

REVISTA POPULUS

ISSN 2446-9319

**ÉTICA POLÍTICA, MORAL E CIDADANIA:
UMA LIÇÃO DOS CLÁSSICOS**
POLITICAL ETHICS, MORALITY AND CITIZENSHIP:
A LESSON FROM ANTIQUITY**

Marília P. Futre Pinheiro***

RESUMO

Os antigos Gregos e Romanos encaravam as relações entre a ética e a política no âmbito de um extenso e vasto projecto educativo. Para eles, as instituições políticas e a acção governativa tinham como principal objectivo alcançar a virtude através da educação. O seu pensamento político era, pois, de natureza pragmática, porque teve, desde as suas mais antigas origens, como principal preocupação a educação dos cidadãos e o aperfeiçoamento do seu carácter, como ingrediente chave para a sua realização individual e colectiva dentro da polis. Para Aristóteles, a virtude não se alcança através do conhecimento, mas através da prática. As virtudes, diz ele, são hábitos que adquirimos através da exercitação e da prática. Aristóteles estava consciente de que as actividades ligadas ao funcionamento da polis e que eram responsáveis pela felicidade individual dependiam da aquisição de um conjunto de hábitos e valores. Assim, ele insiste que a socialização (*ethismos*) e a educação (*paideia*) deveriam constituir as principais preocupações do legislador. O mais nobre dos objectivos a atingir é, por conseguinte, o bem comum (*koinon*) da comunidade política (*koinônia*), cuja estabilidade é reforçada pelo espírito de união que liga os cidadãos.

Palavras-chave: Ética política. Moral. Cidadania. Paideia. Aretê.

ABSTRACT

Ancient Greeks and Romans envisioned the relationship between ethics and politics as being part of a comprehensive and vast educational project. In their view, the main goal of political institutions and the government was to achieve virtue by means of education. Their political philosophy was therefore pragmatic because since primordial times their primary concern had been the education of citizens and the improvement of their character, key ingredients to individual and collective self-fulfilment within the polis. Aristotle believed virtue was achieved through practice and not through theory. As he put it, virtues were habits acquired through practice; one became virtuous by acting virtuously. Aristotle was aware of the fact that polis-related activities that were responsible for individual happiness depended

* Por solicitação da autora, o texto não sofreu adaptação às normas da ABNT.

** Este artigo foi publicado na obra *Liber Amicorum* Fausto de Quadros (Coleção Estudos de Homenagem) pela editora Almedina, em 2016.

*** Professora Catedrática do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

on the acquisition of a set of habits and values. Hence he claimed that socialization (ethismos) and education (paideia) should be the legislator's main concerns. The noblest aim in life was therefore to strive to achieve the common good (koinon) of the political community (koinônia), whose stability was reinforced by the communal spirit uniting all the citizens.

Keywords: Political ethics. Moral. Citizenship. Paideia. Aretê.

Melissa Lane¹ afirma que a política é um espectro das possibilidades de poder, porque define as relações entre os seres humanos e os objectivos que eles se propõem atingir. Afirma ela que, num dos extremos desse espectro, se situa o mero desígnio de procura e conquista do poder. Para os adeptos desta teoria, e de acordo com a máxima de Lenine, a concretização desses desígnios depende exclusivamente da resposta à questão: 'Quem domina quem?'. Porém, no outro extremo do espectro político, perfila-se um ideal muito mais raro: o de um regime de cidadãos livres e iguais perante a lei, com o poder de decidir e de agir de acordo com um conjunto de regras e princípios tacitamente aceites por todos. Nenhum regime político se pode vangloriar de ter o monopólio de uma ou de outra destas práticas, que marcaram muitas sociedades, e que foram evoluindo e assumindo múltiplas facetas no decorrer da história da humanidade. No entanto, há mais de dois milénios, um escol de homens, oradores, políticos, historiadores e filósofos, criou, desenvolveu e testou, com êxito, um conjunto de teorias que iria ter profundas repercussões na concepção e concretização do segundo ideal, que continua ainda a ressoar de forma poderosa nos nossos dias. Os antigos Gregos e Romanos criaram uma terminologia que ainda hoje é utilizada no discurso e na análise do pensamento político. Um aspecto importante das ideias políticas dos Gregos e dos Romanos é a discussão gerada à volta do conceito e das práticas de auto-governança, dos quais a democracia ateniense ou a república romana nos dão o exemplo mais acabado. No entanto, o que torna a filosofia política dos antigos tão enriquecedora para a história do pensamento político ocidental, é o facto de pressupor, não só uma especulação sobre as práticas de governo e sobre as noções de justiça e igualdade que a eles estão intimamente ligadas, mas também por vir acompanhada de uma discussão teórica (a favor ou contra) tais princípios. Por isso, é hoje unanimemente reconhecido que o pensamento político da época clássica é um repositório único de instrumentos que nos ajudam a debater e a perspectivar questões permanentes da política e do direito actuais, que estão apoiadas numa ampla base de referências de natureza pragmática e conceptual.

Elegemos, para tema deste artigo, Aristóteles, figura admirável, que domina tanto a filosofia como a ciência, e o seu conceito de ética política. Mas, para além deste objectivo específico, pretendemos também chamar a atenção para a vitalidade da tradição clássica, em si tão diversa, e que ainda hoje abre caminho para novas possibilidades de convívio político do ser humano com o seu semelhante.

¹ Lane 2014.

