

A INTERCONEXÃO ENTRE POLÍTICA E AMIZADE COMO CONDIÇÃO PARA O BEM COMUM NA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE ARISTÓTELES

VALTER DO NASCIMENTO

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI)

nascval@hotmail.com

RESUMO: Este artigo tem por objetivo mostrar o posicionamento de Aristóteles acerca da interconexão entre política e amizade, apontando a diferenciação entre política e ética. Para Aristóteles a política é a ciência maior a qual todas as outras estão subordinadas. Apresentar que segundo o Estagirita a cidade não nasceu imediatamente, mas que foi um produto da evolução do homem. Abordar que para Aristóteles, como todos os gregos da época clássica, a vida só se realiza plenamente na cidade. Analisar a visão aristotélica acerca da justiça enquanto partilha e participação. Verificar como a amizade é tida enquanto virtude política para o filósofo de Estagira.

Palavras-chave: Aristóteles. Política. Ética. Justiça. Amizade.

ABSTRACT: This article aims to show the position of Aristotle about the interconnection between politics and friendship, pointing to the differentiation between politics and ethics. For Aristotle, politics is the highest science to which all others are subordinate. To show that according to the Stagirita the city was not born immediately, but that was a product of the evolution of the man. To address that for Aristotle, like all Greeks of the classical age, life is only fully realized in the city. Analyze the Aristotelian view of justice as sharing and participation. To verify how friendship is taken as a political virtue for the philosopher of Staggered.

Keywords: Aristotle. Policy. Ethic. Justice. Friendship.

1. INTRODUÇÃO

Desde o início da civilização, o homem vem investigando e buscando descobrir o verdadeiro sentido de coletivo. Assim, no decorrer do passar dos séculos vem compreendendo que esse sentido se dá no convívio social dirigido por um ente chamado Estado. Manifestado através da política e, o filósofo Aristóteles de Estagira fora um dos que definiram esse ponto de vista primeiramente.

No entanto, para penetrar numa matéria de extrema relatividade e complexidade, faz-se necessário apontar alguns pontos da filosofia política de Aristóteles. Pela dureza da sua metodologia e pela abrangência dos campos em que atuou é considerado o primeiro pesquisador científico no sentido atualizado da terminologia.

Também é tido como o primeiro filósofo a diferenciar a ética da política, concentrada a primeira na ação voluntária e moral e a segunda centra-se nas relações do homem com a comunidade. Imbuído de *logos* (palavra), isto é, de comunicação, o homem é um animal político, inclinado a fazer parte de uma pólis (cidade), somente neste ambiente, pode o homem segundo o pensador concretizar absolutamente suas potencialidades.

A obra intitulada de *A Política* escrita no século III a. C. apresenta a análise da sociedade humana, suas instituições, suas leis, suas constituições, seus modos de gerir e organizar a *Res publica* (coisa pública). Para o filósofo a política é a ciência maior a qual todas as outras estão subordinadas. A função da política para ele é investigar qual a melhor forma de governar e quais as instituições que são capazes de garantir a plena realização coletiva.

Mesmo não tendo proposto um modelo de Estado como seu antecessor Platão, Aristóteles foi o grande sistematizador das coisas públicas. Distinguindo-se de Platão, o pensador de Estagira faz uma filosofia prática, contrariando o idealismo do seu mestre. O Estado para o filósofo, constitui a expressão mais eficaz da comunidade em união com a natureza. Para Aristóteles é impossível conceber o indivíduo sem o Estado. Conseqüentemente o caminho até sua construção e consolidação se deu por meio das relações políticas. Relações estas que só foram possíveis graças à linguagem humana. Pois, a natureza nada fez em vão, porque, se deu ao homem a linguagem, foi para exprimir em comum a percepção do bem e do mau, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, para que assim possa exprimir em comum a percepção dos valores. Segundo o Estagirita, toda cidade é uma forma de associação e toda associação se estabelece tendo como finalidade algum bem. Sendo o bem da coletividade segundo Aristóteles a vida boa e o bem estar.

