



Praxis e Cidades Sustentáveis:

O legado de Aristóteles na procura contemporânea da sustentabilidade

Hugo Ricardo Ladeiro Ferreira Duarte

Mestrado em Filosofia

2013



Praxis e Cidades Sustentáveis:

O legado de Aristóteles na procura contemporânea da sustentabilidade

Hugo Ricardo Ladeiro Ferreira Duarte

Orientação:

Prof. Doutor Viriato Soromenho-Marques

Prof. Doutor Giampaolo Abbate

Mestrado em Filosofia

2013

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar um profundo agradecimento aos meus pais, à minha tia, aos meus amigos e à Soraia, pela ajuda e pelo apoio que me deram, aos Professores de todos os seminários que frequentei na Faculdade de Letras e na Universidade Paris-Sorbonne IV, ao meu orientador, Professor Doutor Viriato Soromenho-Marques e ao meu co-orientador, Professor Doutor Giampaolo Abbate pela sua permanente disponibilidade, pelo acompanhamento atento e compreensivo e pelas críticas e sugestões que me fizeram, sem as quais a realização deste trabalho não teria sido possível.

RESUMO

É hoje inegável que o nosso modelo de desenvolvimento chegou a um momento de impasse e de incerteza. Ao mesmo tempo que o papel das instituições, da ciência e da tecnologia, passa por uma metamorfose complexa, a ânsia de contínuo crescimento económico que vem servindo de referencial às nossas sociedades, começa a revelar uma factura cada vez mais pesada e incomportável, no que respeita às suas consequências sociais e ambientais. As Cidades, devido ao seu peso cada vez mais determinante na organização do mundo, serão talvez o lugar mais propício ao lançamento de uma nova visão de sustentabilidade para o nosso futuro colectivo. Ao longo do presente trabalho, tentaremos demonstrar em que medida a redescoberta do pensamento de Aristóteles acerca da natureza humana, da ética e da política, nos poderá auxiliar na construção de comunidades mais sustentáveis, assim como na definição de novos modelos de desenvolvimento, alternativos ao paradigma hoje dominante.

Palavras-chave:

polis (cidade-estado), *physis* (natureza), *phronesis* (sabedoria prática), *praxis* (acção segundo a excelência), *autharkeia* (auto-suficiência), *telos* (finalidade), sustentabilidade, ambiente, ecossistema, economia.

ABSTRACT

It is now undeniable that our model of development has reached a point of impasse and uncertainty. Values related to the role of institutions, science and technology, are going through a complex metamorphosis with an uncertain outcome. At the same time, the desire for continuous economic growth that has served as a benchmark for our societies has begun to reveal itself as unbearable with regard to its social and environmental consequences. Cities, due to their dominant presence in the organization of the world, are probably the most adequate context to launch a new vision of sustainability for our collective future. Throughout this work, we will try to show in which way the rediscovery of Aristotle's thought about human nature, ethics, and politics, can help us build more sustainable communities, as well as to define new models of development as alternatives to the present dominant paradigm.

Key words:

polis (city-state), physis (nature), phronesis (practical wisdom), praxis (action performed in accordance with excellence), autharkeia (self-sufficiency), telos (goal, finality), sustainability, environment, ecosystem, economy.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	Pág. 2
RESUMO.....	Pág. 3
ABSTRACT.....	Pág. 4
INTRODUÇÃO.....	Pág. 7

PRIMEIRA PARTE

1. DO CONCEITO ARISTOTÉLICO DE NATUREZA AO PRIMADO DA ACÇÃO ÉTICA

1.1. O conceito de natureza como princípio de movimento.....	10
1.2. O princípio do movimento aplicado à natureza humana.....	14
1.3. A relação entre a cidade, a natureza e a virtude.....	16
1.4. Da acção prática ao bem viver colectivo.....	24
1.5. O ócio como cultivo da virtude.....	28
1.6. A arte enquanto modelo para a acção ética.....	30
1.7. A relação entre a <i>praxis</i> e a cidadania	34

1.8. A relação entre a <i>práxis</i> e o território.....	40
----------------------------------------------------------	----

SEGUNDA PARTE

2.DA ACÇÃO ÉTICA À DEFINIÇÃO DE UM MODELO DE SUSTENTABILIDADE

2.1. A proximidade entre a ética aristotélica e o conceito de sustentabilidade.....	48
-------------------------------------------------------------------------------------	----

2.2. Os factores de insustentabilidade na cidade contemporânea.....	50
---------------------------------------------------------------------	----

2.3. A cidade contemporânea enquanto lugar de negação da natureza humana.....	53
-------------------------------------------------------------------------------	----

2.4. O papel da ética, da cidadania e da ecologia na construção do <i>bem viver</i>	56
-------------------------------------------------------------------------------------------	----

2.5. A relação entre a sustentabilidade, a estética e a identidade colectiva.....	57
-----------------------------------------------------------------------------------	----

2.6. A prossecução do bem viver colectivo com base em acções particulares, assentes numa dimensão ética da prática económica.....	61
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

2.7. De uma <i>praxis</i> para a sustentabilidade à construção de cidades-modelo.....	71
---------------------------------------------------------------------------------------	----

CONCLUSÕES.....	77
-----------------	----

BIBLIOGRAFIA.....	81
-------------------	----

BIBLIOGRAFIA ELECTRÓNICA.....	85
-------------------------------	----

INTRODUÇÃO

É surpreendente constatar-mos o modo como uma ideia formulada por Aristóteles¹ há mais de 2300 anos permanece tão actual e pertinente face à realidade contemporânea. O desígnio de *viver bem em conjunto*, afirmado na obra *Política*², continua ainda hoje a ser almejado pelos 7 mil milhões de habitantes do nosso planeta. Dos ecos dessa invocação do passado, as comunidades humanas parecem querer reencontrar o sentido intemporal dessas palavras e, a partir delas, construir uma narrativa de futuro. É comum ouvirmos dizer que o futuro da humanidade passa pela sustentabilidade e esta frase é repetida exaustivamente como se de uma receita mágica se tratasse. Não obstante este aparente consenso, é legítimo questionarmos o real significado deste conceito e o modelo de desenvolvimento que lhe está subjacente. Estaremos perante algo verdadeiramente novo, ou estaremos apenas perante mais um significante vazio de conteúdo?

É também recorrente a afirmação de que a sustentabilidade pressupõe uma mudança de paradigma. Ora se toda a mudança requer acção, que modelo pode hoje servir de força motriz à sustentabilidade e quais as características dessa acção a empreender? Hannah Arendt refere que não é apenas o futuro mas também o passado que se constitui como uma força motriz³. Com efeito, nem sempre o regresso às origens significa um retrocesso e a tentativa de compreendermos as questões intemporais formuladas no passado não nos puxa para trás mas empurra-nos para diante. Somente na perspectiva do Homem, que vive nesse estrito intervalo entre passado e futuro, é que o tempo não corresponde a um contínuo ininterrupto.

Mais do que a formulação de neologismos de conteúdo incipiente, a concretização de uma ideia plena de bem estar colectivo pressupõe, em primeiro lugar, o restabelecimento de uma ligação com um conjunto de princípios basilares que permanecem tão válidos hoje quanto no passado. O objectivo de viver bem em comunidade, seja numa perspectiva local ou a uma escala planetária, é inerente ao ser humano e pressupõe a afirmação de uma matriz cultural que ultrapasse uma visão meramente conjuntural da realidade.

1. Nasceu em Estagira (razão pela qual muitas vezes é referenciado como “o Estagirita”) no Norte da Grécia em 384 a.C. e viria a morrer em Atenas, no ano de 322 a.C.

2. ARISTÓTELES, *Política*, Tradução de A.C. Amaral e C. Gomes, Lisboa, Vega, 1998.

3. ARENDT, H., *Entre o Passado e o Futuro – Oito exercícios sobre o Pensamento Político*, Lisboa: Relógio de Água Editores, 2006, p.24.

Entendemos, pois, que não será abusiva a tentativa de relacionarmos a questão contemporânea da sustentabilidade com os conteúdos ou significados atribuídos por Aristóteles a conceitos como sensatez, auto-suficiência ou perenidade. A sustentabilidade da comunidade, relativamente a si própria e ao meio em que se insere, representaria assim uma coincidência entre as *poleis*⁴ da antiguidade e as comunidades do presente, no que se refere aos seus ideais fundadores e à acção ética que lhes está subjacente. Hoje, tal como ontem, colocamos a nós próprios a mesma questão: Qual deve ser o nosso modelo de comunidade e de que modo podemos garantir o seu desenvolvimento de uma forma equilibrada e sensata? Qual o papel da acção humana e de que modo esta se deve estruturar face a esses desígnios?

Segundo Aristóteles, o ser humano aperfeiçoa-se enquanto tal por via do exercício da actividade prática executada segundo a excelência. A partir deste pressuposto base, o nosso filósofo distingue dois tipos fundamentais de actividade; a acção e a produção. Esta diferenciação prende-se, sobretudo, com os fins que lhes estão associados e é apresentada por Aristóteles na sua obra *Ética a Nicómaco*: “Observamos uma certa diferença entre os fins: alguns são actividades, outros são distintos das actividades em si mesmas”⁵. Agir segundo a excelência ou produzir segundo a excelência, correspondem assim aos dois instrumentos alternativos de que o homem dispõe para modelar e transformar positivamente a realidade. Para se referir a estes dois modos diferentes de actuar, Aristóteles associa o termo de *praxis* à acção e o termo de *poiesis* à produção⁶. Com base nesta dicotomia aristotélica entre os conceitos de *praxis* e de *poiesis*, procuraremos então estabelecer uma analogia com o nosso tempo, que nos possa servir de referencial para melhor entendermos a realidade contemporânea, bem como os desafios com que hoje nos confrontamos. Por um lado, tentaremos associar a actual utopia técnico-científica do progresso contínuo a um modelo de actividade eminentemente produtivo e próximo da *poiesis*. Por outro, advogaremos um reencontro das comunidades contemporâneas com alguns dos principais valores das utopias clássicas, no que concerne ao recentramento do Homem e do bem viver colectivo enquanto objectivos finais do processo de transformação. Referimo-nos, neste caso, a uma revalorização de um modelo de actividade de cariz ético e ligado à excelência no domínio da acção, isto é, à *praxis*.

Ao longo deste trabalho, tentaremos, então, compreender qual o papel a desempenhar hoje por cada um destes dois modelos na construção de uma comunidade sustentável e definir de que

4. Plural de *polis* (cidade-estado da antiga Grécia).

5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, introdução, tradução e notas de A. de Castro Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2012, I, 1,1094a 4-5.

6. Platão e Aristóteles contrastam o *produzir* algo (*poiesis*, do Grego ποιήσις) com o *fazer* algo (*praxis* - πράξις). Segundo Aristóteles, a *praxis* adquire-se pela prática, enquanto a *poiesis* advém do conhecimento. A criação excelente exige habilidade (*techne* - τέχνη), enquanto o fazer excelente exige virtude (*arete* - ἀρετή). A. de Castro Caeiro traduz (*aretê* - ἀρετή) como *excelência*. Tal opção pode ser questionável, pois o sentido que mais habitualmente é atribuído ao termo é o de *virtude*.

modo estes se deverão relacionar e articular entre si. Com base numa prévia exposição do pensamento de Aristóteles acerca da natureza humana, do movimento de transformação da realidade e das acções que sustentam essa dinâmica, procuraremos defender a tese de que a concretização, no presente, do objectivo de “bem viver em conjunto” terá que passar inevitavelmente pelo retorno a algumas das utopias fundadoras da nossa Civilização.

PRIMEIRA PARTE

1. DO CONCEITO DE NATUREZA DE ARISTÓTELES AO PRIMADO DA ACÇÃO ÉTICA

1.1. O conceito de natureza como princípio de movimento

A emergência do pensamento racional na antiga Grécia vem configurar uma alteração profunda na visão do Homem acerca de si próprio e, conseqüentemente, do seu posicionamento no mundo. Esse pensamento traduz-se numa alteração radical no modo do indivíduo se relacionar com o território, já que o *logos*, enquanto tradução de um modelo de racionalidade e de civilização, passa a centrar a sua acção e visão no interior da polis. Neste contexto, a natureza perde a sua significação mítica, constituindo-se como objecto de análise da razão.

Ao longo da sua vida, Aristóteles elegeu precisamente o estudo da natureza como uma das questões centrais da sua reflexão, investigando um conjunto de tópicos que passam pelos fenómenos naturais, pelo princípio do movimento, ou pela dinâmica da mudança e as suas respectivas causas. Estas diferentes pesquisas integram-se no quadro de um projecto único e abrangente, que procura descrever o âmbito de todos os entes naturais e propor um modelo correcto para descrever o sentido geral do *deivir*⁷, tentando, ao mesmo tempo, delimitar os princípios da sua inteligibilidade⁸. Na sua abordagem ao conceito de natureza ou *physis*⁹, Aristóteles não entra pelo mesmo campo anteriormente trilhado pelos filósofos pré-socráticos, que procuraram determinar as causas, as origens e os elementos constituintes da realidade. Criticando a perspectiva segundo a qual a realidade seria única, imutável e indivisa, o nosso pensador elege o princípio da mudança como o grande fundamento da sua doutrina acerca do mundo natural. A natureza passa a ser encarada como

7. O termo *deivir* (do latim *devenire*, ou “vir a ser”) refere-se às mudanças pelas quais as coisas passam. O conceito de “vir a ser” nasceu no leste da Grécia antiga através do filósofo Heráclito de Éfeso, que no século VI a.C., afirmava que nada neste mundo é permanente, excepto a mudança e a transformação. Esta teoria contraria a visão de Parménides, para quem as mudanças que apreendemos com os nossos sentidos são enganosas, uma vez que a verdade suprema reside na perfeição e eternidade que existem por trás da natureza. Cf. SCHULER, A., *Dicionário Enciclopédico de Teologia*, Porto Alegre: Editora Concórdia, 2002, p.158.

8. Para um maior aprofundamento acerca do conceito Aristotélico de Natureza: ABBATE, G., *A Filosofia da Natureza em Aristóteles*, in *Filosofia e Arquitectura da Paisagem - Um Manual*, Coord.: Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p.39., HANKINSON, R.J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998, pp. 140-145; GOTTHELF, A., *Aristotle's Conception of Final Causality*, in Gotthelf A & Lennox J.G. (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, pp. 204-242; CHARLES, D., *Teleological Causation in the Physics*, in Judson L. (ed.) *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford, 1991 (repr. 2003), pp.101-129: 113-114; BERTI, E., *La finalità in Aristotele*, *Fondamenti XIV-XVI*, 1989-1990, pp.7-44; JUDSON, L., *Aristotelian Teleology*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, 2005, pp.341-366.

9. Gr. φύσις. Embora podendo ser traduzido por natureza, o termo *physis* possui um significado mais abrangente, referindo-se também, sobretudo a partir de Aristóteles, à realidade que se encontra em transformação, segundo um princípio interno de movimento. Sendo um conceito familiar aos filósofos pré-socráticos, a primeira utilização do termo terá sido feita na Odisseia e por uma única vez, quando Homero se refere ao modo intrínseco de crescimento de uma determinada espécie de planta.

um contínuo impulso inato para o movimento¹⁰, considerando o filósofo que tal constatação decorre da experiência e não carece necessariamente de uma demonstração.

Aristóteles sublinha que existem duas opiniões fundamentais acerca da natureza da realidade. Uma dessas correntes identifica a realidade como sendo predominantemente constituída por matéria. Era essa a ideia então defendida por diversos pensadores pré-socráticos, para os quais a matéria era o elemento determinante que informava o Ser. Segundo esta perspectiva, considerava-se, por exemplo, que a madeira era a natureza de uma cama, pois estava directamente presente na materialidade desse objecto. Já a outra corrente, perfilhada pelo próprio Aristóteles, fundamenta a realidade como algo que decorre não da matéria, mas sim da forma. A verdadeira natureza de uma coisa corresponderia ao carácter por ela possuído ao atingir o seu pleno estado de desenvolvimento como acto, isto é, ao adquirir a sua forma final e não quando apenas se anuncia em potência ou mera matéria¹¹. O princípio da acção, da mudança e do movimento é assim fundado, para cada elemento da realidade, numa substância¹² e em dois contrários que diferem entre si através do excesso ou da carência de uma determinada qualidade. Estes contrários são essencialmente elementos adjectivos da substância e encontram-se presentes ora enquanto realidade, ora enquanto possibilidade. Segundo o filósofo, o *dever* na natureza decorre desta tensão permanente entre acto e potência que ocorre no interior da substância de cada elemento. A natureza não tem assim qualquer sentido transcendente, correspondendo somente a um termo colectivo, que integra de uma maneira harmoniosa o conjunto das naturezas de todos os corpos existentes.

Mas significa isto que para Aristóteles todos os elementos da natureza estão sujeitos a uma acção eterna e a um sentido de mudança permanente? Não necessariamente se atendermos a uma das ideias essenciais apresentadas pelo filósofo no capítulo I da *Física*¹³, segundo a qual todos os processos naturais, à excepção do movimento dos corpos celestes, possuem em si mesmos um princípio de repouso, para o qual tendem progressivamente a dirigir-se. Considerando a natureza como um princípio de movimento, Aristóteles caracteriza esse processo de transformação como

10. ROSS, D, *Aristóteles*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987, p. 76.

11. Para Aristóteles, a matéria e a forma das coisas físicas são elementos discerníveis pelo pensamento mas inseparáveis na realidade. O filósofo considera que a matéria nunca existe no seu estado puro mas é sempre constituída por uma forma e acrescenta que as únicas formas puras que existem são Deus, as inteligências que movem as estrelas e, eventualmente, a razão humana antes e após o seu período de união com um corpo.

12. A substância corresponde à primeira categoria de Aristóteles, para quem as substâncias primeiras identificam os indivíduos (este homem; aquele animal) e existem por si próprias. Já as substâncias segundas identificam as espécies e os géneros e referem-se a qualidades ou atributos que dependem da existência prévia de uma substância primeira.

13. Do Grego *Φυσική ακροασις* (lição sobre a natureza), a *Física* é uma obra que trata da investigação sobre a natureza (livros 1-4) e sobre o movimento ou *kinesis* (livros 5-8). A primeira edição completa de *Física* deve-se a Andrónico de Rodes (séc I a.C.), o décimo director do Liceu aristotélico, que organizou e compilou a totalidade dos escritos do seu mestre sobre física, cosmologia e biologia.

sendo a actualização de uma potencialidade. Dito de outra forma, se existe algo que é actualmente *x* e potencialmente *y*, o movimento corresponderá a uma acção de actualização da qualidade *y*. Esta acção dinâmica assenta nos princípios da realidade e da continuidade e não se concretiza segundo uma substituição súbita de um estado por outro, mas sim através da passagem gradual entre ambos. Até que seja atingido o estado final de repouso, o movimento de actualização implica a sua própria incompletude e a presença constante da potencialidade. Sendo a natureza um princípio interno que determina quer a mudança, quer o estado de repouso, a natureza de uma coisa é, em si mesma, suficiente para induzir e explicar o processo, desde que as circunstâncias externas não tenham uma predominância sobre ela, ao ponto de a suplantar¹⁴. A mudança torna-se assim uma parte integrante do processo de aperfeiçoamento de cada ser. Ao longo da *Metafísica*¹⁵, Aristóteles procura sistematizar os elementos constitutivos dessa mudança, considerando que ela resulta de uma articulação entre quatro tipos de causas diferentes mas complementares entre si:

“Ora, causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro, entendemos por causa a substância e a quiddidade (o “porquê” reconduz-se, pois, à noção última, e o primeiro “porquê” é causa e princípio”); a segunda [causa] é a matéria e o sujeito ; a terceira é a de onde [vem] o início do movimento; a quarta [causa], que se opõe à precedente, é o “fim para que” e o bem (porque este é, com efeito, o fim de toda a geração e movimento. (Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983^a 25-32)

Como causas promotoras da mudança, temos assim a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final.

Aristóteles afirma que tudo aquilo que existe na natureza tende inevitavelmente para esta causa final, que é intrínseca a cada ente e que corresponde à sua própria essência.

Estamos pois perante uma concepção finalista da realidade, que interpreta a natureza como sendo a meta para a qual tudo converge.

Podemos pois afirmar que Aristóteles apresenta um conceito de natureza marcadamente teleológico¹⁶.

14. ABBATE, G., *A Filosofia da Natureza em Aristóteles*, in *Filosofia e Arquitectura da Paisagem - Um Manual*, Coord.: Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, pp.39-42.

15. Do Grego antigo *τά μετὰ τὰ φυσικά* (depois de, para além dos entes físicos). Quando Andrónico de Rodes organizou as obras de Aristóteles, os catorze livros que tratam da “*Filosofia Primeira*” foram colocados depois dos livros sobre física, sendo assim denominados metafísica. Tratam dos conceitos mais fundamentais como a realidade, a existência, a substância ou a causalidade e visam compreender a realidade última que está para lá daquilo com que nos confrontamos na experiência sensorial. Por esta razão, a *Metafísica* passou a ser interpretada como a investigação ou teoria acerca daquilo que está *para lá da natureza*.

16. A teleologia (do grego *τέλος*, finalidade, e *λογος*, discurso, estudo) é o estudo filosófico dos fins, isto é, dos propósitos, objectivos ou finalidades. Trata-se de um neologismo criado pelo filósofo alemão Cristian von Wolff (1679-1754). Ao referirmos que o conceito aristotélico de natureza é teleológico, pretendemos dizer que o Estagirita rotula “as relações de dependência entre a

Se articularmos esta teleologia aristotélica da natureza com a doutrina das quatro causas, constatamos que a causa final corresponde à perfeição que é atingida quando o ente cumpre em toda a sua plenitude a função e o desígnio inerentes à sua essência.

Por essa razão, o filósofo afirma que na biologia, as causas finais são mais importantes do que as causas eficientes:

“Considerai como o médico ou o arquitecto constroem as suas obras. Começam por formar para si próprios uma ideia bem definida... do fim que perseguem..., e esta ideia é a razão e a explicação de cada passo realizado subsequentemente... Ora, nas obras da natureza, o bom fim e a causa final dominam ainda mais do que nas obras de arte como estas.”

(Aristóteles, *Partes dos Animais*, 639 b16-21)¹⁷

Para além de estabelecer este paralelismo entre os procedimentos subjacentes à natureza e à arte, Aristóteles analisa igualmente as diferenças entre o estudo da natureza que é levado a cabo pelas ciências naturais e pelas ciências teoréticas. Assim, se nas ciências teoréticas o ponto de partida para o raciocínio é aquilo que é, nas ciências naturais, o ponto de partida da reflexão deve corresponder sobretudo àquilo que deverá vir a ser.

Desta forma, a compreensão da natureza não deverá começar pelo estudo do processo de formação de cada ente mas sim pela tentativa de compreender qual é a sua verdadeira essência uma vez atingido o seu grau máximo de aperfeiçoamento:

Sempre que existe, de forma evidente, um fim último para que tende o movimento, se não surgir qualquer obstáculo, afirmamos sempre que o fim último é a finalidade do movimento; daí que se torne evidente a necessidade de haver aí algo de verdadeiramente existente correspondendo ao que se designa sob o nome de Natureza.” (Aristóteles, *Partes dos Animais*, 641 b 23-26).

matéria e a forma como casos de *necessidade hipotética*. A necessidade bruta dos movimentos pelos elementos materiais não é suficiente para gerar e explicar os entes naturais, devendo ser complementados pelo outro tipo de causalidade, que é a concatenação teleológica de séries causais sob a forma, tomada em consideração como *hipótese*”. (Abbate, cit., p.10); da mesma autoria, ver também *The Role of Necessity in Aristotle's Teleology as Explained by Logical Implication*, “Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter”, 15, 2012, pp. 1-25.

17. ARISTÓTELES, *Partes dos Animais*, Coordenação de António Pedro Mesquita, Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva, Lisboa: Edições Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

Ver os comentários *ad loc.* por L. CARBONE, *Aristotele. Le parti degli animali, introduzione, traduzione e note*, BUR Milano, 2002, por D.M. BALME, *Aristotle: De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II 1-3), translated with notes, with a Report on recent Work and an Additional Bibliography by A. Gotthelf*, Clarendon Press, Oxford, 1992 e por J.G. LENNOX, *Aristotle. On the Parts of Animals, translated with a commentary*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

Conforme realça G. Abbate, as causas finais são responsáveis tanto pela existência de processos como de entes a título de fim (*telos*), ou seja, aquilo em vista de quê se faz algo¹⁸. Neste sentido, a finalidade pode ser entendida de duas maneiras: pode ser vista como acabamento final, ou seja, como perfeição intrínseca à qual nada mais é preciso acrescentar; ou como escopo da produção e da acção, pelo qual se determinam as condições necessárias à sua realização. Assim sendo, a casa enquanto fim apresenta-se, por um lado, sob a forma de projecto a ser materializado e, por outro, sob a forma de construção executada, uma vez concluída a obra. Ao valorizar o sentido mobilizador do *telos*¹⁹, Aristóteles discorda dos pensadores que analisam a natureza apenas nas suas causas materiais e eficientes, ao mesmo tempo que ignoram as suas causas formais e finais. Criticando Demócrito por procurar compreender a realidade quase exclusivamente através da sua essência material, o Estagirita valoriza antes o sentido de finalidade interno a cada espécie, a qual deverá crescer, reproduzir, sentir e mover-se de um modo tão livre e eficaz quanto lhe permitam as condições da sua existência. Aristóteles, entendendo a natureza como o poder inerente a todos os seres vivos para concretizar a mudança, irá estender essa ideia de *devir* para lá das fronteiras do mundo natural e, à semelhança de Sócrates, também desenvolverá o seu estudo da natureza segundo uma matriz ética e política. Como veremos, em seguida, esta mesma concepção finalista no plano ético é afirmada na *Ética a Nicómaco* quando Aristóteles defende a ideia de que o ser humano tem como finalidade intrínseca buscar a sua própria felicidade.

1.2. O princípio do movimento aplicado à natureza humana

Vejam os então de que forma o nosso pensador utiliza esta abordagem no estudo e na compreensão do mundo ético e político, nomeadamente quando reflecte acerca do Homem e das suas acções práticas. À semelhança da natureza, também a ética tem, para Aristóteles, uma marca claramente teleológica, na medida em que “Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia.” (Aristóteles, *E.N. I, 1, 1094a 1*). Ele considera que, tal como na natureza, também nos assuntos especificamente humanos se verifica um movimento determinado pela tensão existente entre a possibilidade e a

18. ABBATE, G., *A Filosofia da Natureza em Aristóteles*, in *Filosofia e Arquitectura da Paisagem - Um Manual*, Coord.: Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p.43.

19. (Gr. τέλος ponto último, objectivo, propósito de uma actividade) Este termo é descrito por Aristóteles como “aquilo em função do qual se faz algo” (*Física*, Livro 2, 3 194b 33).

concretização, isto é, entre a potência e o acto. Da mesma forma, também aqui esse encadeamento não é infinito, devendo haver um termo para esta série. Já vimos que, no caso do mundo físico, Aristóteles considera que toda a mudança gerada pelo movimento de aperfeiçoamento das espécies tende para uma posição final de repouso. Qual deverá ser, então, a meta ou o estado de repouso, quando nos reportamos já não ao mundo físico mas sim ao mundo ético do ser humano? Dito de outra forma, qual é a finalidade do Homem, já não apenas enquanto membro de uma espécie mas enquanto agente de razão e de pensamento?