Nesta ordem de ideias, é pertinente colocar a seguinte questão: o que é que distingue o pensamento político Greco-Romano daquele que vigora nos nossos dias? Segundo Raaflaub,² ao contrário dos restantes povos mediterrânicos, os antigos Gregos e Romanos deram uma interpretação política *sui generis* a ideais tais como liberdade, lei e ordem. Acentua ainda o mesmo autor que eles erigiram a sua concepção do 'político' com base nas práticas igualitárias do poder (ainda que circunscritas aos que eram considerados membros efectivos da comunidade, os chamados cidadãos) e na tónica colocada em desígnios colectivos, tais como: justiça, bem-estar, lei e ordem, liberdade e igualdade.

No entanto, afirmar a importância do pensamento e da experiência política Greco-Romanos no mapa teórico e nas práticas de governação que são vigentes hoje em dia, coloca problemas de vária ordem. Os primeiros resultam de circunstâncias exteriores à temática em análise. Muitos têm reflectido sobre a precariedade do nosso conhecimento do mundo antigo e sobre o sentimento de estranheza ou distanciamento que constitui o lema contundente da nossa percepção do passado, sentimento esse que se avoluma à medida que regredimos no tempo. 'Desesperadamente alheio' se afigura ao homem moderno esse universo longínquo, que acumulou experiências que dificilmente encontram paralelo noutros períodos da história da humanidade. Tais circunstâncias determinam, de forma decisiva, a nossa compreensão da realidade greco-romana e impedem uma abordagem segura à sua componente histórica e política. Mas, para além do distanciamento espaço-temporal, outros factores interferem, de forma decisiva, na nossa percepção e compreensão do mundo antigo. Um deles é a descontinuidade no devir histórico.

Alterações profundas no mapa histórico do ocidente, produzidas na sequência de mutações históricas e sociais, alteraram, por vezes drasticamente, o mosaico cultural e civilizacional do mundo antigo, criando um fosso entre esse universo e os períodos que se lhe seguiram. Essa ruptura traduziu-se, frequentemente, em pedras irremediáveis: no desaparecimento de impérios e culturas e consequente perda da identidade étnica e cultural dos povos de determinadas áreas geográficas da Europa e da Ásia; na desintegração da unidade cultural do Mediterrâneo, que se afirmara como uma comunidade de língua e de cultura, e à volta da qual se desenrolara uma história riquíssima; num sentimento de ruptura em relação a uma época para cuja revitalização foi necessário um longo percurso histórico que culminou no Renascimento, mas que sofreu um retrocesso no século dezassete, às mãos dos fundadores do moderno liberalismo, como Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, e Locke, os quais aspiraram a criar uma visão totalmente nova, ainda que utópica, da ordem política e da liberdade humana, assente numa fé cega nos progressos científicos e tecnológicos.³

Outro factor relevante, que coloca ao investigador moderno uma série de limitações, é a escassez e a precariedade dos testemunhos. As perdas quantitativas sofridas no decorrer do processo histórico da transmissão dos textos, acrescidas das limitações impostas pela estreiteza de alguns critérios de selecção (de ordem

2 Raaflaub 2013.

3 Cf. Balot 2013, 5.

pedagógica ou moral), condicionaram drasticamente a conservação e preservação de documentos.

Se quisermos trazer à colação outras circunstâncias determinantes, como o carácter oral da literatura antiga, a qualidade dos materiais utilizados e o seu elevado custo (facto que favorecia a sua reutilização), as devastações causadas por acidentes naturais e outras contingências de índole mais psicológica ou institucional, como o carácter fragmentário da documentação na própria Antiguidade, facilmente se compreenderão as razões pelas quais a nossa perspectiva (seja ela literária, política, histórica, económica ou social), está condicionada por múltiplos factores, e se entenderá que o investigador moderno tenha de recorrer a todos os testemunhos disponíveis para recuperar os poucos dados que estão dispersos por uma ampla gama de géneros, a fim de suprir as graves lacunas do passado.

Existe, porém, uma outra ordem de factores endógenos, que decorrem da própria natureza da matéria em questão e aos quais não podemos ficar indiferentes. Como conciliar, por exemplo, os princípios básicos em que assentava a sociedade escravagista da antiguidade, as desigualdades de género, o desprezo e intolerância para com os outros povos, culturas e tradições, com as noções de direitos humanos universais, de pluralismo religioso, multiculturalismo e diálogo ecuménico, que são as traves-mestras da nossa sociedade ocidental?⁴ Os nossos esquemas mentais, os nossos códigos de referência, as nossas escalas de valores, não coincidem necessariamente com os dos antigos. Devemos, por isso, precaver-nos contra o risco de anacronismo, sempre que olhamos para trás com as lentes com que vemos o presente, ou minimizamos o impacto que a nossa perspectiva crítica de observadores modernos tem na nossa leitura de épocas passadas. Tere-mos, então, que nos resignar a aceitar uma básica irredutibilidade entre o mundo antigo e o moderno? A resposta é obviamente negativa. Passado e presente não têm fronteiras intransponíveis e são facilmente permeáveis. Recuperar a voz dos antigos não significa, no entanto, reverência incondicional, tolerância excessiva ou nostalgia. Pressupõe, contudo, argúcia, sensibilidade e pré-disposição para as questões de idiosincrasia histórica. Os textos antigos convidam-nos a entabular com eles diálogos estimulantes e actuais sobre temas permanentes e universais, em todos os campos e em todos os domínios do saber. Mas, para podermos tirar vantagens reais desse diálogo, temos que nos despojar, muitas vezes, de certos preconceitos modernos,⁵ que distorcem e enfraquecem a força dos desafios que os autores clássicos nos colocam.

