

A Política em Aristóteles: Educação para a virtude e contemplação

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

1. Introdução

Este ensaio versa sobre as relações entre virtude, educação e contemplação em Aristóteles, a partir da sua obra: *Política*. Não se trata de um comentário literal, nem espera resolver todas as aporias que ela suscita. Não tem tampouco a pretensão de exaurir toda riqueza dos temas que ela contempla.

O nosso objeto de estudo é bem mais modesto, e está circunscrito nos temas arrolados acima, se bem que possua um eixo comum, que é a nossa tese de fundo, a saber, a vida na *pólis* não é um acidente, isto é, os homens não vivem em sociedade por uma convenção artificial. Ao contrário, o homem é um *animal sociável por natureza*. Outrossim, defendemos que, conquanto distintos, os domínios da família e das vilas e a tangência do Estado não se opõem por uma oposição excludente; ao contrário, pensamos que a vida da família e a da vila se destinam, por natureza, à perfeição do Estado, à vida na *pólis*, que é a *comunidade perfeita*. Destarte, na nossa concepção, o Estado é o todo do qual o indivíduo, a família e a vila são as partes. E como o todo precede as partes que, sem ele, não existem, assim o indivíduo, a família e a vila – segundo cremos – não subsistiriam sem o Estado, que é autárquico.

Agora bem, a função precípua do Estado, a nosso modo de ver, é formar cidadãos virtuosos. Ademais, na nossa perspectiva, é pela educação que ele forma estes cidadãos. Ora, embora esta educação privilegie, num primeiro momento, o corpo e os instintos, os impulsos e apetites, em seguida ela passa a eleger a alma racional, fazendo com que ela desenvolva não só as virtudes éticas como as virtudes dianoéticas, máxime a contemplação, cujo ápice encontra-se na visão das coisas excelsas e divinas.

Ora, de acordo com a nossa concepção, parece ser nesta contemplação, que, conquanto em si mesma, não esteja ordenada à prática, que reside a virtude por excelência, inclusive no

que concerne à vida prática, e até mesmo em relação à vida política. Com efeito, sem ela nenhum bem e nenhum fim podem ser alcançados com perfeição. Estamos falando, evidentemente, da virtude da sapiência (*sophia*). Partindo destes pressupostos, tentaremos mostrar, no desenrolar do presente texto, que não há, em Aristóteles, uma contradição entre *vida contemplativa* e *vida ativa*, entre a *ética*, que é a dimensão própria do indivíduo, e a *política*, que pertence ao domínio da *pólis*; ao contrário, todas estas instâncias se complementam. Por conseguinte, pensamos que não existe um “aniquilamento” da vida do indivíduo na vida da *pólis*. Pelo contrário, a “boa existência”, que é o *objeto formal* da vida na *pólis*, passa pela educação de homens, isto é, de indivíduos virtuosos. De uma forma geral, estes são os principais movimentos dos argumentos arrolados neste artigo.

Para desenvolver esta temática, iremos falar, primeiro: do estado, sua origem e função; depois, da família, seu papel e lugar na hierarquia dos fins; em seguida, do cidadão; posteriormente, das formas do Estado e do Estado ideal; por fim, diremos algo acerca da contemplação e das suas relações com a vida prática.

Para discorrermos sobre estes tópicos, além da *Política*, que, logicamente, será o nosso texto básico, lançaremos mãos de uma bibliografia clássica, a saber, *Storia della filosofia antica, in cinque volumi*, do historiador e estudioso da filosofia Giovanni Reale. Dispostemos da edição brasileira – *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles* – lançada pelas *Edições Loyola* e trazida ao vernáculo por Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. A edição da qual faremos uso remonta ao ano de 1994.

Passemos abordar a questão concernente ao Estado.

2. Desenvolvimento

2.1. O Estado

A primeira divisão entre os homens é a de macho e fêmea. Ambos se unem, para no coito dar origem à prole e à primeira das comunidades, o conúbio natural da família. A família existe a fim de atender às necessidades básicas do homem, sem as quais ele não conseguiria subsistir, e que não poderia conseguir sozinho. Entretanto, a família não basta

para suprir as necessidades da vida em geral. Por conseguinte, nasce entre as famílias um consórcio com o fito de melhor suprir as necessidades vitais de todos. Ora, esta associação entre famílias dá origem às vilas. Com efeito, se a família e a vila são suficientes para suprir as necessidades da vida em geral, elas permanecem incapazes de patrocinar aos homens o *bem-viver*, que é muito mais do que a simples subsistência; trata-se, na verdade, da vida perfeita, isto é, a vida segundo a virtude. Ora, a fim de promover o “*bem-viver*” é que nasce o *Estado*.

Agora bem, embora *cronologicamente* o *Estado* venha por último, *ontologicamente* ele precede à vila e à família, como o todo precede a parte e o imperfeito ao perfeito. Isto se deve porque, quanto ao ser, a *causa final* precede a *causa eficiente*. De fato, tanto a vila quanto a família existem em função do *Estado*, qual *meio* em função do *fim*. Por conseguinte, enquanto a família precisa da vila, ambas precisam do *Estado*, que, por sua vez, é a única instituição *autárquica*. Pois bem, assim como a família e a vila são instituições fundadas na natureza do homem, o *Estado* também o é. E há mais. Como o fim é o que revela o que é ótimo numa natureza, e o que é *por si* é melhor do que o que não é, só a vida na *pólis* – que Aristóteles identifica com o Estado *autárquico* – pode realizar plenamente a *natureza humana*.