2. A QUESTÃO POLÍTICA: A TEORIA DO BEM COMUM NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

Ao iniciar uma reflexão acerca do pensamento político de Aristóteles, evidencia-se de antemão uma indagação: como se pode determinar a auto realização do homem? A partir do questionamento Oliveira fornece na perspectiva aristotélica a seguinte resposta:

Para Aristóteles, só existe um caminho: considerar a sociedade e a vida política, já que lugar do bem supremo, isto é da atualização do ser-homem, é o Estado e a sociedade, pois com a polis surgiu na história da humanidade uma forma de vida social, cujo sujeito é o homem enquanto tal (OLIVEIRA, 1993, p.79).

Entretanto, falar na permanência das ideias políticas aristotélicas não significa dizer que a totalidade dessas foi conservada tal como Aristóteles as pensara nem que os conteúdos específicos que ele propusera na Grécia Clássica foram mantidos, e sim que alguns dos princípios que ele definiu como princípios da vida e da prática política foram mantidos até os dias de hoje.

Assim, muito vulgarizada é a expressão do Estagirita - *zoon politikon*. O homem é um animal político ou naturalmente político porque é um ser carente e imperfeito que necessita de coisas (para desejar) e de outros (para se reunir), buscando a comunidade como lugar em que, com os seus semelhantes, alcance completude. “Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um burro” (ARISTÓTELES, 1998, p. 05). A linguagem é o sinal dessa sociabilidade. Como explica Aristóteles, a natureza nada faz em vão, pois, se deu ao homem a linguagem, foi para exprimir em comum a percepção do bem e do mau, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, ou seja, para exprimir em comum a percepção dos valores.

Sabe-se que a cidade não nasceu imediatamente, mas que ela é o produto de evolução que leva o homem de vida simples em dupla à existência política, passando pelos estágios intermediários da família e da aldeia. Do mesmo modo que um instinto natural impulsiona os sexos em direção ao outro em vista da procriação, uma tendência ou impulso leva as comunidades simples a se reagruparem em famílias, depois em aldeias, para melhor assegurar a satisfação de suas necessidades.

Contudo, a satisfação das necessidades não é o único fim assinalado ao ser humano pela natureza: ele, com efeito, liga-se a seus semelhantes não somente pelo interesse, também por prazer, porque o homem, diz Aristóteles, é o que há de mais agradável ao homem. Pode-se dizer, então que, desde a origem, os seres humanos experimentam as vantagens materiais e afetivas que a companhia dos outros traz.

A cidade, enfim, tem finalidade eminente, que é a vida plena e autárquica. Esta finalidade, que se pode qualificar de ética, não aparece imediatamente; é descoberta na prática da vida comum. Formando-se para permitir viver, a cidade permite, uma vez que existe, o bem viver. A comunidade política é, pois, constituída em vista de um certo bem e, dentre todas as comunidades, é a mais soberana ou autárquica e inclui as outras. Nessa perspectiva, Marilena Chauí apresenta três causas da *polis* como comunidade:

A polis é um tipo de comunidade: sua causa material são os lares, linhagens e vilarejos; sua causa formal é sua constituição ou seu regime (*politeia*); sua causa final é o viver bem ou a vida justa entre aqueles que por isto estão ligados pela amizade ou pela afeição, isto é, por laços que permitem distinguir entre “nós” (os amigos) e um “eles” (os amigos). (CHAUÍ, 2002, p.465, grifo do autor).

A comunidade política, isto é, a *polis* (a Cidade, o Estado) distingue-se da família ou lar e do vilarejo (ou da vida social) pelo tipo de poder ou de autoridade própria a cada uma dessas comunidades. Este ponto é uma das maiores contribuições de Aristóteles ao pensamento político, pois foi ele o primeiro a demonstrar que a política não é a simples continuidade da família e da reunião de famílias, ainda que na família existam embrionariamente ou em potência as três principais formas de regimes ou constituições políticas.

De fato, o poder do marido sobre a mulher é o poder de um ser livre sobre o outro ser livre que é igual (é o poder que existirá na *polis* aristocrática e na *polis* constitucional ou popular), ou do pai sobre os filhos, o de um ser livre sobre outros que, embora livres por natureza, são seus desiguais (é o poder que existe na *polis* monárquica ou na realeza), e o poder do senhor sobre o escravo, o de um ser livre sobre outro, não livre e inteiramente desigual- é o poder despótico (é aquele existente na tirania).