4 Parece, no entanto, ser lícito perguntar se as diferenças entre o passado e o presente serão assim tão abissais como à primeira vista se poderá pensar. Estarão os direitos humanos totalmente salvaguardados nos dias de hoje? O quadro político, social, económico e religioso, a nível mundial, indica claramente que não. É lícito perguntar se a escravatura, por exemplo, é realmente um produto de tempos idos. A exploração massiva de trabalhadores, sem direitos ou vínculos contratuais, em muitas partes do nosso planeta, os abusos e genocídios que estão a ser cometidos em certas zonas de África e do Oriente, levam-nos a perguntar se terá havido progressos reais em termos de direitos humanos. No entanto, o reconhecimento de, pelo menos, uma igualdade potencial entre todos os homens e, consequentemente, a ideia de que toda a humanidade forma uma única comunidade, é uma das maiores aquisições da época helenística. Esta visão ecuménica está intimamente ligada a um cosmopolitismo que foi traduzido de maneira lapidar na célebre máxima do filósofo cínico Diógenes: sou um *cosmopolitês*, ou seja, um cidadão do mundo. Também já o orador Sócrates, no séc. IV a. C., tinha redefinido os conceitos de grego e bárbaro em termos de educação e não de raça, e o estóico Zenão sonhava com um mundo sem fronteiras e sem estados, onde todos os cidadãos gozassem de perfeita igualdade e estivessem unidos, não por leis humanas, mas por sua vontade expressa e por um sentimento de amor colectivo. Cf., a propósito, Hadas 1959, 16.

5 Gómez-Pantoja 1992, 53, fala da necessidade de uma operação de *peeling* mental como condição para se ultrapassar as barreiras entre o mundo antigo e o moderno.

Os antigos Gregos e Romanos encaravam as relações entre a ética e a política no âmbito de um extenso e vasto projecto educativo. Para eles, as instituições políticas e a acção governativa tinham como principal objectivo alcançar a virtude através da educação. No entanto, conforme sublinha Balot,⁶ esta crença não constitui, em si mesma, um traço distintivo do pensamento político antigo, uma vez que, teoricamente, todas as sociedades almejam incutir nos seus cidadãos a excelência de carácter, ou seja, um conjunto de virtudes que, na prática, se destinam a atingir objectivos específicos que estão inculcados nas respectivas culturas. Em contraste, porém, com o conceito cristão de virtude, os antigos puseram a tónica sobre as virtudes políticas e a prudência deliberativa dos cidadãos activos, que se autogovernam. Ao contrário de muitos outros povos, incluindo os ‘modernos’ Europeus ou Norte-Americanos, os antigos Gregos e Romanos elegeram como qualidades humanas essenciais a excelência e a nobreza de carácter, em vez de virtudes mais moderadas, como a tolerância, a decência e a civilidade. Finalmente, eles encaravam a virtude como uma excelência de carácter, cuja prática era intrinsecamente necessário ao homem virtuoso. Em contraste com as preocupações cívicas dos antigos, os teorizadores cristãos, por exemplo, sempre deram primazia à caridade e à humildade, considerando-as como as principais virtudes que propiciam a realização das vocações naturais dos seres humanos. As virtudes cristãs eram a via para o crente aceder à recompensa eterna e gozar das bem-aventuranças no Além. Como Breyfogle, 2013 demonstrou, Santo Agostinho adaptou os modelos cívicos politeístas a uma nova narrativa metafísica, na qual a nossa permanência na Terra, embora virtuosa ou humanamente excelente, só podia ter uma função educativa, na medida em que nos indicasse o caminho para uma nova vida e nos permitisse alcançar a felicidade e o bem supremos na Cidade de Deus.⁷

Ao longo da época moderna, e apesar das recentes aspirações liberais de separar a política da moralidade, desde os primeiros tempos do liberalismo até aos estados-nação dos nossos dias, incluindo os neoconservadores nos Estados Unidos, as práticas políticas e as ideologias práticas têm reforçado o papel do Estado e o uso da autoridade política em diversas esferas, como o comércio e a vida cívica, têm defendido as vantagens, sociais e políticas, de cultivar as virtudes de carácter, e desaprovado e mesmo proscrito, práticas e comportamentos considerados imorais ou intoleráveis.

O que distingue, porém, o pensamento político dos antigos do de outras épocas, é o papel relevante que nele desempenham os conceitos de excelência ética e intelectual.⁸ Quer os teorizadores políticos quer os cidadãos em geral, perspectivavam as suas vidas e a sua actuação política com base numa dupla referência: os princípios da virtude e os do vício. Como sublinha Balot 2013, 11, nas suas teorias políticas e ideologias, os Gregos e os Romanos realçaram as vir-

6 Cf. Balot 2013, 9-10.

7 Já no IV séc. a. C. o Sócrates de Platão tinha começado a incrementar virtudes de ordem privada, como um acto de crítica e de provocação políticas. Sendo uma adaptação do modelo socrático, as virtudes cristãs constituíram uma rejeição explícita da norma politeísta de relacionar o ético com o político. Acerca do distanciamento da política e da defesa da vida contemplativa como oposição à ideologia dominante, cf. Brown 2013, 485-500.