Segundo Aristóteles, o fim da vida humana é a *eudaimonia*, termo que deriva das palavras gregas *eu* (disposição para) e *daimon* (poder divino, espírito), e que poderemos traduzir por felicidade ou bem-estar²⁰. Esta ideia de felicidade e bem-estar não corresponde a um mero sentimento ou estado de prazer mas sim a uma actividade vivenciada que consiste em alcançarmos a plenitude do nosso potencial enquanto humanos. É dentro deste sentido atribuído ao termo que Gerard G. Hughes propõe traduzir *eudaimonia* como *fulfilled life* (vida preenchida) ou simplesmente como *fulfilment* “preenchimento”²¹. Trata-se assim de uma existência organizada de uma determinada maneira, isto é, da concretização de uma vida inteira com sentido.

Vejamos de que forma o nosso filósofo chega à determinação deste conceito. No início da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles parte da observação da vida quotidiana para afirmar que todas as nossas acções possuem uma finalidade, isto é, um objectivo relativamente ao qual fixamos todas as nossas acções. Algumas dessas finalidades podem ser meios para finalidades ulteriores e os nossos fins podem desencadear-se uns aos outros sucessivamente. No entanto, Aristóteles ressalva que apesar de ao longo da nossa vida percorrermos uma ampla variedade de fins, estes tendem para um fim único e supremo. Mais do que um desígnio ou uma finalidade exterior, este fim último abarca a totalidade das possibilidades de realização daquilo que é próprio do Homem. Essa realização, enquanto actividade humana, deve possuir duas características fundamentais: ser final por si mesma e ser auto-suficiente.

Interrogando-se acerca do tipo de vida que melhor pode conduzir à *eudaimonia*, o nosso filósofo tenta em primeiro lugar clarificar qual a especificidade do ser humano e identificar quais as acções que apenas este está apto a realizar. No seu tratado de psicologia intitulado *Da Alma*²², Aristóteles considera que aquilo que diferencia os diversos seres vivos é o tipo de alma que estes possuem. Se as plantas têm como princípio activo a alma vegetativa, que se traduz numa existência

20. Dicionário de Filosofia, Thomas Mautner, p.281.

21. HUGHES, G., *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, London: Ed. Routledge, 2001, p. 29.

22. ARISTÓTELES, *Da Alma*. Introdução, tradução do grego e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

física centrada na nutrição e na reprodução, os animais têm por princípio a alma sensitiva, que se caracteriza pela sensibilidade e pela locomoção. Já no caso do ser humano, este diferencia-se pela sua alma racional, cuja característica fundamental reside no pensamento. A alma racional cumpre também as funções da vida sensitiva e vegetativa, sendo superior a estas, já que, segundo Aristóteles, o princípio superior tende sempre a cumprir as funções do princípio inferior. Partindo desta análise acerca da especificidade da natureza humana, podemos então definir as quatro características fundamentais da concepção Aristotélica de bem estar:

- 1- Representa uma existência em concordância com a faculdade superior da razão;
- 2- Consiste numa actividade e não numa mera potencialidade;
- 3- Valoriza o agir orientado segundo a virtude;
- 4-Manifesta-se não apenas ocasionalmente mas sim ao longo de toda a vida.

Estas quatro características encontram-se expressas na afirmação segundo a qual “[...] o bem humano é uma actividade da alma conformada por uma excelência, e se houver muitas excelências, será conformada pela melhor e mais completa. Tem ainda de ser acrescentado: durante todo o tempo da vida [...]” (Aristóteles, *E.N. I*, 7 1098a 16-19). A concepção aristotélica do movimento inerente à natureza irá assim aplicar-se, de um modo idêntico, ao próprio Homem, pois se no mundo natural todos os seres partilham de um *dever* cuja meta é o estado de repouso, no caso do ser humano, esse repouso corresponde precisamente ao objectivo do bem viver. Convém termos em conta que este estado de repouso não corresponde a uma paragem mas sim a uma posição de equilíbrio do indivíduo face a si próprio e ao seu habitat natural.

1.3. A relação entre a cidade, a natureza e a virtude

Começamos por analisar qual é o habitat natural do Homem, sabendo-se que este, graças à faculdade da razão e a um superior domínio da linguagem, ocupa na natureza um lugar próprio e destacado perante as restantes espécies. Para Aristóteles, a resposta a esta questão decorre da sua própria concepção de Natureza. O Homem tem como causa final tornar-se um ser cívico e, como tal, o seu habitat natural é a cidade. Neste sentido, faz parte da natureza humana viver em

comunidade e isto mesmo é referido no início da *Política*, quando o nosso filósofo defende a ideia de que o Homem só se poderá realizar no âmbito da *polis*. Este desdobramento da *physis* de um plano biológico para um plano ético, leva a que o autor entenda a natureza humana segundo uma matriz fundamentalmente política: “Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o Homem é, por natureza, um ser vivo político” (Aristóteles, *Política* (doravante *Pol.*) I, 1, 1253a 3-5). Tal perspectiva contribui para a afirmação de uma linha alternativa no pensamento clássico que, ao mesmo tempo que dessacraliza a natureza, valoriza a cidade como o novo espaço simbólico da civilização.

Significa esta mudança conceptual um manifesto da supremacia humana sobre a Natureza na sua dimensão física e simbólica? Não necessariamente. Como referimos mais atrás, Aristóteles entende a *polis* não como um elemento de oposição mas como algo intrínseco à própria Natureza e em concordância com os seus desígnios imanentes. Se a natureza de cada coisa é precisamente o seu fim e se toda a produção do mundo natural tende para um progressivo aperfeiçoamento rumo a um estado de equilíbrio, no caso da cidade o estado de existência mais próximo da perfeição é a auto-suficiência,²³ pois “[...] a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens” (Aristóteles, *Pol. I*, 1, 1253a 1,2). Face às vulnerabilidades de cada indivíduo, o filósofo considera que esse princípio de auto-suficiência só pode ser verdadeiramente assegurado através da sua agregação numa comunidade. Esta regra é válida para todos os seres vivos e decorre das características inerentes a cada espécie.

No caso da comunidade humana, o modo de relacionamento entre os indivíduos ultrapassa a mera expressão de sensações e integra conhecimentos e conceitos como o bem, o mal, o justo e o injusto. É precisamente isto que, segundo Aristóteles, define o Homem como um animal cívico e diferencia o seu sentido gregário do de todos os outros seres, elevando a sua busca de auto-suficiência a um patamar superior. O sentido da comunidade humana não se restringe pois à mera satisfação das necessidades básicas de alimento e protecção, mas visa, como referimos anteriormente, atingir o bem-estar. É esse o seu desígnio no seio da Natureza, é essa a sua finalidade e o seu estado mais perfeito. Como tal, a Cidade é parte constituinte da Natureza e encontra a sua expressão de perfeição sob a forma de uma sociedade política. Através da palavra e da razão, o Homem integra-se na sociedade doméstica e civil e constitui a mais social de todas as comunidades animais. A teleologia da natureza de Aristóteles é vista, no caso do Homem, não num plano

23. Aristóteles utiliza o termo *autharkeia* (de *authós*, "auto, próprio" e *arkéō*, "suficiente"; Gr. Αυτάρκεια) para caracterizar a auto-suficiência da *polis* e do Homem feliz. Referida à *polis*, a *autharkeia* designa o estado de auto-satisfação, completude e perfeição que lhe permite viver sem precisar de outras comunidades para garantir, não só, a satisfação das necessidades básicas mas também uma vida boa aos seus habitantes. A felicidade do indivíduo passa assim pela mediação das formas institucionalizadas de viver e agir com os outros numa *polis* autárquica. Para uma leitura mais aprofundada acerca do conceito de *autharkeia* em Aristóteles: ALLABY, M. and BUNYARD, P., *The Politics of Self-Sufficiency*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

individual mas sim numa dimensão colectiva e comunitária. Esta perspectiva conduz-nos a duas das ideias fundamentais de Aristóteles acerca da natureza da *polis*:

-A vida civilizada não representa uma decadência face à vida selvagem mas sim um aperfeiçoamento;

-A *polis* não significa qualquer restrição artificial da liberdade mas constitui isso sim um meio de a assegurar.

O filósofo adverte que, fora da cidade, o indivíduo nunca se bastará a si próprio e cita Homero ao afirmar que o Homem isolado da comunidade será sempre um ser sem lar, sem família e sem leis. De que forma se deverá então estruturar essa dimensão colectiva? Para Aristóteles, a coesão da *polis* depende sobretudo de um adequado equilíbrio e articulação do conjunto dos seus cidadãos. Uma vez desarticuladas as partes, estas perdem a sua utilidade e a cidade corrompe a sua própria natureza. Ao contrário de Platão e de Sócrates, que afirmavam o princípio de que “*para toda a cidade, a maior unidade possível é o maior dos bens*”²⁴, Aristóteles alerta que uma cidade que se torne cada vez mais unitária acabará por auto-destruir-se. Neste sentido, o nosso filósofo defende que a coesão da *polis* deve ser alcançada por via da pluralidade dos seus membros e não à custa de uma uniformização forçada e artificial.

Relativamente à auto-suficiência humana, esta não se deverá circunscrever a uma mera convivência no seio da comunidade mas sim contemplar um carácter eminentemente qualitativo, pois “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa.” (Aristóteles, *Pol. I*, 1, 1252b 30,31)²⁵

Este conceito de qualidade de vida está associado ao exercício da virtude e refere-se à conquista, por parte do cidadão, dos três tipos de bens responsáveis pela felicidade: os bens da alma, os bens do corpo e os bens exteriores. Aristóteles ressalta que, sem esse sentido orientador da virtude, os indivíduos limitar-se-iam apenas ao cumprimento de um dever recíproco, permanecendo

24. *Pol.*, II, 1261a 13-4

25. Acerca da *Política*, ver comentários *ad loc.* por M. DAVIS, *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996, por SIMPSON, Peter L. P., *The Politics of Aristotle: Translation, Analysis, and Notes*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997 e por P. PELLEGRIN, *Aristote, Les Politiques*. Nouvelle traduction, avec un appareil critique conséquent. Paris, GF Flammarion, 1993.

incapazes de se tornar cidadãos de pleno direito. Da mesma forma, é impossível que a *polis* cumpra a sua missão de se tornar um bem, se, à semelhança do plano individual, não existir também um sentido colectivo de virtude. Esta concepção da virtude como pilar estruturante da cidade encontra-se na mesma linha de pensamento já delineada no Livro III da *República*, onde Platão nomeia as quatro virtudes sem as quais a cidade permanecerá sempre imperfeita: a sabedoria (*sophia*), a coragem (*andreia*), a temperança (*sophrosyne*) e a justiça (*dikaiosyne*). Aristóteles atribui igualmente à virtude um papel central no bom funcionamento da comunidade. Segundo o Estagirita, as virtudes têm por missão moderar e regular as paixões a fim de que estas obedeçam preferencialmente à razão.

Apresentando em relação a esta questão uma abordagem diferente da do seu mestre, Aristóteles empreende na *Ética a Nicómaco* um estudo das virtudes que passa pela sua divisão entre virtudes éticas (ou morais) e virtudes dianoéticas (ou intelectuais). No que respeita às virtudes éticas, o nosso filósofo entende que estas correspondem a um meio-termo entre dois vícios opostos, que se constituem como extremos em relação a um ponto intermédio. Um desses extremos é uma carência e outro é um excesso. Convém salientarmos que o *justo meio* ou *justa medida*, a que Aristóteles se refere, não pressupõe uma mediania antes afirma um sentido de dignidade que supera os excessos e as faltas, colocando-se acima de ambos. Por este facto, segundo a sua essência e a razão que estabelece com a sua natureza, a virtude corresponde a uma mediania, mas no que respeita à sua relação com o bem e com a perfeição, ela situa-se no ponto mais elevado. A coragem, por exemplo, consiste no meio-termo entre a cobardia (carência) e a temeridade (excesso). O mesmo sucede em relação à magnanimidade (situada entre o orgulho vão e a mesquinhez), à gentileza (entre a irascibilidade e a insensibilidade), à generosidade (entre o esbanjamento e a avareza) ou à temperança (entre a devassidão e a frigidez)²⁶. Em todas estas virtudes éticas, as disposições existem no próprio agente, pelo que a existência de uma dessas disposições exclui de imediato a outra.

Partindo desta análise, Aristóteles coloca a justiça num plano superior ao das restantes virtudes éticas. Com efeito, a justiça encontra-se directamente relacionada com a posse e distribuição de bens como a honra, a segurança e a riqueza, pelo que envolve um princípio de reciprocidade e igualdade. Desta forma, pressupõe sempre uma relação com outro, pois é impossível ser-se justo ou injusto consigo mesmo. Daqui advém que o meio-termo, no qual consiste

26. Para uma análise mais detalhada acerca das virtudes morais em Aristóteles, consultar: CURZER, J. Howard, *Aristotle and the virtues*. Oxford - New York: Oxford University Press, 2012, pags 19-187; R. GAUTHIER, R.A. et JOLIF, Y., *L'Éthique à Nicomaque*, int., traduction et commentaire, Publications universitaires, Louvain, 1958-1959; TRICOT, J., *L'Éthique à Nicomaque*, traductions, introductions et notes, Vrin, Paris, 1967.

a justiça, é determinado de uma forma especial e distinta do padrão habitual das demais virtudes. Apesar de a justiça também ser um meio-termo entre dois extremos, a ambos os opostos é dado o nome de injustiça, pois ao contrário do que se verifica nas restantes virtudes éticas, a afirmação dos extremos ocorre ao mesmo tempo na mesma situação. Tal deve-se ao facto de nas ações justas ou injustas existirem sempre pelo menos duas partes envolvidas. Por esta razão, quando alguém age injustamente, alguém é simultaneamente vítima de injustiça. Por outro lado, se um Homem age com justiça, é porque foi justo com mais alguém. No caso da justiça, o meio-termo está entre cometer uma injustiça e sofrer uma injustiça. Desta forma, ao agir justamente, o justo realiza um meio-termo, sendo justo também para com o outro. Pelo contrário, quando o injusto age injustamente, realiza um extremo para si (com mais bens ou menos males do que deveria) e ao mesmo tempo implica o extremo oposto para o outro²⁷. Por esta razão, Aristóteles afirma que a própria justiça é “uma excelência completa, não de uma forma absoluta, mas na relação com outrem” (Aristóteles, *E.N. V*, 1 1129b 26), definindo a virtude da justiça como o justo meio pelo qual distribuimos a outrem os nossos bens e vantagens²⁸.

Vejam agora de que modo Aristóteles caracteriza as chamadas virtudes dianoéticas. Se, como acabámos de ver, as virtudes éticas visam regular as paixões e as acções humanas, incidindo naquilo que é variável e contingente, as virtudes dianoéticas ou intelectuais dizem respeito às coisas necessárias e imutáveis e conduzem o Homem em direcção ao conhecimento e à verdade. Este tipo de virtudes corresponde à parte racional do Homem e deve ser aperfeiçoado através do ensino e da educação. As principais virtudes dianoéticas são a prudência (*phronesis*) e a sabedoria (*sophia*). Aristóteles entende que incumbe à *phronesis* discernir os meios adequados segundo os quais poderemos alcançar fins verdadeiros no que respeita às nossas acções. Para o nosso filósofo, esta virtude não se confunde com as virtudes éticas, pois, se a estas últimas cabe a consideração dos fins verdadeiros, à *phronesis* compete discernir os meios conducentes para se alcançar estes fins. Por esta razão, Aristóteles entende que nem a prudência pode existir sem as virtudes éticas, uma vez que não poderia indicar os meios sem o conhecimento do fim fornecido por elas, nem as virtudes éticas poderiam existir sem a prudência, visto que o fim ao qual aderissem não seria alcançável, nem executável pela acção sem o devido conhecimento dos meios, o qual procede da *phronesis*. A

27. PASSOS, Jorge R.C., *Justiça e equidade em Aristóteles*, Artigo in Revista Augustus Vol. 14 | N. 28. Rio de Janeiro, Agosto de 2009.

28. Sobre a definição aristotélica de justiça distributiva, consultar WINTHROP, D. *Aristotle and Theories of Justice*, “The American Political Science Review”, Vol. 72, Nº 4, Dec. 1978, pp. 1201-1216; POSTNER, R.A., *The Concept of Corrective Justice in Recent Theories of Tort Law*, “The Journal of Legal Studies”, Vol. 10, Nº 1, Jan., 1981, pp. 187-206; RITCHIE, D.G., *Aristotle's Subdivisions of Particular Justice*, “The Classical Review”, Vol 8, Nº5, May 1984, pp.185-192; GORDLEY, J., *Tort Law in the Aristotelian Tradition*, in *Philosophical Foundations of Tort Law* (ed. By D.G. Owen), Clarendon Press, Oxford, 1995, pp.131-158., ABBATE, G., *What kind of justice in a globalized world? The answer beforehand of Aristotle*, “Astrolábio. Revista Internacional de Filosofia”, Número 9, 2009, pp. 1-12, p. 8 segs.

segunda virtude dianoética destacada por Aristóteles é a sabedoria (*sophia*). Ao contrário da *phronesis*, a *sophia* diz respeito à intuição dos primeiros princípios (*nous*) e às deduções que deles derivam, bem como as suas respectivas consequências (*epistéme*). Neste sentido, enquanto a *phronesis* conduz as ciências práticas e versa sobre as acções humanas, que são variáveis e contingentes, a *sophia* direcciona as ciências teóricas e incide sobre as coisas imutáveis e necessárias, que transcendem a própria dimensão humana.

Mas regressemos novamente às virtudes éticas e ao seu papel na edificação e consolidação do projecto cívico da *polis*. Conforme referimos ainda há pouco, Aristóteles atribui à justiça um papel determinante para a garantia do bem estar colectivo, uma vez que só por via de uma justa repartição da honra, da segurança e da riqueza se poderá garantir a auto-suficiência e a perenidade da comunidade. Sempre que tal justiça não se verifica, agravam-se as desigualdades sociais e económicas e quanto maiores forem essas desigualdades, maior será a instabilidade no seio da *polis*.

Para além da justiça, Aristóteles destaca também uma outra virtude social que desempenha um papel determinante na coesão da cidade: a amizade. Ao incluir a amizade na sua lista de virtudes, Aristóteles está a pensar sobretudo no sentido de civilidade que a amizade comporta. Muitas discussões contemporâneas colocam a justiça e a amizade em pólos opostos, senão mesmo conflituantes. A justiça aparenta ter um carácter mais público, imparcial e desapaixonado, enquanto a amizade é paradigmaticamente privada, parcial e apaixonada. Howard J. Curzer²⁹ argumenta que para Aristóteles, a justiça e a amizade não só partilham uma natureza idêntica, como estabelecem entre si uma relação de simbiose. Com efeito, o nosso filósofo define a justiça em termos de amizade e a boa amizade em termos de justiça. A amizade envolve um desejo de bem em relação ao outro que deve ser mútuo e desinteressado. No entanto, Aristóteles utiliza também o termo amizade num sentido mais lato, que compreende muitas outras relações de mútua cooperação e colaboração estabelecidas entre os indivíduos, com o intuito de alcançar e garantir objectivos comuns. A combinação da justiça e da amizade constitui assim a base para uma cidade virtuosa, ao promover um sentido de equidade e de equilíbrio nas relações sociais. Neste contexto, o Estagirita elege as disparidades no acesso aos bens e aos recursos como a principal causa de desagregação da comunidade cívica.

A relação entre a práxis política e a configuração espacial da *polis*) A primeira dimensão a influir na questão da equidade distributiva, e consequentemente na sustentabilidade da *polis*, prende-se com a sua própria configuração espacial. Com efeito, a unidade e a auto-suficiência da

29. CURZER, J. Howard, *Aristotle and the virtues*, Oxford - New York: Oxford University Press, 2012, pp. 275-289.

comunidade cívica encontra-se logo na sua origem directamente relacionada com a sensatez da sua implantação e organização no território. No que respeita à escolha para a melhor localização da cidade, Aristóteles entende que, por uma questão económica, esta deve ficar situada próxima do mar, de modo a facilitar a exportação e a importação de mercadorias. Já quanto à sua dimensão, o filósofo defende que esta deve ter uma justa medida de grandeza, quer na sua extensão, como no seu número de habitantes. Como tal, a dimensão humana e espacial da *polis* deverá conter-se dentro de limites que garantam um adequado desempenho das diversas actividades, oferecendo aos seus cidadãos todas as comodidades da vida urbana³⁰. A grandeza de uma cidade deve assim limitar-se ao número máximo de habitantes aos quais possa ser garantido um acesso fácil e rápido à alimentação e o filósofo acrescenta que a medida do seu território deve poder ser apreendida com o olhar. Em suma, a dimensão da cidade deve ser a suficiente para que os seus habitantes possam reconhecer-se mutuamente e consigam viver de modo livre e desafogado, *contendo-se nos limites da temperança*.

Ao contrário dos seus antecessores, Aristóteles admite que o desenvolvimento mais sensato para uma cidade não passa pelo seu crescimento contínuo e ininterrupto. Pelo contrário, para encontrar o tal “estado de repouso” para o qual toda a natureza tende, a cidade poderá até ter de passar por uma redução da sua própria dimensão. Desta forma, a *polis* deverá sempre ajustar a sua matéria às determinações da sua forma, ou seja, submeter o seu desenvolvimento espacial a limites previamente impostos pelo seu programa cívico, ético e político. O sentido da acção praxica deverá assim, logo de origem, intervir e nortear o processo de estruturação da cidade.

Na *Política*, é referida, a título de exemplo, uma proposta de Hipódamo de Mileto³¹, que idealizou uma cidade com dez mil habitantes, dividida segundo três classes: a dos artesãos, a dos lavradores e a dos guerreiros e funcionários do exército. Hipódamo propunha igualmente uma divisão da terra em três áreas distintas: uma consagrada à religião, outra ao uso público e uma terceira entregue como propriedade aos particulares. No que diz respeito aos aspectos relacionados com a comodidade, a cidade deve privilegiar principalmente a sua salubridade, conforto e segurança. A propósito da salubridade, o filósofo afirma que esta é determinada por uma adequada

30. “o tamanho e grandeza do território devem permitir que os habitantes vivam despreocupados, com liberdade e moderação” (Pol. VII, 4, 1326b, 30-32)

31. Hipódamo viveu em Mileto na Jónia (actual Turquia) no séc. VI a. C. Sócrates refere-se-lhe como o fundador do urbanismo. A ele se deve a divulgação, senão mesmo a invenção, do sistema urbanístico de malha regular que se tornou conhecido por Sistema Hipodâmico. Este sistema consiste na organização das cidades através de ruas dispostas numa matriz ortogonal, criando blocos habitacionais entre elas (*insulae*) e em que todos os edifícios públicos e religiosos ou praças se encaixam nessa malha. Supõe-se que terá sido utilizado pela primeira vez na reconstrução de Mileto em 479 a.C. após a sua destruição pelos Persas. Hipódamo trabalhou activamente no planeamento da sua cidade, adquirindo experiência e desenvolvendo este sistema. Participou igualmente no planeamento da cidade portuária do Pireu (Atenas, Grécia c.450 a.C.) e no da cidade de Locres (443 a.C.). O seu sistema foi utilizado por Alexandre, o Grande, na construção de Alexandria, assim como na maior parte das cidades coloniais gregas.

localização, orientação e qualidade das águas. Antecipando uma preocupação hoje corrente, Aristóteles acrescenta que nos casos em que a água seja um bem escasso ou de qualidade diversa, deve-se separar, *como se faz nas cidades bem cuidadas*, as águas que são adequadas para consumo humano e as que podem servir para outras finalidades. No que respeita ao conforto, as habitações particulares devem salvaguardar uma adequada distribuição do espaço interior e uma correcta disposição no traçado urbano. Finalmente e quanto à segurança, Aristóteles entende que a cidade deverá estar protegida por muralhas que facilitem a evacuação dos cidadãos e, ao mesmo tempo, dificultem o acesso por parte do inimigo. Escala apropriada, equidade distributiva, comodidade e segurança, surgem como elementos fundamentais da auto-suficiência e da perenidade da *polis* aristotélica.

No livro *VII* da *Política*, o nosso filósofo enumera do seguinte modo o que considera serem as funções imprescindíveis da cidade:

[...] deve, antes de mais, existir alimentação; depois ofícios, já que a vida necessita de muitos instrumentos; em terceiro lugar armamento, na medida em que os membros da comunidade têm necessariamente que possuir armas para usar, quer para manter a autoridade contra os que se sublevam internamente, quer para repelir as ameaças externas; também deve possuir certa abundância de recursos [...]; em quinto lugar, mas primeiro em importância, o zelo para com as divindades, a que chamamos culto; em sexto lugar, e é o que há de mais necessário, uma autoridade capaz de discernir o que é bom para os cidadãos. São estas, por conseguinte, todas as funções exigidas por uma cidade, posto que a cidade não é um agrupamento casual de indivíduos mas, a bem dizer, uma comunidade de vida auto-suficiente (Aristóteles, *Pol. VII*, 1328b 5-18).

Por via de um manifesto programático assente na racionalidade, a cidade preconiza o seu projecto comunitário como uma resposta directa às questões prementes da época. Face a um contexto de guerra, fome e doença, a comunidade urbana deverá afirmar-se como um contraponto de paz, sustento e saúde. Dito de outro modo, a cidade deverá contrapor-se a todas as formas de decadência humana, constituindo-se como o lugar de excelência para o florescimento da virtude. Conforme vimos anteriormente, a acção virtuosa não é fruto do acaso mas decorre de uma escolha deliberada. Trata-se, portanto, de uma opção voluntária, no sentido de que pressupõe a rejeição de outras alternativas igualmente conhecidas. Enquanto construção suprema da natureza humana, a *polis* surge imbuída do propósito de tornar o Homem virtuoso e conforme ao que é mais elevado em si mesmo por natureza. A *polis* perfeita é aquela que compreende a sua verdadeira forma, ao proporcionar todas as condições necessárias à completude da vida humana e que se configura como um meio para o treino e para o aperfeiçoamento das excelências individuais.³² Na verdade, não existiriam excelências no indivíduo tomado isoladamente, pois é a comunidade cívica que providencia o campo indispensável para a operacionalização destas excelências. Em suma, a acção

32. Acerca da relação entre a *polis*, a felicidade e a virtude: OWENS Jr, M.T., *Aristotle's Polis: Nature, Happiness and Freedom*, Reason Papers No. 6, University of Dallas, Irving, Texas: Ed. The Reason Foundation, 1980.

moral apenas é possível no interior da *polis*. A virtude, ainda que baseada na natureza, requer uma escolha; mas realizar a escolha correcta requer uma certa habituação. Como veremos mais adiante, tal habituação depende de um conjunto de directrizes que orientem o indivíduo no sentido do comportamento mais adequado.