E não é só. Do acima dito, deduz-se que o homem é, por natureza, um *animal sociável* que não pode ter uma vida consoante à sua natureza fora da *pólis*. Daí que, segundo Aristóteles, um homem que viva solitário, isto é, fora da *pólis*, ou é um *animal inferior* ou é um *deus*. Ora, se assim é, ou seja, se o homem, sozinho, não é autárquico, isto é, se ele não consegue subsistir sem associar-se aos seus semelhantes, é claro que ele se destina, por natureza, à vida em comunidade, máxime à vida na *pólis*, que é a *comunidade perfeita*, e a ela se encaminha como ao seu fim e perfeição próprios, posto que, assim como a parte não subsiste sem o todo, assim o homem, a família e as próprias vilas não subsistiriam sem a *pólis*. Falando propriamente, assim como um ser que viva solitário não é um homem, assim, também, podemos inferir que, sem a *pólis*, não há, propriamente, nem família e nem vila, pois as partes não existem fora do todo que as constitui. Donde a cidade preceder, ontologicamente, não só a vila e a família, mas também ao indivíduo, e ser mais importante do que ele, inobstante, cronologicamente, o indivíduo preceda à família, a família à vila, e todos precedam à *pólis*.

Homem, sozinho, nenhures. Se algures o encontrarmos solitário; se alhures nos depararmos com um ser autárquico que não precise de nada nem de ninguém, decerto não será um homem; deveras será um animal inferior ou mais que um homem, talvez um deus. Eis a

passagem emblemática da *Política*, onde Aristóteles arrola e arrazoa acerca de todos estes conceitos:

A comunidade perfeita de várias vilas constitui a cidade, que alcançou o que se chama o nível da autarquia, a qual surge para tornar possível a vida e subsiste para produzir as condições da *boa existência*. Por isso, toda cidade é uma instituição natural, se o são também os tipos de comunidade que a precedem, enquanto ela é o seu fim, e a natureza de uma coisa é o seu fim, isto é, dizemos que a natureza de cada coisa é aquilo que ela é quando se concluiu a sua geração, como acontece com o homem, o cavalo, a casa. Ora, o escopo e o fim são o que há de melhor; a autarquia é um fim e o que há de melhor. É claro, portanto, que a cidade pertence aos produtos naturais, que o homem é um animal que, por natureza, deve viver numa cidade, e quem não vive numa cidade, por sua própria natureza e não por acaso, ou é um ser inferior ou é mais que um homem, é o caso dos que Homero chama, com desprezo, de “*apátridas, sem lei, sem-lar*”. Por isso é claro que o homem é um animal mais sociável do que qualquer abelha e qualquer outro animal gregário. E quem é assim por natureza, é também sedento, enquanto não possui laços e é como uma peça de jogo posta ao acaso. Por isso é claro que o homem é animal mais sociável do que qualquer abelha e qualquer outro animal gregário. (...) A comunidade dos homens constitui a família e a cidade. E na ordem natural a cidade precede a família e cada um de nós. Com efeito, o todo precede necessariamente a parte, porque sem o todo, não haverá mais nem pés nem mãos, a não ser por homonímia, como ocorre, por exemplo, quando se fala de uma mão de pedra; mas esta realidade é uma mão morta. Todas as coisas são definidas pela função que cumprem e pela sua potência, de modo que, não possuindo nem uma nem outra, não poderão mais ser ditas as mesmas de antes, senão por homonímia. Portanto, é claro que a cidade existe por natureza, e é anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo, tomado isoladamente, não é autárquico, relativamente ao todo está na mesma relação em que estão as outras partes. Por isso quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando a si próprio, não faz parte de uma cidade, mas é ou um animal ou um deus.¹

Portanto, se a *pólis* é o todo do qual o indivíduo, a família e a vila são as partes, urge verificar qual seja a razão precípua da existência da *pólis*. De fato, embora ela seja um fim na ordem das comunidades, ela é ainda um meio na ordem da ação humana. Por conseguinte, importa arguir: de que forma ela pode realizar o bem supremo do homem? Ora, de acordo com Aristóteles, os homens se distinguem dos animais enquanto estes possuem apenas a voz

¹ ARISTÓTELES. *Política*. A 2, 1252 b 27-1253 a 29. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 433.

– pela qual expressam o prazer e a dor – e o homem, a fala, que é a expressão do seu verbal. Agora bem, por meio da fala o homem pode conhecer e expressar o que é útil e o que é danoso, o que é justo e o que é injusto, o que é o bem e o que é o mal, e assim em relação a todas as virtudes. Pode, ademais, transmitir estes conhecimentos aos seus semelhantes, e, além disso, torna-se capaz de agir de modo condizente com as coisas que conhece e ensinar o seu próximo a fazê-lo. Em uma palavra: o homem é capaz de virtudes e de educar outros homens na virtude. Ora bem, a função do *Estado* é justamente formar cidadãos virtuosos, pois só uma vida segundo a virtude é uma vida verdadeiramente feliz e humana, e conservar uma vida segundo a virtude nos cidadãos é conservar a própria “boa existência” no bojo da *pólis*. Aristóteles alude a isso, dizendo-nos:

De fato, segundo o que sustentamos, a natureza não faz nada em vão e o homem é o único animal que tem a capacidade de falar; a voz é simples sinal do prazer e da dor e, por isso, a têm também os animais, enquanto a sua natureza chega até o ponto de ter e significar aos outros a sensação do prazer e da dor. Ao invés, a palavra serve para indicar o útil e o danoso e, por isso, também o justo e o injusto: e isso é próprio do homem com relação aos outros animais, enquanto ele é o único ser a ter noção do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras virtudes (...).²

Passemos a considerar a família.