8 Em Grego, o termo que exprime o conceito de excelência ou virtude é *areté*. Para um estudo da história da evolução semântica da palavra ao longo da literatura grega, cf. Hedrick 2013, 421-439.

tudes cívicas de carácter, tais como a justiça, a lealdade para com a comunidade, a piedade, a amizade cívica, o autodomínio e a coragem. Mas, mais importante, ainda, eles valorizaram a capacidade de os cidadãos intervirem com discernimento, ponderação e prudência em momentos cruciais da vida da cidade, como aqueles em que eram chamados a deliberar sobre questões, tais como a guerra e a paz, a atribuição de cidadania, a defesa e a manutenção do solo sagrado e o uso dos recursos materiais colectivos para projectos de construção pública e festivais. Daí, que fossem tidas em grande conta as faculdades intelectuais dos cidadãos, não evidentemente as de teor epistemológico e filosófico, mas as capacidades práticas que lhes permitiam usar a razão para reconhecer os problemas que lhes eram colocados, ponderar, julgar e deliberar, de acordo com os seus próprios interesses e com os das comunidades a que pertenciam. A esta responsabilização do cidadão comum, a quem é conferido o estatuto de decisor político, subjaz um conceito cívico de virtude mais activo e robusto do que aquele que encontramos em épocas posteriores, desde a literatura patrística, passando pelos ensinamentos dos primeiros representantes do liberalismo moderno, como Hobbes, Espinoza e Locke, até à facção do liberalismo contemporâneo que está associado a figuras como John Rawls, Robert Nozick e Judith Shklar.⁹

No entanto, como contrapartida às suas preocupações com a virtude, os antigos também exploraram meticulosamente os vícios que corrompem a vida política, tais como a cobardia, a ganância, a desonestidade, a auto-indulgência e a falta de discernimento. Os antigos teorizadores, Gregos e Romanos, arrogavam-se o direito de criticar os membros do corpo político, cujo contributo era considerado desadequado à saúde do estado e ao bem-estar dos cidadãos. Neste contexto político, afirma Balot 2013, 11, as modernas virtudes comerciais seriam consideradas calculistas e interesseiras. Teriam sido catalogadas como vícios, ganância (*pleonexia* ou *avaritia*) ou auto-indulgência (*akolasia*), ou, mais genericamente, como uma atitude de egoísmo, que desviava a atenção do cidadão do bem comum. Na maior parte das pequenas comunidades políticas do mundo greco-romano, a orientação cívica era essencial para a prosperidade material da cidade, para a sua segurança militar e bem-estar em geral. O pensamento político dos antigos era, pois, de natureza pragmática. A sensibilidade ética dos pensadores, políticos e filósofos, não se esgotava na criação de estados utópicos, que pudessem satisfazer, em alternativa às realidades sociais e políticas, as necessidades e anseios dos cidadãos, educando-os no sentido da justiça, da solidariedade e da ponderação.¹⁰ Pelo contrário, desde as suas mais antigas origens, a reflexão política dos antigos considerou a educação e o aperfeiçoamento do carácter ingredientes-chave para a realização individual e colectiva dos cidadãos dentro da *polis*.

Antes, porém, de nos debruçarmos sobre o tema da ética política em Aristóteles, começaremos por dilucidar o seu conceito de virtude (*aretê*).¹¹

9 Cf. Balot 2013, 11.

10 Sobre as utopias helenísticas, *vide, e. g.* Mossé 1969, Aalders 1975, 64-73, Giangrande 1976, Futre Pinheiro 2006. Sobre as utopias gregas em geral, *vide, inter alios*, Ferguson 1975.

11 Nas linhas que se seguem, seguimos, em termos gerais, a argumentação de Hedrick 2013, 425-427.

Contrariamente a Platão, que advogava a existência de uma noção absoluta e abstracta de virtude (a qual decorre da sua famosa Teoria das Ideias), para Aristóteles, a virtude não se alcança através do conhecimento, mas através da prática. De facto, argumenta Aristóteles, não pode haver filosofia da ética: o comportamento virtuoso nasce da imitação, disciplina e hábito, e não de provas filosóficas. O filósofo pode, quando muito, aspirar a clarificar os pensamentos daqueles que já são virtuosos. Como afirma na *Política*¹² (1,13,1260a25): ‘Na verdade, enganam-se os que, de modo genérico, se referem à virtude como “boa disposição da alma”, “conduta correcta”, ou algo parecido. Melhor fora que se limitassem, como Górgias, a enumerar as virtudes, em vez de avançarem com tais com tais definições’. No segundo livro da *Ética a Nicómaco*, volta a insistir que nos tornamos justos através da prática e não da especulação teórica: ‘É, por isso, correcto dizer-se que o justo se torna justo por realizar acções justas e o temperado se torna temperado por realizar acções temperadas’ (EN 2,4,1105b7-10). Por conseguinte, para Aristóteles, as pessoas virtuosas não agem de acordo com uma ‘ideia’ imaginária ou com uma taxativa lei moral. Agem consoante as circunstâncias, em conformidade com as suas disposições (*hexeis*) (EN 2, 5, 1105b25-30). Ora, a disposição permanente do carácter resulta de um processo de habituação (EN 2, 1, 1103a16).

