

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VICTOR DE MELLO MATHIAS

O PAPEL ARQUITETÔNICO DO BEM NA CIDADE EM ARISTÓTELES

Uberlândia
2025

VICTOR DE MELLO MATHIAS

O PAPEL ARQUITETÔNICO DO BEM NA CIDADE EM ARISTÓTELES

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Instituto de Filosofia da Universidade
Federal de Uberlândia como requisito parcial
para obtenção do título de bacharel e
licenciatura.

Área de concentração: Filosofia.

Uberlândia, 19 de setembro de 2025.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça (orientador - UFU)

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho (arguidor - UFU)

Prof. Dr. Ciro Lourenço Borges Júnior (arguidor - UFU)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente à minha família, por todo o apoio e amor.

Agradeço a todos os meus queridos amigos que estiveram comigo nessa jornada. Vocês fizeram tudo ser mais fácil e feliz.

Obrigado à cidade de Uberlândia, que se tornou um lar para mim.

Um agradecimento especial ao Prof. Dr. Fernando Mendonça, por todo o apoio e dedicação.

Por fim, agradeço eternamente à minha querida avó, Marlene Ribeiro de Melo, por tornar tudo isso possível.

RESUMO

Podemos entender que a vida humana, dentro da estrutura da cidade, é o bem da cidade. A forma de organização social dentro dessa estrutura se trata da forma mais completa, justamente porque é dentro dela que é possível atingir a *eudaimonia*, ou seja, a melhor forma de vida que um ser humano consegue atingir.

O bem dentro da cidade se trata do mesmo bem para o indivíduo, e os seres humanos conseguem atingir a melhor vida possível de maneira simultânea com a qual a cidade atinge o bem. Partindo dos textos da *Política* e da *Ética a Nicômaco*, e também de textos escritos por comentadores, este trabalho visa investigar qual é o papel arquitetônico do bem na estrutura da cidade, e como as duas obras do Estagirita articulam essa questão.

Palavras-Chave: Cidade; Bem; Aristóteles; Política.

ABSTRACT

We can understand that human life, within the structure of the city, is the good. The form of social organization within this structure is the most complete, precisely because it is within it that it becomes possible to achieve *eudaimonia*, that is, the best form of life a human being can attain.

The good within the city is the same good for the individual, and human beings are able to reach the best possible life simultaneously with the city's attainment of the good. Drawing on Aristotle's *Politics* and *Nicomachean Ethics*, as well as on the writings of commentators, this work aims to investigate the architectural role of the good in the structure of the city, and how the two works of the Stagirite articulate this question.

Keywords: City; Good; Aristóteles; Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I: A ESTRUTURA DA CIDADE	9
1.1. A FAMÍLIA.....	11
1.1.2. A VILA (OU VILAREJO)	12
1.1.3. A CIDADE.....	13
1.2 PORQUE A BOA CIDADE TEM UMA CONCEPÇÃO DE BEM QUE ORGANIZA SUAS LEIS	19
CAPÍTULO II: SOBRE O BEM NA ÉTICA A NICÔMACO	22
CAPÍTULO III: SOBRE A CIDADE IDEAL	27

INTRODUÇÃO

Aristóteles foi um dos principais autores da história do pensamento humano. Além de ser importante em diversas áreas do conhecimento, o filósofo se destacou em seus escritos sobre política. Francis Wolff escreveu que boa parte dos conceitos que foram desenvolvidos ao longo do tempo em relação à política remontam ao pensamento grego. Lemos: “Já se conseguiu dizer que a filosofia fala grego. Não se pode, com efeito, falar acerca de política sem a língua grega: ‘tirania’, ‘monarquia’, ‘oligarquia’, ‘aristocracia’, ‘plutocracia’, ‘democracia’...todo o nosso vocabulário político saiu dela” (Wolff, 1999, p. 07).

Não somente diversos conceitos sobre política remontam à Grécia Antiga, mas também a própria palavra o faz. Wolff aponta os fatores que influenciaram na concepção do termo, que envolve tanto uma maneira de se pensar pautada na livre reflexão quanto ao próprio ambiente da pólis, da cidade grega.

A política, de fato, a própria ideia de política, é o produto de um momento singular em que se cruzaram, em nossa história, dois frutos da história grega: um novo modo de pensar surgido por volta do século VI antes de Cristo, fundado no livre exame e na interrogação sobre o fundamento de todas as coisas, encontrou um modo livre e novo de viver juntos, surgido no século VIII antes de Cristo, chamado *polis*. Produto desse cruzamento, a política é a prática da *polis* que se tornou consciente de si própria, ou, inversamente, a investigação sistemática aplicada à *polis*. É, numa palavra, o livre pensamento de uma vida livre (Wolff, 1999, p. 07).

Quando abordamos especificamente a política como foi tratada por Aristóteles, é possível observar que há uma ligação fundamental entre seus escritos sobre política e ética, que se encontram, respectivamente, registrados nas obras *Política* e *Ética a Nicômaco*. Francis Wolff escreve sobre a ligação existente entre as duas obras do Estagirita:

A conduta dos indivíduos constitui a matéria-prima da ética, e a história das cidades com seus regimes constitui o da política. De uma para outra, há múltiplos laços, com sentido duplo: a política continua sendo, para Aristóteles – é ao menos o que ele afirma no início de sua *Ética* –, a suprema ciência, da qual dependem o estudo e a efetivação do ‘soberano bem’; o homem só pode realizar sua natureza de homem na e pela cidade. Inversamente, a cidade, quando digna desse nome, tem uma finalidade altamente moral, como Aristóteles não para de repetir na *Política*. Além do mais, a conduta individual somente poderia ser boa em geral com o auxílio das leis da cidade, que mostram permanentemente qual é a regra e dispõe de um poder coercitivo quando falta virtude; reciprocamente, são necessários muitos legisladores virtuosos para dar boas leis à cidade. A ética, portanto, não é independente da política. E a política depende da ética em seu direcionamento tanto quanto em seus meios (Wolff, 1999, p. 20).

O objetivo desta pesquisa é analisar a questão da ligação existente entre o sumo bem e a estrutura da pólis, e qual é o papel arquitetônico daquele em relação a esta. Sendo assim, o trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro, é explicada estrutura da cidade, tal como aparece na *Política*. Para melhor compreensão, os comentários de Giovanni Reale e Francis Wolff foram utilizados, intuindo elucidar a obra de Aristóteles. Além de explicar a estrutura da cidade, o primeiro capítulo visa também explicar porque a boa cidade possui uma concepção de bem que organiza suas leis.

O segundo capítulo busca explicar como Aristóteles trata do bem na *Ética a Nicômaco*, considerando que é necessário compreender como ele o faz para entender a relação existente entre o pensamento ético e político do autor. A tradução dos trechos utilizados desta obra neste capítulo foi feita, mas não publicada pelo Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça, orientador deste trabalho. Além disso, a tradução de Mário da Gama Kury também foi utilizada (publicada pela Editora Universidade de Brasília em 1985).