2.2. A família

Acerca da família, urge dizer que ela é constituída, segundo o Estagirita, por quatro elementos essenciais: as relações entre marido e mulher, entre pai e filhos, entre senhor e escravos, e a *crematística*, que é a arte de obter coisas úteis, em particular as *riquezas*. Aristóteles se debruça, mormente, na análise dos dois últimos elementos. E’ necessária a toda família, a fim de que possa subsistir provendo as suas necessidades naturais, obter *propriedades*. Caberá, pois, aos *artesãos* produzir instrumentos que sirvam para a aquisição destas propriedades. Aos escravos, ao contrário, cumpre que eles próprios sejam usados como

² ARISTÓTELES. *Política*. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 433.

instrumentos para a aquisição destes bens, já que não são capazes de produzir coisas. Os artesãos são instrumentos que produzem outros instrumentos; já os escravos, são eles próprios usados como instrumentos de uso de outros instrumentos.

A justificação da escravidão dá-se, para o Estagirita, no plano *metafísico*. Como o corpo deve estar submisso à alma e ao intelecto, assim os escravos devem estar submissos aos seus senhores. Segundo o Filósofo, podemos distinguir um escravo de um homem livre por seu *corpo robusto e intelecto frágil*. De fato, os que possuem tal *compleição* são naturalmente dispostos à escravidão, assim como os que possuem um *corpo flácido* e apresentam um intelecto “robusto”, afiguram-se como sendo, por natureza, destinados a ser senhores. Os primeiros devem se submeter aos segundos, como corpo deve ser submisso à alma. Na concepção do Estagirita, o escravo não desenvolve a sua racionalidade além daquela medida concernente à sensibilidade mais imediata. Por isso, eles em pouco diferem dos animais. A bem da verdade, ambos possuem a mesma função: substituir os homens *nos trabalhos corporais*, a fim de que adquirirem o que é necessário para manter o seu corpo, e possam, doravante, ocupar-se livremente das atividades mais altas. Eis as palavras de Aristóteles:

Todos os homens que diferem dos seus semelhantes tanto quanto a alma difere do corpo e o homem do animal (e estão nessa condição aqueles cuja tarefa implica o uso do corpo, que é o que eles têm de melhor) *são escravos por natureza* e, para estes, o melhor é submeter-se à autoridade de alguém, se isso vale para os exemplos que acima indicamos. É escravo por natureza quem pertence a alguém em potência (e por isso torna-se posse de alguém em ato) e só participa da razão no que diz respeito à sensibilidade imediata, sem possuí-la propriamente, enquanto os outros animais não têm nem mesmo o grau de razão que compete à sensibilidade, mas obedecem às paixões. E o seu modo de emprego difere de pouco, porque uns e outros, os escravos e os animais domésticos, são utilizados para os serviços necessários ao corpo.³

Quanto à *crematística*, há três modos de desenvolvê-la. O primeiro modo de obter bens e riquezas é o natural, que se dá através da *caça*, do *pastoreio* e do *cultivo dos campos*. O segundo modo é mais mediato e consiste nas *trocas de bens* que se equivalham. Dá-se o nome de *escambo* a esta atividade. O terceiro consiste no *comércio* mediante *pecúnias*. Ora, para Aristóteles, somente as duas primeiras formas de *economia* são legítimas, pois somente elas visam atender às necessidades básicas do homem, as quais a natureza impôs um limite. Já

³ ARISTÓTELES. *Política*. A 5, 1254 b 16-26. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 435.

a atividade de *compra e venda*, que se dá pela troca *pecuniária*, Aristóteles avalia como sendo nociva à vida dos homens, pois, neste tipo de economia, visa-se mais ao acúmulo de riquezas e o desejo exorbitante de desenvolver novos meios produtivos do que propriamente atender às necessidades básicas da vida. Desta sorte, avalia o Estagirita, no *comércio* que se dá pelas *pecúnias*, a *crematística* perde a sua finalidade natural, que é ser um meio para a persecução do “bem-viver”, e passa, na verdade, a ser um fim buscado em si mesmo. Os que se fatigam na consecução das riquezas, diz Aristóteles, olvidam o “bem-viver” a que elas visam:

A alguns parece que esta seja a tarefa da economia [isto é, aumentar continuamente as riquezas], e continuam a crer que esta deva salvaguardar ou aumentar ao infinito a consistência do patrimônio pecuniário. A causa dessa atitude é o fato de afadigar-se em torno às coisas que permitem viver, sem preocupar-se com viver bem, e dado que o desejo de afirmar a própria vida não tem limites, desejam meios produtivos ilimitados.⁴

Passemos às considerações que julgamos pertinentes acerca do cidadão.