Para o Estagirita, a ética explica as nossas acções. Como o próprio nome sugere (*ethos*), a ética é uma disposição, ou hábito, ou ainda um carácter, e este carácter manifesta-se através de virtudes ou vícios. As virtudes, diz ele, são hábitos (EN 2,1-6,1103a14-1107a27;2,4,1105a30-b10 e *passim*) que adquirimos através da exercitação e da prática. ‘Na verdade, fazer é aprender. Por exemplo, os construtores de casas fazem-se construtores de casas construindo-as e os tocadores de cítara tornam-se tocadores de cítara, tocando-a. Do mesmo modo, também, nos tornamos justos praticando acções justas,... e, finalmente, tornamo-nos corajosos realizando actos de coragem’ (EN 2,1,1103a35-b4). As pessoas não nascem virtuosas; tornam-se virtuosas à custa da disciplina, e não evitam praticar más acções por estas serem vergonhosas, mas por medo dos castigos que podem acarretar (EN 10,9,1179b10-12). Aprendemos a excelência ética da mesma maneira que aprendemos a tocar guitarra ou a construir uma casa, ou seja, através da aprendizagem e da habituação (EN 10,9,1179b20-28). Há, contudo, no organismo daqueles que, por um determinado motivo de ordem divina, foram favorecidos pela sorte, uma propensão natural para o bem,¹³ a qual é, por assim dizer, ‘activada’ pela prática. Uma pessoa que possua este ‘saber prático’ é virtuosa.¹⁴ ‘As excelências, então, não se geram em nós nem por natureza, nem contra a natureza, mas por sermos constituídos de tal modo que podemos, através de um processo de habituação, acolhê-las e aperfeiçoá-las’ (EN 2,1,1103a25-27). Uma vez que a virtude é entendida em termos excelência funcional, o critério que subjaz à

12 Os passos traduzidos da *Política* são extraídos de Amaral e Gomes 1998, e os da *Ética a Nicómaco* de Caeiro 2012, com ajustamentos pontuais.

13 É necessário, pois, que a disposição do carácter com uma afinidade intrínseca com a excelência exista já, de algum modo, de antemão...’ (EN 10,9,1179b29-30).

14 A ideia do conhecimento prático é desenvolvida em pormenor no livro VI da *Ética a Nicómaco*.

avaliação do grau de virtude é a relação entre o fim (*telos*) que se atinge e aquele que idealmente se pretende alcançar. As pessoas são consideradas virtuosas na medida em que realizam o seu potencial humano e alcançam os fins que se propuseram atingir. Aristóteles argumenta, também, que a especificidade do ser humano, que o distingue dos outros animais, é a sua capacidade de pensar, daí concluindo que a virtude ‘natural’ do homem é a sua excelência intelectual. Em contrapartida, admite a existência das virtudes ‘morais’ – justiça, coragem, temperança – que devem ser consideradas dentro da perspectiva mais vasta da suprema aspiração do ser humano: alcançar a felicidade ou a realização pessoal (*eudaimonia*). Para Aristóteles, o que conduz à felicidade não é o exercício das virtudes *per se*. Uma vez que a virtude é uma disposição, a sua prática é em si mesma satisfação ou felicidade, tal como o facto de se ter saúde é bem-estar. Em casos como estes (felicidade, saúde) o fim está implicitamente incluído na prática em si mesma. Assim, em contraste com as modernas teorias da moral baseadas na lei, a ética da virtude aristotélica está mais focada no carácter do que nos resultados, em *ser bom* mais do que em *fazer bem*. Por esta razão, faz sentido dizer, como Aristóteles, que uma boa acção não deve ser avaliada no quadro de qualquer padrão exterior de moralidade, fora da disposição do carácter de quem a pratica (*EN 2,4,1105a30-b5*). O que torna uma acção boa é o facto de ser praticada por uma pessoa de carácter virtuoso; só é boa na medida em que resulta da natureza humana, pois nasce do agir repetido em conformidade com uma disposição de carácter (*EN 2,4,1105b1-b5*).

Mas como se articula a teoria aristotélica da ‘ética da virtude’, que acabámos de expor, com a sua teoria política? Para os Gregos antigos, a virtude e a política estiveram desde sempre ligadas. Como Hedrick 2013, 432 sublinha, de Homero a Tucídides, a virtude era entendida como competição, e o seu principal objectivo era alcançar o poder. Porém, com o advento do movimento sofístico, emerge um novo ideal de virtude, e esta passa a adquirir o significado de excelência de carácter. Fica, assim, estabelecida uma outra relação entre virtude e política. Tucídides também reconhece que a solidariedade pessoal e a confiança só são possíveis com a presença da virtude. Para os filósofos gregos, a partir de Platão, o cultivo de atitudes éticas adequadas a cada ocasião era uma questão política. Platão referia frequentemente que, durante o seu mandato, o legislador se deveria dedicar, não só a governar, mas a tornar as pessoas melhores. E, já quase no fim da sua biografia sobre Agesilau, Xenofonte comenta que o rei de Esparta tinha mais orgulho em governar-se a si próprio do que em governar os outros. Ele não aspirava a conduzir o seu povo contra o inimigo, acrescenta Xenofonte, mas sim a conduzi-los no caminho da virtude (*Ages. 10,2*).

Aristóteles mantém esta mesma linha de pensamento quando afirma, acerca da excelência, que não basta conhecê-la, mas que se deve tentar possuí-la e aplicá-la (*EN 10,9, 1179b3-b23*). Ao eleger como horizonte especulativo o estudo das disposições de carácter no sentido do bem, ou seja, o estudo da condição da possibilidade de o Humano agir de modo excelente, a *Ética a Nicómaco* constitui, por assim dizer, uma espécie de prólogo do famoso tratado aristotélico sobre pensamento e teoria

política. Aliás, como o próprio filósofo acentua, ‘...mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo. O bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtêm e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino. A nossa investigação tem, então, isto em vista, sendo, portanto, em certo sentido, de âmbito político’ (EN 1,2, 1094b6-b10). E ainda dentro desta mesma linha de pensamento: ‘...os legisladores tornam os cidadãos bons cidadãos habituando-os a agir bem – é este, de resto, o seu propósito. E todos os legisladores que não tiverem em mente esse propósito erram. É nisto, precisamente, que se distingue uma boa constituição política de uma má.’ (EN 1103b4-b6)