Por fim, o terceiro capítulo trata de como Aristóteles define a cidade ideal na *Política*. É importante salientar que, em muitos trechos do presente trabalho, quando aludidas algumas passagens de Reale ou Wolff, e em seguida citações de trechos de Aristóteles aparecem no texto, significa que Reale ou Wolff destacaram os trechos em suas obras, mas a tradução utilizada nesta pesquisa foi outra (no caso, a de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes, publicada pela editora Vega em 1998).

CAPÍTULO I

A ESTRUTURA DA CIDADE

Quando lemos a *Ética a Nicômaco*, podemos perceber que Aristóteles define que o bem, tanto para o Estado quanto para os indivíduos, tem a mesma natureza (em ambos os casos). Giovanni Reale, no quarto volume de sua *História da Filosofia Grega e Romana*, nos lembra desse fato, atentando-nos ainda que isso ocorre pelo fato de essas formas de bem fundarem-se na virtude. Afirma, ainda, que em EN I 2 o bem do Estado é superior ao bem do indivíduo. Escreve Reale:

[...] segundo o Estagirita, porquanto o bem do indivíduo e o bem do Estado sejam da mesma natureza (pelo fato de consistirem, em ambos os casos, na virtude), o bem do Estado é mais importante, mais belo, mais perfeito e mais divino (Reale, 2015, p. 124).

Sobre este tema, também Francis Wolff, em seu comentário sobre o texto da *Política* de Aristóteles, intitulado *Aristóteles e a Política*, assinala a similaridade entre essas duas formas de bem. Escreve Wolff:

[...] a ética não é puramente especulativa, visa o agir bem [...], como a política visa o bem viver juntos. Ambas as preocupações, descritiva e prescritiva, são portanto solidárias, e muitas vezes são difíceis de se distinguir uma da outra. São mesmo inseparáveis, numa filosofia que, como a de Aristóteles, identifica aquilo que é um ser em sua essência, e o bem na direção do qual ele tende (Wolff, 1999, p. 22).

É possível compreender, portanto, que o bem para a cidade é o mesmo bem relacionado ao indivíduo. No texto de Aristóteles, também é possível compreender que a melhor forma de vida para os seres humanos encontra-se na cidade, e isso se deve por duas razões: à própria natureza humana e à estrutura da cidade. Escreve Aristóteles:

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontra completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens.

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um decaído ou um sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como “sem família, nem lei, nem lar”; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo. A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.

Além disso, a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte. Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, exceto por homônima, no sentido em que falamos de uma mão feita de pedra: uma mão deste gênero será uma mão morta; tudo é definido segundo a sua capacidade ou função. Ora, todas as coisas definem-se pela sua função e pelas suas faculdades; quando já não se encontram operantes não devemos afirmar que são a mesma coisa, mas apenas que têm o mesmo nome. É evidente, que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é autossuficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus. (Pol. I 2, 1252b 27 - 1253a 29).

Este trecho da *Política* é citado por Reale para explicar o conceito de Estado (que podemos entender como um sinônimo de cidade). É possível, então, que observemos aí alguns pontos interessantes: primeiramente, a tendência natural de os homens juntarem-se para conviver em sociedade. Com esta tese, Aristóteles procura dizer que, se entendermos o ser humano como um animal racional, a melhor vida que este pode ter é justamente na convivência com outros seres humanos, que também são animais racionais. Há também a tese de que a cidade é anterior ao indivíduo. Devemos entender a expressão “anterior” no sentido ontológico, e não no sentido cronológico, temporal. O que Aristóteles procura explicar é que, como os indivíduos nascem para naturalmente conviverem em sociedade uns com os outros, o ambiente

onde isso ocorre, isto é, a cidade, é anterior ontologicamente ao indivíduo.

Além disso, é importante atentarmo-nos para o fato de que o ser humano desenvolve-se enquanto tal justamente na cidade, considerando que se não estivesse na cidade, não seria ser humano.

Compreender a naturalidade da cidade na filosofia aristotélica é possível por alguns motivos. Primeiramente, isso ocorre justamente pela tendência natural dos seres humanos à sociabilidade (ou seja, a vida em sociedade é a melhor forma de organização social para os homens). Além disso, a cidade proporciona a seus membros que busquem a autarquia e a *eudaimonia* (ou seja, é na cidade que se pode alcançar a autossuficiência e a melhor vida possível). Também é possível que a cidade proporcione segurança aos indivíduos, garantindo assim sua sobrevivência, o que é imprescindível para que consigam desenvolver melhor sua capacidade racional.

É possível, também, no trecho citado, enxergarmos que Aristóteles arquiteta uma estrutura para explicar o funcionamento da cidade, citando as partes nas quais ela se constitui. Tanto Giovanni Reale quanto Francis Wolff explicam pormenorizadamente as partes da cidade identificadas pelo Estagirita, e à luz de seus escritos é possível que consigamos elucidar qual foi a arquitetura da cidade proposta pelo filósofo grego.

1.1 A FAMÍLIA:

A família é a comunidade basilar da cidade, sendo que é a partir dela que as outras estruturas vão se formando. Francis Wolff deixa claro este ponto, salientando que a cidade é composta de frações mínimas, das quais a primeira é a família. Lemos: “A cidade (comunidade política) se constitui de partes mínimas, as famílias ou melhor, os ‘lares’ (comunidades domésticas), que por sua vez são constituídos por três relações elementares, mínimas. Na linha de frente destas está o casal, *relação comunitária elementar e primeira*” (Wolff, 1999, p. 50).

A família, além de ser o primeiro núcleo comunitário, é o primeiro estágio da formação dos seres humanos, o primeiro passo de seu desenvolvimento enquanto tais, sendo que este papel lhe é fundamental. Uma vez que a cidade se constitui, a família possui importância vital para sua procriação (continuidade), e também de satisfazer as necessidades básicas dos indivíduos. Segundo Reale, “em primeiro lugar, a natureza distinguiu os homens em macho e fêmea, que se unem para formar a primeira comunidade, vale dizer, a família, em vista da procriação e da satisfação das necessidades elementares” (Reale, 2015, p. 124).

Fica claro, portanto, que o texto de Aristóteles coloca a família como a primeira estrutura

comunitária da cidade. Partindo disso, se faz necessário compreender e analisar a família, seus membros e relações. Se se fizer uma leitura atenta da *Política*, bem como dos textos de Reale e de Wolff, é possível perceber a divisão da família em alguns componentes. São eles: marido, mulher, pai, filho, senhor, escravo. Escreve Reale:

A família, núcleo originário do qual se compõe a Cidade, é constituída por quatro elementos: *a) as relações marido-mulher, b) as relações pai-filhos, c) a relação senhor-escravos, d) a arte de obter coisas úteis, em particular as riquezas (a assim chamada *crematística*)*. Aristóteles detém-se especialmente sobre o terceiro e o quarto elementos (Reale, 2015, p. 126).