A organização interna da cidade deverá assim proporcionar as condições necessárias para a valorização, a auto-suficiência e a perenidade do projecto cívico que alberga. Estando a busca do bem estar associada ao exercício de uma actividade racional, contínua e conforme à virtude, vejamos em seguida de que modo Aristóteles caracteriza os diferentes tipos de acção prática passíveis de alcançar este desígnio.

1.4. Da acção prática ao bem viver colectivo

A questão da acção prática reveste-se de especial importância no pensamento de Aristóteles, já que ela é determinante para a prossecução e manutenção da causa final da *polis*, o bem estar colectivo. Qual é então o tipo de acção mais adequada a essa finalidade e de que modo ela pode e deve ser empreendida pelo indivíduo e pela comunidade? Qual é o papel da ética nessa acção? É a soma das acções individuais que define o bem viver colectivo ou é o sentido de acção colectivo que estabelece a matriz dos comportamentos individuais?

Ao estudar a natureza das coisas e dos seres, Aristóteles considera que a alma é o princípio de vida e todos os seres vivos possuem internamente esse princípio, que determina a sua própria actividade. O Homem é assim entendido como uma unidade substancial entre a alma e o corpo, em que o primeiro cumpre a função de forma e o segundo a função de matéria. Caracterizando-se pela racionalidade, a inteligência e o pensamento, a alma humana é concebida como espírito e integra em si duas dimensões estruturantes: uma dimensão teórica e contemplativa e uma dimensão prática e activa. Por sua vez, cada uma destas dimensões desdobra-se em dois graus distintos – sensitivo e intelectual – na medida em que o espírito humano não é um espírito puro, mas sim um espírito que anima um corpo animal. Aristóteles considera que o conhecimento inteligível se encontra num plano superior ao do conhecimento sensível, uma vez que o primeiro tipo de conhecimento diz respeito ao universal, ao necessário e ao imutável, enquanto o segundo se refere ao particular, contingente e mutável. As actividades práticas da alma são orientadas pelo apetite e pela vontade, surgem como uma tendência decorrente do conhecimento sensível e são próprios da alma animal. Enquanto esse apetite é concebido como um movimento finalista dependente do sentimento, a vontade corresponde a um impulso guiado pela razão e é própria da alma racional.

Deste modo, para Aristóteles a alma exprime-se em função do tipo de acção que é exteriorizada e assume-se como a forma de um corpo orgânico. Aristóteles recorre a esta teoria quando lida com as capacidades intelectuais da alma humana, fazendo uma distinção entre os poderes naturais e os poderes racionais. Neste contexto, o filósofo defende que se todas as condições necessárias para o exercício de um determinado poder natural estiverem presentes, esse poder será necessariamente exercido. Contudo, isso não se verificará no caso dos poderes racionais, cuja acção prática poderá ser exercida, ou não, de acordo com a vontade do sujeito. Começemos então por aprofundar de que modo é estruturado esse conceito de acção prática.

Para o filósofo, a acção prática não se reporta a uma definição unívoca mas possui subdivisões internas com naturezas distintas. A principal dessas distinções prende-se com a diferença entre os tipos de actividade decorrentes da *praxis* e da *poiesis*³³. Tanto a *praxis* como a *poiesis* se referem a processos de actividade que admitem alternativas. Dito de outra forma, em ambos os casos o agente realiza uma escolha e elege um modo preferencial de atingir o seu objectivo, em detrimento de outras opções igualmente possíveis. No entanto, ainda que estas duas formas de acção partilhem do mesmo sentido contingente e deliberativo, Aristóteles estabelece entre elas uma distinção nítida:

Daquilo que pode ser de outra maneira distingue-se o que é produtivo e o que é realizável pela acção. (...) a disposição prática conformada por um princípio racional é diferente da disposição produtora conformada por um princípio racional. Assim, nenhuma das duas é envolvida pela outra, porque nem a acção é produção nem a produção é acção (Aristóteles, *E.N. VI*, 4 1140a 1)

Essa diferenciação é aprofundada ao longo dos capítulos IV e V do Livro VI da *Ética a Nicómaco*, em que Aristóteles se refere à *poiesis* como sendo uma competência na ordem da produção e à *praxis* como dizendo respeito à excelência dianoética da acção, isto é, ao exercício de uma prática associada à qualidade do *etos*.

O filósofo chega a afirmar que estes dois tipos de actividade se encontram efectivamente separados um do outro e clarifica a diferença fundamental entre ambos. Enquanto a *poiesis* possui uma finalidade que lhe é externa, a *praxis* encontra o seu fim em si mesma ou seja, o fim da acção é a própria *eupraxia*.

É assim estabelecida uma distinção entre uma actividade transitiva e uma actividade imanente.

33. Referindo-se à *praxis* enquanto categoria filosófica, José Barata-Moura assinala que no Grego antigo, aquilo que hoje designamos por “prática” significava originariamente “atravessar”, “percorrer”, “fazer um trajecto”, assumindo portanto um carácter dinâmico e transiente. A título de curiosidade, refira-se que até na própria língua portuguesa encontramos derivações desse sentido original. É o caso do vocábulo *praxe*, que designa o conjunto de procedimentos que é norma seguir em determinadas actividades ou situações. BARATA-MOURA, J. , *Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica*, Lisboa, Edições Colibri, 1994.

Aliás, logo no início da obra (E.N. I, 1 1094a 3 seg.), Aristóteles atribui um carácter diferenciado aos vários fins, distinguindo entre os que consistem na própria actividade e os que requerem a materialização de uma obra ou um produto exterior, que subsiste mesmo após a conclusão da acção. A actividade imanente do sujeito surge assim em oposição à acção transitiva, que se exerce sobre um objecto.

Na *poiesis*, o resultado da produção corresponde a um objecto que afirma a sua exterioridade tanto em relação ao agente que o produz, quanto ao movimento através do qual ele foi produzido.

Já na *praxis*, o objecto encontra-se intrinsecamente ligado ao movimento e à conduta do agente, constatando-se uma concatenação plena entre o processo e a finalidade.

Em suma, *praxis* e *poiesis* possuem naturezas distintas no que respeita à finalidade e ao tipo de realizações que produzem, ao modo como estas se processam e ao posicionamento do agente e da sua disposição face à acção empreendida.

No seio da *polis*, a prática assume um carácter de acção ética por via dos relacionamentos intersubjectivos que comporta e afirma-se como uma ferramenta da sociabilidade.

Com efeito, Aristóteles elege as acções como sendo o território fundamental da aplicação e da intervenção do exame ético. Este exame assume um papel de normatividade reguladora e tenderá a promover um agir concordante com a virtude:

É que as acções são, tal como dissemos, decisivas para a produção das qualidades das disposições permanentes do carácter. O agir tem de ser, tal como é comumente aceite, estabelecido de acordo com um sentido orientador [prático]. (Aristóteles, E.N. II, 2 1103b 30)

O nosso filósofo considera assim que o ser humano é naturalmente capaz de adquirir as virtudes éticas através do exercício dos actos que lhes são próprios e que é através da prática reiterada das acções virtuosas que se desenvolve o hábito de agir virtuosamente. Esta disposição permanente do carácter associada à virtude, é entendida por Aristóteles como um *habitus*³⁴ e consiste na busca do meio-termo correcto entre o excesso e o defeito. Tal busca é determinada em relação a nós próprios e é definida pelos padrões de racionalidade inerentes ao Homem prudente. Ora se a virtude assume um carácter de *habitus*, a *polis* surge como o espaço natural para o exercício dessa virtude, configurando-se no *habitat* natural do Homem. O conceito de habitat humano adquire assim um sentido muito próprio para Aristóteles; trata-se do lugar que alberga o hábito da virtude. Vendo a

34. A origem do termo *habitus* decorre da noção aristotélica de *hexis*, que diz respeito a um estado adquirido do carácter moral, que orienta os nossos sentimentos e desejos num determinado sentido, definindo a nossa conduta. No século XIII, o conceito de *hexis* foi traduzido para Latim como *habitus* (particípio passado do verbo *habere*, ter ou possuir) por São Tomás de Aquino na sua *Summa Theologiae*.

cidade como o território onde a virtude é convocada e colocada ao serviço do bem comum, o filósofo realça que, se o cumprimento daquilo que é humanamente bom já é desejável quando nos reportamos a apenas um só indivíduo, este comportamento resulta seguramente mais belo e mais divino quando o seu campo de efectivação se reporta à própria *polis*. Como salienta J. Barata-Moura, a acção assume assim um carácter societário e político, tornando-se a *praxis* em algo constitutivamente humano³⁵. Este carácter societário e político da acção remete-nos novamente para a questão da amizade e para o seu papel determinante no fortalecimento da comunidade política. Como já tivemos oportunidade de expor mais atrás, para Aristóteles a amizade não corresponde apenas a uma mera ligação privada entre dois indivíduos mas adquire um sentido muito mais amplo e abrangente. O nosso filósofo estende a amizade também ao plano colectivo, vendo-a como uma rede de ligações indispensável ao desenvolvimento e à orientação da actividade humana no sentido do bem comum³⁶: “Na verdade, parece ser a amizade que mantém unidas as comunidades dentro dos Estados.” (Aristóteles, *E.N. VIII*, 1 1155a1 22)

Para Aristóteles, a amizade não só se afirma como uma virtude social, como assume a função utilitária de servir de instrumento operativo ao serviço da coesão social.

Neste sentido, a amizade revela já uma disposição inerente de carácter que induz à acção e que define um horizonte prático de transformação do real, em direcção ao interesse comum e ao objectivo partilhado. Dado que a amizade é vista por Aristóteles como uma excelência e uma disposição activa, a acção que se lhe encontra associada terá necessariamente um carácter prático.

Para o nosso filósofo, a amizade tem ainda uma conotação política, que se reveste de um cariz simultaneamente virtuoso e utilitário. Virtuoso, porque promove um ideal de bem comum e ajuda a estabelecer um consenso acerca dos desígnios a alcançar pela comunidade; utilitário, porque cria um corpo social mais estável e coeso e como tal, menos sujeito a convulsões internas que possam colocar em causa o projecto cívico da *polis*. A vida política e prática surge assim como uma extensão natural do indivíduo, ao assumir no plano colectivo da amizade a materialização das ideias de bondade, justiça ou beleza.

Considerando que estas relações interpessoais apenas se desenvolvem no contexto de uma comunidade de homens livres, Aristóteles realça ser fundamental que cada cidadão disponha do tempo de ócio necessário para que se possa dedicar ao cultivo da virtude. Não se trata aqui de uma valorização do lazer *per se*, mas sim da constatação de que a formação de uma humanidade ético-

35. BARATA-MOURA, J., *Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica*, Lisboa: Edições Colibri, 1994, Págs 50-54.

36. IRRERA, E., *Between advantage and virtue: Aristotle's s Theory of political friendship*, 2nd Pavia Graduate Conference in Political Philosophy, University of Durham, 2004, Pág. 5.

política pressupõe uma exercitação que apenas é possível mediante determinadas condições de tempo e de disponibilidade. Como tal, Aristóteles considera que só aqueles que se encontrem libertos da condição de terem que trabalhar para garantir a sua subsistência poderão dedicar-se a estes níveis superiores de actividade (*Pol*, p. 203).

Se por um lado Aristóteles circunscreve a efectivação da *praxis* a uma classe privilegiada, por outro, formula um programa e um padrão comportamental que em si mesmo procuram valorizar e legitimar esse privilégio.

Neste contexto, o próprio ócio surge como uma actividade enquadrada pela ética, encontrando-se sob a órbita das acções práticas.

De que modo se vai então estruturar essa *praxis* do ócio e como se vai ela relacionar com o projecto político da *polis*?

1.5. O ócio como cultivo da virtude

Ao reconhecer que o ócio constitui em si mesmo uma actividade fundamental ao bem estar colectivo, Aristóteles não se está a referir a uma mera ocupação de tempos livres ou àquilo a que habitualmente chamamos de passatempo. Pelo contrário, o ócio corresponde aqui a uma actividade pedagógica, que se encontra habitualmente associada à prática artística. Este valor conferido ao treino e à actividade artística, resulta do facto de o filósofo identificar uma complementaridade entre a arte e a política, considerando que ambas partilham um sentido ético comum.

Neste sentido, Aristóteles considera que o sentido da beleza artística não decorre directamente dos objectos produzidos pelas diversas artes mas corresponde sobretudo à sua capacidade de elevar o sentido ético do Homem; mais do que produzir coisas belas, o indivíduo deve aprender a agir de acordo com a beleza. Essa beleza artística reside portanto na actividade virtuosa que o objecto estimula naquele que o contempla e não tanto nas competências artísticas do autor propriamente dito. A este propósito, é importante recordarmos que o conceito grego de *techne*, hoje traduzido por arte, não dizia respeito à realização dos artistas nem possuía o sentido estético que actualmente lhe atribuímos. A *techne* correspondia acima de tudo a uma actividade humana destinada à produção e resultante de um saber fazer assente numa perícia técnica³⁷. Podemos assim

37. (Gr. τέχνη, técnica ou arte) De acordo com o manual de etimologia grega de F.E.Peters, a *techne* ou *teknè* é algo que resulta da generalização das experiências dos casos individuais. Como tal, a *teknè* verifica-se quando as diversas experiências individuais dão origem a um conhecimento de causas: o Homem experimentado sabe como, mas não porquê. Refere-se portanto a um tipo de conhecimento que pode ser ensinado.

Cf: PETERS, F.E., *Greek philosophical terms; a historical lexicon*, New York: New York University Press, 1967, p.190.

aproximar o conceito Aristotélico de produção artística a uma actividade associada à *poiesis*. Porém e como veremos em seguida, esta prática artística irá comportar também uma dimensão praxica, pelo sentido pedagógico que comporta.

Segundo a concepção grega, actividades tão diversas quanto a arquitectura, a medicina, a olaria, a música ou a pintura enquadram-se no domínio das *technai*.

Apesar de uniformizar estas acções na sua descrição, Aristóteles estabelece um conjunto de distinções hierárquicas entre os diversos tipos de produção artística. De entre estes, aquele que mais se aproxima do conceito contemporâneo de arte é o género poético, que Aristóteles denomina de arte mimética. Esta definição, utilizada pelo filósofo no primeiro capítulo da *Poética*³⁸, atribui à epopeia, à poesia trágica, à comédia e à maior parte das manifestações musicais, um valioso sentido formativo e pedagógico no seio da *polis*. Tais actividades, encaradas como artes de imitação, adquirem um papel determinante na formação ética do cidadão. Se a actividade em si mesma se aproxima da produção, isto é, da *poiesis*, o efeito pedagógico complementar que lhe está subjacente eleva o ócio ao patamar superior de acção praxica. Vejamos então de que modo é que a interligação entre esses dois tipos de acção humana é promovida.

Aristóteles considera que as artes miméticas devem possuir uma função educativa, no sentido de promover os valores mais elevados da existência humana. Considerando que a estética e a ética se encontram intrinsecamente ligadas, Aristóteles valoriza a educação artística como um meio fundamental para o aperfeiçoamento do indivíduo. Neste sentido, a acção ética enquanto *habitus* decorre também de uma prática ociosa devidamente orientada. O indivíduo adquire assim a capacidade para crescer através da actividade, ao mesmo tempo que estrutura em si mesmo uma disposição durável, que se encontra suspensa a meio caminho entre a potência e a acção propositada. Por essa razão, a cidade apenas se constituirá como um verdadeiro *habitat* da condição humana se integrar em si mesma o espaço e o tempo necessários a essa pré-disposição do carácter humano.

Caracterizando as acções como necessárias, úteis, belas ou nobres, Aristóteles entende que as acções úteis e necessárias deverão progressivamente dar lugar às acções belas e nobres. Ora sendo considerado uma actividade, o ócio deverá seguir também esta aproximação a um desígnio superior, funcionando como um instrumento ao serviço do refinamento da acção prática de cada cidadão. Convém então debruçarmo-nos um pouco mais detalhadamente sobre essa relação que é estabelecida entre o direito ao ócio e a pertença à cidadania.

38. ARISTÓTELES, *Poética*, Tradução de Valentín Garcia Yebra, Madrid: Edições Gredos, 1988.

Para o Estagirita, a inclusão na comunidade dos cidadãos encontra-se unicamente reservada àqueles que possuem todas as exigências necessárias ao exercício actuante da virtude. Os agricultores, os artesãos e os escravos, por exemplo, permanecem excluídos desta comunidade, não obstante as suas actividades serem consideradas essenciais para a cidade.

Aristóteles entende que a capacitação para o exercício da cidadania decorre da convergência de três factores: a natureza, a razão e o hábito, aqui no sentido de prática reiterada da acção ética. No que respeita à sua natureza, os cidadãos deverão possuir um carácter que combine coragem e inteligência. Já no que se refere à aquisição da razão e do hábito, esta é fundamentalmente uma responsabilidade do legislador, que deve ver na educação uma prioridade e um instrumento determinante para inculcar nos cidadãos os princípios basilares de uma comunidade fundada na paz e na virtude. Neste contexto, Aristóteles coloca a questão de saber sobre qual destes dois aspectos é que a formação do indivíduo deverá incidir em primeiro lugar, se no hábito, ou na razão.

Considerando que o fim da natureza humana assenta na razão e na inteligência, o filósofo afirma que é esta finalidade que a formação deve privilegiar. Só depois deverá ser inculcado o hábito, que surge assim como um exercício prático realizado *a posteriori*. Este *habitus* é estimulado por via de um modelo pedagógico assente na valorização do lazer, por oposição ao paradigma de educação militar então vigente em Esparta. A acção associada ao ócio e ao lazer passa assim pela simulação das actividades reais a emprender pelo futuro cidadão. A imitação configura-se como um método corrente de aprendizagem e aperfeiçoamento da acção ética, ao mesmo tempo que promove uma auto-identificação do indivíduo através da prática da escrita, da pintura, do desenho ou da música.

1.6. A arte enquanto modelo para a acção ética

No âmbito da importância pedagógica atribuída às artes da representação, Aristóteles confere à música um papel de especial relevo. Esta valorização decorre da qualidade ética atribuída à expressão musical, que segundo Aristóteles, corresponde à forma de arte que melhor reproduz os diferentes caracteres do ser humano. A importância consagrada à música enquanto exercício de virtude funda as suas origens na própria cultura e mitologia grega. Exemplo disso nos é dado pelo mito de Orfeu, que enquanto poeta, músico e cantor, teria desenvolvido o poder sobrenatural de gerar a harmonia e a calma, seduzindo toda a natureza com as suas melodias doces e harmoniosas. Grande parte da importância pedagógica e política que Aristóteles atribui à música, resulta do facto de esta se encontrar directamente ligada a diversas formas de representação artística, como a epopeia, a poesia lírica, a tragédia ou a comédia. Com efeito, não nos podemos esquecer de que

todas estas expressões artísticas eram então apelidadas de música, dado serem consideradas como “manifestações das musas”.

Tal valorização do sentido ético associado às expressões artísticas já havia sido anteriormente evocado nas reflexões de Platão acerca da educação na cidade, ou por Heródoto, quando este se refere a Homero como o grande educador da Grécia.

A expressão artística procura veicular um conjunto de valores, que apresentem um modelo de acção prática a seguir. São disso exemplos a coragem de Aquiles, a astúcia de Ulisses ou a dignidade de Ifigénia. Enquanto a epopeia e a tragédia representam acções de nobreza, a comédia tende a ilustrar comportamentos pouco edificantes. Todas estas manifestações comportam uma função didáctica, seja no sentido de estimular o fascínio pelas personagens épicas e trágicas, seja para suscitar a vergonha e o embaraço perante as personagens cómicas. A música adquire assim um duplo sentido de pedagogia, graças à motivação, ao reconhecimento e à autocrítica que produzem no indivíduo. Já no que respeita à música dita orgiástica, Aristóteles confere-lhe um sentido delirante, idêntico ao das festas e dos rituais religiosos catárticos ou purificantes.

A noção de *catharsis* surge frequentemente no vocabulário religioso e médico da antiga Grécia com o sentido de purificação ou purgação³⁹, vindo mais tarde a ser utilizada para caracterizar as manifestações artísticas. A função catártica da música transforma as emoções humanas, induzindo-lhes terror, compaixão, alegria ou cólera e funciona como uma espécie de válvula de escape, contribuindo para uma certa estabilização emocional no seio da comunidade. Segundo Aristóteles, esta capacidade da arte para transformar as emoções humanas adquire uma importância tão determinante quanto a própria expressão dos valores e dos ensinamentos morais associados à música didáctica.

Assim sendo, as artes miméticas não se encontram dissociadas nem da ética, nem da política⁴⁰. Pelo contrário, estas dimensões encontram-se estreitamente ligadas, tanto nas questões abordadas, como no seu processo de representação e universalização. Para além dos dilemas suscitados acerca do carácter das personagens não só estabelece um contraponto entre a virtude e o vício, como recupera e sublinha os próprios ideais fundadores da *polis*. Tal como Platão já defendera na *República*, a *Política* de Aristóteles reafirma a ideia de que as manifestações artísticas, sejam elas promotoras de um sentido pedagógico ou de um sentido catártico, devem estar

39. MAUTNER, T. - Direcção da obra, *Dicionário de Filosofia*, Lisboa: Edições 70, 2010, p.137.

40. Sobre a relação entre a arte, a ética e a política em Aristóteles, sugere-se a leitura de: BABUT, D. (1985). “*Sur la notion d’imitation dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique*” en *Revue des Etudes Grecques* 98; pp.72-92; BARBERO, S.G. *La noción de mimesis en Aristóteles*. Córdoba: El copista, 2004; Depew, D., *Politics, Music and Contemplation in Aristotle’s Ideal State*: Ed. D. Keyt y F. Miller, 1991.

subordinadas às necessidades e aos objectivos do Estado ideal. Esta defesa de uma subordinação do universo estético ao universo ético-político, não será alheia à herança deixada por uma outra grande figura marcante da cultura clássica: Péricles (495-429 a.C.).

Exemplo paradigmático de uma práxis política sem paralelo na história, este estadista soube utilizar de maneira ímpar o poder da arte como instrumento ao serviço da acção governativa⁴¹.

Após a guerra contra a Pérsia, Péricles ascendeu ao poder e Atenas atingiu então o seu apogeu artístico e cultural. Ao longo do século V a.C., também denominado de século de ouro ou de Péricles, a arquitectura conheceu um desenvolvimento notável, graças à construção ou reabilitação de edifícios e monumentos marcantes, como a Acrópole ou o Parténon, concebidos pelo arquitecto Nicotino. Também a escultura adquiriu o seu máximo esplendor, à medida que as obras passaram a assumir um maior realismo, procurando reflectir a perfeição e a beleza das formas humanas. São disso exemplo o Discóbolo de Miron ou as estátuas de Fídias. Já Sófocles e Eurípides destacaram-se no teatro, apresentando os dilemas fundamentais e as interrogações éticas inerentes à condição humana. Estimulando o desenvolvimento intelectual e artístico de Atenas, Péricles procurou proteger os artistas e democratizar as artes, através da atribuição de subsídios aos cidadãos mais pobres, para que estes pudessem assistir às representações teatrais. Graças a este investimento estratégico e sistemático no desenvolvimento das diferentes manifestações artísticas, o governante transformaria Atenas num dos mais importantes centros culturais da antiguidade, reforçando ao mesmo tempo o seu próprio poder político.

Embora sem este sentido instrumental gizado por Péricles, também Aristóteles irá estabelecer uma relação próxima entre a arte e a *praxis* política. Como já vimos anteriormente, o nosso filósofo entende que se por um lado a prática artística comporta em si mesma um sentido poiético decorrente da excelência da produção, por outro ela também inculcará no indivíduo um conjunto de valores éticos, que se irão repercutir na formação do seu carácter e da sua acção praxica. Por esta razão, o lazer é visto como uma actividade cultural indispensável ao melhoramento da virtude dos cidadãos e da própria estabilização do projecto cívico, graças ao compromisso que a actividade artística estabelece com os princípios da ética e da política. A valorização do ócio como

41. Sobre Péricles, ler: MOSSÉ, C. *Péricles, l'inventeur de la démocratie*. Paris: Éd. Payot et Rivages, 2005.

Nos diálogos platónicos de *Górgias*, Sócrates tece uma dura crítica aos estadistas cujas gloriosas realizações materiais mais não são do que uma máscara de prepotência e um desvio perigoso da sua missão essencial: aperfeiçoar a dimensão religiosa e moral da comunidade. Neste contexto, o imperialismo de Péricles é objecto de uma condenação frontal, em que Platão insiste na ideia de que toda a prosperidade material que o governante trouxe a Atenas, não representou um autêntico progresso, uma vez que não teve reflexos positivos na formação da consciência moral dos cidadãos:

“SÓCRATES: Conclui-se, portanto, que Péricles não era um bom político”

PLATÃO., *Górgias*. Introdução, tradução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 197.

processo de aprendizagem para a acção praxica, encontra-se pois directamente ligada ao papel activo a desempenhar pelo cidadão na comunidade.

Coloca-se então a questão de percebermos qual o significado que Aristóteles atribui ao conceito de cidadania, quais os habitantes da *polis* que beneficiam dessa condição particular e que tipo específico de acção prática lhes está consignada.

1.7. A relação entre a *praxis* e a cidadania

Na *Política*, o filósofo considera como cidadão todo aquele que tem capacidade para se auto-governar. Conforme já vimos anteriormente, este mesmo princípio de autonomia individual aplica-se à própria cidade, cuja unidade e perenidade dependem do seu grau de *autharkeia*. Por outro lado, esta auto-suficiência resulta não só da existência de uma coesão no corpo social e político mas também de uma adequada articulação entre o plano individual e o plano comunitário. A identidade social do indivíduo encontra-se assim directamente ligada ao seu nível de integração e de participação no projecto colectivo da *polis*. De que forma é então estabelecida essa relação entre a esfera da autonomia individual e a autonomia colectiva e em que medida é que a identidade do indivíduo se articula com a dimensão política do cidadão?

Ao analisar o modo como se formam as comunidades humanas, Aristóteles afirma que existem dois instintos primordiais que levam os seres humanos a associar-se entre si. Um, é o instinto de reprodução que une um homem e uma mulher. O outro, é o instinto de auto-preservação que une o senhor e o escravo. É a partir destas ligações primárias que se estabelece a composição da casa ou *oikos*, que constitui a primeira unidade espacial criada especificamente com o objectivo de garantir a auto-suficiência. Detalhando os vários tipos de regras inerentes à vida familiar, Aristóteles sustenta que o escravo não detém qualquer faculdade deliberativa, que a mulher tem essa faculdade mas não possui autoridade e que a criança também a tem, embora num estado ainda imaturo. Como consequência destas hierarquias, o poder exercido pelo senhor sobre o escravo é caracterizado como despótico, o do marido sobre a mulher como aristocrático e o do pai sobre os filhos como monárquico.