No início da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles interroga-se sobre qual é, na esfera da actividade humana, a mais autêntica de todas as ciências, aquela que tem como objecto de estudo o supremo bem. O filósofo parece estar seguro de que se trata da ciência política (*politikê epistêmê*) (EN 1,1, 1094a9-26), afirmando que o bem supremo a alcançar pelo Homem é a felicidade. A obra trata, pois, da felicidade como sendo ‘uma certa actividade da alma de acordo com uma excelência completa’ (EN 1102a5) e, por conseguinte, dessa mesma felicidade como o principal objectivo do ser humano. Ética e ciência política são, assim, dois conceitos de extrema importância no pensamento aristotélico. Qual, então, a relação entre uma e outra? Conforme argumenta Depew 2013, 400, se a ética não está subordinada à política nem é superior a ela, é porque, para Aristóteles, a ética é simplesmente ciência política no seu aspecto mais normativo e menos circunstancial. A ética é o aspecto da política que recomenda aos governantes um conjunto de virtudes morais com as quais os cidadãos deviam estar familiarizados e as normas de justiça que deviam respeitar na sua convivência com os demais. Aristóteles estava consciente de que as actividades ligadas ao funcionamento da *polis* e que eram responsáveis pela felicidade individual dependiam da aquisição de um conjunto de hábitos e valores. Assim, ele insiste que a socialização (*ethismos*) e a educação (*paideia*)¹⁵ deveriam constituir as principais preocupações do legislador. ‘A lei obriga, portanto, a viver de acordo com cada excelência em particular e proíbe de agir segundo cada forma particular de perversão. Quer dizer, os dispositivos legais produtores da excelência universal foram legislados com vista a uma educação que possibilite a vida em sociedade.’ (EN 5,2, 1130b22-26), e ainda: ‘... o legislador deverá assegurar que os cidadãos se tornem bons, averiguar que actividades produzirão esse resultado, e qual é o fim da vida melhor’ (Pol. 7,14, 1333a35-b10).

Para além disso, são também especificadas as formas de amizade (*philia*) que os cidadãos deviam cultivar (livros VIII-IX), bem como as espécies fundamentais do prazer, incluindo os vários tipos de actividades de lazer (*diagôgê en té scholê*). Estão

15 Para Aristóteles, o problema central nas discussões sobre a virtude é a educação. Ao contrário, porém, dos dias de hoje, em que o estado praticamente abdicou das questões de pedagogia moral, a instrução ética da juventude constituía, para os autores antigos, a principal função da educação. O aspecto mais importante da lei constitucional consistia num conjunto de dispositivos legais produzidos com vista a uma educação que possibilitasse a vida em sociedade (Pol. 7,14,1333a35-b10; EN 5,2,1130b22-26).

também incluídas, neste excursão sobre o prazer, as artes e os vários ramos do saber, devido ao peso e influência que aquele, juntamente com o seu contrário, a aversão, tem sobre a realização da excelência do carácter e sobre a possibilidade de se alcançar a felicidade (livro X, 1-6). Estes quatro tópicos, virtude, justiça, amizade e prazer, constituem as respostas de Aristóteles às questões acerca da felicidade. Para além disso, são mais uma prova da profunda interligação entre ética e política. Ao identificarem as virtudes, actividades e valores que são requeridos aos membros das cidades-estado e de outras comunidades gregas para salvaguarda do seu bem-estar e prosperidade, duplicam, por assim dizer, os princípios básicos da política normativa.

Para Aristóteles, o que distingue o homem de todos os outros animais gregários é a fala: ‘...o ser humano é, por natureza [*phûsei*] um animal político [*politikon zôon*] ...a razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo em sentido pleno, é óbvia. A natureza...não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra [*logos*]’ (*Pol.* 1,2,1253a2-9). De facto, só o homem tem a capacidade de produzir um discurso articulado (*logos*), o que o distingue, logo à partida, dos outros animais políticos.¹⁶ Este dom permite-lhe interagir com o seu semelhante e com o mundo que o rodeia através de uma rede de interacções comunicativas, não só de natureza linguística, mas também social e cultural. É por isso que, diz Aristóteles, ‘Quem for incapaz de se associar ou quem não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus’ (*Pol.* 1,2, 1253a28-30). O homem solitário é a criatura mais ímpia e selvagem e a mais grosseira de todas. As suas inclinações naturais convertem-se em amor pela violência e a sua inteligência, em vez de ser utilizada como meio de cooperação, converte-se num poderoso, temível e aterrador instrumento de busca dos prazeres animais do sexo e da alimentação (*Pol.* 1,2, 1253a35-37). É um ser temível, ‘sem família, nem lei, nem lar’ (*Pol.* 1,2, 1253a4-5). É a comunidade dos sentimentos (do bem e do mal, do justo e do injusto) diz Aristóteles, ‘que produz a família e a cidade’ (*Pol.* 1,2, 1253a18).

Esta visão antropológica do ser humano tem evidentes implicações éticas e reforça os elos entre a ética e a *polis*. Uma delas é, como vimos atrás, a necessidade imperativa de socialização (cf. supra p. 328). Os princípios fundamentais (manifestações de nobreza, sentido de justiça nas acções humanas, perícia política) adquirem-se através de práticas e processos de habituação correctos, os quais só têm cabimento na e através da *polis*. O jovem torna-se virtuoso na medida em que interioriza os valores do bem e da virtude. A interiorização do que é intrinsecamente nobre dará, por sua vez, estabilidade aos cidadãos, que suportarão melhor as circunstâncias, boas ou más, constituídas por obra do acaso (*EN* 1,10, 1100b18-33). A actividade política requer, por isso, discernimento e capacidade reflexiva. É neste particular que, segundo Aristóteles, os Gregos se distinguem dos povos bárbaros, cujo nível de raciocínio e interacção comunicativa é baixo.