Mais especificamente sobre a relação entre marido e esposa, também a respeito da relação entre senhor e escravo, o Estagirita afirma que tratam-se de relações naturais, como demonstrado:

em primeiro lugar, aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par. É o caso da fêmea e do macho para procriar (e isto nada tem a ver com uma escolha, já que como nos animais e nas plantas, a necessidade de progenitura é, em si, um fato natural); é ainda o caso daquele que, por natureza, manda e daquele que obedece, para a segurança de ambos (Pol. I 2, 1252a 25 - 30).

Acerca da relação existente entre pai e filho, Francis Wolff afirma que ela possui, intrinsecamente, uma forma de poder envolvida, exercida justamente pelo pai sobre seu filho. Nas palavras de Wolff: “[...] o poder que é exercido sobre seres livres e desiguais: poder do pai sobre a criança, poder *régio*” (Wolff, 1999, p. 64).

Por fim, a respeito da crematística (que é, lembrando, a arte realizada na obtenção de coisas úteis, em especial a riqueza), último dos componentes da família, escreve Giovanni Reale:

No que se refere à *crematística*, Aristóteles distingue três modos de obter bens e riquezas: *a) um modo natural e imediato*, que se realiza através da atividade da caça, do pastoreio e do cultivo dos campos; *b) um modo intermédio*, isto é, mediado, que consiste na troca dos bens com bens equivalentes (escambo) e *c) um modo não natural*, que consiste no comércio através do dinheiro, que recorre a todos os artifícios para aumentar sem limites as riquezas. Ora, a terceira forma de crematística é condenada por Aristóteles, *porque não existe limite para o acréscimo de riquezas*; e assim quem a ela se entrega perde o sentido e o fim último da sã economia, que é o de satisfazer a *reais necessidades* e não acumular riquezas, e acaba por transformar o que é simples meio em fim (Reale, 2015, p. 128-129).

1.1.2. A VILA (OU VILAREJO):

Ao longo do curso da história da formação das cidades, após a constituição da família, foi necessário que se constituíssem comunidades maiores de pessoas, fazendo com que se tornasse mais fácil que cada família suprisse suas necessidades. Dessa forma, surgiu a vila (ou vilarejo), que é definida por Aristóteles como sendo uma “por outro lado, a aldeia é a primeira comunidade formada por várias famílias para a satisfação de carências além das necessidades diárias” (Pol. I 2, 1252b 15 - 16).

Sobre a formação das aldeias/vilas, Reale ressalta sua importância no papel de proporcionar às famílias melhores condições de sustento, bem como de satisfazer suas necessidades básicas: “Mas, dado que as famílias não bastam cada uma a si mesmas, surge a vila, que é uma comunidade mais ampla, com a finalidade de garantir de modo sistemático a satisfação das necessidades vitais” (Reale, 2015, p. 124).

Acerca do mesmo tema, Francis Wolff destaca que o nascimento da vila (chamada de vilarejo na tradução em língua portuguesa de seu texto) se deu de forma natural, partindo da família, justamente com a intenção de fornecer meios para que os núcleos familiares pudessem obter melhores meios de sustento, de forma mais simplificada. Escreve Wolff:

Geneticamente, o vilarejo nasceu *naturalmente* após e a partir da família. Esta satisfaz a todas as necessidades imediatas: reprodução da espécie e nutrição do indivíduo; em ambos os casos, perpetuação do *eidos* do animal, enquanto dotado de uma ‘alma nutritiva’. O vilarejo, portanto, nasce assim que essas necessidades estão satisfeitas, a fim de prover outras necessidades (Wolff, 1999, p. 67).

1.1.3. A CIDADE:

Após a constituição da vila/vilarejo/aldeia, os seres humanos foram capazes de satisfazer suas necessidades básicas para se manterem vivos. No entanto, a vila ainda não era suficiente para garantir aos homens a melhor vida possível. Isso seria possível apenas após a constituição das cidades. Francis Wolff destaca a definição que Aristóteles dá sobre a formação das cidades: “A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência” (Pol. I 2, 1252b 28-29).

A respeito da formação da cidade, Reale deixa claro que é somente vivendo nela que os seres humanos conseguem viver a melhor vida possível. De que forma seria possível que a espécie humana pudesse viver bem sem as magistraturas, as leis, a organização e outras diversas coisas fornecidas pela estrutura do Estado? Por conta das leis, as pessoas acabariam por agir de forma melhor. Nas palavras de Reale:

Mas se a família e a vila são suficientes para satisfazer as necessidades da *vida em geral*, ainda não bastam para garantir as condições da *vida perfeita*, isto é, da vida moral. Esta forma de vida, que podemos apropriadamente chamar de espiritual, só pode ser garantida pelas leis, pelas magistraturas e, em geral, pela complexa organização de um Estado. É no Estado que o indivíduo, por efeito das leis e das instituições políticas, é levado a sair do seu egoísmo, e a viver conforme o que é subjetivamente bom. Desse modo o Estado, que é *último cronologicamente*, é *primeiro ontologicamente*, porque se configura como o todo ao qual a família e a vila são partes, e, do ponto de vista ontológico, o todo precede as partes, porque o todo, e só ele, dá sentido às partes. Assim, só o Estado dá sentido às outras comunidades e só ele é autárquico (Reale, 2015, p. 124).

Francis Wolff também aborda o processo de formação da cidade, destacando que a vida humana possui outras facetas, e, também, os homens possuem outras funções além daquelas exercidas dentro do vilarejo. Isso faz com que uma comunidade de vilarejos seja necessária (mais do que necessária: natural). Wolff também destaca, como fez Reale, o fato de ser a cidade autárquica. Lemos:

Eis por que cada comunidade precedente existia; como vimos, era para responder a certas necessidades que a comunidade anterior não permitia satisfazer: o homem isolado não se pode reproduzir, formando naturalmente uma comunidade com a mulher; os homens naturalmente levados a conceber e os homens naturalmente levados a executar, não podendo prover às suas necessidades cotidianas uns sem os outros, formam uma comunidade; e tudo isto constitui um lar, que cobre todas as necessidades vitais, mas não as outras; de onde a necessidade de um segundo nível, o vilarejo, nascido do lar, que seria a última comunidade se permitisse suprir a todas as necessidades, numa palavra, se fosse *autárquico*. Ora, não é o caso. A vida, a simples vida com suas necessidades, exige o exercício de outras funções sociais além das do vilarejo, e, portanto, exige uma comunidade de vilarejos. Uma cidade que ‘tem pouca gente demais não é autárquica... aquela que tem gente em demasia é autárquica para as coisas indispensáveis, enquanto um povoado, mas não enquanto uma cidade... Por conseguinte, uma cidade primeira é necessariamente aquela que é formada por um número de pessoas que seja o número mínimo para atingir a autarquia em vista da vida feliz que convém à comunidade política’ (VII, 4, 1326b 2-10). A cidade é então autárquica no sentido de ser autossuficiente: é a menor comunidade que basta para prover a todas as necessidades de seus membros. Toda necessidade sendo devida a uma carência, e a finalidade (a própria essência) de toda comunidade sendo a de preencher uma carência - pois não tem qualquer razão, com efeito, para se associar a outrem alguém que se baste a si mesmo -, a comunidade perfeita é aquela que basta para preencher todas as carências: assim é a cidade. A cidade é portanto o fim, o acabamento, o termo do desenvolvimento ‘histórico’ que conduz os homens a se associar em comunidades (Wolff, 1999, p. 68-69).