2.3. O cidadão

Aristóteles não se atém muito nas discussões acerca das vilas, que são agrupamentos de famílias. Ele logo passa para a análise da Cidade-Estado. E como as cidades-estado são formadas por cidadãos, importa discriminar, antes de qualquer coisa, quem são estes cidadãos. Os cidadãos não são todos aqueles que vivem na cidade. Não basta impetrar uma ação judiciária para ser um cidadão, tampouco basta ser filho de cidadão para ser um cidadão. O escravo e o artesão, embora indispensáveis para o exercício da vida política, não são cidadãos, porquanto não têm tempo para exercerem as funções inerentes a todo cidadão. Com efeito, o escravo está a serviço do seu senhor, e o artesão a serviço da comunidade. Também o colono e o estrangeiro não são considerados cidadãos. Sem embargo, para que um homem se torne cidadão, precisa estar comprometido com a *confeção das leis*, com o modo adequado de aplicá-las e com uma forma equânime de assegurar a *justiça* na *cidade* onde habita. Portanto,

⁴ ARISTÓTELES. *Política*. A 9, 125 b. 38-1258 a 2. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 437.

deve ser presente e partícipe nas *Assembléias*, lugar onde as leis são feitas e aplicadas segundo a equidade. Observa Reale:

Para ser cidadão numa Cidade, não basta habitar no território da Cidade, nem gozar do direito de empreender uma ação judiciária e, também, não basta ser descendente de cidadãos. Para ser cidadão, impõe-se “a participação nos tribunais ou nas magistraturas”, isto é, *tomar parte na administração da justiça e fazer parte da assembléia que legisla e governa a Cidade*.⁵

Falemos das formas possíveis do Estado.

2.4. As formas possíveis de Estado

Todo *Estado*, para manter-se, precisa de uma *constituição* que lhe dê estrutura e ordem, onde os seus encargos possam ser hierarquicamente dispostos, e a forma segunda a qual a soberania será exercida seja estabelecida. Como diz o próprio Aristóteles: “A constituição é a estrutura que dá ordem à Cidade, estabelecendo o funcionamento de todos os encargos e, sobretudo, da autoridade soberana”⁶. Ora, três são as formas de *governo naturais*, que, para Aristóteles, parecem ser justas, por buscarem – cada uma a seu modo – a aquisição do *bem comum*. Há o governo de um só, que Aristóteles chama de *monarquia*; o governo de poucos, que designa pelo nome de *aristocracia* e o governo de muitos, que é denominado por *politia*. Todas estas formas de governo, enquanto visam ao *bem comum*, são justas; entretanto, podem também degenerar-se. Ora, isto acontece quando, deixando de buscar a *utilidade comum*, voltam-se para os interesses privados daqueles que administram a cidade. Assim, a *monarquia* pode se degenerar em *tiranía*, na qual o monarca busca o seu próprio interesse; a *aristocracia* pode se degenerar em *oligarquia*, na qual os *ricos* governam em benefício deles mesmos; a *politia* em *democracia*, na qual os pobres governam para si próprios. Eis a célebre passagem da *Política*:

⁵ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 438.

⁶ ARISTÓTELES. **Política**. G 6, 1278 b 8-10. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 439.

Temos o hábito de chamar *reino* o governo monárquico que se propõe o bem público, e, *aristocracia*, o governo de quando se propõe o bem comum; quando a massa rege o governo em vista do bem político, a essa forma de governo dá-se o nome de *politia*. (...). As degenerações das precedentes formas de governo são a *tiranía*, relativamente ao reino, a *oligarquia*, relativamente à *aristocracia* e a *democracia*, relativamente à *politia*. De fato, a tirania é o governo monárquico exercido em favor do monarca, a oligarquia visa aos interesses dos ricos, a democracia aos dos pobres; mas nenhuma dessas formas visa à utilidade comum.⁷

Quando indaga qual destas formas de governo é a melhor, Aristóteles não possui uma resposta unívoca. Por exemplo, se numa determinada cidade-estado houver um homem que, pública e notoriamente, se sobressaia a todos os outros em sabedoria e excelência, é claro que, para esta cidade, a melhor forma de governo será a *monarquia*. Mas, se numa outra cidade-estado, sobressaírem um pequeno grupo de homens, por estarem estes excepcionalmente dotados de virtudes, é evidente que, para esta cidade, a melhor forma de governo será a *aristocracia*:

Se há uma pessoa ou um grupo, não muito numeroso para constituir uma cidade, que seja tão excelente em virtude, cuja virtude e importância política (do indivíduo ou do grupo) não seja comparáveis às dos outros, então é desnecessário dizer que estes constituem uma parte da cidade, porque seriam injustiçados se fossem igualados aos outros, enquanto sobressaem por capacidade e por peso político: eles seriam como um deus entre os homens. Por onde se vê que, necessariamente, a legislação deve ser confiada a eles, que são iguais por estirpe e por capacidade, enquanto não é possível impor leis a quem é superior à normalidade, uma vez que ele próprio é uma lei.⁸

Abstratamente, conforme vimos acima, a *monarquia* e a *aristocracia* seriam as melhores formas de governo, pois nelas se encontrariam, maximamente, a eminência da virtude. No entanto, o senso realista do Estagirita faz pensar que não é nada fácil encontrar um ou alguns homens excepcionalmente distintos em virtude, pelo que ele julga que a *politia*, de um modo geral, é a forma mais adequada de governo, inclusive porque mescla a *oligarquia* e a *democracia*. Trata-se, na verdade, de uma “via média”, na qual se integrará, num tempero que supera os excessos de cada uma: a *democracia*, enquanto o governo será de muitos e não

⁷ ARISTÓTELES. *Política*. G 7, 1279 a 32-b 10. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 439.