No entanto, o poder político não se confunde com o doméstico: o poder marital e o paterno são permanentes e pressupõe alguma desigualdade, o dos cidadãos é transitório e todos são iguais; o poder despótico é privado e definido apenas pela vontade pessoal e pelos interesses do senhor, o político é público, definido por leis e exercido entre iguais (o despotismo e a tirania é o governo de um só, que trata as coisas públicas como coisa privada governa para atender a seus próprios interesses).

As cidades ou Estados se distinguem pelo tipo de constituição (politéia), isto é, pelo tipo de autoridade e de governo. A constituição tem como primeira função dizer quem é cidadão, isto é, quem participa do poder deliberativo e judiciário. Em outras palavras, podem-se distinguir fundamentalmente quais cidadãos ocupam o poder soberano: o governo de um só, baseado na honra e na glória do governante, é a realeza; o governo de alguns, baseado na virtude ética dos governantes, é a aristocracia; o governo de todos, baseado na liberdade e na igualdade de todos perante a lei, é o regime constitucional ou popular. Cada Constituição está de acordo (forma de regime) está em conformidade com a constituição (caráter-temperamento) de seus membros e corresponde ao modo como eles esperam alcançar o fim da vida política, que é a vida justa e o bem comum.

O respeito a esta finalidade permite diferenciar as constituições retas (realeza, aristocracia, politéia) das constituições desviadas ou corrompidas (tirania, oligarquia, democracia); isto é, esses últimos regimes são todos despóticos, dado que poder é exercido em proveito só dos governantes, quer se trate de um indivíduo, de um pequeno número de ricos ou da massa dos pobres.

Para Aristóteles, como para todos os gregos da época clássica, a vida ética (o bem-viver) só se realiza plenamente na cidade, pois a comunidade política torna possíveis as virtudes individuais e coletivas, as virtudes morais e intelectuais. Entretanto, se a cidade existe “por natureza” no sentido de que ela permite ao homem realizar sua natureza, isto não significa que a cidade seja no sentido estrito um ser natural. Uma cidade não é um indivíduo nem um agregado de indivíduos, é uma comunidade de cidadãos. Aristóteles não visa mais aqui a determinação para cada indivíduo um lugar numa hierarquia; ao contrário, enuncia uma igualdade. A relação política, a própria autoridade política se exerce entre e sobre semelhantes. Sua alçada principal é a amizade política ou concórdia; ou seja, a capacidade de deliberar e agir em comum. Vergnières, segundo a leitura aristotélica afirma:

Esse modelo especificamente político nos afasta definitivamente de toda subordinação dos cidadãos a uma autoridade despótica ou paternal, como de toda apreensão totalitária da cidade. A cidade são os cidadãos, não é o Estado. Pertencer à polis não é ser propriedade nem de pessoa nem de organização, é agir com seus cidadãos (VERGNIERES, 1998, p.160).

Esta capacidade pode ser definida como liberdade política, sob a condição de não se entender, por isso, como fazem as teorias contratualistas, a garantia dos interesses de cada um contra as usurpações dos outros. Os cidadãos são então capazes de agir não somente para subsistir, mas para viver felizes. A cidade só é, pois, comunidade verdadeiramente política quando se torna comunidade ética. É realizando sua tarefa de cidadão que cada um pode dar prova de suas qualidades e experimentar a felicidade especificamente humana da vida ativa.

Assim como a *phýsis* dá ao indivíduo o desejo, isto é, a inclinação natural para o bem, mas a ética precisa intervir como ação voluntária e deliberada para que essa finalidade seja alcançada por meio das virtudes- assim também o Estado (ou *polis*) nasce da ação deliberada e voluntária dos homens e, por isso a política não é uma ciência teórica e sim uma ciência prática, em que a ação tem a si mesma como seu fim. Ou seja, como ninguém nasce virtuoso, mas se torna virtuoso, conseqüentemente também ninguém nasce cidadão, se torna cidadão pela educação, que atualiza a inclinação potencial e natural dos homens à vida comunitária e social. “A cidade só é, pois, comunidade verdadeiramente política quando se torna comunidade ética”.