Ao realizar uma leitura atenta do texto de Aristóteles, bem como dos escritos de Reale e Wolff, podemos perceber que a cidade, que é a comunhão de vilas, possui como fim possibilitar

aos homens que vivam a melhor vida possível. Este ponto se refere à teleologia da cidade. Uma boa definição de teleologia encontra-se no livro *Filosofia da Religião: Uma Introdução* (2023), escrito pelo filósofo William L. Rowe. A obra, apesar de nada se relacionar com os escritos de Aristóteles, define de forma satisfatória o conceito de *sistema teleológico*, e podemos utilizar a definição proposta por Rowe para entender o texto aristotélico:

Um sistema teleológico, digamos, é qualquer sistema de partes em que as partes estão dispostas de tal modo que, sob condições adequadas, trabalham em conjunto para servir a um determinado propósito. As máquinas, em sua maioria, são claramente sistemas teleológicos. Além disso, uma máquina um tanto complexa pode muito bem ter partes que sejam, por si só, sistemas teleológicos. Um automóvel, por exemplo, é um sistema teleológico; suas partes estão dispostas de tal modo que, em condições adequadas, trabalham juntas para permitir que alguém seja transportado rapidamente de um lugar para outro. Mas várias partes de um automóvel também são sistemas teleológicos. O carburador, por exemplo, é um sistema de peças dispostas de tal modo a fornecer a mistura adequada de combustível e ar para a combustão (Rowe, 2023, p. 83).

O exemplo pensado por Rowe acerca do automóvel pode ser aplicado por nós em relação à cidade. Assim como o automóvel, a cidade também é um sistema teleológico, tanto em sua formação (que passa pela formação da família para o vilarejo, e do vilarejo para a cidade), quanto suas partes também o são, funcionando como os diversos componentes de uma máquina. Resta-nos, então, compreender como Aristóteles analisa o funcionamento da cidade, para que ela cumpra com sua razão de existir, sua finalidade. Reale nos lembra a importância que Aristóteles dá à existência de uma constituição na cidade. A constituição seria um elemento imprescindível na manutenção da ordem. Nas palavras de Aristóteles, “um regime pode ser definido como a organização da cidade no que se refere a diversas magistraturas e, sobretudo, às magistraturas supremas” (Pol. III 6, 1278b 8-10).

Sendo necessária a existência de uma constituição para o ordenamento da cidade, passamos a investigar sobre o que é essa tal “autoridade soberana”, mencionada no texto de Aristóteles. “Autoridade soberana” nada mais é do que o indivíduo, ou o grupo de indivíduos que irá exercer o poder. Geralmente, o exercício do poder é delegado a uma pessoa ou a um grupo de pessoas, e em ambos os casos os resultados ocorrem de maneiras distintas. Reale cita o texto de Aristóteles, “quando o único, ou os poucos, ou os muitos, governam em vista do interesse comum, esses regimes serão necessariamente retos. Os regimes em que se governa em vista do único, dos poucos, ou de muitos são transviados” (Pol. III 7, 1279a 28-31).

É possível compreender, portanto, que existem formas retas e corrompidas de

constituição. Reale cita a existência de três formas de constituição retas e três formas corrompidas. As constituições retas são a monarquia, a aristocracia e a *politia*, enquanto as corrompidas são a tirania, a oligarquia e a democracia. Lemos: “existem três formas de constituições retas: *monarquia*, *aristocracia* e *politia*, às quais correspondem outras tantas formas de constituições degeneradas: *tirania*, *oligarquia* e *democracia*” (Reale, 2015, p. 131).

Em seguida, Reale cita o texto de Aristóteles, no qual o Estagirita cita as formas retas e corrompidas de constituição:

De entre as formas de governo por um só, chamamos realeza à que visam o interesse comum. Chamamos aristocracia à forma de governo por poucos (mas sempre mais do que um) seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e os seus membros. Finalmente quando os muitos governam em vista ao interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: ‘regime constitucional’. Existe uma boa razão. É possível para um, ou poucos, distinguir-se pela excelência; mas dificilmente o maior número de cidadãos poderá atingir a perfeição em todos os tipos de virtude. Esta perfeição, contudo, é atingida no valor militar que se evidencia nas massas. Esta é a razão pela qual as forças de defesa são o elemento supremo neste regime, e nele participam os possuidores de armas.

Os três desvios correspondentes são: a tirania em relação à realeza; a oligarquia em relação à aristocracia; a democracia em relação ao regime constitucional.

A tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é busca do interesse dos ricos; a democracia visa o interesse dos pobres. Nenhum destes regimes visa o interesse da comunidade (Pol. III 7, 1279a 32 – b 10).

O texto de Aristóteles é bem claro ao explicar a razão de cada constituição ser reta ou corrompida. Cada forma reta possui sua forma corrompida: a oligarquia é o corrompimento da aristocracia, a tirania é o corrompimento do reino e a democracia se trata da versão corrompida da *politia*. Resta-nos, então, procurar compreender qual dessas formas de constituição é a melhor (e por melhor, entendemos aquela que seja capaz de proporcionar aos indivíduos residentes na cidade as condições de alcançarem a melhor vida possível).

Diferentemente de Platão, que no texto *A República* descreveu de maneira detalhada a forma de Estado que ele considerava ideal, a intenção de Aristóteles não é apontar para um único modelo, e sim realizar uma análise mais ampla. Reale nos lembra que, sendo colocada retamente, qualquer uma das três formas de governo analisadas pelo Estagirita pode levar ao bem comum. Nas palavras do italiano: “a resposta de Aristóteles não é unívoca; antes de tudo, deve-se dizer que as três formas de governo, quando retas, são *naturais* e, portanto, boas, justamente porque o bem do Estado consiste em visar ao bem comum” (Reale, 2015, p. 132).

Entretanto, o fato de Aristóteles afirmar que as três formas de governo podem levar ao

bem comum (desde que, lembrando, sejam aplicadas retamente, e não de forma corrompida), não significa que ele não tenha expressado suas tendências e preferências. No caso, o filósofo tendia a acreditar que, de maneira ideal, tanto o regime monárquico quanto o regime aristocrático seriam os melhores, desde que houvesse um indivíduo (no caso da monarquia), ou um grupo de indivíduos (no caso da aristocracia), que fossem elevados e se dedicassem à causa pública. É possível tirar essa conclusão após a leitura do seguinte trecho da *Política*, bem destacado por Reale:

Se existir um indivíduo ou vários (mas insuficientes para formar a população da cidade) tão preeminentes em virtude que nem a virtude nem a capacidade política dos outros se possam comparar às deles (se forem vários) ou às suas, (se for um só), um tal indivíduo, ou indivíduos não devem ser tratados como simples partes da cidade. Tratá-los-emos injustamente se apenas os acharmos dignos de direitos iguais, sendo eles tão desiguais em virtude e capacidade política. Um indivíduo assim torna-se como um deus entre os homens. Por aqui se vê que a legislação se refere necessariamente àqueles que são iguais em nascimento e capacidade, enquanto para os seres superiores não existe lei; eles mesmos são a lei (Pol. III 13, 1284a 03-14).