⁸ ARISTÓTELES. *Política*. G 13, 1284 a 3-14. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 440.

de uma minoria como na *oligarquia*, e a própria *oligarquia*, enquanto, embora o governo seja de muitos, esta maioria não será constituída de pobres como na *democracia*, mas sim de homens que, à frente do poder – e não sendo nem ricos e nem pobres – estarão, todavia, suficientemente providos quanto às suas necessidades básicas, para poderem privilegiar o bem comum e não o seu bem particular. Ademais, os que forem governados, não sendo também nem ricos e nem pobres, ou, ao menos, não vendo naqueles que exercem o governo a excessiva riqueza, não tentarão depô-los por inveja. Explica Aristóteles:

Uma cidade quer ser constituída, enquanto possível, por cidadãos iguais e semelhantes entre si, e isso acontece sobretudo com cidadãos que pertencem aos estratos médios: por isso a cidade melhor governada será aquela na qual se realizam as condições das quais, por natureza, deriva a possibilidade da comunidade urbana. De resto, justamente o estrato que funda essa possibilidade, isto é, o estrato médio, é aquele cuja existência é garantida na cidade. De fato, os que a ele pertencem, enquanto não são pobres, não desejam a condição dos outros, nem os outros desejam a sua, como acontece com os ricos, cuja posição é invejada pelos pobres. Por isso aqueles, não tramando contra os outros e não sendo objetos de tramas, passam a vida sem perigos, sua medianidade, tanto que Focílides, justamente, proclamava: “Muitas coisas são ótimas pela sua medianidade, e nessas quero estar na cidade”. É claro, portanto, que a melhor comunidade política é a que se funda sobre o estrato médio, e as cidades que estão nessas condições podem ser bem governadas, aquelas – digo – nas quais o estrato médio é mais numeroso e mais poderoso que os dois extremos ou, pelo menos, mais poderoso do que um deles.⁹

Passemos a contemplar alguns aspectos do Estado ideal.

2.5. O Estado ideal

Sobre o *Estado* ideal, Aristóteles inclina-se a pensá-lo aos moldes de um homem virtuoso. Como deixou estabelecido na *Ética*, há três espécies de bens: os *exteriores*, os *corpóreos* e os *espirituais*. Os dois primeiros, estabeleceu o Filósofo, são meios conducentes a um fim, vale dizer, os bens espirituais. O acaso e a sorte podem nos favorecer quanto a eles,

⁹ ARISTÓTELES. *Política*. Δ 11, 1295 b 25- 38. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 441.

mas só devemos buscá-los enquanto nos conduzem àquele bem espiritual, cuja aquisição só conseguimos mediante uma vida segundo a virtude. D’outro modo, ou seja, se buscarmos os bens exteriores e corpóreos enquanto fins em si mesmos, eles nos alienarão da nossa verdadeira felicidade. Ao contrário, buscando os bens da alma, atualizaremos a nossa própria natureza – pois o homem é fundamentalmente a sua alma – e seremos felizes pelo que somos e não por aquilo que temos. Aliás, esta é a excelência do próprio Deus: ser feliz por si mesmo, ou seja, por ser aquilo que é e não por aquilo que possui.

Agora bem, tal para o cidadão, tal para a cidade, ou seja, a cidade feliz será aquela que buscar os bens externos e corpóreos somente como meios para alcançar o seu verdadeiro fim, que são os bens espirituais, adquiríveis mediante uma vida virtuosa, isto é, uma vida segundo a razão. E assim como o cidadão se assemelha a Deus quando busca ser feliz por aquilo que é, assim a cidade, ao orientar-se para os bens espirituais, imitará, de certo modo, a *autarquia divina*, e encontrará nessa “imitação” a “boa existência”, que é onde reside a sua felicidade. Portanto, embora a cidade tenha como medida próxima da sua *bem-aventurança* o *cidadão privado*, ela tem como *medida remota* da sua *beatitude* a vida de Deus, que é o parâmetro e a regra para a felicidade do homem e da cidade:

Todos os bens exteriores, como todo instrumento, têm um limite dentro do qual preenchem a sua função de ser úteis, como meios, mas além do qual tornam-se danosos ou inúteis para quem os possui. Os bens espirituais, ao invés, quanto mais abundantes, tanto mais úteis, se neles se considera, além da beleza, também a utilidade. Em geral podemos dizer que a melhor disposição, pela sua importância relativamente às outras, é aquela que ocupa um lugar privilegiado com relação às outras disposições das coisas. Assim *se a alma, para nós ou absolutamente, é mais digna do que os bens exteriores e os bens do corpo, é necessário que as disposições da alma gozem da correspondente posição de privilégio*. Ademais, os bens se escolhem tendo a alma como fim, e as pessoas prudentes fazem justamente isso, e evitam submeter a alma aos bens considerados como fins. Fique pois estabelecido, de nossa parte, que *cada um merece tanta felicidade, quanto possui a virtude, prudência e capacidade de agir em conformidade com eles*; e invocamos o testemunho do próprio *deus, que é feliz e bem-aventurado, não pelos bens exteriores, mas por si mesmo e por aquilo que é por natureza*. Por isso, necessariamente, a boa sorte é diferente da felicidade, enquanto o acaso e a sorte podem ser causa dos bens exteriores da alma, mas ninguém é justo ou sábio por acaso ou por sorte. Por conseqüência – e valem as mesmas razões trazidas precedentemente – podemos dizer que feliz e florescente é a cidade virtuosa. É impossível que tenha êxitos felizes quem não cumpre boas ações, e *nenhuma boa ação, nem de um indivíduo, nem de uma cidade, pode realizar-se sem virtude e prudência. O valor, a*

*justiça, a prudência de uma cidade têm a mesma potência e a mesma forma cuja presença num cidadão privado faz com que se o diga justo, prudente e sábio.*¹⁰

Aristóteles ocupa-se ainda em destacar algumas condições que julga indispensáveis no que concerne à constituição de uma cidade feliz. Antes de tudo, a sua *população* não pode ser: nem *exígua*, visto que então não seria autárquica, nem demasiada *numerosa*, já que deste modo o governante teria mais dificuldade em dividir as funções de cada um. Quanto ao *espaço territorial*, também não pode ser: nem *muito pequeno*, a fim de que possa prover tudo o que é necessário à vida, nem *muito extenso*, pois então produziria o supérfluo. Deve ter suas *fronteiras* conhecidas a olho nu e, por consequência, ser dificilmente atacável e facilmente defensável.

Os cidadãos também devem possuir qualidades mescladas. Os nórdicos são mais dados aos impulsos, enquanto gozam de pouca inteligência. Por conseguinte, embora livres, não possuem um governo estável e nem fizeram progressos nas artes. Os orientais, ao contrário, são mais afeitos às técnicas, mas em compensação não desenvolveram as habilidades do espírito, de modo que continuam a viver como escravos. Ora, os gregos, possuem todas estas qualidades de forma temperada. São fortes, mas também são inteligentes. Souberam desenvolver as suas técnicas, mas por terem uma vivacidade espiritual, alcançaram também a liberdade de um governo estável, que os faz hábeis para dominar a todos e não serem dominados por ninguém:

Os que habitam os países frios e a Europa são cheios de impulsos, mas carecem de inteligência e não fizeram progressos nas artes, razão pela qual gozam de maior liberdade, mas não têm um verdadeiro governo e não são capazes de dominar os seus vizinhos. Os povos da Ásia são inteligentes e hábeis no progresso técnico, mas privados de vivacidade de espírito, de modo que continuam a viver como escravos e servos. A estirpe grega, assim como ocupa uma posição geográfica intermédia entre a Ásia e a Europa, participa dos caracteres que distinguem os povos de uma e da outra; por isso é inteligente e de espírito vivo, vive em liberdade, tem as melhores constituições e poderia dominar sobre todos se fosse unida sob uma única constituição.¹¹

¹⁰ ARISTÓTELES. *Política*. H 1, 1323 b 7-36. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 442 e 443.

¹¹ ARISTÓTELES. *Política*. H 7, 1327 b 23-33. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 443 e 444.

Na própria cidade, as funções devem ser hierarquicamente distribuídas. Deve haver os *cultivadores da terra*, que fornecem os *alimentos*; os *artesãos*, que fornecem os *instrumentos* para a produção de *bens e riquezas*; os *guerreiros* que defendem a *cidade* dos rebeldes e dos inimigos externos; os *comerciantes* que multiplicam as *riquezas*; os homens aos quais cumpre estabelecer as leis e aplicá-las segundo a justiça; finalmente, os *sacerdotes* que cuidam do culto aos deuses.

Após discriminar todos estes modelos de vida, que devem estar hierarquicamente dispostos na cidade, Aristóteles exclui do modo de vida próprio dos homens livres: os *camponeses*, que permanecem *escravos*, os *artesãos* e *comerciantes*, que vivem uma vida indigna do homem, inobstante as suas funções tenham uma importância capital para o estabelecimento do “bem-viver” dos cidadãos. Segundo Aristóteles, os cidadãos serão: os *guerreiros*; os que estão deputados ao *governo*, e os que são votados ao culto, isto é, os *sacerdotes*.

Agora bem, para que não haja conflito de poder, Aristóteles julga que o poder deve ser alternado conforme a idade dos cidadãos: “A natureza quer que os jovens tenham força e os velhos a prudência, de modo que é útil e justo dividir os poderes políticos tendo em conta esse fato”¹². É certo que os jovens são mais propensos a se tornarem guerreiros, pois a virilidade concita-os a desenvolverem a força e a resistência. No homem maduro acentua-se a capacidade de tomar decisões, pelo que ele deve ser o dispensador das leis e da justiça. Por fim, o homem, quando velho, deve consagrar-se ao sacerdócio, isto é, ao culto dos deuses.