Por conseguinte, o bem do indivíduo é da mesma natureza que o bem da Cidade, porém, este último é mais belo e mais divino porque se amplia da dimensão do privado para a dimensão social, para a qual o homem grego era particularmente sensível, porquanto, concebia o indivíduo em função da cidade e não a cidade em função do indivíduo. A política é, então, o complemento necessário da ética, ou, em outras palavras, a ética é uma forma de política.

Desta forma, o indivíduo deve estar subordinado inteiramente à ética e a conduta de cada um deve estar dirigida de maneira a assumir a maior felicidade de todos ou do maior número possível. Agindo assim, o indivíduo não cessa de perseguir sua própria felicidade. Todavia, a virtude não é realizável fora da vida social. Com efeito, a origem da vida social está em que o homem não se basta a si próprio: não só no sentido de que não pode por si só prover às suas necessidades, mas também no de

que não pode por si, isto é, fora da disciplina imposta pelas leis e pela educação, alcançar a virtude.

A *polis* é a cidade-estado grega. É essencialmente uma comunidade de cidadãos, ou seja, membros plenos de uma cidade. Cidadão significa aqui ter cidadania, consiste na participação ativa na administração, na jurisdição, e na legislação. Entretanto, Aristóteles não considera “cidadãos” todos aqueles que vivem em uma cidade e sem os quais a cidade não poderia existir. Cidadão é, em geral, o homem politicamente ativo, politicamente participe da coisa pública. “Portanto, o que constitui propriamente o cidadão, sua qualidade verdadeiramente característica, é o direito de voto nas assembleias e de participação no exercício do poder público em sua prática” (ARISTÓTELES, 1998, p.42).

Podendo haver diversas formas de cidadania, e várias classes ou tipos de cidadãos, a verdade é que Aristóteles compreendeu bem que pode haver uma cidadania mais formal que real, e que a verdadeira cidadania implica uma efetiva participação. Esta ordem de ideias o leva a uma conclusão talvez chocante, mas muito verdadeira: é que sem um mínimo de ócio e de ilustração, não se pode ser verdadeiro cidadão, até porque não se pode participar, por falta de tempo e de disponibilidade mental, reflexiva. Não é, assim, por elitismo ou outro qualquer complexo de exclusão que Aristóteles considera não poder um artesão ser um autêntico cidadão. É que ele não se encontrar suficientemente livre, como ratifica Reale:

Conseqüentemente, nem o colono nem o membro de uma cidade conquistada podiam ser “cidadãos”. E nem mesmo os operários, embora livres (ou seja, mesmo não sendo cativos ou estrangeiros), poderiam ser cidadãos, porque faltava-lhes o “tempo livre” necessário para participar da administração da coisa pública (REALE, 1990, p.208).

A *polis* enquanto comunidade de cidadãos é, para o filósofo, a comunidade de homens livres, pois é preciso da *polis* para possibilitar a liberdade dos cidadãos e garantir essa liberdade. Neste ponto é importante ressaltar que nessa questão, as estruturas sociopolíticas do momento histórico condicionaram o pensamento aristotélico a ponto de levá-lo à teorização da escravidão, pois, segundo Ele, é justamente essa liberdade que distingue de forma radical o cidadão do escravo.

O escravo é para o filósofo, um instrumento dotado de voz (ou de palavra, *logos*). Um humano cuja alma não vai além da imaginação, sendo incapaz do uso pleno da razão. Por isso, por natureza, o escravo deve ser dirigido e comandado. Numa ordem política, os cidadãos possuem ser próprio e, assim, os conceitos políticos têm como conteúdo liberdade do ser- livre. O homem é essencialmente orientado ao Estado enquanto livre sociedade é fundada na razão, que é o específico na natureza humana. Por conseguinte, é a razão que distingue a socialização tipicamente humana de todas as outras socializações. Abbagnano, na perspectiva aristotélica afirma:

Por consequência, o Estado é uma comunidade que não tem em vista apenas a existência humana, mas a existência materialmente e espiritualmente feliz; e é por este motivo que nenhuma comunidade política pode ser constituída por escravos ou por animais, os quais não podem participar da felicidade ou de uma vida livremente escolhida (ABBAGNANO, 1999, p.178).

Apesar da clareza conceitual na definição do escravo, ao ler os livros da Política, percebe-se que Aristóteles, afinal, não se sente muito à vontade com relação à escravatura.