Acerca deste trecho em específico, Reale concluiu que, de maneira ideal, a monarquia seria a forma de governo que poderíamos considerar a melhor, caso houvesse nessa cidade um homem que fosse excepcional em matéria de governar. Caso esse homem não existisse na cidade, e em seu lugar existisse um grupo de homens excepcionais, a aristocracia é que seria, então, a forma de governo ideal. Nas palavras de Reale: “portanto, a *monarquia* seria, abstratamente, a melhor forma de governo, desde que existisse na Cidade um homem excepcional; e a *aristocracia* seria, por sua vez, a melhor, desde que houvesse um grupo de homens excepcionais [...]” (Reale, 2015, p. 132).

Entretanto, é necessário se atentar para o fato de que, quando Aristóteles coloca a monarquia e a aristocracia como as melhores formas de governo, ele o faz colocando uma condição: caso haja um homem (ou um grupo de homens) que fosse virtuoso para governar, de modo que este se dedicasse às causas públicas para garantir o bem comum. Fica claro, portanto, que Aristóteles está se referindo a situações hipotéticas.

Para resolver à questão (ou seja, para o caso de não haver essa pessoa, ou grupo de pessoas que possuam a virtude de ter a excepcionalidade na matéria de governar), o Estagirita analisa uma outra forma de governo, a *politia*, que busca tratar o tema de maneira mais realista, e não tanto em termos ideais. Reale explica este ponto da seguinte maneira:

[...] Aristóteles, com o seu sentido realista, indica substancialmente a *politia*

como a forma de governo mais conveniente para as Cidades gregas do seu tempo, nas quais não existiam um ou poucos homens excepcionais, mas muitos homens que, embora não sobressaindo na virtude política, eram capazes de, alternadamente, governar e ser governados segundo as leis (Reale, 2015, p. 132).

O que seria e como funcionaria, então, a *politia*? Para compreender a proposta de Aristóteles, leiamos um trecho da *Política*, mais uma vez destacado na obra de Giovanni Reale:

A cidade quer-se o mais possível composta de elementos semelhantes e iguais. Ora essa condição só se encontra precisamente na classe média. Segue-se, pois, que a cidade governada com base nesses elementos médios (que, em nosso entender, constituem por natureza uma cidade) será necessariamente a mais excelente de todas.

Além do mais, a classe média é a massa mais estável nas cidades: de fato não cobiça os bens alheios, tal como o fazem os mais desfavorecidos, nem as outras classes desejam aquilo que pertence à classe média, tal como os pobres desejam o que é dos ricos. É, pois, em virtude desse não cobiçar, nem ser alvo de cobiça, que a classe média vive sem sobressaltos. Por isso mesmo é que Focílides sentenciou com razão: “muitas coisas são melhores para os que estão no meio; na cidade, deseja ser do meio”.

Resulta, portanto, claro que a melhor comunidade política é a que provém das classes médias, além de que são bem governadas as cidades onde essa classe não só se apresenta mais numerosa, mas também, senão mais poderosa que as outras duas juntas, pelo menos mais poderosa que uma delas, dado que a sua mistura, além de servir de contrapeso às outras forças políticas, impede o aparecimento de extremos antagônicos (Pol. IV 11, 1295b 25-38).

O que podemos destacar deste trecho escrito por Aristóteles a respeito da *politia* é que ela se trata de uma forma de governo que busca captar o que há de melhor tanto na democracia quanto na oligarquia. Uma boa explicação sobre a *politia* é dada por Giovanni Reale:

A *politia* é, praticamente, uma *via média* entre a oligarquia e a democracia ou, se preferirmos, uma democracia temperada com a oligarquia: de fato, quem governa é uma multidão (como na democracia) e não uma minoria (como na oligarquia), mas não se trata da multidão pobre (diferentemente da democracia), mas de uma multidão suficientemente abastada para poder servir no exército e, também, que se destaque nas habilidades guerreiras. (Como se vê, a *politia* reúne os valores e exclui os defeitos das duas formas degeneradas e, portanto, no esquema geral traçado pelo Estagirita, resulta em posição um tanto anômala, porque vem a encontrar-se num plano diferente, seja com relação às duas primeiras constituições perfeitas, seja com relação às três imperfeitas) (Reale, 2015, p. 133).

Por fim, Reale finaliza sua explicação dando destaque à valorização feita pela *politia* do chamado “estrato médio”, sendo este mais estável. Nas palavras de Reale: “a *politia*, portanto, é a constituição que valoriza o estrato médio que, justamente, enquanto ‘médio’, oferece a maior

garantia de estabilidade” (Reale, 2015, p. 133).

1.2 PORQUE A BOA CIDADE TEM UMA CONCEPÇÃO DE BEM QUE ORGANIZA SUAS LEIS:

Uma leitura atenta da *Política* deixa claro que a finalidade da cidade, enquanto uma forma de comunidade, trata-se de alcançar aos seus cidadãos a felicidade e a melhor vida possível, ou seja, através de sua organização sociopolítica, permitir que os indivíduos que nela residem alcancem uma vida tanto virtuosa quanto feliz, podendo exercer ao máximo seu potencial. O argumento de Aristóteles se baseia no fato de que, sendo a cidade uma comunidade (e sabemos que ela de fato o é), e compreendendo que toda comunidade constitui-se visando algum bem, conseguimos concluir que a cidade, sendo a comunidade soberana, busca proporcionar o bem soberano àqueles que nela residem.

Francis Wolff delineia de maneira muito sintética o argumento formulado por Aristóteles, utilizando as palavras que estão escritas no texto do próprio Estagirita. Lemos:

Os capítulos 1 e 2 da *Política* de Aristóteles estabelecem os fundamentos de toda sua filosofia política. Constituem um todo, e este todo já está de algum modo contido na primeira frase: esta esboça um raciocínio cujos suportes e consequências serão desenvolvidos no conjunto de dois capítulos, e, além disso, anuncia a sua conclusão, que é a tese dominante da *Política*. Ei-la: ‘A cidade tem por finalidade o soberano bem’.

Esta conclusão fundamenta-se em três premissas

1. ‘A cidade é uma (um certo tipo de) comunidade’ (1252 a 1).
2. ‘Toda comunidade é constituída em vista de um certo bem’ (1252 a 2).
3. ‘De todas as comunidades, a cidade é a mais soberana e aquela que inclui todas as outras’ (1252a 3-5).

Disso se depreende facilmente que *o bem próprio visado por essa comunidade soberana é o bem soberano* (Wolff, 1999, p. 35).