Mas há, ainda, um último aspecto que possui uma importância singular para a manutenção da vida feliz na cidade: a *educação*. O homem é capaz de virtudes, elas estão nele em *potência*, e precisam ser *atualizadas*. Ora, as virtudes são atuadas pelo exercício repetitivo dos atos concernentes a elas. Eis a missão precípua da educação: educar para a virtude. Primeiramente, para as virtudes do corpo, visto que, como ao jovem cumpre ser guerreiro, mister é que possua um *corpo robusto*, e, como o corpo deve obedecer à alma, o jovem deve ser adestrado na obediência aos seus superiores. Posteriormente, segue-se a educação dos apetites, instintos e impulsos. Assim, o homem em desenvolvimento, aprenderá, pela sabedoria prática ou prudência de outrem, a subjugar às solicitações da sensibilidade, submetendo-as à razão. Seguir-se-á a esta educação para as virtudes éticas, a educação da parte mais alta da alma racional. Por ela, o homem desenvolverá as virtudes dianoéticas da

¹² ARISTÓTELES. *Política*. H 9, 1329 a 14-17. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 444.

sabedoria e, por fim, da sapiência, cujo cume está na contemplação. Tornar-se-á, então, apto para comandar o seu próximo, governando a cidade.

Assim sendo, a educação deve ser patrocinada pelo Estado ao indivíduo, visando formá-lo na virtude, ou seja, fazendo com que ele desenvolva todas as virtualidades da sua natureza, máxime a contemplação. Tornar o homem verdadeiramente humano, eis a educação que o Estado deve promover. Formar o cidadão que primeiro saberá obedecer para depois comandar segundo a virtude, eis o projeto da *Paideia* grega. O ideal é sempre o mesmo: subjugar o corpo à alma e submeter as partes inferiores da alma à superior, alcançando, enfim, o ápice da contemplação, vértice da natureza humana. Eis duas passagens emblemáticas, nas quais o Prof. Reale explica o que dissemos acima:

Os cidadãos deverão ser educados de modo fundamentalmente igual, para que possam ser capazes, alternadamente, de obedecer e de comandar, dado que, alternadamente, deverão obedecer (quando são jovens), e depois comandar (uma vez que tornados homens maduros). Mas, em particular, dado que é idêntica a virtude do *cidadão* bom e do *homem* bom, a *educação deverá, substancialmente, ter me mira a formação de homens bons*, ou seja, deverá fazer com que se realize o ideal estabelecido na *ética*, isto é, que o corpo viva em função da alma e as partes inferiores da alma em função das superiores, e, em particular, que se realize o ideal da *contemplação*.¹³

O Estado, e não os indivíduos, deverá fornecer a educação que, naturalmente, começara pelo corpo, que se desenvolve antes da razão, e procederá com a educação dos impulsos, dos instintos e dos apetites, e, enfim, concluir-se-á com a educação da alma racional.¹⁴

Algumas palavras acerca do tema contemplação e política.

2.6. Contemplação e política

A contemplação das coisas excelsas e divinas, não se opõe – como comumente se pensa – à ação política e à vida na *pólis*. Não há, na perspectiva dos gregos – inclusive na aristotélica –, uma oposição excludente entre vida ativa e vida contemplativa. Ao contrário, o

¹³ REALE. *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. p. 445.

¹⁴ *Idem. Ibidem*. p. 446.

Estagirita diz que a vida contemplativa, cujo ápice é a contemplação (*theorein*)¹⁵ do divino (*theion*), é o *critério de referência* para a conduta da *vida prática*. A intuição dos primeiros princípios, isto é, o *nous*, e as *ciências teoréticas* dimanadas dele, a saber, a *epistéme*, são como a visão: conquanto a visão nada produza e nem opere, ela é absolutamente necessária para que possamos produzir e operar corretamente, até porque, sem ela, ficaríamos praticamente imóveis. Ora, da mesma forma acontece com as *ciências especulativas* ou *teoréticas*, mormente com a *filosofia primeira* ou *teologia*, que procede da *contemplação*. Se, por um lado, ela própria não esteja ordenada à ação ou à produção de algo, sem ela não conseguiríamos agir ou produzir nada, e, deveras, não alcançaríamos os bens que buscamos. Acerca da *metafísica*, que é a ciência sapiencial (*sophia*) por antonomásia, diz expressamente Aristóteles:

Tal ciência é, pois, especulativa, mas permite-nos ser artífices, com base nela, de todas as coisas. A vista, de fato, não é artífice e produtora de nada, pois a sua tarefa é distinguir e mostrar cada uma das coisas visíveis. Ela, todavia, consente agir por seu intermédio e nos é de grandíssima ajuda para as nossas ações, pois se fossemos privados dela, seríamos praticamente imóveis. Do mesmo modo é claro que, embora sendo essa ciência, especulativa, todavia fazemos milhares de coisas com base nela, escolhemos algumas ações e evitamos outras e, em geral, por meio dela, conquistamos todos os bens.¹⁶

E ainda na *Ética Eudêmica*, Aristóteles proclama expressamente que a “contemplação de Deus” constitui o “critério de referência” para a vida prática.¹⁷

Passemos à conclusão do nosso texto.

¹⁵ O termo contemplação (*theorein*) não é unívoco em Aristóteles. Ele pode ser entendido de duas maneiras. Seja como a intuição dos primeiros princípios (*nous*), seja como as ciências (*epistéme*) que derivam destes princípios. Estas ciências, por serem ciências oriundas da contemplação dos primeiros princípios, são chamadas de *ciências teoréticas*. E o hábito da contemplação, entendida nas duas acepções designadas acima, é a virtude dianoética da sapiência (*sophia*).