Podemos assim considerar que no universo familiar do *oikos* se encontram já contidos, ainda que numa escala embrionária, três das principais formas alternativas de governo da cidade; a tirania, a oligarquia e a monarquia. Essa mesma ideia é-nos apresentada por Aristóteles nas seguintes passagens do *Livro VIII da Ética a Nicómaco*:

Assim, a relação de poder que existe entre pais e filhos tem uma configuração comum à da monarquia, já que cuidar dos filhos é a preocupação do pai. (Aristóteles, *E.N. VIII*, 10 1160b 24-26)

E a relação de poder entre senhor e escravos é tirânica, porque nela se trata apenas do interesse do senhor. (*E.N. VIII*, 10 1160b 29-31)

(...) o poder aristocrático parece caracterizar a forma de poder que existe entre marido e mulher, pois o marido tem o poder de acordo com o estatuto que possui a respeito das coisas que competem ao homem decidir, mas tudo quanto é do domínio de uma mulher, ele deixa-o para ela. (*E.N. VIII*, 10 1160b 33-38)

Num plano superior à unidade familiar, situa-se a aldeia, entidade de organização territorial primária, que surge da reunião de diversas famílias e de lares e que é estruturada segundo modelos de autoridade parental que visam dar uma resposta comunitária às necessidades individuais de subsistência. Finalmente e num terceiro nível de agregação territorial e humana, encontramos a cidade. Resultando normalmente da associação de diversas aldeias pré-existentes, a cidade grega é vista como a comunidade suprema da espécie humana e como a finalidade *por natureza* para a qual tendem todas as aglomerações precedentes.

Como já aludimos anteriormente, Aristóteles problematiza a questão da natureza humana sem nunca a dissociar do seu conceito inicial e abrangente de *physis*. Com efeito, na concepção de *physis*, a diferenciação e a gradação das espécies é feita em resultado das diferentes funções atribuídas às suas respectivas almas - função vegetativa para as plantas, função sensitiva para os animais e função racional para os seres humanos. Ora da mesma forma que a alma racional do Homem acumula em si mesma as funções vegetativa e sensitiva, também a *polis* corresponde ao ponto final para o qual converge o aperfeiçoamento de formas mais incompletas de cumprimento da alma humana. Podemos assim considerar que a razão, a liberdade e o pensamento se cumprem em plenitude na cidade, mas não na aldeia, ainda menos na casa e menos ainda no indivíduo tomado isoladamente. Se a cidade integra um princípio de auto-suficiência que já não se encontra apenas circunscrito ao plano da subsistência mas visa alcançar objectivos de qualidade de vida num sentido mais lato, o poder político desempenha aqui um papel fundamental, no sentido de libertar o indivíduo de uma vida exclusivamente centrada na luta pela sobrevivência e permitir-lhe concretizar a sua natureza de ser cívico.

Desta forma, a *polis* afirma-se ao mesmo tempo como um processo biológico e como um processo de emancipação da liberdade humana, fundada no discernimento entre o bem e o mal. No entanto, e não obstante esta exaltação dos valores da liberdade, já vimos que os mesmos não se aplicam de igual maneira a todos os habitantes da cidade.

O papel da escravatura na polis) Aceitando a escravatura e reconhecendo-a como uma peça fundamental na organização da cidade, Aristóteles considera que tal condição é natural e decorre da incapacidade de certos homens se conseguirem governar a si mesmos. Segundo esta perspectiva, alguns indivíduos estão pré-destinados a servir como escravos e o filósofo apenas condena a escravatura que é exercida pela força. Aristóteles contesta sobretudo o direito de submeter prisioneiros de guerra ou cidadãos gregos à escravatura, argumentando que o povo helénico é livre por natureza. Podemos então colocar-nos a seguinte questão: se a *polis* aristotélica é um projecto colectivo que afirma o primado da acção ética, isto é, da acção praxica como meio para atingir o seu próprio bem, como pode ao mesmo tempo fazer depender do trabalho escravo a garantia da sua auto-suficiência?

Esta situação é justificada sobretudo por razões sociais e económicas e o escravo é visto simplesmente como uma ferramenta animada que maneja instrumentos inanimados. O escravo e em particular o escravo doméstico, constitui um instrumento ao serviço da *oikonomia* isto é, da economia do lar. A sua acção não visa produzir um determinado artigo em particular mas destina-se, sobretudo, a facilitar a vida quotidiana da família. A respeito do carácter utilitário deste tipo de actividade, Aristóteles ressalva que “(...) se, do mesmo modo os teares tecessem sozinhos, e se as palhetas tocassem sozinhas a cítara, então os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos.” (*Pol, I, 1253b 37-39*). O trabalho do escravo está assim directamente ligado à viabilização do ócio do cidadão. Podemos então afirmar que, da mesma forma que a arte, por via do ócio, surge como um utensílio de suporte ao exercício da *praxis*, a escravatura irá assumir um papel idêntico mas por via do trabalho.

Deparamo-nos assim com a situação paradoxal de a acção utilitária do escravo se constituir como um alicerce para a afirmação da acção ética do cidadão. À primeira vista, este facto sugere uma contradição na concepção aristotélica da natureza e em particular, da natureza humana. No entanto, o nosso pensador não deixa de enquadrar esta questão no contexto natural da relação entre elemento dominador e elemento dominado, segundo a qual a alma deve naturalmente dominar o corpo, assim como o intelecto deve dominar o desejo. Aristóteles acredita que, a não haver uma separação clara entre a parte dominadora e a parte dominada, verificar-se-ia uma corrupção irreversível da natureza. Neste caso em particular, o elemento diferenciador a ter em conta passa pelo facto de o senhor, ao contrário do escravo, ser dotado de razão, possuir capacidade para discernir entre o bem e o mal e conseguir deliberar com vista a um determinado fim. A partir desta diferenciação, o senhor preenche a função da alma ao participar na vida social e política da cidade,

enquanto o escravo assegura a função do corpo, ao servir de propriedade e instrumento do seu senhor⁴².

Na sua passagem da *Política* sobre a teoria da escravatura, Aristóteles identifica e contrapõe dois tipos distintos de instrumentos (*organon*): os animados e os inanimados.

Os instrumentos inanimados são considerados instrumentos de produção, directamente associados às actividades poiéticas. Já o escravo surge como um instrumento animado, separado do corpo do seu senhor e destinado à acção, isto é, ao exercício da *praxis*. Essa ideia é apresentada por Aristóteles da seguinte maneira:

(...)os instrumentos propriamente assim chamados são instrumentos de produção, enquanto uma propriedade é um instrumento de acção. De um tear provém algo mais do que o seu simples uso (...)(...) como a produção e a acção diferem em género e ambas necessitam de instrumentos, a diferença entre os instrumentos deve ser também a mesma. A vida é acção, e não produção, pelo que o escravo é um ajudante a incluir entre as coisas que promovem a acção. (*Pol. I*, 4, 1254a 1-8)

Aristóteles entende que tudo o que seja necessário para viabilizar a comunidade e mantê-la unida promovendo a sua auto-suficiência, é algo de natural e intrinsecamente bom. Neste sentido, aquilo que garanta aos cidadãos uma adequada distribuição de privilégios e serviços, é reconhecido como sendo bom, uma vez que promove a continuidade do projecto cívico. A comunidade, a auto-suficiência, a justiça e a amizade, representam assim os quatro eixos fundamentais do pensamento aristotélico acerca da acção prática a empreender no desenvolvimento económico e social da *polis*⁴³. Neste sentido, a escravatura mais não é do que um mero instrumento ao serviço da prossecução destas quatro dimensões do bem viver colectivo⁴⁴.

A questão da unidade na *polis*) Apesar do reconhecimento destas acentuadas diferenças de carácter social, o filósofo sustenta no livro *II* da *Política*, que os habitantes que compõe a cidade devem partilhar de uma certa unidade entre si.

O principal problema teórico passa então por definir qual a dimensão e o âmbito desta unidade.

42. ABBATE, G., *On the principle of any domination. Aristotle's reasons why slavery is by nature and for the better*, in Astrolabio, Revista internacional de filosofía N.13, 2012, p.1-16.

43. POLANYI, K., *Aristóteles descubre la economía. In: Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona: Editorial Labor, 1976, p. 111-141.

44. Apesar desse valor essencialmente instrumental, Aristóteles reconhece ao escravo a posse de uma racionalidade que lhe permite não só obedecer a uma ordem mas também desenvolver um raciocínio. Tal reconhecimento de dignidade humana por via da aptidão para a razão, estará talvez na base da decisão de Aristóteles, que no final da sua vida concedeu a liberdade aos seus próprios escravos.

Aristóteles defende que a unidade da cidade não depende do estabelecimento de uma identidade comum entre os seus cidadãos e critica Platão a este respeito. Segundo a doutrina platónica proposta na *República*, o maior bem da cidade é a circunstância de cada indivíduo desempenhar a função que melhor lhe compete, sem interferir com as áreas de actuação dos restantes indivíduos. Desta forma, a auto-suficiência da comunidade passaria sobretudo pelo cumprimento de um programa marcadamente utilitário, em que cada cidadão formaria parte de um todo homogéneo. A *polis* aristotélica, pelo contrário, não é constituída por homens semelhantes nem comporta um paradigma único de perfeição no plano social. Aristóteles reconhece que as qualidades e características dos diversos cidadãos são diferentes e que é esta diversidade identitária que permite garantir a necessária complementaridade social no interior do corpo cívico. A este propósito, o filósofo acrescenta que se um Homem concebesse mil filhos conforme idealizava Platão, nem os reconheceria afectivamente como seus, nem se interessaria por nenhum deles em particular. O Estagirita alerta assim para os riscos de uma excessiva uniformização social e sublinha que a cidade deve seguir um princípio de igualdade dentro da reciprocidade, em que a diversidade de elementos múltiplos forma um todo e as partes recebem uma ordem e um sentido de organização unificador:

É que a casa e a cidade devem ser unitárias mas só até certo ponto e não em absoluto. Na marcha para a unidade, a cidade atinge um ponto em que deixa de ser cidade, e um outro em que continua a ser cidade mas à beira de não o ser, ou seja, uma cidade inferior: é como se transformássemos uma sinfonia em unísono e o ritmo num único batimento. (Aristóteles, *Pol. II*, 1263 b 31-35)

Não estamos pois face a uma unidade de identidades individuais mas sim perante uma unidade política emanada da diversidade. Uma outra razão para Aristóteles recusar uma excessiva uniformização social, prende-se com a sua teoria de que a amizade constitui um elemento fundamental para a estruturação da comunidade. Como já vimos anteriormente, a amizade é aqui encarada como um factor de ligação e de comunicação e constitui-se como uma substância viva, responsável pela dinâmica das interacções sociais, pela estabilidade do poder político e pela coerência e consistência na concretização da acção.

Preconizando que a amizade é o maior bem para a cidade, pois permite uma união sob a forma de respeito pela lei e pelo interesse comum, o filósofo reconhece que cada indivíduo é em si mesmo o centro de uma rede de ligações e de relações diversas que estrutura o todo. Quebrando-se esta teia, a cidade perde as suas capacidades e desintegra-se socialmente. Para além disso, a excessiva uniformidade da sociedade tenderia a comprometer o aperfeiçoamento do Homem livre enquanto tal. Pelo contrário, Aristóteles encara a cidade como uma construção plural na qual cada

cidadão é parte integrante do todo. Quando o filósofo identifica como cidadão todo aquele que tem a capacidade de se auto-governar, está sobretudo a pensar no indivíduo capaz de participar de pleno direito na vida política da *polis*, exercendo funções deliberativas ou judiciárias. Aristóteles exclui deste conceito de cidadania as mulheres, as crianças, os idosos, os residentes estrangeiros e os escravos. Se a *polis* aristotélica se caracteriza por uma pluralidade social à qual se vêm juntar diversos factores como a profissão, a origem étnica e a situação económica, a verdade é que o conjunto dos cidadãos constitui apenas uma diminuta minoria face ao total da população, como facilmente se pode depreender do quadro seguinte.

Quadro 1: Cidadãos e não cidadãos em Atenas no século V a.C.⁴⁵

	480 A.C.	430 A.C.	Estatuto
Cidadãos	25 000 a 30 000	35 000 a 45 000	Atenienses com mais de 18 anos de idade, filhos de pai cidadão e de mãe filha de cidadão e que tenham cumprido a sua formação militar.
Mulheres e filhos de cidadãos	50 000 a 70 000	70 000 a 110 000	Não cidadãos: desempenham um papel importante na transmissão da cidadania mas encontram-se excluídas da vida política.
Metecos, incluindo mulheres e crianças	9 000 a 12 000	25 000 a 40 000	Não cidadãos: indivíduos estrangeiros que residem em Atenas mas que se encontram excluídos da vida política.
Escravos, incluindo mulheres e crianças	30 000 a 40 000	80 000 a 110 000	Não cidadãos : indivíduos que não são livres, não possuem família e não detêm quaisquer bens.
Número total de habitantes	120 000 a 150 000	215 000 a 300 000	

Face a esta complexa heterogeneidade social, como garantir um princípio de unidade e estabilidade no conjunto da *polis*? Para Aristóteles, tal princípio unificador deverá ser alcançado por via de uma educação estrita e regulamentada, que favoreça a pedagogia da excelência e da virtude. Como já vimos anteriormente, o ensino e a prática artística assumirão neste domínio um papel de extraordinária relevância. Em complemento a esta valorização da formação cívica, como via para o aperfeiçoamento da acção a empreender na cidade, Aristóteles defende uma criteriosa selecção dos agentes que irão exercer os cargos mais nobres da administração pública e reconhece aos cidadãos toda a legitimidade para escrutinar o trabalho desenvolvido por esses agentes. O mesmo se aplica em relação aos responsáveis políticos, sendo que neste caso, não só é reconhecida a legitimidade a todos cidadãos para avaliarem a acção desenvolvida mas também para eles próprios a exercerem.

45. GOMME A., *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*. Chicago: Argonaut, 1963.

A propósito desse escrutínio à acção política, Aristóteles considera que não é necessário alguém ser especialista numa determinada actividade para a conhecer e poder avaliar a acção daqueles que a exercem: "Um piloto avaliará melhor o leme do que o fabricante, da mesma forma que é o conviva, e não o cozinheiro, quem melhor julga o banquete." (Aristóteles, *Pol. III*, 1282 a 21-22)

O nosso filósofo atribui uma importância determinante ao papel da virtude nas lideranças da *polis* mas ressalva ao mesmo tempo que não devemos tomar como critério uma virtude que se encontre acima das possibilidades das pessoas comuns.

Como já vimos anteriormente, Aristóteles considera que o fundamento da virtude reside no princípio do justo meio. Tal como em *Ética a Nicómaco* o filósofo aplica este critério ao plano individual, estabelecendo um ponto intermédio entre a perversidade por excesso e a perversidade por carência, na *Política*, esse mesmo critério será utilizado no contexto da comunidade, para aferir o carácter virtuoso ou perverso de uma cidade. Deste modo, se no caso do indivíduo a virtude corresponde à disposição do meio (a coragem entre a temeridade e a cobardia, a magnanimidade entre o orgulho e a mesquinhez, a gentileza entre a irascibilidade e a passividade ou a temperança entre a devassidão e a insensibilidade), no caso da *polis*, o meio-termo é estabelecido a partir da análise da composição económico-social da comunidade:

Em todas as cidades, existem três elementos: os muito ricos, os muito pobres, e a classe média. Por conseguinte, posto que concordámos que o moderado e o intermédio é o que há de melhor, torna-se evidente que, em relação à posse dos bens, a riqueza mediana é a melhor de todas porque é a que mais facilmente obedece aos ditames da razão. (Aristóteles, *Pol. IV*, 1295 b 1-6)

O papel da virtude e da classe média na *polis*) Aristóteles entende que a classe média corresponde à massa mais estável da cidade e refere que a melhor comunidade política é a que assenta sobre uma predominância desta classe em detrimento das restantes, a dos muito pobres e a dos muito ricos. A maior estabilidade associada à classe média tem a ver com o facto de esta se posicionar de um modo mais equilibrado em relação aos bens materiais, o que a induz a agir sem o intuito de cobiçar os bens alheios. A classe média deverá assim ser maioritária em relação às outras duas classes juntas, ou pelo menos em relação a uma delas. Desta forma, funcionará como um contrapeso, impedindo o aparecimento de extremos antagónicos e o surgimento de factores de instabilidade e de imprevisibilidade na *polis*. Considerando que há uma tendência natural para rivalidades e antagonismos entre ricos e pobres, Aristóteles sublinha que sempre que uma destas facções domina a contrária, não se preocupa em estabelecer um regime igualitário para todos os cidadãos mas sim em salvaguardar a sua própria supremacia.

Será essa tendência conflituosa que, segundo o filósofo, justifica a quase ausência de cidades fundadas na classe média:

De entre os homens que em tempos idos detinham autoridade, apenas um permitiu o estabelecimento de tal regime. Nos dias que correm, porém, prevalece o hábito de já não se desejar a igualdade, mas apenas uma destas soluções: ou procurar dominar, ou então, quando dominado, submeter-se à autoridade. (Aristóteles, *Pol. IV*, 1296 a 39 – 1296 b 3)

As cidades fundadas na classe média constituem-se como as mais sustentáveis, uma vez que se tornam menos propícias à ocorrência de sublevações. Para além disso e sendo esta classe o grupo social mais conforme à virtude, a *polis* surge como um *habitat* mais propício à realização da acção ética, isto é, ao exercício da práxis.

Vimos até agora de que modo Aristóteles analisa a cidade enquanto corpo social e de que forma a acção prática assume um papel determinante na garantia da auto-suficiência da comunidade. Tentaremos em seguida compreender de que modo essa acção se reflecte igualmente no corpo orgânico da cidade, articulando-se não só com a sua dimensão ética e social mas também com a sua dimensão física e territorial.

1.8. A relação entre a *praxis* e o território

Para Aristóteles, a primeira dimensão física imediatamente partilhável na cidade corresponde ao seu próprio território. Convém no entanto salientar, que quando o filósofo evoca a questão da dimensão e dos limites da *polis*, nunca deixa de pensar na escala e na composição da sua população cívica, articulando assim a componente territorial com a componente social da comunidade. Devendo a cidade assumir-se como um projecto autárquico, Aristóteles salienta que o seu limite populacional não deve exceder a quantidade necessária à realização de uma vida auto-suficiente comum a todos. Tal como já vimos, a dimensão populacional e territorial da cidade deverá no mínimo possibilitar essa *autharkeia* e no máximo, poder ser visível ao olhar, em toda a sua extensão. Ora se existe uma pré-determinação natural da *polis* enquanto concretização cívica, então também deverá existir uma pré-determinação das suas características físicas e da sua concretização espacial. Procuremos então compreender de que forma Aristóteles articula estas duas dimensões da cidade, socorrendo-nos para tal do próprio sistema conceptual erigido pelo filósofo. Se partirmos da análise da *Física* e da *Metafísica* e em particular da sua teoria da causalidade,

podemos tentar interpretar o processo de estruturação da cidade à luz das quatro classes de causas responsáveis por qualquer processo de movimento ou mudança: a *Causa Eficiente*, a *Causa Material*, a *Causa Formal* e a *Causa Final*.⁴⁶

Segundo a classificação aristotélica, a *Causa Eficiente* corresponde ao princípio da mudança, a *Causa Material* refere-se àquilo de onde algo surge, a *Causa Formal* identifica a ideia que inspira a transformação e a *Causa Final* ilustra a finalidade ou *telos* para o qual tende qualquer processo de transformação. Neste contexto, o impulso que preside à fundação da *polis* decorre do próprio movimento inerente à *physis* e encontra-se directamente relacionado com a especificidade da natureza cívica do ser humano. Poderemos então aproximar este movimento inicial à ideia de causa eficiente. No entanto e como já expusemos anteriormente, a edificação da *polis* é ao mesmo tempo desencadeada com o objectivo de alcançar a *eudaimonia*, que assim se corporiza como a causa final desse processo de transformação.

Segundo Aristóteles, tal sentido de felicidade e de vida cumprida vai muito além de uma mera satisfação das necessidades de subsistência do indivíduo e pressupõe a existência de condições reais para o exercício de uma actividade moral e intelectual. Só a *polis* oferece estas condições, ao promover uma maior quantidade e diversidade de relações humanas e conseqüentemente, maiores oportunidades para a prática da virtude e do pensamento. Analisemos em seguida o papel da causa material e da causa formal no processo de desenvolvimento da cidade. Se pensarmos na questão da dimensão e do crescimento físico da *polis*, verificamos que Aristóteles aborda esta problemática ao longo do livro V da *Política*, e relaciona-a com os aspectos políticos que lhe estão subjacentes:

As revoluções políticas também ocorrem devido ao crescimento desmedido de uma parte da cidade. Da mesma forma que o corpo é constituído por membros, sendo necessário que todos se desenvolvam harmoniosamente, a fim de se manterem as devidas proporções (...), assim também uma cidade é composta por partes cada uma das quais frequentemente cresce em demasia, sem nos darmos conta. (*Pol. V*, 1302 b 33 - 1303 a 1)

Neste contexto, Aristóteles critica as teorias de Platão e adverte que o conjunto dos cidadãos não pode ser formado a partir de uma adição quantitativa e uniformizadora mas sim de uma unidade qualitativa e assente na reciprocidade⁴⁷.

46. Para uma leitura mais aprofundada acerca da interpretação da Cidade à luz da doutrina das quatro causas, consultar: VILLATE, S., *Espace et temps: La cité aristotélicienne de la Politique*, Paris: Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 1995, pp. 141-154

47. As críticas formuladas a Platão ao longo da *Política* podem suscitar a ideia de uma oposição clara ao platonismo. No entanto e como refere Mendo Castro Henriques na sua introdução à *Política*, tal não é o caso e Aristóteles, enquanto discípulo da Academia, prossegue no essencial o pensamento do seu mestre. As divergências em relação a Platão prendem-se sobretudo com a sua visão da comunidade, mais restritiva no que respeita às noções de liberdade e de propriedade individual.

A acumulação da pobreza, ou inversamente, um aumento excessivo do número de ricos, são encarados pelo filósofo Estagirita como exemplos de crescimento desproporcionado de uma parcela da cidade em detrimento do todo.

Tal desproporção pode ser consequência de erros humanos ou de causas fortuitas. No livro *III* da *Política*, Aristóteles cita o exemplo de Argos, como um caso de inversão da ideia de *cidade por natureza*. Essa subversão terá sido motivada por uma combinação de circunstâncias externas desfavoráveis, com uma má gestão interna na questão da atribuição da cidadania: "O mesmo sucedeu em Argos quando a cidade se viu na obrigação de receber um contingente de periecos⁴⁸, após a derrota infligida por Cleómenes (...)" (*Pol. V*, 1303a 5-7)

Aristóteles assinala a ausência de origens identitárias comuns como um factor de perturbação no interior da comunidade e critica a integração apressada de grupos e indivíduos de outras proveniências, sem que exista uma prévia harmonização dos seus interesses, sentimentos e famílias. Pelo contrário, o filósofo defende que estes problemas deverão ser tratados em paralelo com a constituição da comunidade cívica e com a consolidação do território urbano. É assim sustentada a ideia de que as cidades que albergam regimes democráticos possuem tendencialmente uma maior estabilidade na sua dimensão territorial, pois o seu processo de crescimento é feito de uma forma mais lenta e consolidada e não por um impulso contínuo de expansão das suas fronteiras. Como tal, a *polis* democrática poderá até evoluir voluntariamente no sentido de uma redução dos seus limites espaciais, se tal favorecer o desígnio inicial de *bem viver em conjunto*.

Esta ideia contrapõe-se directamente à concepção de Platão, segundo a qual a unidade da cidade é tanto maior quanto mais ampla for a sua dimensão.

Num outro exemplo, Aristóteles apresenta o caso de Thourioi, onde a discórdia surgiu de um desejo de apropriação excessiva de território por parte dos Sybaritas, os primeiros habitantes do local⁴⁹. Esta acumulação de terra por parte do grupo fundador em detrimento da restante população, gerou um sentimento generalizado de injustiça e iniquidade, que viria a desembocar num conflito entre facções. Ao longo da sua extensa análise de diversos casos históricos, Aristóteles conclui que o processo de desenvolvimento de uma cidade será tanto mais positivo quanto favorecer a afirmação de uma acção praxica, isto é, quanto mais o projecto político, social e identitário da *polis* anteceder a sua própria concretização física.

48. Os periecos pertenciam a uma classe livre, embora equiparada à dos escravos em virtude de se dedicarem aos trabalhos braçais pesados.

49. Para uma leitura mais aprofundada acerca da história da cidade grega do período clássico, sugere-se: GLOTZ, G. (1976). *La cité grecque. Le développement des institutions*. Paris: Edition Albin Michel; Glotz, G. (1938-41). *Histoire Grecque: histoire ancienne*. Paris: PUF.

Se retomarmos a nossa ligação à doutrina das quatro causas, podemos entender esta dimensão ético-política como sendo a causa formal do desenvolvimento da cidade, em contraponto à causa material, constituída pelo território propriamente dito e pelos recursos naturais disponíveis. Sempre que a causa formal exerce a sua supremacia sobre a causa material, o desenvolvimento da *polis* tende a ser mais sustentável e a aproximar-se mais consistentemente do seu *telos* associado ao bem viver colectivo. Pelo contrário, quando a cidade manifesta na sua organização uma preponderância da causa material e promove uma adição contínua de terra e de habitantes apenas para ganhar escala, torna-se mais frágil e vulnerável aos efeitos da contingência.

Um outro factor apontado por Aristóteles para criticar o crescimento excessivo e discricionário da cidade, prende-se com o facto de isso não permitir o estabelecimento de um centro cívico consensual e comum a todos os cidadãos. O filósofo adverte que tal situação conduziria, isso sim, à multiplicação e dispersão de fóruns locais associados a interesses particulares, que uma vez encontrando preponderância no espaço público, poderiam vir a originar cisões no seio da comunidade. Por contraste a esta dispersão, Aristóteles recorre à imagem da falange militar, para sugerir uma comunidade de cidadãos unidos por um modelo de disposição espacial assente na igualdade e na solidariedade entre todos. Trata-se de uma imagem alusiva à causa formal da cidade, na qual o princípio da coesão territorial é precedido de uma salvaguarda da coesão no plano social e humano.

Para melhor ilustrar de que modo a multiplicação casuística de espaços de decisão pode prejudicar a união da *polis*, Aristóteles apresenta como exemplo a própria cidade de Atenas, que graças ao grande desenvolvimento comercial da sua zona portuária, viu multiplicarem-se novas “centralidades” ligadas à actividade mercantil. Segundo o Estagirita, situações como esta tendem a enfraquecer a preponderância da *agora*⁵⁰ enquanto centro da vida política e social da cidade e fragilizam a busca do bem comum e a coesão e unidade do projecto cívico. Aristóteles conclui que o facto de uma cidade conter no seu território uma excessiva influência por parte do campo ou da costa marítima em detrimento do centro urbano, não favorece uma harmonização do corpo cívico no seu conjunto.

Neste contexto, o filósofo adverte para o facto de que a sobrevalorização da perspectiva comercial que se gera em torno dos bens materiais, tal como o tempo excessivo que aos mesmos é consagrado, origina um fenómeno quantitativo que desequilibra uma parte da população no sentido da massa e torna a cidade mais exposta à demagogia política. Como evitar então essa predominância da causa material na organização social e espacial da *polis*?

50. Gr. *ἀγορά*, significa assembleia, lugar de reunião e deriva do verbo *ἀγείρω*, reunir. A *agora* era a praça principal da *polis* e correspondia ao centro cívico e político da cidade.