Uma das ideias centrais da política de Aristóteles ou da teoria aristotélica é a de justiça. Esta por seu turno, depende exclusivamente da análise da manutenção e distribuição da riqueza na *polis*. Como se sabe, a finalidade da política parte do bem comum e da vida justa. Por essa razão, a ideia de justiça passa a ser o critério avaliativo para medir os demais valores da Cidade, isto é, da relação intersubjetiva entre os indivíduos. Além disso, a justiça pode ser entendida como a igualdade entre os desiguais ou a equalização de bens e valores entre os indivíduos em sociedade. Marilena Chauí classifica dois tipos de justiça, a saber:

A justiça distributiva se refere ao modo como cada Cidade faz a partilha dos bens entre os cidadãos: riqueza, honraria, (cargo), fama, glória. Essa justiça, porque deve criar os iguais e tornar justo o tratamento desigual dos desiguais, opera geometricamente e não aritmeticamente. Ou seja, por exemplo, se a Cidade tiver dez toneladas de trigo para distribuir aos cidadãos durante uma guerra ou uma epidemia, e se ela dividir o trigo aritmeticamente em porções iguais, dará a todos a mesma quantidade de trigo, sem considerar, por exemplo, o tamanho de uma família, se alguém possui outros alimentos, se alguém tem dinheiro para comprar alimentos em outra cidade. Neste caso, a Cidade será injusta, porque estará dando

tratamento igual aos desiguais. Para ser justa, deve dar a cada um segundo suas necessidades, dividir proporcionalmente o trigo e igualar os demais, dando-lhes tratamento desigual. E assim deve ser com todos os bens que distribuir, sejam eles riquezas, cargos, fama ou glória (CHAUÍ, 2002, p. 470, grifo do autor).

Pelo acima exposto, fica evidente que a justiça em sua configuração distributiva tem como objetivo impedir a desigualdades seja econômica, social, intelectual entre outras, para que assim se estabeleça o equilíbrio na Cidade. Por certo, a justiça distributiva seria aquela pela qual define a regra da proporcionalidade entre os indivíduos, criando a efetiva igualdades em todos os níveis.

Por outro lado, a justiça comunicativa se encarrega de corrigir os erros da justiça distributiva e, sobretudo corrigir erros ou delitos nas relações entre os indivíduos, por exemplo, roubo, calúnia, estelionato, etc. Nada mais é que a aplicação das regras do direito, das leis definidas pela justiça.

Podemos afirmar que existem dois tipos de bens: os que podem ser partilhados ou distribuídos (as riquezas) e os que são indivisíveis, isto é, aqueles que só podem ser participado. A justiça por sua vez, distributiva se refere ao partilhável, mas o poder é indivisível e, só pode ser participável.

A cidade justa se define a partir dessa breve análise de fundo aristotélico como aquela que possibilita as condições (governo) de vivência em sociedade tendo como meta o bem de todos. Como expõe Marilena Chauí: “quem governa, é para o bem de todos; 2) todos os cidadãos possuem o mesmo poder; 3) a justiça distributiva é praticada baseada nos bens da economia e dos valores morais e intelectuais da cidade; a justiça comunicativa é exercida como o remédio legal para corrigir injustiça” (CHAUÍ, 2002, p. 471).

3. A AMIZADE E SUA IMPORTÂNCIA COMO VIRTUDE POLÍTICA

Um das grandes façanhas do pensamento aristotélico é sua visão holística de mundo. Aristóteles não escreveu apenas sobre política, mas se debruçou pela lógica, metafísica, sistemática, pesquisou sobre a natureza das virtudes e dos valores éticos, entre eles a importância da *amizade*. Na medida em que a *polis* grega se estabelece progressivamente, mas exige-se um mais alto grau de excelência das

virtudes, caso contrário, seria impossível a convivência em sociedade. Por isso, entende-se a amizade como a mais alta virtude política.