É claro, então, que é nas cidades que os seres humanos têm a possibilidade de alcançar a melhor forma de vida, o sumo bem (o bem soberano, aludido no texto de Francis Wolff). Disso é possível compreender que a vida na cidade é natural para a espécie humana. Não se trata de uma organização criada artificialmente para solucionar problemas e resolver determinadas questões (como defenderão, posteriormente ao tempo em que Aristóteles viveu e escreveu, os filósofos contratualistas). Trata-se de uma organização natural dos seres humanos. Francis Wolff nos recorda do exato trecho em que Aristóteles defende a naturalidade da cidade. Lemos:

Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é simultaneamente um fim e o melhor dos bens.

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político (Pol. I 2, 1252b 34 - 1253a 3).

Esta caracterização do homem como sendo um animal político também aparece no texto da *Ética a Nicômaco*, como nos lembra novamente Francis Wolff, destacando o exato trecho da obra em que isso ocorre:

Quando falamos em auto-suficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social (EN I 5 1097b 8-11).

Sendo o homem um animal político por natureza, ou seja, que naturalmente existe para viver na cidade, compreendemos que o fim da cidade é perfeito, e também que a cidade é a única forma de comunidade que possui esta característica. É somente na cidade que os homens conseguem ser homens, ou seja, que conseguem exercer suas potências de forma máxima.

O texto de Wolff também trata do fato de que o bem soberano ao qual a cidade, como comunidade perfeita visa, é “duplamente soberano”. Isso porque esse bem soberano também é responsável por preencher todas as necessidades consideradas intermediárias aos seres humanos. Escreve Francis Wolff:

De fato, toda comunidade humana (como toda atividade ou prática) visa um bem que preencha determinada *carência* particular e é boa para esse seu fim. Entre os fins visados, há fins de dois tipos: aqueles que são intermediários (é o caso das comunidades imperfeitas) e um fim em si (o da comunidade perfeita). O fim visado pela comunidade perfeita é justamente o soberano bem. Este bem é duplamente soberano: porque preenche todas as necessidades humanas intermediárias, que nele encontram seu acabamento; porque é absolutamente perfeito em si, pois se trata da autarquia (Wolff, 1999, p. 82).

Dessa forma, a boa cidade deve estruturar suas leis em uma concepção de bem que vise proporcionar àqueles que nela viverem as condições para que possam viver a melhor vida possível. As leis da cidade devem se amparar na virtude, pois não há outra maneira de se atingir o sumo bem que não seja através de uma vida pautada na virtude. Ora, se só é possível atingir a melhor vida agindo virtuosamente, é necessário que as leis da cidade exaltem atos virtuosos e punam os atos não virtuosos, e que também consigam habituar seus cidadãos a agirem retamente.

Em suma, é possível afirmar que a teleologia da cidade é o desenvolvimento humano, sendo que estas duas coisas estão interligadas. O bem do indivíduo só é alcançado pelo bem da cidade, e vice-versa. Além disso, podemos definir que as boas constituições são aquelas que articulam o bem, que será praticado pelos indivíduos que residem na cidade.

Outro ponto a ser considerado é que a teleologia da cidade envolve o fato de que é possível observar claramente, em sua estrutura, cada uma das partes que a compõem.

CAPÍTULO II

SOBRE O BEM NA ÉTICA A NICÔMACO

Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles busca delinear qual é a melhor vida que nós, seres humanos, podemos viver. Afirma, então, que a melhor forma em que isso pode ser feito é pela *eudaimonia*, que é definida por ele da seguinte forma:

o bem para o ser humano vem a ser a atividade da alma de acordo com a excelência, e se elas são muitas, de acordo com a melhor e mais completa. E ainda, em uma vida completa, pois assim como uma só andorinha não faz verão, e nem um dia, do mesmo modo ninguém é próspero e plenamente realizado por um só dia ou por um curto período (EN I.7 1098a16-19, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada¹).

Mas por que, afinal, essa é a melhor vida para os seres humanos, e como a *eudaimonia* acaba por interromper e unificar as cadeias de subordinação de fins? Essas são algumas das questões tratadas por Aristóteles ao longo da obra. Para compreender como Aristóteles chega a essas conclusões, devemos ler a *Ética a Nicômaco* desde seu início, tentando entender a linha argumentativa traçada por ele. Todas as atividades que realizamos são sempre em busca, em vista de alguma coisa. Isso fica claro nas seguintes passagens de:

Toda técnica e toda investigação, e similarmente toda ação e propósito, parecem visar a algum bem. Por isso, foi dito com acerto que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Contudo, parece haver alguma diferença entre os fins: alguns são atividades, outros são resultados para além dessas atividades. Dentre eles, há certos fins que estão para além das ações, e nesses casos, os resultados são naturalmente melhores do que as atividades (EN I 11094a1, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada).

E também em:

Sendo muitas as ações, as técnicas e as disciplinas, muitos vêm a ser os fins. O fim da medicina é a saúde, o da construção naval é o navio, o da estratégia é a vitória e o da arte econômica é o enriquecimento. Entre as coisas desse tipo, aquelas que estão sob uma certa competência – por exemplo, a técnica de fabricação de rédeas e todas as outras técnicas que produzem instrumentos para equitação estão sob a equitação, e essa e todas as atividades militares estão sob a estratégia. Do mesmo modo, outras competências estão sob outras. Em todas elas, todos os fins das técnicas subordinantes são mais dignos de escolha do que aqueles das técnicas subordinadas, pois é em vista deles que estes são buscados, não fazendo diferença se os fins das ações são as próprias

¹ A tradução utilizada foi elaborada pelo Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça (UFU), orientador deste trabalho de conclusão de curso.

atividades ou um resultado para além delas (como ocorre a respeito das disciplinas mencionadas) (EN I 1 1094a6, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada).

Fica claro, portanto, que nossas atividades são orientadas por alguma finalidade, e que existe uma grande variedade tanto de fins quanto de atividades. Além disso, podemos perceber a existência de uma cadeia de subordinação de fins, como é explicitado a seguir:

se há um fim das ações que queremos por ele mesmo, e queremos as coisas restantes por causa dele, e nem tudo escolhemos devido a outra coisa (pois, assim, se prosseguiria ao infinito, de modo que o desejo seria vazio, isto é, vão), é claro que este seria o bem, isto é, o melhor (EN I 2 1094a19, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada).

Aristóteles afirma, também, que a atividade subordinante possui superioridade em relação à atividade subordinada. Disso conclui-se que é necessário que exista um fim maior, um sumo bem, que seja mais elevado dos bens e que encerre e unifique as cadeias de subordinação. Esse bem é a *eudaimonia*.

Sendo a *eudaimonia* o sumo bem que encerra e unifica as cadeias de subordinação, é necessário defini-la melhor. Existem dois tipos de fins: os completos e os incompletos. Fins incompletos são aqueles cuja produção é o fim de alguma coisa, no entanto ela não possui fim em si mesma.

