão cair no terreno da pura arbitrariedade, pois cada parte pretenderá fazer valer como universal sua própria particularidade e porá em xeque a *arete* suprema que deve animar a essência da polis: a justiça.

Acaso se tudo existisse numa mesma cidade- refiro-me aos bons, aos ricos, aos nobres e ademais qualquer outro grupo cidadão – haveria disputa acerca de quem tem que mandar ou não? Em cada um dos regimes mencionados, a decisão de quem deve mandar é indiscutível (pois se diferenciam entre si pelos elementos soberanos: assim, em uns por exercer o poder os ricos, em outros os homens virtuosos, e em cada um dos demais, da mesma maneira). Sem embargo, examinemos como dirime-se a questão quando esses diversos elementos estão presentes ao mesmo tempo. (Aristóteles, *Pol*, III1283b)

¹⁰Tanto Arendt como Gadamer formaram parte do fenômeno conhecido como a “reabilitação da filosofia prática aristotélica” Suas respectivas elaborações filosóficas plasmadas em obras tais como a *Condição humana*, no caso de Arendt, e *Verdade e método*, no caso de Gadamer, tem estado profundamente influenciadas pela filosofia de Heidegger. Sobre a questão, diz Franco Volpi o seguinte: “O interesse de Gadamer pela filosofia aristotélica não há sido, sem embargo, ocasional e rapsódico. Isto tem raízes mais profundas do que aparece à primeira vista. Hoje, depois da publicação dos cursos universitários do jovem Heidegger, temos a possibilidade de verificar em que medida o redescobrimiento gadameriano da *phrónesis* –ao igual que a renovação da *praxis* por parte de H. Arendt- depende da interpretação de Aristóteles proposta por Heidegger em seus primeiros cursos universitários de Friburgo e Marburgo” (Volpi, 2005, p. 28).

Aristóteles não nega que todos os atributos particulares e estamentos sociais diferenciados devam existir na polis, mas nenhum deles, enquanto particularidade pode dar conta de uma autêntica totalidade e, portanto, são excluídos à hora de pensar a boa soberania, sempre direcionada ao bom viver da polis. Aristóteles também dá conta de que ditos atributos particulares são incomensuráveis entre si e, portanto, toda tentativa de equiparação não pode mais que resultar, também, arbitrária.

Qual será, então, a saída aristotélica à problemática da soberania? A resposta de Aristóteles não se faz esperar, pois a soberania se pretende ser legítima, só poderá sustentar-se em pós de uma teoria da ação, inclusive poderíamos dizer de uma ação coletiva:

Por conseguinte há que estabelecer que a comunidade exista com o fim das boas ações e não da convivência. Por isso precisamente quem contribui em maior grau a uma comunidade tal lhes corresponde uma parte maior da cidade do que os que são iguais ou superiores em liberdade ou em linhagem, mas inferiores na virtude política, ou aos que o superam em riqueza, mas são superados por aqueles em virtude. Que todos os que disputam sobre os regimes políticos falam só de uma parte da justiça, fica claro a partir do que temos dito. (Aristóteles, *Pol.*, III, 1281 a)

Acreditamos significativa a afirmação de Miguens abaixo:

Finalmente, nesta questão da soberania, Aristóteles embora moderadamente, pronuncia-se a favor de que o povo em sentido amplo ou em sua integridade incluindo à multidão indiferenciada (*to plethos*), ou seja, todos os cidadãos, sejam soberanos, mais que uns poucos melhores (1281-4045), seja o que exerce a soberania. O povo em sua totalidade ou uma grande parte dele reunidos em assembleias é possível que supere como corpo embora não individualmente, as qualidades de uns poucos melhores [...] Desta forma quando há muitos (que contribuem ao processo de deliberação, agrega apropriadamente Barker) cada um pode aportar sua cota de bondade e de prudência moral [...] E quando todos encontram-se juntos, o povo se converte em algo com natureza de uma só pessoa e pode também ter qualidades de caráter e de inteligência (1281b1-10). Ainda que haja casos excepcionais de povos malvados. (Miguens, 2001, p.113).

Trata-se de ações coletivas, de ações enquadradas no terreno da deliberação, de um povo, mas não pensado como uma multiplicidade de átomos, senão de um povo reunido em assembleia, de um povo que se constitui como um autêntico coletivo e não está desprovido de caráter moral.