O lugar de discussão sobre a amizade encontra-se nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*. Trata-se de um problema de importância para entendermos a ideia de política na filosofia aristotélica. Considerada como uma forma de virtude moral sumamente necessária à vida, esta por sua vez, após a sabedoria e a virtude, é um dos bens mais estimáveis e imprescindíveis do ser humano ao qual almeja a vida feliz e plena. A felicidade não estaria necessariamente no acúmulo de bens, mas nos bens superiores como amizade, virtude, temperança, prudência, as atividades de maior excelência que só cabe ao ser humano desenvolver em sociedade: a razão. Segundo Aristóteles: “sem amigos ninguém consegue viver, ainda que possuíssem todos os outros bens” (ARISTÓTELES, 1987, p. 139).

Na sua maior expressão, a amizade estimula os indivíduos a pensar e agir corretamente. A amizade seria um reflexo genuíno da justiça. De modo que para a amizade, precisa-se da capacidade de entrar em relações eminentemente verdadeiras com os outros. “Dessa maneira, elas cuidam da coesão política e são por isso, para Aristóteles, ainda mais importantes ao legislador do que a justiça” (RÖFFE, 2008, p. 219). Contudo, Aristóteles observa que não existe apenas uma espécie de amizade. Nota-se que na amizade entre iguais, há três tipos: amizade estabelecida nos interesses, as amizades estabelecidas nos prazeres e as amizades estabelecidas exclusivamente na ideia prática do bem. A amizade pautada nos prazeres ou nos interesses, não se considera enquanto amizade autêntica, pois esta tem como fundamento o amor a si próprio. Por outro lado, a considerada amizade verdadeira está pautada no amor a outro, isto é, por aquilo que é singular a cada indivíduo.

Para caracterizar a verdadeira amizade, Aristóteles liga à amizade a virtude, pois entende que esta só pode existir entre os iguais e semelhantes por caráter. Ou seja, entre os indivíduos virtuosos. Para Aristóteles, a amizade autêntica só existe entre os homens de prudência e justos, sendo por isso condição necessária para a vida justa a vida na comunidade política. Vejamos:

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são sem si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não acidentalmente. Por isso sua amizade dura enquanto são

boas e a bondade é uma coisa muito durável (ARISTÓTELES, 1987, p. 141-142).

Para Aristóteles, a autêntica amizade, constitui-se a partir da relação que temos conosco mesmos, ou seja, a amizade comigo mesmo. De maneira que a vida é boa para o homem virtuoso, para aquele que deseja o bem para si mesmo e ao mesmo tempo se relaciona com seus amigos como se fosse consigo mesmo, por isso considera-se este outro como um outro *eu*. “Pois, certamente apenas no caso do bom ser humano a felicidade própria forma com a felicidade dos outros uma unidade; o amigo é um outro eu” (HÖFFE, 2008, p. 219).

Fazendo referência de Aristóteles e Cícero ao se tratar caracteristicamente do conceito de amizade, Massimo Baldini afirma-nos que:

Um amigo é uma única alma em dois corpos. E Cícero, a respeito da *amizade*, diz que: ‘A amizade é nada mais do que um entendimento perfeito entre as coisas divinas e humanas, junto com sentimento de se querer bem e amar-se mutuamente; pois isso, não sei ao certo se, com exceção da sabedoria, foi dada ao homem pelos deuses coisa melhor do que a amizade (BALDINI, 2000, p. 10, grifo do autor)

Podemos dizer que um problema fundamental do eudaimonismo, a pergunta sobre como alguém que se compromete com o princípio da felicidade e da política ainda assim consegue ser altruísta. Ele consegue porque entra em amizade em nome da felicidade de si e do outro e do bem coletivo, amizades que vão para além do próprio benefício. Assim o altruísmo, também sem que fosse pedido, tem um lugar privilegiado dentro da ética eudaimonística. “Com feito, a amizade virtuosa não nasce de uma hora para outra, de um dia para outro ou do acaso, exige a atividade da virtude, da autenticidade e, conseqüentemente, a necessidade do tempo” (NODARI, 1997, p. 401).

Contudo, para além dessas características, Aristóteles tem outro motivo, ainda mais profundo para tratar da amizade enquanto a mais alta virtude ética. A ética busca educar o desejo e ensinar o indivíduo o valor da autonomia. O ideal da autonomia é o ideal da autarquia, ou seja, da independência e autossuficiência. Ao certo, como afirmara Aristóteles, somente o primeiro motor é imóvel e autárquico, somente o deus seria plenamente autossuficiente e independente e por conseguinte, plenamente feliz. A ordem da plenitude corresponderia a ordem plena da felicidade.