Uma cadeira, por exemplo, é fruto do trabalho daquele que a construiu, e seu fim é servir de assento para as pessoas, não possuindo então um fim em si mesma. Como a *eudaimonia* é o sumo bem, conclui-se que não é um fim incompleto, mas sim completo. Isso é defendido por Aristóteles na seguinte passagem:

Uma vez que parece haver uma multiplicidade de fins, dentre os quais elegemos alguns por causa de outros, como riqueza, flauta e de modo geral os instrumentos, é evidente que nem todos os fins são completos, porém o melhor parece ser algo completo. Portanto, se há apenas uma coisa que é completa, ela será o bem que procuramos, mas se há múltiplas, buscamos a mais completa delas (EN I 7 1097a25, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada).

Os fins completos existem em duas formas: aqueles que são buscados em vista de outros e aquele que é completo sem mais. A *eudaimonia* aplica-se a esta espécie de fim completo, considerando que ela é o sumo bem, e não é realizada em vista de nenhuma outra coisa. Lemos, em:

Dizemos que o que é buscado por si é mais completo do que o que é buscado por causa de outra coisa. O que nunca é buscado por causa de outra coisa é mais completo do que as coisas elegidas por elas mesmas e também por causa de outra coisa. O que é sempre elegido por si mesmo e nunca por causa de outra coisa é completo sem mais. A realização plena [*eudaimonia*] sobretudo parece ser algo desse tipo, pois a elegemos sempre por causa dela mesma e nunca por causa de outra coisa. Elegemos honra, prazer, inteligência e todas as excelências tanto por causa delas mesmas (pois elegeríamos cada uma delas ainda que nada delas resulte) quanto em vista da realização plena, pois assumimos que uma pessoa se realizará plenamente por meio delas. Ninguém elege a realização plena em vista dessas coisas, e de modo geral nem por causa de qualquer outra (EN I 7 1097a30, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada).

Além de um fim completo sem mais, a *eudaimonia* é autossuficiente, já que sozinha é capaz de tornar a vida desejável e boa, e não é contada entre os outros bens, pois do contrário estaria ao lado, e não acima dos demais bens. Sua autossuficiência é explicada por Aristóteles em:

O mesmo parece resultar a partir da autossuficiência, dado que se julga que o bem completo é autossuficiente. Dizemos que alguém é autossuficiente não em relação apenas a si, vivendo um modo de vida solitário, mas também em relação aos pais, filhos, esposa e, de modo geral, aos amigos e concidadãos (pois o homem é cívico por natureza). Um limite, no entanto, deve ser estabelecido sobre essas coisas, pois se se estendesse aos ancestrais e descendentes, bem como aos amigos dos amigos, ir-se-ia ao infinito, mas isso deve-se investigar depois. Assumimos que é autossuficiente aquilo que por si só torna a vida elegível e em nada deficiente. Julgamos que a realização plena é algo desse tipo (EN I 7 1097b6, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada).

Disso pode-se concluir que a *eudaimonia* é um bem inclusivo e de segunda ordem, pois aglutina os bens de primeira ordem (por exemplo saúde, riqueza, honra...). Outro conceito importante definido por Aristóteles é o *ergon*. *Ergon* é a “atividade própria de algo”. Quando dizemos que algo é bom, dizemos que esse algo executa bem sua função. Quando afirmamos que uma cadeira é boa, por exemplo, queremos dizer que ela cumpre bem a função de ser um objeto no qual as pessoas sentam. Se ela desmontasse a cada vez que alguém nela se sentasse, não seria uma boa cadeira.

Pode ocorrer, no entanto, de algo ser usado accidentalmente para desempenhar alguma função que não lhe é própria. Uma cadeira pode ser utilizada para se pendurar casacos em seu encosto, por exemplo. Esse fato, entretanto, não faz com que o objeto perca sua função original e nem que tenha múltiplas funções.

Qual seria, então, o *ergon*, ou seja, a atividade própria do ser humano? Aristóteles afirma que é a vida organizada ativamente em torno da racionalidade. Não basta apenas portarmos a racionalidade, que nos é essencial e que nos diferencia dos demais animais. É preciso que organizemos uma vida em torno dela. É esse tipo de vida que caracteriza o ser humano. Isso é defendido na seguinte passagem de:

Embora talvez pareça haver um acordo quando se diz que a realização plena é o melhor, ainda é manifestamente requerido dizer o que ela é. Talvez isso ocorra se a função do ser humano for compreendida. Precisamente como ocorre com o flautista, com o escultor e com qualquer técnico, e em geral com qualquer coisa que possui uma função e atividade, parece estar na função o bem e a boa condição. Julga-se ser esse o caso para o ser humano, se há realmente uma função que lhe seja característica. Se há uma função e uma atividade característica do carpinteiro e uma do sapateiro, não haveria alguma do ser humano, sendo ele assim, por natureza, sem-função? Ou tal como parece haver uma função do olho, uma da mão, uma do pé e uma para cada parte do corpo, alguém assumiria haver uma função do ser humano para além dessas? Qual, afinal, seria ela? A vida parece ser algo comum também às plantas, mas se procura algo próprio do ser humano. Deve-se, consequentemente, rejeitar a vida de nutrição e de crescimento. A próxima seria certo tipo de vida sensitiva, porém essa parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, portanto, um tipo de vida prática daquilo que possui razão. Disto, há, por um lado, o que é obediente à razão, e, por outro lado, o que possui razão e é pensante. Sendo dita de dois modos, devemos assumir o modo conforme a efetividade, pois esse sentido parece ser dito de modo mais importante (EN I 7 1097b22, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada).

Diz ainda, em outra passagem:

Se a função do ser humano é a atividade da alma de acordo com a razão ou não sem razão, e se dizemos que isto tem genericamente a mesma função que um bom isto, precisamente como no caso do cítarista e do bom cítarista, e para todos os casos sem distinção quando se acresce superioridade à função de acordo com a excelência, pois é característico do cítarista tocar a cítara, e do bom cítarista, tocá-la bem; (se é assim e se assumimos que a função do ser humano é um certo tipo de vida, a saber, a vida da atividade da alma e de ações acompanhadas de razão, o bom ser humano as realiza bem e belamente, levando cada uma delas a termo acertadamente segundo a excelência própria) se é assim, o bem para o ser humano vem a ser a atividade da alma de acordo com a excelência, e se elas são muitas, de acordo com a melhor e mais completa. E ainda, em uma vida completa, pois assim como uma só andorinha não faz verão, e nem um dia, do mesmo modo ninguém é próspero e plenamente realizado por um só dia ou por um curto período (EN I 7 1098a7, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada).

Fica nítido, portanto, que a função própria do ser humano se trata da atividade racional da alma.

A vida ativa com razão requer dois tipos de virtude: a virtude moral (aquela relacionada à obediência, aos desejos e paixões) e a virtude intelectual (relacionada ao pensamento, seja ele teórico, prático ou produtivo).