Já vimos anteriormente que Aristóteles preconiza um meio-termo quanto ao limite populacional e territorial da cidade, o qual deverá ficar compreendido entre um mínimo que garanta a auto-suficiência e um máximo possa ser contemplável pelo olhar.

Também já realçámos que o nosso filósofo elege a classe média como a melhor e a mais estável das massas humanas no seio da comunidade. Falta-nos agora tentar compreender como é que, a partir destes limites, a acção praxica poderá ser aplicada à utilização do território e de que modo essa utilização se deverá articular com a dimensão sócio-política da *polis*. Dito de outra forma, como deve a cidade agir sobre o seu próprio espaço, no sentido de salvaguardar o princípio virtuoso de bem viver em conjunto?

O papel da propriedade na *polis* Para responder à questão acima enunciada, Aristóteles elege o tema da redistribuição da propriedade como sendo um pilar essencial para garantir o equilíbrio constitucional. Apresentando o caso da cidade de Messena, onde uma distribuição não equitativa das terras gerou enormes disparidades económicas entre ricos e pobres, o filósofo afirma que em casos como este, é legítimo à maioria dos cidadãos exigir uma nova repartição do território.

No livro VI, da *Política*, Aristóteles apresenta vários exemplos de medidas destinadas a garantir essa repartição e que passam por uma limitação da superfície e da concentração das propriedades, pela interdição de venda dos lotes originais ou por imposições de limites às hipotecas sobre as parcelas de terra que cada um possui. Estas propostas visam garantir uma propriedade limitada e bem repartida no território, implicando ao mesmo tempo uma acção praxica directa sobre a dimensão humana e social da cidade. No que respeita à posse da propriedade, Aristóteles distingue três alternativas possíveis:

- 1 - A propriedade privada da terra e o uso comum dos produtos;
- 2 - A propriedade comum e o uso privado;
- 3 - A propriedade comum e o uso comum.

Nesta análise, o filósofo considera que num sistema de propriedade comum, aqueles que muito trabalham e pouco obtêm em troca, terão legítimas razões de queixa relativamente aos que trabalham pouco mas obtêm muito.

A propriedade comum tende a ser uma fonte de disputas e os indivíduos são mais eficientes quando trabalham naquilo que lhes pertence.

Já no que respeita à propriedade privada, o sentido de posse que lhe está associado constitui uma fonte de prazer e traduz-se numa exteriorização do amor-próprio. Por outro lado, o uso da propriedade para ajudar os amigos e os necessitados, corresponde a uma oportunidade para o exercício da virtude por parte do indivíduo. O filósofo acrescenta que se surgem frequentes disputas em torno da propriedade privada, estas não decorrem do carácter privado da propriedade em si mas sim da ganância associada à natureza humana.

Criticando uma vez mais o modelo excessivamente unificador preconizado por Platão, Aristóteles afirma que das três alternativas apontadas, a melhor de todas e a mais equilibrada para o bem-estar da cidade é a que contempla a propriedade privada e o seu uso comum. De acordo com esta combinação, os ricos concederiam à restante população um livre acesso aos seus bens privados. Estes bens pertenceriam a um dono mas estariam simultaneamente disponíveis para usufruto por parte da comunidade. Esta preferência não é fundada no habitual argumento económico, segundo o qual os homens trabalham mais se os frutos do seu trabalho forem directamente colhidos por si e pelos seus, em lugar de serem entregues a um fundo pertencente à comunidade. Aristóteles valoriza isso sim o facto de a propriedade constituir, à semelhança da família, uma extensão da personalidade do indivíduo, conferindo-lhe ao mesmo tempo uma fonte de prazer e uma oportunidade para exercer uma boa actividade. Neste sentido, a dimensão ético-política (*causa formal*), deverá actuar como um elemento mediador e moralizador, no acesso ao território e aos recursos da cidade (*causa material*).

Tendo já visto que o nascimento da *polis* encontra o seu impulso originário ou causa motriz no momento da fundação do projecto cívico, falta-nos apenas integrar neste sistema a *causa final*, isto é, o objectivo último de todo este processo. À semelhança do que sucede com o indivíduo, a causa final da *polis* também reside na *eudaimonia*, conceito que, relembremos, não corresponde a um mero estado de espírito mas sim a uma dimensão de preenchimento e de felicidade alicerçada numa vida com sentido. Esse “preenchimento” do projecto cívico, consiste pois numa afirmação da perenidade e do valor intrínseco do seu modelo físico, estético, económico, social, ético e político. Sendo a *polis* entendida como uma comunidade fundada na virtude e constituindo-se essa mesma virtude num sentido de orientação do horizonte prático, o projecto cívico e comunitário apenas conseguirá garantir a sua viabilidade por via de uma contínua acção que salvguarde o bem-estar colectivo.

Aristóteles mostra-nos e a História confirma-o, que a sustentabilidade dos projectos humanos é tanto maior quanto mais estes aprofundarem e integrarem harmoniosamente no seu agir uma dimensão ética, estética e técnica. O cumprir da natureza humana decorre assim de um adequado entrelaçamento da acção praxica com a acção poiética e neste contexto, a cidade

constitui-se como o território, ou melhor, como a *physis* humanizada, onde essa actividade se materializa. Podemos então afirmar que a cidade, ao consubstanciar-se num bem no sentido aristotélico do termo, nos deixa como legado uma matriz de pensamento e de acção, que configuram em si mesmos um modelo de Civilização.

Mesmo com todas as imperfeições decorrentes das contingências e do pensar da sua época, a *polis* Ateniense de Aristóteles representa essa busca de completude e de cumprimento de um *devoir*. Ao longo da primeira parte desta investigação, partimos da dimensão metafísica associada à dinâmica da própria natureza e terminámos na dimensão prática do movimento desencadeado pelas acções humanas em contexto de comunidade.

Procuraremos em seguida trilhar o caminho inverso. Sem nunca perdermos de vista os conceitos chave do pensamento aristotélico que nos acompanharam até aqui, (*physis*, *polis*, *telos*, *poiesis* e sobretudo, a *praxis*), elegeremos agora a causa final de Aristóteles associada à acção ética em contexto cívico, como o ponto de partida para a nossa reflexão acerca da realidade contemporânea. E por que razão nos dispomos agora a reinventar esse percurso e a encetar essa inversão de sentido, colocando desta vez a origem na acção praxica e o *telos* na tentativa de reencontro com o sentido aristotélico de *physis*? Simplesmente porque hoje em dia já dispomos de um receituário com as pretensas acções éticas a empreender, para que as *poleis* do presente possam assegurar a sua perenidade no futuro. Consta-se no entanto, que a sua aplicação prática tarda em concretizar-se. Poderemos então questionar se o modelo de desenvolvimento hoje dominante integra em si mesmo uma verdadeira *praxis* no sentido da virtude e eticidade da acção preconizada, ou se simplesmente apela a uma excelência no domínio da produção, circunscrevendo-se assim ao âmbito da *poiesis*.

A reflexão que se segue visa pois dar resposta à seguinte questão: Será que as comunidades contemporâneas, mesmo as mais desenvolvidas economicamente, ilustram a concretização de um projecto cívico sustentável? Ou remetendo especulativamente esta interrogação para o pensamento de Aristóteles, será que aos olhos do nosso filósofo, as *poleis* do presente chegam a representar o habitat da natureza humana e o lugar por excelência para o cumprimento do desígnio de bem viver em conjunto? Conseguiremos encontrar nas nossas cidades algum ponto de contacto com as utopias clássicas, com os ideais fundadores da *polis* e com o conceito original de natureza dos quais estes emanam? Enquanto seres cívicos, estaremos realmente a conseguir construir o nosso habitat comunitário de uma forma sustentável e em consonância com a causa formal aristotélica?

Ou será que, pelo contrário, nos temos limitado a consumir esse habitat segundo uma deriva excessiva para a causa material, e a ideia contemporânea de bem viver, mais não é do que a formulação de uma excelência ilusória circunscrita à produção e à técnica? É precisamente a este

conjunto de questões, que procuraremos dar resposta ao longo dos próximos capítulos do nosso trabalho.

SEGUNDA PARTE

2. DA ACÇÃO ÉTICA À DEFINIÇÃO DE UM MODELO DE SUSTENTABILIDADE

2.1. A proximidade entre a ética aristotélica e o conceito de sustentabilidade

Estruturando a sua análise da realidade a partir *daquilo que é*, Aristóteles privilegia o conhecimento empírico e a experiência adquirida como instrumentos preferenciais para o conhecimento do mundo. Como já vimos na primeira parte deste trabalho, é esse sentido de proximidade ao real que leva o filósofo a entender o Homem como um ser cívico e a considerar que a *polis* corresponde ao lugar de realização da natureza humana. Também tivemos oportunidade de referir que na perspectiva aristotélica, a natureza do Homem reside não na origem da vida humana mas sim no fim para o qual esta tende e procurámos contextualizar essa aproximação à luz do conceito global de *physis* e do movimento de progressivo aperfeiçoamento que, segundo o Estagirita, impregna toda a natureza. Começemos então por tentar estabelecer algumas ligações entre esta concepção da antiguidade clássica e o conceito contemporâneo de sustentabilidade.

Em certa medida, a ideia de sustentabilidade mais não é do que o retomar de uma interrogação já configurada por Aristóteles relativamente à antiga *polis*: como garantir, por via do exercício prático da razão e da ética, uma adequada coexistência no seio da comunidade e uma correcta articulação desta com o meio que a circunda? Se a sustentabilidade surge hoje como um tema central no debate público, é porque a comunidade volta a reconhecer a existência de sérias ameaças à sua própria viabilidade enquanto projecto colectivo. A principal diferença entre a realidade da *polis* aristotélica e a cidade contemporânea, reside fundamentalmente numa questão de escala. Se no passado, tanto o conceito de comunidade como o conjunto das ameaças à sua auto-suficiência se circunscreviam a uma realidade localizada, hoje essas variáveis passaram a assumir uma dimensão global.

Neste sentido, a palavra sustentabilidade não representa algo de verdadeiramente novo mas evoca apenas o retomar da tal linha contínua do tempo de que falava Hannah Arendt e a que aludimos no início do nosso trabalho. À semelhança do sucedido nas antigas *poleis*, também nas comunidades contemporâneas o Homem procura agir no sentido de viabilizar e tornar sustentável o seu projecto cívico. Vejamos então que pontos de ligação existem entre os campos de acção do passado e do presente. Viriato Soromenho-Marques sugere, com grande pertinência, de que modo podemos enquadrar o conceito contemporâneo de sustentabilidade à luz da matriz de pensamento de Aristóteles.

Refere o autor que se regressarmos à *Física* e à *Metafísica* e em particular à teoria da causalidade, podemos entender a sustentabilidade como um simples processo dinâmico de transformação⁵¹. Com efeito e tal como já expusemos anteriormente, Aristóteles distingue quatro classes de causas responsáveis por qualquer processo de movimento ou mudança: a *Causa Eficiente* (que corresponde ao princípio da mudança), a *Causa Material* (que se refere àquilo de onde algo surge) a *Causa Formal* (que identifica a ideia que inspira a transformação) e a *Causa Final* (que ilustra a finalidade ou *telos* para o qual tende qualquer processo de transformação)⁵².

Aplicando este quadro conceptual ao actual conceito de sustentabilidade entendido como processo de transformação, podemos estabelecer as seguintes linhas de correspondência:

- i. A *Causa Eficiente* como Dimensão Político Institucional, traduzindo o consenso e a vontade política e operacional de mudança;
- ii. A *Causa Material* como Dimensão Económica, correspondendo à mudança qualificativa das condições de vida;
- iii. A *Causa Formal* como Dimensão Ambiental, referindo-se ao quadro de conhecimento que deve modelar a mudança;
- iv. A *Causa Final* como Dimensão Social, formalizando um projecto de futuro ao nível das relações humanas e da sua interacção com o ecossistema.

A sustentabilidade assume assim uma natureza qualitativa, sem a qual não é possível operar um verdadeiro processo de transformação. Tal como na antiguidade, também hoje esse movimento de mudança visa alcançar o *bem viver* a que aludia Aristóteles.

No entanto, se por um lado essa motivação intrínseca permanece inalterada no tempo, por outro, ela depara-se hoje com novos e desafiantes obstáculos à sua concretização.

Tal circunstância sugere que encontremos rapidamente novos meios de intervenção na realidade.

51. Viriato Soromenho-Marques, in *Éticas e Políticas Ambientais*. Coordenação de Cristina Beckert e M. José Varandas (2004) Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; p.252 e 253.

52. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983^a 25-32.

2.2. Os factores de insustentabilidade na cidade contemporânea

No que se refere aos obstáculos à prossecução desse bem viver, temos assistido nas últimas décadas a uma alteração profunda do tipo de ameaças a considerar, muitas delas decorrentes do próprio processo evolutivo da espécie humana. Alguns desses riscos para a viabilidade da comunidade cívica, encontram-se hoje associados a factores de carácter global, como sejam a explosão demográfica, a poluição do ambiente, a escassez de matérias-primas ou a enorme desigualdade na repartição dos recursos⁵³. Por essa razão, o sentido de movimento inerente à natureza humana terá hoje de contemplar as 4 dimensões causais atrás referidas: Política, Económica, Ambiental e Social. Sempre que alguma destas dimensões é negligenciada no decurso do processo de mudança, o sentido de aperfeiçoamento da natureza humana é imediatamente posto em causa.

Ao longo dos séculos, a cidade tem vindo a afirmar-se como o lugar onde essa mudança se reveste de um maior grau de complexidade. Sobretudo após a revolução industrial, muitas das ameaças ao bem viver colectivo passaram a ser geradas a partir do interior das próprias comunidades urbanas e o ser humano transformou-se numa força geológica de escala planetária, capaz de desencadear reacções em cadeia com enorme potencial destrutivo. Em virtude de uma grande parte destes desequilíbrios resultar de um deficiente modo de funcionamento das cidades, diversos teóricos ambientalistas da segunda metade do século XX têm vindo a desenvolver estudos especificamente focalizados na questão da sustentabilidade urbana. Algumas dessas análises retomam a ligação dinâmica já estabelecida por Aristóteles entre a *physis* e a *polis* e procuram reafirmar o duplo carácter ético e biológico da cidade.

Partindo da análise da capacidade de carga e do metabolismo que apresentam algumas das maiores comunidades urbanas do planeta, diversos estudos científicos apresentam um exercício de balanço energético entre os seus respectivos níveis de produção e de consumo. Através dessa quantificação, investigadores nesta matéria como o antropólogo social Herbert Girardet⁵⁴, procuram demonstrar o quanto *megalópolis* contemporâneas como a Cidade do México, São Paulo, Calcutá ou Nova Iorque, representam em termos de consumo de energia e de produção intensiva de resíduos

53. Para uma reflexão mais profunda acerca desta temática, sugere-se a leitura das seguintes obras: BEAUD, M. e BOUGUERRA, M. L., *Estado do Ambiente no Mundo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993; SOROMENHO-MARQUES, V., - Coordenação da obra, *O Ambiente na Encruzilhada. Por um Futuro Sustentável*, Lisboa: Esfera do Caos, 2010; SOROMENHO-MARQUES, V., *Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2005.

54. Co-fundador do *World Future Council*, organização não governamental criada com o intuito de apresentar medidas e soluções que salvaguardem os interesses das futuras gerações, especialmente no plano da segurança ambiental.

de todo o tipo. Procurando cada vez mais longe os abastecimentos de que necessitam para subsistir, estas comunidades urbanas acabam por estender as suas pegadas ecológicas a uma escala cada vez mais planetária⁵⁵. Este conjunto de cidades tende assim a materializar no plano global a mesma pulsão individual que Aristóteles já assinalara na *Política*, ao referir-se da seguinte maneira ao apetite insaciável da natureza humana: “O apetite é ilimitado por natureza e a maioria dos seres humanos vive para o satisfazer” (*Pol. II*, 1267 b 2,3).⁵⁶ No caso da cidade, esse apetite descontrolado decorre, como já vimos anteriormente, de um peso excessivo da causa material no processo de crescimento da comunidade. Essa situação é geradora de profundos desequilíbrios e convulsões internas e distancia-se da noção de equilíbrio preconizada pelo filósofo, para quem o *bem viver colectivo* passa por uma auto-suficiência assegurável no seio da própria cidade, dentro de limites quantitativos e qualitativos previamente estabelecidos e ao alcance do maior número possível de cidadãos.

A partir de uma observação comparativa das diversas formas de organização da cidade contemporânea, é comum estabelecer-se uma diferenciação entre as noções de cidade biocida e cidade ecológica⁵⁷. Se no caso da cidade biocida os ciclos não são sequer pensados ou planificados, na cidade ecológica verifica-se uma valorização da componente ambiental enquanto vector estratégico de desenvolvimento⁵⁸.

Girardet entende que, face aos desequilíbrios de funcionamento interno e aos enormes impactos negativos que produz no ambiente, a cidade *biocida* apenas se poderá regenerar por via da adopção de um modelo de metabolismo circular, que substitua o seu actual modelo de metabolismo linear. Segundo este modelo de metabolismo circular, todos os fluxos são planeados e sustentados com vista a garantir a auto-suficiência da cidade no interior do seu próprio perímetro, reduzindo ao mínimo a necessidade de abastecimento exterior.

55. Para Girardet, a principal característica de uma cidade auto-suficiente passa pela sua capacidade de se abastecer a si própria exclusivamente por meio de sistemas de energias renováveis. Como tal, a primeira acção prática a empreender rumo à sustentabilidade urbana passa pela mudança imediata do nosso paradigma energético ao nível das habitações e dos sistemas de transportes.

56. Aristóteles, *Política*, Tradução de A.C. Amaral e C. Gomes, Lisboa: Vega, 1998, p. 141.

57. O termo ecologia deriva da palavra alemã *Ökologie*, que por sua vez funda as suas origens nos termos gregos *οίκος* (oikos, “casa”) e *λογία* (logia, “estudo de”). O sentido original da Ecologia encontra-se assim ligado à ideia do estudo e da compreensão da *casa*, que aqui adquire um significado de “casa comum” ou “casa global”.

58. Enquanto disciplina, a ecologia analisa as diversas interacções existentes entre as espécies vivas e o meio em que habitam. Surgiu no séc. XVIII tendo Darwin como impulsionador e tem vindo gradualmente a integrar áreas de conhecimento tão diversificadas quanto a biologia, a físico-química, a matemática, as ciências sociais, a economia ou a política.

Nos anos sessenta, e graças à importância que a questão da preservação do ambiente assumiu, a ecologia ganhou um impulso substancial, constituindo-se não apenas numa área científica, mas numa atitude, num modo de pensar, e até mesmo numa ideologia, directamente associada à consciencialização dos impactos resultantes da crescente industrialização e do crescimento descontrolado das áreas urbanas. (Vasconcelos, L. e Miranda Pires, I. (Set.-Dez 2013). *Revista online da Sociedade Portuguesa de Ecologia*, nº 6).

Estes metabolismos do ecossistema⁵⁹ urbano caracterizam-se por um conjunto de processos de entrada e de saída de matéria e de energia. Os processos de entrada referem-se à obtenção de recursos que entram no sistema na forma de água, electricidade e bens. Já os processos de saída fazem-se sob a forma de resíduos sólidos e de emissões para a atmosfera (ruído, calor e gases contaminantes).

Assim sendo, a sustentabilidade urbana encontra-se directamente relacionada com a capacidade de cada cidade, enquanto ecossistema construído, conseguir garantir o seu normal funcionamento, reduzindo tanto quanto o possível os processos de entrada e de saída de matéria e de energia não renovável. Tal preocupação em diminuir a importação de recursos, retoma o princípio aristotélico de que o bem viver colectivo de uma comunidade passa pela sua própria capacidade de *autharkeia*, ou auto-suficiência. Não obstante esta aparente contradição de se preconizar uma progressiva autonomização face a uma realidade cada vez mais globalizada, a verdade é que cada vez mais cidades têm vindo a procurar eleger esse caminho como modelo de desenvolvimento. Esta dinâmica de recentramento da cidade no interior dos seus próprios limites, enquadra-se aliás numa ideia já delineada por Aristóteles no sétimo capítulo da *Política*⁶⁰:

(...) não é forçoso que as cidades hermeticamente fechadas e as que elegeram tal modo de vida sejam necessariamente inactivas: a actividade de uma cidade pode, com efeito, ser parcial, visto que as partes que a constituem mantêm muitas relações recíprocas. (*Pol. VII*, 1325 b 23-26)

Podemos depreender que este fechamento a que Aristóteles se refere, comporta um duplo sentido. Por um lado, implica que a cidade estabeleça e conheça os seus próprios limites, definindo restrições ao crescimento do seu perímetro físico. Por outro lado, pressupõe que a cidade se afirme como obra concluída e auto-sustentável por si própria e como tal, completa no que respeita ao processo de aperfeiçoamento do seu projecto cívico. Cruzemos agora esta ideia de completude com o conjunto das quatro dimensões causais a que aludimos anteriormente. Articulando estas duas concepções associadas ao pensamento aristotélico, poderemos então chegar à seguinte formulação aplicável às comunidades contemporâneas: Uma cidade será tanto mais sustentável quanto melhor aperfeiçoar as suas dimensões Política, Económica, Ambiental e Social, dentro do seu próprio perímetro e através dos seus próprios recursos. Esta definição reconduz-nos à ideia central do bem viver colectivo e à questão da auto-suficiência enquanto alicerce imprescindível desse desígnio.

59. Ecossistema (grego *oikos* (οἶκος), casa + *systema* (σύστημα), sistema: sistema onde se vive) designa o conjunto formado por todas as comunidades que vivem e interagem numa determinada região e pelos factores externos que actuam sobre essas comunidades.

60. Aristóteles, *Política*, Tradução de A.C. Amaral e C. Gomes, Lisboa: Vega, 1998.

2.3. A cidade contemporânea enquanto lugar de negação da natureza humana

Conforme referimos há pouco, a proliferação das mega-cidades representa um dos maiores desafios com que nos deparamos, quando reflectimos acerca da sustentabilidade do *habitat* humano. Mais do que a representação suprema de um projecto cívico, cremos que Aristóteles veria hoje as *megalópolis* como um total desvirtuamento do sentido original que presidiu à fundação da *polis*. Com efeito, a mega-cidade ilustra uma evidente supremacia da causa material sobre a causa formal no processo de desenvolvimento da comunidade; esta expande-se de tal forma, que se atomiza no território e perde o seu próprio sentido de união e de identidade. Convém então lembrarmos o princípio do justo meio, com que Aristóteles nos convida a reformular o conceito que temos acerca da dimensão de uma cidade:

Alguns julgam que a grandeza de uma cidade depende do número dos seus habitantes, quando o que importa é prestar atenção à capacidade, mais do que ao número de habitantes, visto que uma cidade tem uma obra a realizar. Ora a cidade que é capaz de levar a cabo a sua obra deve ser olhada como a maior (...) (*Pol. VII*, 1326 a 10-14)

Quanto mais longe se encontrar deste ponto de equilíbrio, mais dificilmente a cidade cumprirá a sua obra e a sua missão de se *constituir num Bem*. Dito de outra forma, uma cidade que apenas é grande na sua dimensão física, nunca chega a ser verdadeiramente grandiosa, pois não concretiza de uma forma cabal a sua natureza cívica. Nesse caso, a cidade apenas crescerá ao nível do seu corpo mas não da sua alma, uma vez que, tal como cada ser vivo é constituído por um corpo e por uma alma, também a cidade, segundo Aristóteles, possui essa dupla natureza enquanto ser vivo colectivo.

Enquanto o corpo da cidade corresponde ao conjunto quantitativo dos indivíduos que a compõe, a sua alma traduz os aspectos qualitativos relacionados com a razão, o bem estar e a felicidade da comunidade. Deste modo e à semelhança de toda a natureza viva, também a cidade deve possuir uma só alma, ainda que nela existam faculdades diversas e dela decorram acções diferentes. Esta perspectiva, ilustra mais uma vez a relação estreita que Aristóteles estabelece entre os conceitos de *polis* e de *physis*, não sendo de estranhar que o filósofo analise o tamanho da cidade também à luz da biologia e da ligação ao mundo natural:

Existe uma medida de grandeza para uma cidade, tal como para tudo o mais, animais, plantas, órgãos: se forem demasiadamente pequenos ou excessivamente grandes nenhum deles terá capacidade para cumprir a sua função (privados inteiramente da sua natureza, tornar-se-iam defeituosos). (*Pol. VII*, 1326 a 35-39)

Actualmente, diversos teóricos da sustentabilidade retomam esta ideia de aproximação à biologia, encarando a cidade também como uma realidade orgânica. É o caso de Girardet, quando evoca a cidade doente e alude às patologias e malformações congénitas que esta comporta enquanto corpo urbano e natural⁶¹. Esse reavivar contemporâneo da ligação aristotélica entre *polis* e *physis*, decorre directamente de um conjunto de factores particulares da nossa realidade. O mais determinante desses factores, é a circunstância de hoje, pela primeira vez na nossa história, a maioria da população mundial já residir em cidades. Por todo o planeta, a cidade afirma-se cada vez mais como o espaço dominante e dominador do território e da existência humana.⁶²

Segundo dados actuais disponibilizados pela Organização Mundial de Saúde, há um século atrás, apenas cerca de 20% da população mundial residia em áreas urbanas. Por volta do ano de 1990, esta proporção era já próxima dos 40% e em 2010, este valor ultrapassaria finalmente os 50%. Estima-se que em 2030, 6 em cada 10 pessoas estejam a residir em cidades e que em 2050, esta proporção aumente para 7 em cada 10.⁶³ Tal tendência crescente para uma supremacia da cidade enquanto habitat do Homem, parece confirmar na prática a afirmação aristotélica de que a *polis* é o local preferencial para a concretização da natureza humana. Não obstante esta aparente consonância entre os factos e o pensamento do nosso filósofo, devemos antes do mais questionar-nos acerca do modelo de comunidade que existe nestas cidades. Que tipo de projecto cívico e de bem viver colectivo pode ser almejado nas *poleis* contemporâneas, numa altura em que o planeta conta já com 79 cidades com mais de 4 milhões de habitantes? Esta questão torna-se ainda mais pertinente se atendermos ao facto de que destas 79 cidades, 59 encontram-se localizadas no

61. Esta aproximação da cidade à ideia de um organismo vivo, foi popularizada pela Escola de Chicago e aplica alguns princípios teóricos da ecologia vegetal e animal a comunidades humanas, explicando o uso selectivo que os grupos humanos fazem do espaço. O nome ecologia humana aparece pela primeira vez em 1925, na obra *The City, Suggestions for investigation of Human Behavior in the Urban Environment*, de Park, Burgess e Mckenzie que adoptaram conceitos biológicos como invasão, sucessão e dominação para compreender as transformações urbanas e as mudanças populacionais ocorridas na cidade de Chicago.

A ecologia urbana assume hoje um papel fulcral, levando-nos a reflectir, compreender e desenvolver estratégias que sejam viáveis no futuro. O rápido aumento da população urbanizada, o crescimento de metrópoles de grande dimensão e os desafios económicos, sociais e ambientais que as áreas urbanas colocam, justificam a relevância que tem sido dada ao tema.