Os homens ao contrário, não podem e não possuem essas plenitudes, pois são mortais, mas podem desejá-las e imitá-las, isto é, simulá-las. Juntos aos amigos formam uma unidade mais completa e mais próxima da perfeição do que os indivíduos isolados. A saber, a felicidade na existência dar-se-ia na vida comum em sociedade, na *polis*.

Dessa maneira, a amizade é parte do homem no divino, a maneira como a ação humana imita a autarquia e faz a *polis* imitar a autarquia do cosmos. Pode se dizer que o indivíduo torna-se realidade ou plenamente indivíduo no processo de politização de sua vida.

A vida política para o mundo grego e a realização das possibilidades efetivas do ser humano. Por isso afirma-se que a filosofia aristotélica é uma filosofia prática, contrapondo a filosofia platônica, que seria da ordem ideal.

O conceito cidade por, exemplo, possibilita a Aristóteles responder à pergunta sobre o que é concretamente a felicidade como, estado de auto realização do homem no meio social. Assim apresenta sua definição possível de felicidade: “quem nos impede de chamar feliz àqueles que agem de acordo com uma habilidade plena e dispõe dos bens externos em medida suficiente e não só temporalmente, mas durante toda a vida?” (ARISTÓTELES, 1998, p. 21).

Toda filosofia em Aristóteles é considerada prática e sua teoria política também se concentra neste ponto específico da praticidade. O meio em que o universal e o singular se cruzam é a vida política, contudo, o que lhe pertence ou lhe favorece, nela entram em conexões virtudes morais e atividades civis com a atualidade do ser humano.

A felicidade que o indivíduo cria para si nada mais é que a autonomia e a estabilidade da vida política, pois só aqui próspera e se realiza a vida plena dos homens. É assim na organização da vida política na *polis* grega que a razão humana chega a realização e confere à existência a autonomia que é pressuposto fundamental no conceito de vida feliz e plena.

Entre essas questões levantadas, nasce o seguinte questionamento: o que seria melhor, participar regulamente da vida política, isto é, na cidadania ou remeter-se para o recolhimento da vida particular, a vida privada? Para pensar tal questão, Aristóteles procura primeiro indagar qual a verdadeira felicidade. Porque não é ser político ou ser particular de qualquer forma que está em causa, mas a excelência da vida privada, por outro. Neste sentido, deve-se procurar investigar sobre as condições

da felicidade particular. Nos tempo de hoje, a felicidade reside para muitos na acumulação da riqueza ou dos bens exteriores, que apenas são instrumentos úteis, em outras palavras, os bens materiais ou externos são bens fundamentais, mas não essenciais como, por exemplo, a amizade e conseqüentemente a política se configura no caminho para se atingir esse bem estar contemporâneo. O que importa no conceito de felicidade para Aristóteles são os costumes excelentes, como a inteligência/racionalidade e os bens da alma, as virtudes.

Encaradas as coisas, a felicidade pública não difere da felicidade privada.

Os que colocam a felicidade do homem nas riquezas só consideram felizes os Estados ricos. Os que colocam no despotismo e na força pretendem que a suprema felicidade do Estado é dominar vários outros. O que não vêem outra felicidade pra o homem que não a virtude chamam feliz apenas o Estado em que a virtude é honrada (ARISTÓTELES, 1998, p. 58).

Aristóteles enquadra-se nesses últimos. Contudo, ainda assim o problema não se encontra resolvido. Porque a vida virtuosa pode ser mais ativa ou mais contemplativa. E neste acaso não há unanimidade entre os que louvam a virtude em geral. Porém, o estagirita não dá a hesitação inicial. Aproveita para reforçar a ideia da necessidade de uma sociedade política honesta, pois acredita que “não existe Estado feliz por si mesmo senão o que se constitui sobre as bases da honestidade” (ARISTÓTELES, 1998, p. 61).

A análise descritiva das duas possibilidades sobre o envolvimento político é muito vivida, e poderia ter sido escrita por um autor de qualquer época, revelando não só dois tipos de pessoas, como ainda duas tendências contraditórias que por vezes se encontram em guerra no mesmo indivíduo.