16 Aristóteles reconhece, nos seus tratados biológicos, a existência de outros animais políticos para além do homem, tais como algumas espécies de insectos e aves, porque comunicam entre si e partilham tarefas para a prossecução do bem comum (*koinon ergon*).

Aristóteles defende também que os bens exteriores necessários para o bem-estar e felicidade dos cidadãos (saúde, riqueza, e outros requisitos) são normalmente consequência da procura dos bens da alma, através da prática de actos virtuosos, e não o contrário: ‘...não se adquirem e conservam virtudes através de bens exteriores, mas sim bens exteriores mediante virtudes’ (*Pol.* 7,1,1323a39-b6). Esta tese assenta, não só no princípio de que os bens da alma tornam o próprio eu um todo harmonioso e resistente às dificuldades, mas ainda na confiança de Aristóteles nos poderes protectores e profiláticos da vida em comunidade.¹⁷ O mais nobre dos objectivos a atingir é, por conseguinte, o bem comum (*koinon*) da comunidade política (*koinônia*), cuja estabilidade é reforçada pelo espírito de união que liga os cidadãos. E aqui também, acentua Aristóteles, reside outra grande diferença entre a sociedade grega e a dos bárbaros, cuja ausência de espírito colectivo os torna vulneráveis aos ataques vindos do exterior (*Pol.* 3,3,1276a29-30).

Um aspecto importante da teoria ética de Aristóteles é o facto de ele ser, utilizando a expressão de Depew 2013, 405, um perfeccionista moral, porque acredita que a maioria dos cidadãos pode ser educada de acordo com bons costumes e leis por forma a alcançar aquilo a que chama ‘a virtude perfeita’ (*Pol.* 3,3,1276b33-35). Sublinha também o mesmo autor que um traço peculiar da moral filosófica de Aristóteles é o facto de considerar que o autodomínio (*enkrateia*) não dá a justa medida das capacidades humanas em toda a sua plenitude. A versão aristotélica da teoria da virtude defende que os homens bons e os cidadãos excelentes estão tão comprometidos com princípios éticos que de bom grado aceitam ser comedidos no que diz respeito à alimentação e ao sexo, se dispõem a tratar os seus concidadãos com generosidade e justiça e, inclusivamente, a participar voluntariamente em actos bélicos, sem se sentirem coagidos por qualquer tipo de pressão externa.

Esta visão política da ética e a visão ética da política têm, obviamente, implicações a nível da moral. Para Aristóteles, as intuições morais não são inatas a todos os homens, ainda que reconheça que ‘a avareza humana é insaciável’ (*Pol.* 2,7, 1267b1). Ele não vê a natureza humana como um repositório de afecções patológicas ou de instintos (paixões, desejos, impulsos), mas como um modo de ser adquirido (*hexis*), apesar de reconhecer, na *Ética a Eudemo* (2,11,1227b13-1228a3) que as disposições virtuosas se orientam no sentido do que é intrinsecamente bom, justo e nobre. Para Aristóteles, ‘a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de génese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo ou de uma casa’ (*Pol.* 1,2,1252b30-1253a2). Portanto, para Aristóteles, a espécie humana define-se tendo em vista os fins que as suas capacidades (*dunameis*) têm o poder de activar, dependendo, por isso, o conceito de moral de um treino continuado com vista à aquisição de bons princípios.

Podemos, agora, perguntar em que medida é que esta ‘moral prática’ e esta visão teleológica se repercutem na teoria política de Aristóteles. Começemos pela definição que Aristóteles nos apresenta na *Política*:

¹⁷ Cf. Depew 2013, 404.

A cidade ... é uma comunidade [*koinônia*] completa [*teleia*], formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência [*autarkeia*]. Formada a princípio para preservar a vida [*zên*], a cidade subsiste para assegurar a vida boa [*eu zên*]. É por isso que toda a cidade existe por natureza [*phüsei*]...

Consequentemente, a *polis*, entendida não individualmente, mas como uma forma de vida humana na sua componente social, pertence aos entes que existem por natureza (*ta phüsei onta*), porque o seu princípio de ser radica num processo de desenvolvimento natural.