A partir do dito anteriormente poderemos inferir algumas questões no que respeita ao pensamento de Aristóteles:

Em primeiro lugar esta alusão ao *demo* constituído como uma só pessoa e capaz de certa virtude ética é uma referencia clara aristotélica a um determinado tipo de democracia, próxima, por outra parte, à *politeia*. Assim mesmo a própria ideia da constituição do *demo* como uma só pessoa, a unificação da multidão superando interesses particulares, supõe necessariamente a referência à eticidade. Neste sentido é provocativa a hermenêutica de Verginières (2003), enquanto dito comentarista não nega para a democracia a constituição de um coletivo ao igual que na *politeia*, mas ele estabelece uma diferenciação substancial: enquanto a democracia estaria vinculada a um espaço público legitimado pela articulação de interesses particulares e se julgariam relações de força, por oposição, na *politeia* se partiria mais de uma visão republicana, ou que animaria o consenso é um forte registro humano vinculando-se à sociabilidade e o bem comum. Nós compartilhamos só alguns aspectos desta visão do comentarista francês, pois acreditamos que ele parte de um forte anacronismo: situar à democracia em perspectiva liberal e situar a *politeia* em perspectiva republicana. Embora houvesse que pontuar que parte da tradição francesa concordaria totalmente com a postura de Vernière.

Em segundo lugar, poderiam misturar-se, tal como fizemos explícitos anteriormente, dois tipos de modalidades: a função deliberativa e judicial, pensada para o povo em sua totalidade (*princípio* democrático) e o exercício das magistraturas principais pensadas baixo um critério de especialidade e meritocrático. Não obstante, não percamos de vista que essas funções deliberativas são as que determinam quem desempenhará as primeiras magistraturas.

Por último, e cabalmente cumpriria todos os requisitos estipulados, já que também se acentuaria o papel do *demo*, a referencia específica à *politeia* como uma democracia correta, pois se bem Aristóteles compreende à *politeia* como o produto de dois regimes políticos incorretos: democracia e oligarquia, obviamente tomando os aspectos positivos daqueles, é evidente que toma muito mais os aspectos positivos da democracia, ao mesmo tempo não é casual que a democracia seja o primeiro regime incorreto, quase com uma distancia mínima da *politeia*. Claro que se trataria de um tipo de democracia, já que Aristóteles distingue distintos tipos de democracia, desde a mais próxima à *politeia*, até a pior forma de democracia, onde impera a demagogia e a exacerbação dos decretos onde já não é possível o império da lei.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.
- ARENDDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 1982.
- AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.
- BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos, 2008.
- BERTI, E. *En el principio era la palabra*. Madrid: Gredos, 2009.
- EGGERS, L. *El sol, la línea y la alegoría*. Buenos Aires: Colihue, 2009.
- EGGERS, L. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Colihue, 2000B.
- FERRARIS, M. *Historia de la Hermenéutica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- GADAMER, Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sigueme, 2001.
- GÓRGIAS. Fragmentos. IN: *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Melero Bellido, GONZÁLEZ, Terriza; HERRERA, Montero (Rev., Intr., trad. y notas). Madrid: Gredos, 1996.
- MIGUENS, J. *Comunitarismo y democracia en Aristóteles*. Buenos Aires: Ateneo, 2001.
- PLATÃO. *República*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.
- ROSSI, M. La hermenéutica en la polis ateniense. IN: ¿La hermenéutica un paradigma agotado? Texto, lenguaje y mundo. Buenos Aires, 2009. Disponible em: http://www.proyectohermeneutica.org/actas_Ijornadas.html.
- SOLANA, Dueso, J. “Sofistas” en Historia de la Filosofía Antigua (edición Carlos García Gual). Madrid, Trotta, 1997.
- SOLANA, Dueso, J. Lenguaje y filosofía en el Poema de Parménides. IN: revista Convivium, N° 14, p. 31-47. Barcelona, 2001.
- VERNANT, J. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- VERGIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2003.
- VOLPI, Franco. Hermenéutica y filosofía práctica. IN: *Endoxa* n° 20, 2005, UNED, Madrid, 2005.

Wolff, F. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

Wolin, S. *Política y Perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.