Tais desafios exigem que se substitua uma visão sectorial, por uma abordagem holística que considere o desenvolvimento sustentável nas suas múltiplas vertentes.

62. Vasconcelos, L. e Miranda Pires, I. *Revista online da Sociedade Portuguesa de Ecologia*, nº 6), Set.-Dez 2013.

63. Global Health Observatory (GHO) - Dados de 2013, incluídos no relatório *Urban population growth*, disponível em: www.who.int

chamado terceiro mundo. Refira-se, a este propósito, que a cintura de desertificação e de desarborização que circunda as cidades dos países subdesenvolvidos tem vindo a alargar-se, da mesma forma que alastram, a um ritmo dramático, os níveis de poluição emitidos para o meio envolvente. Para além de tais impactos imediatos no ambiente, estima-se que a curto prazo a grande maioria dos habitantes destas comunidades venha a viver em condições de higiene extremamente precárias.

Temos assim uma situação paradoxal, em que a cidade se pode constituir ao mesmo tempo como um lugar de afirmação e de negação da natureza humana. Um lugar de afirmação, enquanto destino do movimento natural e inerente ao Homem, ao tentar alcançar o bem viver no seio de uma comunidade. Um lugar de negação, por via dos enormes desequilíbrios políticos, económicos, ambientais e sociais, que impedem a concretização desse mesmo bem viver.

Retomando a nossa reflexão em torno das 4 dimensões causais que estruturam o movimento de mudança, podemos afirmar que o esmagamento da causa formal (dimensão ambiental) às mãos da causa material (dimensão económica), implica uma inevitável perturbação na componente política e social da comunidade. Neste caso, a evolução da cidade deixa de corresponder a um aperfeiçoamento da natureza cívica e do bem viver colectivo e transforma-se gradualmente num lugar desarticulado, no qual cada indivíduo apenas enceta a sua própria luta diária pela sobrevivência. O ideal associado à auto-suficiência da *polis*, é assim ultrapassado pela busca de uma auto-suficiência individual e tal inversão de paradigma leva a que uma parte da comunidade seja excluída ou se auto-exclua do exercício da virtude cívica. Será aqui pertinente recuperarmos as palavras de Aristóteles, a propósito da condição necessária a esse exercício:

(...) a definição de virtude cívica, de que já falámos, não alcança todos os cidadãos, nem apenas os homens livres, mas só os que estão isentos de trabalhos indispensáveis à sobrevivência.⁶⁴

(*Pol. III*, 1278 a 8-10)

Já vimos anteriormente de que modo a *polis* aristotélica admitia a exclusão social de uma camada da população (os escravos), para favorecer a qualidade de vida de uma outra camada da população (os cidadãos). Quase 2400 anos depois, verificamos que, em grande medida, a causa material do desenvolvimento das cidades continua a alicerçar-se em mecanismos de exclusão e de assimetria e que o *bem viver colectivo* parece destinar-se a um *colectivo* cada vez mais diminuto.

Para além desses desequilíbrios internos no plano social, o excessivo pendor da causa material no processo de desenvolvimento da cidade contemporânea origina ainda desequilíbrios externos no

64. Aristóteles., *Política*, Tradução de A.C. Amaral e C. Gomes, Lisboa: Vega, 1998, p.203.

ambiente, com repercussões negativas que em muito extravasam o próprio perímetro urbano. A cidade coloca assim em causa o seu sentido de aperfeiçoamento, quer enquanto projecto cívico, quer enquanto extensão “humanizada” da natureza.

2.4. O papel da ética, da cidadania e da ecologia na construção do *bem viver*

Perante este cenário, tem-se fortalecido a ideia de que é imperioso adoptar uma maior racionalidade no processo de evolução das comunidades urbanas, combatendo a tendência crescente para esta dupla alienação. Tal processo evolutivo deverá assim passar por um enriquecimento da natureza cívica e biológica da cidade contemporânea. Essa reaproximação entre os conceitos de *polis* e de *physis* pode hoje adquirir uma renovada expressão prática, por via de uma adequada articulação entre os planos da cidadania e da ecologia. A acção ética conducente à sustentabilidade terá então de comportar uma dimensão prática, de cariz simultaneamente cívico e ecológico. O *habitus* da prática segundo a excelência, constitui-se assim no principal instrumento operativo ao dispor da comunidade, com vista a tornar a cidade num *habitat* de bem estar, tanto no plano individual como no plano colectivo. Desta forma, a acção ética adquire um papel central enquanto agente de mudança qualitativa da existência humana e o primado da prática ao serviço do Homem remete-nos para a ligação que Aristóteles estabelece entre *praxis* e felicidade:

(...) se afirmarmos que a felicidade deve consistir na prosperidade, então a vida prática será a melhor de todas, tanto para a cidade tomada em comum como para cada indivíduo em particular.⁶⁵

(*Pol. VII*, 1325 b 14 – 17)

Podemos assim caracterizar a sustentabilidade como um modelo prático de desenvolvimento, que presta serviços ambientais, sociais e económicos de base a todos os habitantes de uma comunidade, sem ameaçar a viabilidade dos sistemas naturais, urbanos e sociais de que depende a prestação desses serviços. Enquanto aumenta a legitimidade do paradigma da sustentabilidade e a sua pertinência para lidar com o contexto urbano, torna-se imperativo seleccionar critérios, estratégias e indicadores para implementar e avaliar o processo de transformação da cidade. Assim, a discussão sobre que acções devem ser consideradas prioritárias, não pode perder de vista o desenvolvimento da comunidade à escala local, nacional e global.

65. Aristóteles, *Política*, Tradução de A.C. Amaral e C. Gomes, Lisboa: Vega, 1998, p.493.

Um dos primeiros aspectos que devemos desde já reter é o de que a *praxis* para a cidade sustentável não decorre do cumprimento de um qualquer modelo teórico pré-definido, ou da mera aplicação de um conjunto de prescrições genéricas de cariz técnico-científico. Para além disso, tal prática transformadora não passa pela continuação do paradigma de desenvolvimento hoje dominante, associado à utopia do progresso universal contínuo. Porquê? Porque esse paradigma integra um modelo de competitividade que assenta sobretudo na excelência no domínio da produção. Ora como já vimos na primeira parte da nossa exposição, um modelo de actividade que elege como sua matriz principal a excelência no domínio da produção, é sobretudo um modelo associado à *poiesis* e não à *praxis*. Pelo contrário, a *praxis* para a sustentabilidade pressupõe, como o próprio conceito sugere, uma valorização da acção segundo a excelência e um recentramento do papel da virtude enquanto referencial para o desenvolvimento da comunidade. Significa isto que a acção sustentável deverá assumir um carácter imanente e um valor intrínseco, contribuindo directamente para a causa formal da cidade, através da valorização da sua auto-suficiência ou *autharkeia*. Trata-se pois de uma concepção marcadamente diferenciada do modelo *poiético*, no qual a excelência na produção tende a privilegiar um horizonte prático cada vez mais externo e distanciado em relação ao agente da acção. A comunidade, cada vez mais e melhor “produtora”, passa a estruturar-se quase exclusivamente em torno da sua causa material, colocando-se ao serviço de uma lógica de crescente competitividade à escala global.

Tal lógica desvaloriza o princípio da autonomia, promovendo, pelo contrário, um sentido de constante interdependência, de e para o exterior. A cidade torna-se mais frágil e vulnerável face às contingências, ao mesmo tempo que se esvazia do seu sentido original, ou seja, da sua *obra a realizar*. Convém lembrarmos que essa *obra* referida por Aristóteles, diz respeito não tanto a uma produção no sentido comercial ou industrial mas sobretudo a um aperfeiçoamento no plano cívico, associado ao bem viver no interior da própria comunidade. Desta forma, não basta a cidade saber produzir bens, ela deverá também saber agir na excelência e em linha com o seu próprio Bem.

2.5. A relação entre a sustentabilidade, a estética e a identidade colectiva

Mais do que um modelo único de acção, a *praxis* para a cidade sustentável passa por um somatório de práticas diversas e sectoriais, destinadas a dar respostas directas a problemas concretos de cada comunidade. Este paradigma de intervenção prática real, reconduz-nos ao pensamento de Aristóteles e ao modo como o filósofo entende as dinâmicas próprias de funcionamento da cidade:

Tal como nas demais artes, também é impossível codificar exactamente tudo o que se aplica à organização da cidade: as regras escritas são necessariamente genéricas mas as acções referem-se a casos particulares. (*Pol.*, II, 1269 a 10).

É portanto a partir desse conjunto de acções particulares que a comunidade poderá alcançar o bem viver colectivo e encontrar a via para a sustentabilidade. Coloca-se agora a questão de sabermos de que modo, acções tão diversas entre si, poderão adquirir um tal sentido de unidade e coerência.

Na verdade, tal coerência advém de um conjunto de características que estão sempre presentes nas diversas manifestações do agir sustentável, formando um tronco comum entre si:

-A articulação entre a dimensão urbana e a dimensão biológica da cidade, entrelaçando a *physis* e *polis* em direcção a um *estado de repouso*;

-A valorização do projecto cívico, remetendo o projecto produtivo para um papel instrumental ao serviço do *telos* da comunidade;

-O primado da acção ética, sendo essa *praxis* estruturada não apenas segundo regras gerais mas também a partir de casos particulares;

-O exercício da virtude como *habitus*;

-A afirmação de uma consciência colectiva em torno de um *bem* comum;

-A valorização da *autharkeia* enquanto elemento estruturador do *bem viver* colectivo.

Em todas estas premissas, encontramos pontos de contacto entre a acção contemporânea para a sustentabilidade e o pensamento de Aristóteles. Daqui decorre sobretudo uma idêntica preocupação em valorizar a causa formal em detrimento da causa material da comunidade, através da imposição de limites naturais e morais à utopia do crescimento contínuo. No que se refere a este ponto em particular, vale a pena reflectirmos um pouco mais detalhadamente em torno da seguinte questão: Será possível, nos dias de hoje, uma comunidade desenvolver-se harmoniosamente sem crescimento económico?

Cada sociedade tende a eleger e a apegar-se a um determinado mito em torno do qual passa a orientar a sua actividade. Se analisarmos a nossa evolução ao longo das últimas décadas,

constatamos que a nossa sociedade tem fundado o seu modelo de vida no mito do crescimento económico contínuo⁶⁶. Segundo Tim Jackson⁶⁷, a busca de crescimento económico tem vindo a ser, ao longo dos últimos cinquenta anos, um dos principais objectivos políticos à escala global. A economia mundial tem hoje uma dimensão cinco vezes maior do que tinha há meio século atrás e prevê-se que se continuar a crescer ao mesmo ritmo, em 2100 essa dimensão passe a ser 80 vezes superior. Este ritmo frenético da actividade económica não tem paralelo na história e colide por completo com o conhecimento científico de que hoje dispomos, acerca do carácter escasso e finito dos recursos naturais que são essenciais à nossa sobrevivência.

Não obstante tal processo ter originado a degradação dos ecossistemas do planeta em cerca de 60%, continua ainda a persistir a ideia de que, aparte dos hiatos originados por crises cíclicas, o crescimento irá prosseguir indefinidamente. A crença a que nos referimos não se circunscreve apenas aos países mais pobres, nos quais a busca de uma melhor qualidade de vida é algo de perfeitamente legítimo e desejável. Esse desígnio estende-se igualmente às nações mais ricas, nas quais prevalece uma contínua busca de riquezas materiais, que não só pouco contribuem para a felicidade da comunidade, como inclusivamente começam a ameaçar alguns dos alicerces do seu bem estar. Esta aparente cegueira colectiva, deve-se ao facto da economia moderna confiar estruturalmente no crescimento enquanto garante de estabilidade. Sempre que ciclicamente esse crescimento vacila, o poder político e os agentes económicos entram em pânico, o desemprego dispara, o consumo retrai-se e a recessão instala-se. Aparentemente, nas nossas sociedades não existe lugar para o tal momento de estabilidade, para o tal *estado de repouso* mencionado por Aristóteles.

Mais do que pretendermos crescer indefinidamente, é chegada a altura de nos questionarmos sobre qual deve ser o *estado de repouso* do nosso processo de desenvolvimento. Tim Jackson entende que é chegado o momento de a nossa sociedade questionar a validade e viabilidade do seu próprio mito⁶⁸: “*The myth of growth has failed us. It has failed the two billion people who still live on less than \$2 a day. It has failed the fragile ecological systems on which we depend for survival. It has failed, spectacularly, in its own terms, to provide economic stability and secure people’s livelihoods. Today we find ourselves faced with the imminent end of the era of cheap oil, the prospect (beyond the recent bubble) of steadily rising commodity prices, the degradation of forests,*

66. Jackson, T. (2009). *Prosperity Without Growth? The transition to a sustainable economy*. London: Sustainable Development Commission.

67. Tim Jackson - economista britânico e professor de desenvolvimento sustentável na Universidade de Surrey. Foi o fundador e director do RESOLVE (*Research Group on Lifestyles Values and Environment*) e é o director do SLRG (*Sustainable Lifestyles Research Group*).

lakes and soils, conflicts over land use, water quality, fishing rights and the momentous challenge of stabilizing concentrations of carbon in the global atmosphere. And we face these tasks with an economy that is fundamentally broken, in desperate need of renewal. In these circumstances, a return to business as usual is not an option”⁶⁹.

O autor entende que necessitamos hoje, mais do que nunca, de repensar as nossas noções de prosperidade partilhada, no contexto de um ecossistema global que é finito. Tal perspectiva pode parecer incongruente face às dinâmicas próprias da nossa época, nas quais os objectivos materiais e a exaltação da “liberdade” do consumidor adquiriram um peso quase estrutural. Tim Jackson sugere que o actual momento de crise económica⁷⁰ nos oferece uma oportunidade única para investirmos nessa mudança de paradigma. Essa alteração passa sobretudo pela substituição da perspectiva imediatista vigente, por novas estratégias que sejam capazes de gerar uma prosperidade duradoura. Não nos referimos aqui a uma prosperidade exclusivamente centrada em índices quantitativos e materiais mas sim a um sentido qualitativo de bem estar que se traduza em verdadeira felicidade. Trata-se pois de um retorno ao conceito aristotélico de *eudaimonia*, em que a construção da felicidade se faz através do fortalecimento dos laços humanos e da confiança mútua que se gera no seio da comunidade.

Esta questão reconduz-nos ao papel determinante da virtude enquanto factor de coesão social, especialmente no que respeita a duas das virtudes colectivas mais valorizadas por Aristóteles e que já tivemos oportunidade de abordar anteriormente; a felicidade e a amizade.

68. *Trad. liv*: “O mito do crescimento falhou-nos. Falhou para os dois biliões de pessoas que ainda vivem com menos de 2 dólares por dia. Falhou em relação aos frágeis sistemas ecológicos dos quais dependemos para sobreviver. Falhou, espectacularmente, nos sus próprios termos, em proporcionar estabilidade económica e em assegurar meios de subsistência às pessoas. Hoje vemo-nos face a face com o fim eminente da era do petróleo barato, com a perspectiva (independente da recente bolha) de um aumento permanente dos preços dos bens, com a degradação das florestas, lagos e solos, com conflitos originados pelo uso da terra, pela qualidade da água e pelos direitos de pesca, e ainda com o desafio premente de estabilizarmos as concentrações de carbono na atmosfera global. E enfrentamos todos estes desafios com uma economia em falência e em urgente necessidade de renovação. Perante estas circunstâncias, o retorno a uma lógica de *business as usual* não é opção.”

69. JACKSON, T., *Prosperity Without Growth? The transition to a sustainable economy*, London: Sustainable Development Commission, 2009. p.5

70. A palavra *crisis* (Gr. κρίσις - krisis; plural: "crises"; adjectival form: "critical") tem a sua origem no verbo grego “kríno” que, de acordo com o *Dictionnaire Étymologique De La Langue Grecque* de Pierre Chantraine, significa separar, apartar, escolher, cortar, decidir, fazer passar por um julgamento. A crise corresponde assim a uma situação de instabilidade que antecede uma mudança decisiva, mudança essa que tem lugar por via da separação, da decisão, do julgamento, da escolha e da eleição. Convém realçarmos o facto de que em nenhuma destas acepções o sentido do termo é exclusivamente negativo, antes assumindo uma certa neutralidade na sua acção. Para que tal acção seja levada a bom termo, torna-se necessária uma disciplina reguladora da atividade da crise: a *crítica*. Na sua origem, que é a mesma de crise, *crítica* era um adjetivo, isto é, “aquele que é capaz de discernir e julgar” (*A Greek-English Lexicon* de Liddell e Scott). Porém, o termo acabaria por adquirir o sentido de poder do discernimento ou a arte de julgar, “*kritikê tékhnē*” (arte/técnica da crítica). Nas línguas modernas, o uso na técnica de avaliar e julgar qualquer coisa ligou-se à obra de arte no francês do século XVI “critique”, no inglês do XVI “critic” e no inglês do XVII “criticism” e no italiano, no espanhol e no português do século XVIII “crítica”.

Esses laços de coesão são evidenciáveis, por exemplo, no grau de satisfação no trabalho, ou no sentido de pertença a um projecto comum e sustentam-se no nosso potencial para participar de um modo completo na vida em sociedade. A prosperidade deverá assim consistir na nossa capacidade para florescermos enquanto seres humanos⁷¹, dentro dos limites ecológicos impostos por um planeta finito. Apresentaremos em seguida um exemplo concreto, que ilustra a tentativa de construção de uma *praxis* para a sustentabilidade, no quadro de uma visão alternativa acerca da prosperidade.

2.6. A prossecução do bem viver colectivo com base em acções particulares, assentes numa dimensão ética da prática económica

No ano de 2004, começou a ser desenvolvido e implementado na cidade inglesa de Totnes um novo conceito de *praxis* para a sustentabilidade, denominado “*Cidades em Transição*”⁷². Durante cerca de 1 ano, Rob Hopkins e Naresh Giangrande, os dois principais mentores deste projecto, procuraram mobilizar a população local para as questões relacionadas com a crise energética e as alterações climáticas. Para além dessa articulação com a comunidade residente, o movimento procurou envolver também diversos académicos e investigadores ligados ao Schumacher College, um prestigiado instituto de ensino sediado em Totnes e dedicado ao estudo de questões relacionadas com a sustentabilidade. Com base nos debates e nas sessões educativas que tiveram lugar, os próprios residentes apresentaram um conjunto de propostas de acções práticas, destinadas a promover a transição de um modelo de comunidade dependente de elevados consumos energéticos, para um novo modelo, promotor de uma maior autonomia e resiliência face ao exterior.

Um dos conceitos fundamentais do movimento *Cidades em Transição*, é o de que as melhores soluções não são as que provêm de um governo que se encontra distante da população, mas sim as que emanam do interior da própria comunidade. A metodologia de actuação preconizada estrutura-se assim segundo os seguintes seis princípios orientadores:

- i. Visão - Apresentação de uma perspectiva alternativa em relação ao futuro, que possa mobilizar o colectivo;

- ii. Inclusão - Desenvolvimento de um diálogo estreito e contínuo com todos os intervenientes;

71. Esta questão remete-nos novamente para o significado de “*fulfilment* ou preenchimento” atribuído à noção de *eudaimonia*.

72. Para um aprofundamento desta temática, sugere-se a leitura de: Hopkins, R., *The transition handbook - From oil dependency to local resilience*. Totnes: Chelsea Green Publishing Company, 2008.

- iii. Tomada de consciência - Melhoria da percepção a respeito das questões e particularidades inerentes à própria comunidade;
- iv. Resiliência - Construção de comunidades melhor preparadas para prevenir e enfrentar choques e mudanças conjunturais;
- v. Envolvimento emocional e afectivo - Superação, por via de uma acção colectiva, da sensação de impotência individual ditada pelo isolamento;
- vi. Criação de soluções credíveis e adequadas - Desenvolvimento de práticas que sejam exequíveis e adaptáveis às características próprias de cada localidade.

Desde o seu lançamento, o movimento “*Cidades em Transição*” já desenvolveu, apenas em Totnes, trinta projectos relacionados com diversas áreas de interesse da comunidade, como os transportes, a educação, a saúde ou a alimentação. A partir desse sucesso localizado, esta metodologia de acção prática para a sustentabilidade tem vindo a ser implementada em diversas outras cidades, um pouco por todo o mundo. No ano de 2007, foi lançada uma rede de apoio denominada “*Transition Network*”, destinada a ajudar outras comunidades a desenvolver esta estratégia de desenvolvimento. O movimento tem vindo a expandir-se rapidamente à escala global, estando neste momento concluídas 382 iniciativas e encontrando-se outras 458 em desenvolvimento, em 34 países diferentes. Um indicador ilustrativo deste sucesso é o número crescente de governos locais e centrais que entretanto passaram a envolver-se com o *Movimento*. Esta iniciativa procura encontrar respostas práticas, para corrigir dois dos maiores vícios estruturais nos quais assenta o nosso actual modelo de desenvolvimento:

- Uma crença cega no mito do crescimento contínuo (perspectiva que já abordamos anteriormente, quando expusemos o pensamento de Tim Jackson sobre esta matéria e o tentámos cruzar com o conceito aristotélico de *eudaimonia*);

-Uma excessiva dependência face a fontes de energias finitas e não renováveis.

Centremos agora as nossas atenções no segundo destes vícios. Desde há cerca de dois séculos, as nossas sociedades têm vindo a construir modelos de desenvolvimento que assentam num

acesso cada vez mais sistemático e intenso aos combustíveis fósseis. Alguns estudos recentes, vieram entretanto indicar que estaremos prestes a atingir um ponto de viragem no que respeita à questão energética. Esse ponto de viragem, conhecido como pico do petróleo (*oil peak*), refere-se a um evento singular na história: a chegada ao pico máximo da produção de petróleo no Planeta.

Uma vez atingido este pico, a produção global de petróleo entraria numa curva descendente contínua.

Persiste ainda hoje uma acesa controvérsia relativamente à data da ocorrência desse momento de viragem. Segundo a avaliação do reputado geólogo norte-americano Marion King Hubbert⁷³, o pico do petróleo já teria até ocorrido. Outras estimativas sugerem que esse ponto de viragem se deverá verificar entre 2015 e 2020. Também em relação aos efeitos deste pico e ao seu declínio terminal subsequente, existem opiniões muito divergentes. Por um lado, uma corrente de opinião defende a ideia de que a própria economia de mercado se ajustará às novas circunstâncias, promovendo soluções que impedirão disrupções graves⁷⁴. Por outro, há quem defenda a eclosão de um cenário apocalíptico, no qual se assistirá à dissolução global da economia, ao colapso das sociedades industrializadas e ao perecimento de uma grande parte da população mundial devido à fome, às epidemias e aos conflitos armados.

Independentemente da maior ou menor fiabilidade destas previsões, é hoje um dado assente que a era da energia barata e acessível terminou, dando início a um novo período, em que o custo das fontes de energia tradicionais tenderá a ser cada vez mais incombustível. A nada ser feito para lidar com esta situação, as comunidades contemporâneas irão tornar-se cada vez mais vulneráveis e instáveis do ponto de vista social e económico, uma vez que deixarão de poder continuar a contar com os fornecimentos energéticos de que dependem para abastecer as suas necessidades ao nível da habitação, da indústria, da agricultura e dos transportes.

A questão energética inerente ao nosso modelo de desenvolvimento, encontra-se também directamente relacionada com a preservação das condições de vida a uma escala global. Com efeito,

73. "A produção de petróleo irá começar a decair algures durante esta década e não mais voltará a crescer" Foi desta forma que em 1956, M. King Hubbert previu que a produção de petróleo nos Estados Unidos da América iria atingir o seu ponto máximo no início dos anos 70. Não obstante Hubbert ter sido largamente criticado por diversos especialistas em petróleo e economistas, em 1971 a sua previsão viria a revelar-se verdadeira. O período de 100 anos em que a maior parte do petróleo mundial tem vindo a ser descoberto, ficou conhecido como "o pico de Hubbert". Este pico contrasta de um modo gritante com as centenas de milhões de anos que foram necessários até à formação dessas mesmas reservas de petróleo.

In Artigo *Hubbert's Peak in the 21st Century*, Página da Universidade de Princeton na internet - www.princeton.edu

74. Uma dessas "soluções" tem sido a recente tentativa de explorar as potencialidades do gás de xisto como fonte energética alternativa, opção que representa a continuação do mesmo paradigma de desenvolvimento económico assente nos combustíveis fósseis e que nos conduziu à actual situação de insustentabilidade. Em Maio de 2010, o Conselho dos Presidentes de Sociedades Científicas, alertava em carta ao presidente norte americano Barack Obama, que a política nacional de incentivo ao gás de xisto seria temerária, por carecer de estudos científicos mais aprofundados.

se se pretender manter a subida das temperaturas globais abaixo dos 2°C e assim evitar uma mudança climática descontrolada, então apenas será possível queimar uma percentagem dos combustíveis fósseis existentes no subsolo. Estima-se que essa percentagem não deva exceder os 20% do total, ou seja, a quantidade máxima de CO₂ que ainda poderemos libertar para a atmosfera corresponderá a aproximadamente 565 gigatoneladas⁷⁵.

Urge pois encontrar e incorporar no nosso modelo de desenvolvimento, em especial ao nível da produção e dos transportes, novas fontes energéticas que sejam mais duradouras e menos poluentes. Os dois equívocos estruturais a que aludimos – o mito do crescimento económico contínuo e a dependência excessiva das energias fósseis – interligam-se numa situação paradoxal, em que a ânsia de crescimento pressupõe uma intensificação irracional dos consumos de energia. Esta ilusão auto-destrutiva que ainda hoje domina a maioria dos agentes políticos e económicos, não é alheia ao facto de, entre 1950 e 1998, o PIB (Produto Interno Bruto) mundial ter aumentado 6 vezes e a exportação de mercadorias se ter multiplicado por 17. Face à insustentabilidade deste dogma, começam a surgir cada vez mais vozes a defender a ideia de que a economia não pode continuar dissociada da ecologia.

Já em 1966, o economista e activista Kenneth Boulding (1910-1993) comparara o nosso planeta a um sistema fechado sobre si próprio, que nunca poderia comportar um crescimento exponencial perpétuo baseado em recursos naturais finitos, dado que estes se encontram subordinados aos princípios fundamentais da termodinâmica, incluindo o da entropia.⁷⁶ Quase cinquenta anos antes de Boulding, um outro economista chamado Arthur Cecil Pigou (1877- 1959), colocara em causa a validade dos grandes indicadores macroeconómicos como o PIB, em virtude de estes não terem em conta os prejuízos não compensados ou externalidades negativas, isto é, as agressões perpetradas ao ecossistema global a pretexto de benefícios parciais e de curto prazo. Pigou propunha em alternativa um novo macro-indicador, denominado de Produto Social Bruto, que integrasse e avaliasse todas essas variáveis que têm repercussões directas no bem estar colectivo⁷⁷.

Mais recentemente, em 1989, Herman Daly e John B. Cobb propuseram a formulação de um índice de bem estar sustentável, o *Index of Sustainable Economic Welfare* (ISEW), que integra um conjunto de aspectos sociais, ambientais e culturais, associados à qualidade de vida da comunidade.