A comunidade (*koinônia*) é, assim, constituída por uma rede múltipla, transgeracional e permanente, de relações entre os seus membros, decorrendo a cidadania do direito de cada um participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade (*Pol.* 3, 1, 1275b17-20). Dentre os laços que se criam entre os cidadãos, sobressai a entrega ao bem-comum, que é assegurada mediante deliberações públicas tomadas por cidadãos, com base no princípio de que a auto-suficiência e o lazer são o *telos* das suas relações de convivência. Tal facto permite-nos compreender a razão pela qual Aristóteles considera a auto-suficiência económica como um efeito positivo e não, propriamente, como o fim último da vida da *polis*. De acordo com Depew 2013, 408, a razão para tal advém do facto de que, só no contexto de um espaço público de deliberação, onde os meios e os fins são discutidos e ponderados, se pode reconhecer que a segurança económica constitui um meio para atingir um determinado fim e que, só quando essa condição de segurança for satisfeita, a comunidade estará em condições de admitir que é essencial para o seu bem-estar a criação de uma esfera de lazer, que permita aos cidadãos e aos membros do seu agregado familiar possam desfrutar dos tempos livres. A noção de que a riqueza está limitada aos fins a que se destina protege a cidade dos riscos de excessos e da desagregação (*Pol.* 8, 1256b29-39). Aristóteles estabelece, também, a distinção entre viver (*zên*) e viver bem (*eu zên*). A diferença está no salto qualitativo que separa o breve descanso após o trabalho penoso (*ponos*) do dia a dia e a procura de outras formas mais elevadas de lazer, como actividades de carácter cívico, artístico e religioso, bem como as actividades com uma componente reflexiva e filosófica, e todas as formas de pesquisa científica.¹⁸ Por conseguinte, uma vez que a *polis* é por natureza, ou seja, tem uma existência natural,¹⁹ ela constitui o ponto máximo do desenvolvimento cívico e social. Mas como, de acordo com a máxima aristotélica, ‘a natureza não faz nada ao desbarato’, Aristóteles aduz uma causa concreta para o desenvolvimento da *polis*: a causa eficiente não é simplesmente a procura de meios de sobrevivência, mas também o impulso positivo que os animais políticos naturalmente revelam com o intuito de maximizar actividades de lazer partilhadas com os restantes membros da comunidade.

Para concluir, podemos dizer que as traves-mestras do pensamento aristotélico no campo da ética política são as seguintes:

18 Refere Aristóteles, citando Homero (*Od.* 9,5-6), que o papel da música na educação constitui a ‘melhor diversão’ e é um ‘divertimento à altura dos homens livres’ (*Pol.* 7,3, 1338a23-31).

19 A natureza de um ser é o ponto que, no desenvolvimento de um processo natural, não pode sofrer qualquer mudança.

1. Que a cultura do mérito e da excelência se alcança através da aprendizagem de uma capacidade ou competência, isto é, de um saber prático que apenas se adquire quando se converte em acção realizada.

2. Que o horizonte do Ético está intimamente ligado à dimensão prática do Humano enquanto tal.²⁰

3. Que o fim último (*telos*) da existência humana é a felicidade.

4. E que é na *polis* que o ser humano realiza esse projecto de vida.

Seria, por conseguinte, um erro lamentável eliminar o pensamento político clássico das especulações teóricas e dos temas de debate de hoje em dia. Os antigos captaram verdades universais acerca da psicologia política e sobre o carácter social dos seres humanos. Os pensadores clássicos oferecem-nos, ainda hoje, instrumentos teóricos indispensáveis para enriquecer a nossa consciência política. Os textos antigos falam-nos, na sua própria linguagem, de questões permanentes da vida política e confrontam-nos com problemas universais. A distância que nos separa deles torna ainda a sua leitura e a sua mensagem mais aliciantes e provocadoras.

BIBLIOGRAFIA

Aalders, G. J. D. 1975. *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Amaral A. C. e Gomes, C. C. (trad.) 1998. *Aristóteles. Política*, Lisboa: Vega.

Balot, R. K. (ed.) 2013. *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester/Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Balot, R. K. 2013. 'Introduction: Rethinking the History of Greek and Roman Political Thought', in: R. K. Balot (ed.), 3-19.

Breyfogle, T. 2013. 'Citizenship and Signs: Rethinking Augustine on the Two Cities', in: R. K. Balot (ed.), 501-526.

Brown, E. 2013. 'False Idles. The Politics of the "Quiet Life"', in: R. K. Balot (ed.), 485-500.

Caeiro, A. C. (trad.) 2012⁴. *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal (1ª ed. 2004).

Dapew, D. J. 2013. 'The Ethics of Aristotle's Politics', in: R. K. Balot (ed.), 399-418.

Ferguson, J. 1975. *Utopias of the Classical World*, Ithaca – New York: Cornell University Press.

Futre Pinheiro, M. P. 2006. 'Utopia and Utopias: a Study on a Literary Genre in Antiquity', in: S. N. Byrne, E.P. Cueva, J. Alvares (eds.), *Ancient Narrative. Authors, Authority, and Interpreters Ancient Narrative Supplementum 5*, Groningen, Barkhuis Publishing and Groningen University Library, 147-171.

Giangrande, L. 1976. 'Les Utopies Hellénistiques', *CEA 5*, 17-33.

²⁰ 'É no agir que o Humano se pode cumprir na sua possibilidade extrema, como ser ético... A possibilidade extrema do Humano é a de ele se tornar excelente', Caeiro 2012, 11.

- Gómez-Pantoja, J. L. 1992². 'El Mediterraneo: Influencias e Interacciones de un Paisage', in: F. J. Gómez Espelosín, y J. Gómez-Pantoja (eds.), *Pautas para una Seduccion. Ideas y materiales para una nueva asignatura: Cultura clásica*, Madrid: Universidad de Alcalá de Henares– Ediciones Clásicas, 53-61.
- Hadas, M. 1959. *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*, New York: Columbia University Press.
- Hedrick, Jr, Ch. W. 2013. 'Imitating Virtue and Avoiding Vice. Ethical Functions of Bio- graphy, History, and Philosophy', in: R. K. Balot (ed.), 421-439.
- Lane, M. 2014. *Greek and Roman Political Ideas: A Pelican Introduction*, London: Pelican.
- Mossé, C. 1969. 'Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique', *RH CCXLI*, Avril-Juin, 297-308.
- Raaflaub, K. A. 2013. 'Early Greek Political Thought in its Mediterranean Context', in: R. K. Balot (ed.), 37-56.