¹⁶ ARISTÓTELES. **Protrético**. fr. 13 Ross (= 51 Düring). In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. 408

¹⁷ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. 408.

3. Conclusão

O *Estado* é uma instituição natural. Ele procede da própria natureza humana. Cronologicamente, precedem-no a família, onde se tem a relação de marido e mulher, pai e filhos, senhor e escravos, e a vila que é uma comunidade de famílias. Tanto a família quanto a vila, visam suprir as necessidades básicas da vida, as quais o homem sozinho não pode prover. Agora bem, embora precedam cronologicamente ao Estado, a família e a vila são posteriores a ele *ontologicamente*, pois se destinam à sua constituição; são, pois, um *meio* do qual a vida na *pólis* é o *fim*. Segundo Aristóteles, a família, a vila e o próprio indivíduo são partes e a *pólis* é o todo. Como o todo precede as partes, e as partes não existem sem o todo, assim a família, a vila, e o próprio homem não podem subsistir sem o *Estado*. Portanto, só o Estado é autárquico.

Agora bem, qual a finalidade do Estado? Decerto não se resume a atender às necessidades vitais do homem, pois para isso existem as famílias e as vilas. Formalmente, a finalidade do Estado é o concurso do “bem-viver”, isto é, da felicidade do homem, que consiste na atualização de todas as potencialidades da sua natureza. Em outras palavras, o fim do *Estado* é promover a vida segundo a virtude, cujo prêmio é a bem-aventurança. Ora, as virtudes dianoéticas estão acima das virtudes éticas, e, de certa forma, as comandam. Dentre as virtudes dianoéticas, a mais sublime é a virtude da sapiência (*sophia*) ou o hábito da contemplação (*theorein*), que consiste: tanto na intuição dos primeiros princípios (*nous*), como na emanação deles das ciências teoréticas (*epistème*), dentre as quais a *filosofia primeira* é a mais excelente.

O ápice da contemplação, que por si já alcança o vértice da natureza humana, consiste na contemplação das coisas excelsas e divinas. Ora bem, a contemplação (*theorein*) e a ciência que deriva dela, metafísica (*metá physiká*), não é algo que se oponha de forma excludente à vida ativa da *pólis*. Ao contrário, como sem a visão nada podemos fazer, embora ela mesma não esteja ordenada a nenhuma ação, assim as *ciências contemplativas*, máxime a *teologia* ou *filosofia primeira*, conquanto seja *especulativa*, é *critério de referência* para a *vida prática*. Portanto, se a finalidade do *Estado* é promover a virtude, e a maior de todas elas é a *sapiência*, já que sem a sua aquisição nenhuma das outras virtudes chega à perfeição do estado de virtude, então, o Estado deve patrocinar, precipuamente, a aquisição desta virtude entre os homens.

Como isso se dá? Pela *educação*, é a resposta de Aristóteles. Embora ela comece pelo corpo e pela sensibilidade, o fim da educação é fazer com que todo cidadão chegue à *sapiência*, isto é, ao *hábito da contemplação* das coisas imutáveis e necessárias, excelsas e divinas. Por isso, conquanto o bem da cidade seja mais divino que o bem de um só, o “bem-viver” da cidade não se realiza plenamente senão quando os cidadãos levam uma vida virtuosa, mormente chegando ao ápice da virtude, que é a *sapiência*. Por conseguinte, não é correto afirmar que o indivíduo é olvidado na vida da *pólis*. Gostaríamos de encerrar este desprezioso ensaio, coligindo as palavras da filósofa Cornelia de Vogel acerca da importância da contemplação na instância ética da *pólis* grega:

Dizer que a filosofia, para os gregos, significava reflexão racional sobre a totalidade das coisas é bastante exato se não limitarmos a isso. Mas se queremos contemplar a definição, devemos acrescentar que, em virtude da altura do seu objeto, *essa reflexão implicava uma precisa atitude moral e um estilo de vida que eram considerados essenciais tanto pelos próprios filósofos como por seus contemporâneos*. Isso, em outras palavras, significa que a filosofia não era um fato puramente intelectual. É um erro tão grave sustentar que no período clássico o estilo de vida não tinha nenhuma relação com a filosofia, quanto afirmar que no mais tardio período helenístico-romano a teoria cedeu à práxis. Pode-se admitir o seguinte: no período mais tardio há um deslocamento de acento dos aspectos teóricos para os aspectos práticos da filosofia, não por obra de todos, mas pelo menos em alguns casos. Na filosofia grega mais antiga encontramos uma teoria que implica necessariamente uma atitude moral e um estilo de vida; na filosofia grega mais tardia encontramos, não sempre, mas com maior frequência, uma atitude e um estilo de vida morais que, necessariamente, pressupõem uma teoria.¹⁸

¹⁸ VOGEL, Cornelia de. **Philosophia. Part. I: Studies in Greek Philosophie**. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. 404. (Os grifos são nossos).

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Política**. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 432 a 446.

_____. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

VOGEL, Cornelia de. **Philosophia. Part. I: Studies in Greek Philosophie**. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.