75. Beaud, M. e Bouguerra, M. L., *Estado do Ambiente no Mundo*, Lisboa: Instituto Piaget, 1993, pp.23 e 139.

76. BOULDING, K. E., *General systems theory - the skeleton of science*, Maryland: Institute for Operations Research and the Management Sciences, 1956.

77. PIGOU, Arthur C., *The Economics of Welfare*, Chapter I.7 - *Welfare and economic welfare*, London: Macmillan and Co., 1932.

No decurso do seu estudo, Daly e Cobb calcularam o ISEW nos Estados Unidos entre os anos de 1950 e 1986. Os resultados vieram a revelar que o desenvolvimento do bem estar económico estabilizou após os anos 70. No entanto, o crescimento económico calculado segundo o PIB, continuou a crescer. Os investigadores concluíram que o aumento da produção não conduz necessariamente a um aumento na qualidade de vida e que a razão para essa discrepância reside, essencialmente, em dois factores elementares: por um lado, nos efeitos externos da produção e por outro, numa ausência de equidade na distribuição dos rendimentos da actividade económica⁷⁸.

Em 1991 e com base na investigação realizada por Daly e Cobb, o economista chileno Max-Neef apresentou um estudo desenvolvido ao longo de vários anos em 19 países diferentes, no qual conclui ser um equívoco associar-se directamente a melhoria ambiental ao aumento do Produto Interno Bruto⁷⁹. Com efeito, Max-Neef acaba por evidenciar que a partir de um determinado ponto, o PIB pode continuar a subir, ao mesmo tempo que a qualidade ambiental e o bem-estar das comunidades se degradam progressivamente⁸⁰.

A partir destes breves exemplos, vimos como diversas vozes têm vindo a preconizar uma ligação directa entre economia e ecologia, denunciando com rigor o carácter insustentável de modelos de desenvolvimento alicerçados exclusivamente na produção, no lucro e na utopia de um crescimento contínuo. Encontramos, nas palavras destes autores, diversos pontos de contacto com o pensamento de Aristóteles, em particular no que diz respeito à valorização dos factores qualitativos de desenvolvimento, em detrimento dos factores meramente quantitativos. Por via desse enaltecimento da causa formal em relação à causa material, a cidade sustentável retoma o sentido aristotélico de contínuo aperfeiçoamento da Natureza e de convergência entre as noções de *polis* e de *physis*. Tal como defende o nosso filósofo, o bem-estar e a qualidade de vida têm um papel central no projecto de desenvolvimento da comunidade, sobrepondo a busca de um *estado de repouso*, à procura incessante de mais crescimento económico.

A construção de uma *praxis* para a sustentabilidade, deverá assim passar também pela promoção de um crescimento a outros níveis que não apenas o económico. Referimo-nos ao

78. DALY, H. e COBB, John B., *For The Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*, Boston: Beacon Press, Boston, 1994.

79. MAX-NEEF, M., *Desarrollo a escala humana*. Barcelona: Ed. Içaria, 1998.

80. Têm vindo a ser apontadas 2 grandes falhas ao PIB enquanto medidor fiável para o desenvolvimento económico:

-Distribuição de Riqueza) O PIB não leva em consideração a existência de diferenças na distribuição de rendimentos entre pobres e ricos. Entretanto, diversos economistas têm vindo a alertar para a importância de considerar o impacto das desigualdades sobre o desenvolvimento económico e social de longo prazo.

-Externalidades) O PIB ignora a presença de externalidades (efeitos não contabilizados pelo mercado), como por exemplo, danos provocados ao meio ambiente. Neste sentido, um País que por absurdo cortasse e vendesse todas as suas árvores, teria um aumento do seu PIB, ainda que os efeitos sociais desta opção fossem inimagináveis.

crescimento da dimensão cívica, do bem estar colectivo e dos níveis de equidade e justiça social no seio da comunidade. Se por um lado o aprofundamento destas dimensões pode ser feito em períodos de estagnação, por outro, esse sentido aristotélico de aperfeiçoamento da “*obra da cidade*”, ou melhor, esse preenchimento “*eudaimónico*” do colectivo, permitirá inclusivamente contribuir para aumentar os níveis de resiliência económica da comunidade face às conjunturas externas.

Uma das dimensões estruturantes para a construção dessa resiliência, prende-se directamente com a actividade económica referente aos abastecimentos necessários à cidade. A monopolização e concentração dessa actividade nas mãos de grupos cada vez mais poderosos e influentes, tende a colocar a comunidade numa situação de cada vez maior fragilidade e vulnerabilidade em relação às suas fontes de abastecimento.⁸¹ Retomando o pensamento de Aristóteles, esta situação representa um fenómeno que o filósofo já denunciara como sendo uma das ameaças à unidade cívica e política da cidade. Referimo-nos ao peso próprio excessivo das novas centralidades associadas à causa material da *polis*.

Como já antes referimos, tais centralidades surgem como ilhas concorrentes entre si e desvirtuam o princípio aristotélico segundo o qual a coesão do corpo social é garantida por via de uma unidade dentro da multiplicidade. Ao contrário da *agora* política, estes novos fóruns já não representam o fortalecimento da dimensão cívica e da causa formal da cidade mas assumem uma dimensão exclusivamente focalizada na produção e no consumo. Neste contexto, a prática para a sustentabilidade passa também pelo restabelecimento de uma relação de proximidade e de capilaridade em rede, ao nível do exercício da actividade económica. Em lugar de uma excessiva dependência face a fornecedores que lhe são estranhos (ainda que possam estar localizados no interior do seu perímetro), a comunidade deverá construir a sua resiliência por via de um sistema de vasos comunicantes que fortaleça uma actividade económica interna. Porquê? Porque essa componente interna promove também, a pretexto da mera transacção comercial, um fortalecimento dos vínculos humanos, cívicos e sociais da própria comunidade, algo que nos remete novamente para a dimensão aristotélica da amizade enquanto elemento de coesão do projecto cívico.

A comunidade será tanto mais sustentável quanto melhor souber produzir, transaccionar e consumir os seus abastecimentos alimentares e energéticos de um modo autónomo face a agentes externos. Por outro lado, essa sustentabilidade será tanto mais completa quanto mais níveis de

81. No Reino Unido, por exemplo, 97% do total de vendas de comércio a retalho concentram-se em apenas 8000 grandes superfícies. Somente os restantes 3% se referem a estabelecimentos de comércio local independentes, não obstante estes se encontrarem muito melhor integrados no tecido social da comunidade, criarem mais emprego e manterem as divisas a circular no interior da economia local.

Hopkins, R., *The transition handbook - From oil dependency to local resilience*, Totnes: Chelsea Green Publishing Company, 2008.

autharkeia forem garantidos nas várias escalas de organização interna da comunidade: a escala do bairro, da rua, ou do lar. Este retorno do geral para o particular, recontextualiza a actividade económica na sua dimensão cívica, reaproximando-a do significado original do termo grego *oikonomia* (*oikos* = casa, *nomos* = lei).

Aristóteles emprega o substantivo *oikonomia* (*Pol. I, 3, 1253 b, 2-3*), com o sentido de direcção, administração ou governo de uma casa como um todo, incluindo o conjunto das relações humanas que lhe está subjacente⁸². Segundo esta perspectiva, a economia mais não é do que a ciência que procura garantir um uso adequado da propriedade e dos bens indispensáveis ao bem viver no lar.

Sendo a actividade económica um elemento de coesão social e um instrumento ao serviço do bem viver colectivo, vejamos então, à luz do nosso filósofo, de que forma poderia ela assumir hoje esse carácter prático de modelação da realidade. Começemos por tentar compreender qual o sentido ético atribuído por Aristóteles à prática económica.

Na perspectiva aristotélica, o objecto de estudo da economia deve incidir na compreensão das relações de produção, distribuição e utilização dos bens materiais no seio da família, bem como das normas de convivência humana que se geram ao longo desse processo⁸³. Esta administração do lar não se limita a uma mera provisão de bens de subsistência mas refere-se também à sua adequada utilização, com vista a alcançar o bem estar da instituição familiar. Tal utilização integra um sentido ético imediato, orientado no sentido da felicidade. No entanto e tal como já vimos na primeira parte do nosso trabalho, o filósofo entende que o Homem apenas poderá alcançar a liberdade e atingir essa felicidade no contexto da *polis*. Desta forma, os indivíduos e as famílias constituem-se como partes integrantes desse projecto cívico comum e o bem viver colectivo deve resultar em grande medida de uma *oikonomia* eticamente orientada⁸⁴. Para Aristóteles, o desenvolvimento económico da cidade deverá assim passar por uma articulação directa entre os níveis de bem estar individual, familiar e comunitário:

Agora que é claro quais as partes que compõem a cidade, é fundamental falar da administração da casa em primeiro lugar, já que toda a cidade é composta por várias famílias. (*Pol. I, 3, 1253 b, 1-3*).

No quadro do pensamento aristotélico, a economia é uma ciência subsidiária da ética e tal como as demais artes e ciências práticas, encontra-se subordinada à política. Essa actividade económica tem

82. ARISTÓTELES, *Económicos*, Introdução, tradução e notas de Manuela García Valdês, Madrid: Editorial Gredos, 1984.

83. POLANYI, K., *Aristóteles descubre la economía*, In: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona: Editorial Labor, 1976, pp. 111-141.

84. BODEUS, R., *Animal Politique et Animal Économique*. Les Cahiers de Philosophie Ancienne, n° 3; p. 65-81.

como finalidade a riqueza (*Et. Nic. I*, 1094 a, 13) e por via desta, a busca da auto-suficiência e da felicidade, ao nível da casa e da *polis*. Aristóteles estabelece aqui uma diferenciação entre a economia e a denominada crematística, consistindo esta última na capacidade de conferir à esfera doméstica a obtenção de recursos, propriedade e riqueza:

Há ainda um outro elemento que segundo alguns, se confunde com a administração da casa e que, segundo outros, até constitui a sua parte mais importante. A nossa tarefa consiste em considerar o papel do que é chamado “arte de adquirir bens”. (*Pol. I*, 3, 1253 b, 11-14)

Enquadremos então também esta questão à luz da dicotomia entre *praxis* e *poiesis* e vejamos de que forma Aristóteles distingue o tipo de actividade prática que é desenvolvida pela economia por um lado e pela crematística por outro. A economia é entendida como uma *praxis* ou ciência prática, referindo-se a um saber relacionado com a acção. Tem como finalidade o saber usar bem a riqueza e é uma actividade cuja finalidade reside em si mesma:

A cidade deve praticar o comércio no seu próprio interesse e não no interesse alheio. É na mira do lucro que os espaços se abrem como mercados a todo o mundo; uma cidade não deve possuir tais espaços mercantis, pois não faz parte da sua natureza tal ambição do lucro. (*Pol VII*, 1327a 27-31)

Já a crematística corresponde a uma arte poiética, de classe inferior e refere-se ao domínio da produção. Tem como função adquirir e produzir bens, pelo que a sua finalidade constitui apenas um meio para a finalidade da economia⁸⁵. Como já vimos anteriormente, as finalidades das artes e ciências principais têm para Aristóteles uma precedência sobre as finalidades que lhes estão subordinadas (*Et. Nic. I*, 1094 a, 1 e s.). Por essa razão, Aristóteles entende que a crematística deve estar submetida à economia e que esta se deve por sua vez submeter à política⁸⁶. Dito de outra forma, o bem viver colectivo deve compreender uma hierarquização das funções da comunidade, no que respeita ao maior ou menor grau de eticidade da actividade que lhes está subjacente. No topo desta hierarquia, situa-se a *praxis* política, cuja deliberação ética é a mais abrangente, pois diz respeito a toda a comunidade e ao seu projecto cívico. A seguir, encontra-se a *praxis* económica, cuja deliberação ética é mais restrita, circunscrevendo-se ao modo correcto de utilizar a riqueza.

85. Para uma reflexão mais aprofundada acerca da diferença entre a crematística e a economia, consultar: BERTHOUD, A., *Aristote et l'argent*, Paris: Ed. François Maspero, 1981.

86. Sugere-se a leitura de: SEEBER, F., *Filosofia económica de Aristóteles*, Buenos Aires: Eds. Fórum, 1980.

Por fim, encontramos a actividade da crematística, que não representa uma práxis pois não incorpora em si mesma uma deliberação ética mas que consiste sobretudo numa perícia de ordem financeira e comercial, referente à aquisição ou produção de bens.

Se transpusermos esta análise para o contexto das comunidades contemporâneas, verificamos que a ordem hierárquica preconizada por Aristóteles tende a ser hoje cada vez mais subvertida, assistindo-se a uma crescente supremacia da dimensão financeira sobre a vertente económica e desta sobre a componente cívico-política da comunidade.

Desta forma, a construção de uma *praxis* para a sustentabilidade da *polis* contemporânea, deverá passar por uma inversão dessa hierarquia dominante, realinhando-a novamente com o sentido inicial da perspectiva aristotélica.

Interliguemos então o que agora acabámos de expor, ao movimento *idades em transição* e à acção prática por si desenvolvida. Se nos lembrarmos do conjunto de acções particulares empreendidas por este movimento, verificamos que, no seu conjunto, elas perfilham um sentido orientador que é comum ao pensamento de Aristóteles. Referimo-nos, por um lado, à valorização e ao aperfeiçoamento da dimensão ética, cívica e política da natureza humana e, por outro, à remissão das actividades produtivas para um patamar subalterno e meramente instrumental ao serviço do bem estar colectivo. Dito de outra forma, o movimento *idades em transição* defende um modelo de desenvolvimento que não se refugia numa neutralidade do ponto de vista moral mas que questiona o próprio modelo ético de desenvolvimento das nossas sociedades.

Como alude com pertinência Viriato Soromenho-Marques, a adesão das comunidades humanas a um paradigma de sustentabilidade, depende decisivamente de uma mudança nos valores éticos e políticos hoje dominantes: “Precisamos de ideias e mitos mobilizadores. De uma esperança militante e armada com tradução directa no pensamento e na prática económicas”.⁸⁷

A mudança exige assim a definição de um novo horizonte de acção, de uma nova utopia, ou, se quisermos socorrer-nos da terminologia aristotélica, de uma nova *causa final* para o nosso projecto colectivo. Como tal, a construção de uma *praxis* para a sustentabilidade, passa também pela afirmação de um novo paradigma de acção no plano político. Podemos então perguntar-nos sobre qual será então o modelo político mais propício ao eclodir dessa mudança.

Na sua obra intitulada *Projecto para uma Ética Mundial*,⁸⁸ Hans Kung reflecte acerca do modo como os grandes sistemas políticos da modernidade negligenciaram as questões ambientais, omitindo-as dos seus respectivos programas ideológicos de progresso. O autor considera que o

87. SOROMENHO-MARQUES, V., *Economia e Ambiente: Perspectivas de uma crise global*, VIII Curso de Verão da Ericeira, 2006, p.10.

88. KUNG, H., *Projecto para uma Ética Mundial*, Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 39, 65 e 69.

comunismo / socialismo e o capitalismo / liberalismo se encontram irremediavelmente comprometidos e ultrapassados e mesmo os sub produtos ideológicos que posteriormente lhes sucederam, a social-democracia e a economia social de mercado, mantêm desequilíbrios idênticos na sua matriz de pensamento. Kung defende que, para além de uma solução planificada ou de uma solução capitalista de mercado, é fundamental empenhar esforços para estabelecer uma economia de mercado regulada por critérios ambientais e sociais, que estabeleça um equilíbrio entre progresso, ecologia e bem estar social; algo que poderíamos designar como economia eco-social de mercado.

Pensar a sustentabilidade enquanto processo, exige a presença ou a aplicação de critérios que permitam *a priori* identificar que princípios, atitudes, instituições, instrumentos e acções são ou não sustentáveis. Só dessa forma se poderá gradualmente constituir um dicionário da sustentabilidade, no qual uma série de palavras e conceitos exprima um novo modo de formular as propostas políticas, sociais, ambientais e económicas. A intensidade e a amplitude da presença destes valores no corpo teórico e prático das acções dos diversos agentes sociais, constitui em si mesma um indicador de mudança e revela o grau de permeabilidade da cidade aos pressupostos emanados da ética ambiental. Estabelecendo uma relação directa entre a ética ambiental e mudança de valores, o historiador do ambiente Roderick Nash refere que a reforma ambiental depende, em última instância, da uma mudança de valores⁸⁹.

A sustentabilidade pode, portanto, ser enunciada como uma matriz de princípios identificáveis e exigíveis ao nível das diversas escalas de acção, sejam as que têm lugar na esfera privada (reduzindo o consumo individual e reciclar produtos no espaço doméstico, por exemplo) ou na esfera pública, no terreno da implantação e da gestão de políticas públicas. Essa capacidade de a tudo se referir, imprimindo a todos os processos uma qualidade que os torna diferentes do que eram antes, faz com que a sustentabilidade possa ser afirmada como um paradigma. É essa característica paradigmática que permitirá definir novos padrões para o desenvolvimento urbano e, gradualmente, universalizar um viver sustentável.

Deste modo, a comunidade será tão mais sustentável quanto melhor souber questionar, contestar e corrigir todas as formas de crescimento que secundarizem a sua dimensão humana, ou que a promovam apenas em relação a uma minoria, negligenciando a restante maioria. Ligando a *praxis* aristotélica à *praxis* para a sustentabilidade protagonizada pelo *movimento cidades em transição*, encontramos dois pontos essenciais em comum. Por um lado, a constatação de que o Homem é efectivamente um ser cívico por natureza e que a concretização dessa natureza se faz por

89. NASH, R., *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1980.

via da acção prática. Por outro, a certeza de que as acções práticas localizadas, desde que exercidas segundo a excelência, podem efectivamente contribuir para a construção de um bem universal.

Só a reincorporação destas duas premissas nos permitirá concluir com sucesso a necessária transição rumo a um novo modelo de desenvolvimento, que alie à ciência e à tecnologia uma nova dimensão cívica e ética, verdadeiramente afirmativa e actuante.

2.7. De uma *praxis* para a sustentabilidade, à construção de cidades-modelo

Se o movimento cidades em transição tenta lançar as bases para essa mudança de paradigma através de iniciativas de carácter local, cidades há que já integram na sua estratégia global de desenvolvimento um modelo próprio de sustentabilidade. Metrópoles como Reykjavik, Malmoe, Vancouver, Copenhaga, ou Curitiba, constituem exemplos de uma linha programática que enquadra ao nível da prática política uma preocupação permanente em relação aos valores da ética social e ambiental. Medidas como o incentivo à utilização de energias renováveis, a aposta na redução do consumo de combustíveis fósseis, a valorização e qualificação do espaço público e das áreas verdes urbanas, a recolha selectiva de lixos e sua respectiva reciclagem, a despoluição do ecossistema urbano ou a preferência pela reabilitação em detrimento da construção de raiz, definem o perfil característico daquilo que poderemos designar como uma ética aplicada para a sustentabilidade urbana⁹⁰. Na cidade sustentável, os valores da ética ambiental constituem assim um padrão de referência para as decisões políticas a adoptar, em áreas tão diversas quanto a energia, os transportes, a economia, o meio ambiente, os serviços sociais ou a habitação.

A tentativa de erguer a *polis* como o *habitat* da natureza humana e como o lugar para uma concretização plena da *eudaimonia*, reconduz-nos à linha de continuidade do tempo referida por Hannah Arendt e de que falámos logo no início da nossa exposição. Neste sentido, da mesma forma que Atenas procurou afirmar-se na antiguidade clássica como um modelo prático de comunidade cívica e política, a cidade de Copenhaga, na Dinamarca, tem vindo a assumir-se internacionalmente como um referencial de excelência no que se refere à construção de uma *praxis* para a sustentabilidade⁹¹.

Prova desse empenho em promover uma mudança de paradigma foi a criação, em 1993, da Associação Dinamarquesa das Comunidades Sustentáveis. Os membros desta associação incluem

90. Consórcio Parceria 21, *Cidades Sustentáveis - Agenda XXI*, Brasília: Ministério do Meio Ambiente Brasileiro, 2000, pp.14 – 32.

91. Grupo de Peritos sobre o Ambiente Urbano, *Cidades Europeias Sustentáveis – Relatório*, Bruxelas: Comissão Europeia, 1996, p.76, 144

cidadãos, associações de moradores e inquilinos e grupos interessados em promover modos de vida sustentáveis, através do desenvolvimento de comunidades ecológicas urbanas e rurais. Em 1994 teve início uma campanha nacional destinada a ajudar a população a introduzir na sua vida quotidiana, mudanças benéficas do ponto de vista ambiental. Foi facultada informação através de um manual de boas práticas e a evolução do programa foi monitorizada através da rede dinamarquesa de gabinetes de energia e ambiente. As principais cidades dinamarquesas têm estruturado as suas políticas urbanas segundo um ambicioso programa de matriz ecológica e ambiental e Copenhaga é o melhor exemplo a nível mundial da concretização deste tipo de estratégia⁹². Desde 1990 e por via de um forte investimento em fontes limpas de energia, Copenhaga conseguiu reduzir as suas emissões de carbono em cerca de 25%. Um exemplo elucidativo dessa aposta foi a inauguração, em 2001, de um dos maiores parques eólicos marítimos do mundo. Prevê-se que em 2015, Copenhaga venha a assumir-se como a primeira eco metrópole a nível mundial.

Não obstante os exemplos virtuosos ilustrados por cidades sustentáveis como Copenhaga, não podemos deixar de reconhecer que eles se referem a sociedades que representam uma elite económica, política e social à escala planetária. Como tal e apesar do carácter paradigmático das estratégias de desenvolvimento destas cidades, nenhum modelo de sustentabilidade pode ser universalizável se consistir apenas num mero acto de gestão cuja concretização dependa exclusivamente dos meios, dos instrumentos e da perícia técnica disponíveis. Se assim fosse, estaríamos a fazer depender o bem estar colectivo de um conjunto de pré-requisitos ligados à excelência na ordem da produção e nesse caso, a sustentabilidade seria um exclusivo de uma minoria privilegiada. Ora essa ideia seria em si mesma insustentável, pois a premissa aristotélica do *bem viver* só faz hoje sentido num contexto tendencialmente universal. Entendemos assim que o aperfeiçoamento do habitat cívico passa também por uma excelência ao nível da acção e isso é algo que não depende exclusivamente de um grau superior de desenvolvimento produtivo e tecnológico.

Regressemos então ao nosso filósofo e a uma ideia central do seu pensamento acerca da *praxis* para a mudança; a tese de que não é possível agir bem se não existir previamente um pensamento teórico acompanhado de uma disposição ética. Conforme se refere em *Ética a Nicómaco*, o pensamento não constitui um fim em si mesmo mas apenas adquire um sentido de transformação da realidade quando visa concretizar uma determinada acção. No contexto da cidade

92. Graças a uma política de incentivo à utilização de transportes não poluentes, a cidade é considerada actualmente a melhor do mundo para a circulação em bicicleta. Cerca de 40% dos residentes em Copenhaga utilizam diariamente este meio de transporte para se deslocarem para os seus empregos, tendo sido nesta cidade que surgiu pela primeira vez o serviço de empréstimo público de bicicletas. A cidade de Copenhaga é ainda uma referência internacional no que respeita à despoluição marítima. Graças aos esforços desenvolvidos ao longo da última década, as águas do seu porto recebem diariamente inúmeros banhistas.

sustentável, a decisão corresponde a uma compreensão intencional da realidade do ponto de vista intelectual e ético e subentende a ideia de que o fim é um bem que tem de ser realizável através da acção humana. Não se trata aqui de uma acção com valor meramente instrumental mas sim de uma acção que valha por si mesma, ou seja, uma acção com um valor intrínseco.

Em suma, o princípio da acção sustentável não surge como uma prática destituída de valores mas sim como o corolário de um processo, no qual a ética assume um papel preponderante. Como tal, a acção para a mudança encontra-se ao alcance de todas as comunidades, sejam elas mais ou menos desenvolvidas economicamente.

Analisemos por fim um outro aspecto ligado à sustentabilidade e que por vezes tende a ser negligenciado, por não dizer directamente respeito a questões como a produção, o abastecimento, a distribuição, a mobilidade ou a equidade. Referimo-nos à dimensão estética da *polis* sustentável e à sua importância na construção da matriz identitária da comunidade. Com efeito, a observância de um desenvolvimento urbano sustentável, reflecte-se não só ao nível do funcionamento da *polis* mas também da sua própria imagem. Toda a cidade integra uma convergência entre ética e estética, uma vez que o território urbano tende a reflectir um modo de pensar e de agir colectivo. Quando a causa material adquire uma preponderância excessiva no processo de organização da cidade contemporânea, o habitat colectivo tende a reflectir na sua aparência esses mesmos desequilíbrios. Nesse caso, o território passa a estruturar-se segundo uma lógica especulativa e casuística, na qual prevalece uma sobreposição dos interesses particulares, sobre o bem comum. Tal sobrevalorização da *construção física* da cidade traduz-se numa ausência de sentido de continuidade e de harmonia no seu próprio recorte urbano. Essa falta de equilíbrio evidencia-se nos contrastes volumétricos, nos desalinhamentos abruptos de cêrceas, nas colagens desgarradas e sem critério de linguagens arquitectónicas díspares, ou no abandono e destruição do património histórico. Ao mesmo tempo, a desvalorização da causa formal da cidade reflecte-se numa menorização do seu sentido de *construção cívica*. Tal facto manifesta-se em sinais tão distintos quanto o sub dimensionamento das áreas destinadas à circulação pedonal, a escassez de espaços verdes e de lazer, ou a insuficiência de equipamentos colectivos de proximidade. Prevalecendo as áreas destinadas à construção massificada e à circulação automóvel, a cidade deixa de ser um espaço de encontro, para se tornar num lugar de desencontros e de anonimato. Exemplo disso mesmo, é o facto de a cidade contemporânea limitar cada vez mais o acesso ao tempo e ao espaço para o exercício do ócio. Essa limitação decorre não apenas do próprio processo de crescimento urbano mas também do facto desse crescimento ser uma extensão directa da actividade produtiva.

Conforme já referimos anteriormente, para que a cidade seja verdadeiramente um projecto cívico, é fundamental que cada cidadão disponha do tempo de ócio necessário ao cultivo da virtude. Relembremos a este propósito que Aristóteles entende o ócio como uma antecâmara da acção praxica, isto é, como um exercício preparatório para a acção segundo a excelência.

Ora se a cidade contemporânea não oferecer ao indivíduo o espaço e o tempo necessários à prática do ócio, o projecto cívico não se concretizará na sua plenitude.

Nesse caso, o objectivo máximo que a cidade poderá almejar, será o de conseguir produzir segundo a excelência mas não o de agir segundo a excelência. Tal sobrevalorização da dimensão produtiva, conduz a um empobrecimento da vivência cívica da comunidade e traduz-se numa mono funcionalidade das diversas áreas do espaço urbano, que passam a desempenhar um papel meramente instrumental ao serviço da “competitividade” da urbe: a zona comercial, o centro de escritórios, o dormitório, a zona turística, etc. A cidade desdobra-se assim em múltiplas centralidades, desligadas entre si e auto-centradas na especificidade da sua própria função. Esta expansão urbana, exclusivamente ditada pelas dinâmicas da produção, da competição e do consumo, gera fenómenos de isolamento e de desenraizamento do cidadão e tende a inibir o seu sentido de pertença a um projecto comunitário. Por outro lado, a própria imagética associada à utopia do progresso contínuo, tende a reflectir-se não só na perda de referências por parte do indivíduo mas também na perda de identidade da própria cidade. Quanto mais as cidades competem entre si num plano exclusivamente produtivo e, portanto, neutral do ponto de vista ético, mais tenderão a aderir a padrões estéticos uniformes e de matriz marcadamente tecnológica. O valor histórico e identitário da comunidade, bem como as suas especificidades e memórias, vão sendo progressivamente apagados, dando lugar a uma nova imagem de pretenso sucesso e prosperidade.