Uns não dão nenhuma importância aos cargos políticos e consideram a vida de um homem livre muito superior à que leva na confusão do governo; outros preferem a vida política, não acreditando que seja possível não fazer nada, nem, portanto ser felizes quando não se faz nada nem que possa conceber a felicidade na inação (ARISTÓTELES, 1998, p. 62).

A felicidade encontra-se tanto nos particulares como nas sociedades políticas, fruto de uma ação ponderada, previamente refletida. De uma ação fruto da

virtude, e de uma virtude pensada. A cidadania tem de ser virtude, e só ela conduzirá à felicidade enquanto bem estar comum.

A felicidade que se encontra sob o poder humano é a felicidade da *polis*, ou seja, a cidade é, para o homem, a felicidade, pois só ela possibilita o exercício ativo da natureza racional. Ademais, sabendo-se que a felicidade da cidade depende exclusivamente da felicidade dos cidadãos particularmente, seria necessário tornar cada cidadão o mais possível virtuoso, mediante uma adequada educação.

E isto, como é de ver, concorda com o que dissemos no princípio, isto é, que o objeto da vida política é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações (ARISTÓTELES, 1987, p. 19).

Assim, fica claro que existe uma preocupação em Aristóteles com a felicidade concreta do indivíduo. Fazer o homem para ele é fazê-lo agir. Para isso, a vida política, que tornada reconhecida, torna-se essencialmente uma vida prática capaz de possibilitar a plena realização do homem, quando tomada verdadeiramente como uma ação a serviço da vida feliz do indivíduo em comum com os outros indivíduos.

4. CONCLUSÃO

Após essa reflexão partindo dos principais registros conceituais na Grécia antiga a partir da filosofia aristotélica, é que podemos afirmar que o verdadeiro bem estar do homem, manifesta-se somente no convívio da pólis (cidade). Portanto, a organização política é de extrema necessidade para a realização da vida plena do ser humano.

Através desse endossamento filosófico, se buscou enfatizar que para Aristóteles a política enquanto teoria do bem comum é essencialmente unida à moral, pois a finalidade última do estado é a virtude, isto é, a formação moral dos cidadãos e o conjunto dos mecanismos necessários para isso. A política se distancia da moral, uma vez que a moral tem por objetivo o indivíduo, enquanto a política prima pela coletividade. O autor relata que a ética é a doutrina moral individual, a política é a doutrina moral social.

Para o filósofo de Estagira, o homem é eminentemente um animal político. Esta máxima aristotélica tornou-se uma das bases do pensamento político até os dias atuais.

Entender-se-á por meio deste trabalho científico que a política deve visar acima de qualquer coisa a prática da justa justiça. Ou seja, o interesse comum. Todos os cidadãos devem convergir para este fim, pois somente exercitando a justiça é que os homens atingirão o bem estar e a vida boa.

Além da justiça como elemento fundante da consolidação da política, Aristóteles apresenta a amizade como fator importantíssimo para que os homens vivam harmoniosamente bem. Segundo o pensador a amizade estimula os indivíduos a pensar e agir corretamente. Ou seja, amizade seria um reflexo da justiça. “Sem amizade ninguém consegue viver, ainda que possuíssem todos os outros bens” (ARISTÓTELES, 1987,p. 169).

Com esta colocação de Aristóteles evidencia-se o quanto a amizade tem um papel preponderante no ordenamento da *polis*. Uma vez que ao se prezar um amigo, buscará lhe proporcionar um bem estar e uma vida boa, plena e realizada. Buscando constitui uma cidade organizada para se viver em coletividade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco: poética*. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

_____. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa, Presença, 1999.

_____. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BALDINI, Massimo (Org.). *Amizade & filósofos*. São Paulo: EDUSC, 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. [vol. I].

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

LIMA VAZ, Henrique. *Antropologia filosófica*. 10 ed. São Paulo: Loyola, 2010. [vol. I].

NODARI, Paulo Cesar. A ética Aristotélica. *Síntese*, v. 24, n. 78, jul/1997, p. 383-409.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Ética, direito e democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1990.

VÉRGNIÈRES, Solange. *Ética e política: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998.

SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo. *Ética*. 20 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.