Um aspecto fundamental a considerar na dimensão estética da cidade, prende-se pois com a preservação da sua identidade e pela salvaguarda da sua memória colectiva⁹³. Esse valor estético da imagem urbana decorre não apenas do modo como a cidade lida com o espaço mas também do modo como ela se relaciona com o tempo. Sem referências fundadas na sua própria história, a

93. Para melhor ilustrar esta situação, centremo-nos num exemplo concreto da nossa história recente. Uma das consequências directas do movimento modernista do século XX consistiu numa ampla destruição de edifícios e bairros antigos, para dar lugar a novas construções de estética “renovada”. Aparentemente, a convergência numa identidade estética internacionalizada era vista como um sinal de progresso, como se a humanidade partilhasse o mesmo destino de passar a viver o seu quotidiano em caixotes de metal, vidro e cimento. A destruição originada pela 2ª guerra mundial constituiu uma oportunidade histórica para a rápida proliferação deste tipo de construções, segundo o argumento de que a magnitude da tarefa de reconstrução exigia soluções de execução e montagem rápidas e baratas. Esta tendência, quase unânime na época, foi colocada em causa e recebeu uma oposição frontal por parte das autoridades Polacas no caso da reconstrução da cidade velha de Varsóvia, após a sua destruição total em 1945. Poder-se-ia argumentar que nesta cidade martirizada talvez fizesse mais sentido operar-se um verdadeiro recomeço urbanístico, alegando que os edifícios antigos eram irrelevantes e dispensáveis nesse virar de página para uma nova era. Em vez disso, o passado foi minuciosamente reconstruído e a linha da memória foi restabelecida no imaginário colectivo. Mais do que uma réplica museológica vazia de conteúdo, o centro de Varsóvia readquiriu uma vida e uma dinâmica próprias.

cidade não possui qualquer sentido de medida do tempo a não ser o que é oferecido pelos fluxos de trânsito e pelos horários das actividades produtivas. Não há sustentabilidade urbana sem identidade e essa identidade pressupõe a existência de um fio condutor que articule coerentemente o desenrolar das várias camadas do tempo no espaço urbano. Podemos assim afirmar que uma parte da insustentabilidade em que assenta o nosso modelo de desenvolvimento, resulta não só dos desequilíbrios existentes no plano económico e social mas também de uma ausência de referências identitárias, resultante de uma progressiva descaracterização estética do *habitat* construído⁹⁴.

Seguindo o trilha de Aristóteles e considerando que a Cidade é parte constituinte da Natureza, não será abusivo considerarmos que tal descaracterização da paisagem urbana representa, em última instância, uma agressão ao habitat humano e portanto, ao próprio Ambiente. Também por essa razão, a preservação da memória histórica reveste-se de um valor intrínseco, que não pode ser negligenciado na construção do bem viver colectivo.

A presença da memória, recoloca-nos perante a ideia central para a qual convergem todas as acções virtuosas e sustentáveis: a de que os seres humanos, para além de instrumentos de produção, são simultaneamente fins em si mesmos. Por um lado, o Homem que se maravilha perante a natureza e a arte e cuja acção e o pensamento se desenvolvem segundo a excelência e a virtude, afirma-se a si próprio como elemento constitutivo de uma ética e de um bem viver universal. Por outro lado, o Homem que consegue desempenhar operações complexas, compreender evidências difíceis e aperfeiçoar aspectos de carácter técnico, surge como instrumento produtor de um outro tipo de bem estar. Enquanto o primeiro destes homens contribui de um modo directo para um bem estar que não é económico, o segundo contribui de um modo indirecto para um bem estar que é fundamentalmente económico.

O economista Arthur C. Pigou sustenta que cabe à comunidade escolher entre estes dois tipos de Homem e assumir o risco inerente a essa escolha. Com efeito, ao concentrar esse esforço directamente no paradigma económico corporizado pelo segundo, ela poderá estar a sacrificar o bem estar não económico corporizado pelo primeiro. Para ilustrar esta dicotomia, o autor aponta o facto de a frágil e desarticulada Alemanha da segunda metade do sec. XIX ter sabido ainda assim dar ao mundo grandes homens como Goethe, Schiller, Kant ou Fichte e acrescenta que esta tendência se viria a inverter irremediavelmente a partir do século XX: *“In short, the attention of the*

94.No caso do século XX, esta descaracterização resultou directamente de um conjunto de equívocos relacionados com a ideia de cidade moderna, formulada tanto por correntes políticas capitalistas como socialistas. Em ambos os casos, a linha da memória foi sacrificada em prol de um novo recomeço, como se a contagem do tempo se pudesse reiniciar a partir de uma cronologia assente na ideologia, em detrimento da história. A construção da identidade faz-se a partir da compreensão das raízes históricas, as quais só poderão ser percebidas se uma parte do passado ainda se mantiver visível e utilizável. O sentido de pertença a uma comunidade pressupõe que os seus cidadãos tenham a oportunidade de residir não só na pluralidade do espaço mas também na pluralidade do tempo.

German people was so concentrated on the idea of learning to do, that they did not care, as in former times, for learning to be".⁹⁵

Pigou conclui a sua reflexão com uma ideia que certamente teria merecido a concordância de Aristóteles; a de que o esforço encetado pela comunidade para produzir indivíduos que apenas sejam bons instrumentos, em geral conduz a que essa mesma comunidade fracasse na sua capacidade de gerar bons Homens. É pois chegada a altura, de questionarmos alguns dos mitos que têm norteado as nossas sociedades ao longo das últimas décadas e de repensarmos o valor hierárquico das nossas acções. Tal como defende Aristóteles, entendemos que a prática produtiva e económica deve ser reduzida à sua dimensão de mero instrumento ao serviço da prática política, contribuindo assim para o aperfeiçoamento do nosso projecto cívico.

95. Trad. liv.: "Em suma, a atenção dos alemães estava tão concentrada na ideia de aprender o que fazer, que eles já não se preocuparam, como antigamente, em aprender a ser". O autor reforça esta ideia acrescentando o seguinte comentário: "*We know what the old Germany gave the world and for that gift the world will ever be grateful; we do not know what modern Germany, the Germany of the overflowing barns and the full argosies, has to offer, beyond its materialistic science and its merchandise*"

PIGOU, Arthur C., *The Economics of Welfare*, Chapter I.7 - *Welfare and economic welfare*, London: Macmillan and Co., 1932, pp. 13,14.

Conclusões

Ao longo do presente trabalho, procurámos reflectir acerca do modo como a cidade se pode afirmar como o lugar para a concretização da natureza humana e do desígnio do bem viver colectivo. Para tal, tentámos empreender um percurso através do pensamento de Aristóteles e cruzá-lo com o debate contemporâneo em torno da temática da sustentabilidade. Da política à economia, da ética à biologia, ou da psicologia à poética, as reflexões do nosso filósofo fornecem-nos um conjunto de pistas preciosas, que nos poderão ser úteis para melhor ultrapassarmos alguns dos obstáculos e impasses com que hoje nos confrontamos. Face à falência do actual modelo de desenvolvimento das nossas sociedades, recorreremos à concepção aristotélica de natureza humana, para defendermos a tese de que o princípio da acção para o bem viver não pode derivar somente de um paradigma tecnológico e científico assente na produção, na competição e nos mitos do crescimento e do progresso contínuo. Pelo contrário, entendemos que é cada vez mais pertinente regressarmos a alguns dos princípios fundadores da *polis* grega, de cujo modelo civilizacional ainda hoje somos herdeiros.

Se é certo que a cidade aristotélica representa um modelo de comunidade que não é isento de falhas, a verdade é que ela nos legou alguns princípios orientadores, que podem e devem servir-nos de referência, especialmente em tempos de crise e de incerteza. O primado da política e da cidadania sobre os factores económicos e materiais, a valorização da ética e da virtude enquanto elementos de coesão social, ou a exaltação da acção prática como instrumento para a concretização dos processos de mudança e de aperfeiçoamento da natureza humana, são dimensões que urge recuperar para as *poleis* do presente. Tal sentido actuante e transformador, deverá ser tão democratizado e universalizado quanto o possível, uma vez que a dimensão da nossa comunidade tende a ser cada vez mais globalizada. Como tal, a construção de uma *praxis* para a sustentabilidade da *polis* contemporânea, não se pode restringir a uma minoria privilegiada e excluir todos os que ainda não atingiram um pretenso estado mínimo de “maturidade tecnológica”.

Se por um lado é pertinente questionarmos o primado avassalador que a utopia da tecnociência exerce sobre o nosso modelo de desenvolvimento, por outro devemos criar um modelo de sustentabilidade que recupere como força motriz do bem viver colectivo o sentido de *obra a cumprir* que caracterizava a cidade aristotélica. Há que abandonar alguns dos mitos que têm norteado o nosso percurso e em particular, o mito de que o bem estar e a felicidade das nossas comunidades depende de um contínuo processo de crescimento económico.

Esta opção, que aos olhos dos economistas tradicionais mais não seria do que uma antecâmara para a recessão, poderá, pelo contrário, afirmar-se como o elo de ligação para uma economia tendencialmente mais rica em serviços sociais e culturais associados ao bem estar da comunidade.

Para que a construção de tal *praxis* seja efectiva, ela deverá antes do mais, como o próprio conceito sugere, centrar-se numa acção segundo a excelência e incorporar no seu processo de mudança uma dimensão ética e política, que volte a eleger o aperfeiçoamento da natureza humana como causa final do desenvolvimento. Partindo das concepções aristotélicas acerca da natureza, da cidade e do indivíduo, a nossa *praxis* para a sustentabilidade passa não só por uma correcta deliberação no plano político mas também por um conjunto de acções particulares exercidas segundo a excelência e com vista a alcançar um fim universal.

Caminhar gradual, mas decididamente para uma resposta planetária aos grandes desafios globais do ambiente e da humanidade, podem assim ter o seu início à escala da cidade, do bairro ou da rua. Se nos quisermos socorrer da noção Kantiana de *focus imaginário*, podemos considerar que o gesto sustentável converge para um princípio universal de responsabilidade. É esse sentido de responsabilidade pelo mundo contemporâneo, pelo meio ambiente e pela posteridade, que deverão ser, segundo Hans Kung, as palavras de ordem do terceiro milénio. Mais do que simplesmente consumirmos o nosso habitat, há que construir (se não mesmo reconstruir) esse habitat, não mais persistindo num modelo de crescimento em que a qualidade do presente é conseguida à custa da alienação do futuro. Se para Aristóteles a cidade representa o lugar para a concretização da natureza humana, cabe-nos hoje levar esse conceito ainda mais além e afirmar que o lugar da nossa natureza é o espaço da cidade sustentável.

Conforme vimos ao longo da segunda parte do presente trabalho, o modelo de desenvolvimento dominante no nosso planeta assenta em graves desequilíbrios, que em grande medida decorrem directamente dos padrões de vida e de consumo vigentes nas nossas cidades. Esta situação conduz a um crescimento pouco sustentável das comunidades urbanas, o qual acarreta graves repercussões no ambiente global, uma vez que as nossas metrópoles tendem a recorrer a fontes de abastecimento energético e alimentar cada vez mais longínquas do seu próprio perímetro. Ora a principal característica de uma cidade verdadeiramente sustentável passa pela sua capacidade de se bastar a si própria, garantindo de uma forma autónoma a satisfação das suas necessidades básicas de funcionamento. Mas para que esta aproximação da cidade a um estado de progressiva auto-suficiência ou *autharkeia* seja efectivo, é importante que as cidades adoptem também o que poderemos designar como metabolismo circular. Na natureza, os resíduos tendem a ser beneficemente reabsorvidos no ambiente local, sob a forma de nutrientes. As cidades, pelo contrário, não seguem este processo e recolhem os seus recursos num dado lugar, para mais tarde os

consumirem e depositarem em locais diferentes. Precisamos então de enfrentar este desafio, criando um metabolismo urbano que imite os sistemas de funcionamento da natureza e em que uma grande parte dos resíduos orgânicos produzidos pela cidade, possa regressar à terra sob a forma de nutrientes e assim reiniciar o ciclo de abastecimento à comunidade. Também os sistemas de ligação e de mobilidade urbana deverão incorporar uma aproximação cada vez maior à auto-suficiência, tornando a comunidade tão autónoma quanto o possível de fontes energéticas não renováveis. A prática sustentável deverá assim contemplar uma abordagem integrada, que permita encerrar dentro da própria comunidade os ciclos relativos aos recursos naturais, à energia, à produção, ao consumo e aos resíduos.

Em suma e reportando-nos novamente à ligação aristotélica entre *polis* e *physis*, a cidade sustentável representa um movimento de progressivo reencontro com a natureza. Esta noção não se resume a uma mera reaproximação àquilo que é correntemente designado por ambiente ou ecossistema mas alarga-se também ao reencontro do ser humano com a sua própria natureza cívica. Mais do que em qualquer outro contexto, acreditamos que é na cidade sustentável que o homem contemporâneo melhor poderá encontrar a sua *eudaimonia*. Tal sentimento de *vida cumprida*, encontra-se hoje directamente relacionado com a afirmação de uma cidadania ecológica activa. Ao contrário do que acontecia no passado, em que o campo de acção das comunidades humanas estava geograficamente limitado, o processo de globalização em curso veio elevar o poder e o impacto das acções humanas a níveis inéditos. Um dos efeitos mais negativos desse impacto prende-se com a destruição de recursos vitais à nossa própria subsistência a médio prazo. Neste contexto, vale a pena recuperarmos o sinal de esperança que nos é dado por Roderick Nash: "*Earth is not threatened as in the age of the dinosaurs by an errant asteroid, a death star. Now, we are the death star, but we could change its course.*"⁹⁶

As respostas a implementar não são fáceis nem imediatas e as acções a empreender, têm de ser antecipadamente fundadas num pensamento devidamente estruturado acerca da realidade. Citando Viriato Soromenho-Marques, "É por sabermos que as mudanças filosóficas e éticas, que são a base em que se consolidará a viragem do paradigma de relações entre a humanidade e o

96. Trad: "A Terra já não é ameaçada, como sucedeu na era dos dinossauros, por um asteróide errante ou estrela da morte. Agora, somos nós essa estrela da morte, no entanto, ainda podemos mudar o seu trajecto"

NASH, R., *Exploring Wild Law, The Philosophy of Earth Jurisprudence*, Kent Town: Wakefield Press, 2011, p.347.

Ler também: NASH, R., *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989.

sistema natural, constitui um processo muito lento, que temos de operar o maior número de mudanças que possam contribuir desde já para inverter a actual tendência (...)"⁹⁷

Novas dinâmicas de intervenção e de transformação como o *Movimento das Cidades em Transição*, demonstram com muita clareza de que modo uma comunidade desperta e actuante se pode afirmar como elemento catalisador para essa inevitável mudança à escala planetária.

Retomando a ligação ao nosso filósofo, é pois chegado o momento de as nossas comunidades procurarem o seu próprio sentido de estabilidade e de voltarem a eleger a *eudaimonia* como causa final dos seus processos de desenvolvimento. Se na natureza toda a realidade viva busca um ponto de equilíbrio ou de repouso, a cidade não é uma excepção a esta regra e só o encontro com essa estabilidade poderá tornar o projecto cívico perene ao tempo. Deverá ser esta a *obra a cumprir* pela Cidade enquanto *habitat* da condição humana e tal processo de transformação pressupõe a apropriação, tanto por parte dos cidadãos como dos seus representantes, de um renovado sentido ético assente na sensatez e na excelência. Por via de uma prática direccionada pela virtude e pela razão, o homem contemporâneo poderá então reposicionar-se como elemento integrante da Natureza e, reinventando o desígnio de Aristóteles, tornar-se enfim um *ser cívico* sustentável.

97. SOROMENHO-MARQUES, V., *Economia e Ambiente: Perspectivas de uma crise global*, VIII Curso de Verão da Ericeira, 2006, p.9.

Sobre a mudança para um novo paradigma de sustentabilidade, ler também: SOROMENHO-MARQUES, V., *Metamorfoses. Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 2005.

BIBLIOGRAFIA

- ABBATE, G., *The Role of Necessity in Aristotle's Teleology as Explained by Logical Implication*, in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 15, John Benjamin Publishing Company, 2012, pp. 1-25.
- ABBATE, G., *A Filosofia da Natureza em Aristóteles*, in *Filosofia e Arquitectura da Paisagem - Um Manual*, Coord.: Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, pp.39-42.
- ABBATE, G., *What kind of justice in a globalized world? The answer beforehand of Aristotle*, in *Astrolábio*, *Revista Internacional de Filosofia*, n.9, 2009, pp. 1-12, p. 8 segs.
- ABBATE, G., *On the principle of any domination. Aristotle's reasons why slavery is by nature and for the better*, in *Astrolábio*, *Revista Internacional de Filosofía*, n.13, 2012, pp.1-16.
- ALLABY, M. and BUNYARD, P., *The Politics of Self-Sufficiency*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- ANDERSON, V., *Economic growth and economic crisis*, Sustainable Development Commission Report, 2008.
- ARENDT, H., *Entre o Passado e o Futuro – Oito exercícios sobre o Pensamento Político*, Lisboa: Relógio de Água Editores, 2006, p.24.
- ARISTÓTELES, *Da Alma*, Introdução, tradução do grego e notas de Carlos Humberto Gomes, Lisboa: Edições 70, 2001.
- ARISTÓTELES, *Económicos*, Introdução, tradução e notas de Manuela García Valdês, Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Introdução, tradução e notas de A. de Castro Caeiro, Lisboa: Quetzal, 2012.
- ARISTÓTELES, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, R. Antoine Gauthier et J. Yves Jolif, Louvain: Publications Universitaires, 1958-1959.
- ARISTÓTELES, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, J. Tricot, Paris: Vrin, 1967.
- ARISTÓTELES, *Partes dos Animais*, Coordenação de António Pedro Mesquita, Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva, Lisboa: Edições Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.
- ARISTÓTELES, *Poética*, Tradução de Valentín Garcia Yebra, Madrid: Edições Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES, *Política*, Tradução de A.C. Amaral e C. Gomes, Lisboa: Vega, 1998.
- Articles on Aristotle 2, *Ethics and Politics*, Londres: Duckworth, pp.195-201, 1977.
- BABUT, D., *Sur la notion d'imitation dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique*, in *Revue des Etudes Grecques* 98, 1985, pp.72-92.
- BARATA-MOURA, J., *Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica*, Lisboa: Edições Colibri, 1994.

- BARBERO, S.G., *La noción de mimesis en Aristóteles*, Córdoba: El copista, 2004.
- BEAUD, M. e BOUGUERRA, M. L., *Estado do Ambiente no Mundo*, Lisboa: Instituto Piaget, pp.23 e 139, 1993.
- BECKERT, C. e VARANDAS, M. José – Coordenação da obra, *Éticas e Políticas Ambientais*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, pp.15, 16, 252 e 253.
- BERTHOUD, A., *Aristote et l'argent*, Paris: Ed. François Maspero, 1981.
- BODEUS, R., *Animal Politique et Animal Économique*, Les Cahiers de Philosophie Ancienne, n° 3, pp. 65-81.
- BOULDING, K. E., *General systems theory - the skeleton of science*, Maryland: Institute for Operations Research and the Management Sciences, 1956.
- CASSIER, I., THIRY, G., *Au delà du PIB: réconcilier ce qui compte et ce que l'on compte*, Regards Economiques, n° 75, 2009.
- Consórcio Parceria 21, *Cidades Sustentáveis - Agenda XXI*, Brasília: Ministério do Meio Ambiente Brasileiro, pp.14 - 32, 2000.
- COULANGES, F. (s.d.). *La cité antique*. Paris: Hachette, s.d.
- CURZER, J. Howard., *Aristotle and the virtues*, Oxford - New York: Oxford University Press, pp. 275-289, 2012.
- DALY, H. e COBB, John B., *For The Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*, Boston: Beacon Press, 1994.
- DEPEW, D., *Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State*: Ed. D. Keyt y F. Miller, 1991.
- EASTERLIN, R., *Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence*, In: D. David and M. Reder *Nations and households in economic growth*. Ed: Stanford University Press, 1972.
- ELSE, G.F., *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.
- EVELEIGH, H., *The Future is Local - Empowering communities to improve their neighbourhoods*, Sustainable Development Commission Report, 2010.
- GLOTZ, G., *La cité grecque. Le développement des institutions*, Paris: Edition Albin Michel, 1976.
- GLOTZ, G. (1938-41). *Histoire Grecque: histoire ancienne*. Paris: PUF.
- GOMME A. (1963). *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*. Chicago: Argonaut.
- Grupo de Peritos sobre o Ambiente Urbano, *Cidades Europeias Sustentáveis – Relatório*, Bruxelas: Comissão Europeia, 1996, pp.76, 144.
- HALL, E., *Is there a Polis in Aristotle's Poetics?* en M.S. Silk (ed.) *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and beyond*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 295-309.

- HALLIWELL, S., *The importance of Plato and Aristotle for Aesthetics* en L.P. Gerson (ed.) *Aristotle: Critical Assessments*, Vol. IV, London: Routledge, 1999, pp. 289-312.
- HOPKINS, R., *The transition handbook - From oil dependency to local resilience*, Totnes: Chelsea Green Publishing Company, 2008.
- HUMPHREYS, S. C., *Economy and Society in classical Athens*, Pisa: In Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, 1970, p. 1-26.
- IRRERA, E., *Between advantage and virtue: Aristotle's Theory of political friendship*, 2nd Pavia Graduate Conference in Political Philosophy, University of Durham, 2004, p. 5.
- JACKSON, T., *Prosperity Without Growth? The transition to a sustainable economy*, London: Sustainable Development Commission, 2009.
- JEAGER, W., *Paidéia: A formação do homem grego*, Trad. Artur M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KUNG, H., *Projecto para uma Ética Mundial*, Lisboa: Instituto Piaget, 1990, pp. 39, 65 e 69.
- LEÃO, D., *Sólon - Ética e Política*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p.178.
- MAX-NEFF, M., *Desarrollo a escala humana*, Barcelona: Ed. Içaria, 1998.
- MOSSÉ, C., *Péricles, l'inventeur de la démocratie*, Paris: Éd. Payot et Rivages, 2005.
- MAUTNER, T., (coord). *Dicionário de Filosofia*, Lisboa, Edições 70, 2010.
- MUMFORD L., *La cité através l'histoire*, Paris: Seuil, 1964.
- NASH, R., *Exploring Wild Law, The Philosophy of Earth Jurisprudence*, Kent Town: Wakefield Press, 2011, p.347.
- NASH, R., *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989.
- OWENS Jr, M.T., *Aristotle's Polis: Nature, Happiness and Freedom*, Reason Papers No. 6 University of Dallas, Irving. Texas: Ed. The Reason Foundation, 1980.
- PASSOS, Jorge R.C., *Justiça e equidade em Aristóteles*, Artigo in Revista Augustus Vol. 14 | N. 28, Rio de Janeiro, Agosto de 2009.
- PETERS, F.E., *Greek philosophical terms; a historical lexicon*, New York: New York University Press, 1967.
- PIGOU, Arthur C., *The Economics of Welfare*, Ch. I.7 - *Welfare and economic welfare*, London: Macmillan and Co., 1932, pp.13,14.
- PLATÃO, *A República*, Introdução, tradução e notas de M.H. da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO, *Górgias*, Introdução, tradução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa: Edições 70, 2004, pp.191-197.

- POLANYI, K., *Aristóteles descubre la economía*, In: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona: Editorial Labor, 1976, pp. 111-141.
- ROMEYER-DHERBEY, G., *L'un et l'autre dans la cité d'Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- ROSS, D., *Aristóteles*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- SEEBER, F., *Filosofia económica de Aristóteles*, Buenos Aires: Ed. Fórum, 1980.
- SOROMENHO-MARQUES, V., Coordenação da obra, *O Ambiente na Encruzilhada. Por um Futuro Sustentável*, Lisboa: Esfera do Caos, 2010.
- SOROMENHO-MARQUES, V., *Metamorfoses. Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 2005.
- SOROMENHO-MARQUES, V., *Economia e Ambiente: Perspectivas de uma crise global*, VIII Curso de Verão da Ericeira, 2006.
- SOROMENHO-MARQUES, V. (entre outros), *Olhares Cruzados - Perspectivas para o século XXI*, Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- SOROMENHO-MARQUES, V. (em co-autoria com D. Moura, Francisco Ferreira, Francisco Nunes Correia e Gonçalo Ribeiro Telles), *Ecologia e Ideologia*, Lisboa: Livros e Leituras, 1999.
- SOROMENHO-MARQUES, V., *O Futuro Frágil - Os Desafios da Crise Global do Ambiente*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998.
- SOROMENHO-MARQUES, V., *Regressar à Terra. Consciência ecológica e política de ambiente*, Lisboa: Ed. Fim de Século, 1994.
- SCHULER, A., *Dicionário Enciclopédico de Teologia*, Porto Alegre: Editora Concórdia, 2002, p.158.
- VILATTE, S., *Espace et temps: La cité aristotélicienne de la Politique*, Paris: Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 1995, pp. 141-154.
- WHITE, R., *Building the Ecological City*, Cambridge: Woodhead Publishing Limited, 2002, p.162.
- WOLFF, F., *Aristóteles e a política*, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

BIBLIOGRAFIA ELECTRÓNICA:

Ancient Greece) www.ancientgreece.com

Data do último acesso à página: 04 de Outubro de 2013

Ecology Global Network) www.ecology.com

Data do último acesso à página: 17 de Outubro de 2013

Encyclopedia of Philosophy) www.iep.utm.edu

Data do último acesso à página: 14 de Setembro de 2013

European Commission – Environment) www.ec.europa.eu/environment

Data do último acesso à página: 02 de Outubro de 2013

Library of Economics and Liberty) www.econlib.org

Data do último acesso à página: 26 de Setembro de 2013

Sociedade Portuguesa de Ecologia) <http://speco.fc.ul.pt>

Data do último acesso à página: 09 de Agosto de 2013

Stanford Encyclopedia of Philosophy) <http://plato.stanford.edu>

Data do último acesso à página: 12 de Outubro de 2013

Sustainable Development Commission) www.sd-commission.org.uk

Data do último acesso à página: 04 de Outubro de 2013

The Sustainability Consortium) www.sustainabilityconsortium.org

Data do último acesso à página: 04 de Outubro de 2013

Transition Cities movement) www.transitionnetwork.org

Data do último acesso à página: 20 de Setembro de 2013

U.N. Sustainable Development Knowledge Platform) www.sustainabledevelopment.un.org

Data do último acesso à página: 02 de Outubro de 2013