Sendo, portanto, a definição de *eudaimonia* “atividade da alma de acordo com a *aretê*”, entendendo *aretê* como virtude/excelência, e considerando que a vida própria para o ser humano (*ergon*) é uma vida com razão (virtude moral e intelectual), compreendemos que a virtude moral faz parte da *eudaimonia*. A *eudaimonia* requer, portanto, viver bem e agir bem. Disso conclui-se que a virtude, isoladamente, não é suficiente para que tenhamos boa vida, pois de nada adianta agirmos retamente todos os dias, se sobre nós diversos infortúnios ocorrem (por exemplo doenças, falta de recursos financeiros, etc). Bens externos são necessários. Lemos em:

Como dissemos, parece que os bens externos são semelhantemente necessários, pois é impossível, ou nada fácil, agir bem sem recursos. De fato, muitas ações se fazem, como que por meio de instrumentos, ao serem realizadas por meio de amigos, riqueza e poder político. A privação de algumas coisas, como bom nascimento, boa prole e beleza, desfigura a vida próspera. Quem é demasiadamente feio, ou de baixo nascimento, ou solitário e sem filhos, de modo algum é uma pessoa feliz; e talvez seja ainda menos se tiver filhos ou amigos maus, ou bons, mas estando mortos. Conforme dissemos, parece ser necessário possuir esse tipo de boa condição. É a partir disso que alguns colocam a boa fortuna no mesmo nível que a realização plena, enquanto outros colocam a virtude (EN I 7 1099a31, tradução de Fernando M. Mendonça, não publicada).

É preciso, portanto, que tenhamos uma série de bens (por exemplo amigos, saúde, riqueza, etc) e então uma vida virtuosa para que alcancemos a *eudaimonia*. A virtude é, então, necessária para a *eudaimonia*, mas não lhe é suficiente.

CAPÍTULO III

SOBRE A CIDADE IDEAL

Feita uma descrição da estrutura da cidade e de suas possíveis formas de governo, e também a respeito do bem, cabe agora descrever como seria, para Aristóteles, o Estado (a cidade) ideal, considerando que este deve ser capaz de proporcionar a seus cidadãos as possibilidades de viver a melhor vida possível.

Aristóteles analisa o conceito de Estado ideal nos livros VII e VIII da *Política*. Cabe destacar que o interesse maior do filósofo se concentra nas questões morais referentes à cidade, como afirma Giovanni Reale: “e porque, como se viu, a concepção do Estado de Aristóteles é fundamentalmente moral, não é de admirar que ele polarize seu discurso mais sobre os problemas morais e educativos, do que sobre os aspectos técnicos relativos às instituições e às magistraturas” (Reale, 2015, p. 134).

Dessa forma, comprehende-se que o Estado deve buscar o bem. Escreve Aristóteles:

Os bens exteriores, tal como um determinado instrumento, são limitados. Ora, os utensílios quando usados em excesso não beneficiam nem servem o seu utente. Já com os bens da alma sucede o contrário: quanto mais abundantes mais úteis são, se para além da beleza tivermos que lhes atribuir também uma utilidade. Em geral, é evidente que, a melhor disposição de uma coisa, quanto à sua superioridade, se comparada com a melhor disposição de outra, mantém a mesma distância que existe entre as coisas de que dizemos que são disposições. Assim, se a alma é mais valiosa do que os bens possuídos ou o corpo, tanto em termos absolutos como para nós, necessariamente estarão na mesma relação as suas melhores disposições. Ademais, é em vista da alma que esses bens são preferíveis – e os sensatos devem preferi-los – e não a alma em vista desses bens.

Convenhamos, portanto, que cada um participa da felicidade na mesma medida em que participa da virtude e do discernimento, agindo em conformidade com ambos. Testemunho disso são as divindades: são felizes e ditosas não devido a qualquer bem exterior mas por si mesmas e por um certo modo de ser da sua natureza. Deve, portanto, distinguir-se entre sorte e felicidade. Os bens exteriores à alma dependem do acaso e da sorte; ninguém, pelo contrário é justo ou prudente por sorte ou por causa da sorte. A partir deste argumento segue-se que a cidade melhor é simultaneamente feliz e próspera. Ora, é impossível que as coisas corram bem aos que não agem bem; e não há obra boa, seja do indivíduo seja da cidade, à revelia da virtude e da prudência. A coragem, a justiça e a prudência da cidade têm a mesma capacidade e a mesma forma das virtudes que fazem com que o homem que delas participe seja chamado justo, prudente e moderado (Pol. VII 1, 1323b 07-36).

A tese de Aristóteles, em suma, é a de que o bem próprio visado pela cidade é o sumo bem (o mesmo que foi descrito na *Ética a Nicômaco*). Francis Wolff confere extrema

importância a esse pensamento, justamente por ele diferenciar o Estagirita tanto dos filósofos que vieram antes quanto dos que vieram depois dele. Lemos:

Essa tese é fundamental. Ela distingue Aristóteles de todos os seus predecessores e, ao mesmo tempo, da maior parte de seus sucessores, até a época moderna. Pois, em vez de justificar a cidade por razões gerais comuns a qualquer associação (os homens vivem em cidades porque têm necessidade uns dos outros, e a cidade não passa de uma grande família), atribui a cada tipo de comunidade uma razão de ser própria e confere assim à política uma esfera singular; ao invés de atribuir à cidade a mais baixa das finalidades, ou, ao menos, a justificação *mínima* (a comunidade política é necessária porque afinal é necessário viver, no sentido de sobreviver, isto é, ajudar-se mutuamente, ou... não se matar mutuamente), Aristóteles confere-lhe desde logo a finalidade mais elevada: se os homens vivem em cidades, não o fazem somente por não poderem evitá-lo; é para atingir o mais alto, o maior dos bens (Wolff, 1999, p. 36).

Algumas coisas são necessárias para que os cidadãos de um Estado sejam felizes. O primeiro ponto a se considerar diz respeito ao tamanho da população, que não deve ser nem insuficiente, e nem demasiadamente grande. Isso porque, com poucos cidadãos, é difícil que a cidade seja autossuficiente, mas com muitos torna-se difícil de governar. O número de cidadãos deve respeitar uma justa medida. Sobre este ponto, escreve Reale:

No que concerne à população, primeira condição da atividade política, esta não deverá ser nem demasiado exígua nem muito numerosa, mas justamente medida. Com efeito, uma cidade que tenha poucos cidadãos não poderá ser autárquica, e a Cidade deve poder bastar a si própria. Ao invés, aquela que tenha cidadãos em demasia será dificilmente governável. Ninguém poderá ser arauto de uma cidade muito numerosa, se não tem a voz de um Estentor. Os cidadãos não poderão conhecer-se uns aos outros e, portanto, não poderão distribuir com conhecimento as várias tarefas. Em suma, Aristóteles quer uma Cidade que seja *à medida do homem* (Reale, 2015, 135).

Outro ponto abordado é a respeito do território. Ele necessita ter um tamanho que seja grande o suficiente para que nele seja possível produzir os itens necessários à vida humana. Deve ser possível visualizar suas fronteiras, e além disso elas devem ser fáceis de defender. Nas palavras de Reale:

Também o território deverá apresentar características análogas. Ele deverá ser suficientemente grande para fornecer o que se precisa para a vida, sem produzir o supérfluo. Suas fronteiras deverão ser alcançáveis a olho nu. Deverá ser facilmente atacável e facilmente defensável, em posição favorável, seja com relação ao interior, seja com relação ao mar (Reale, 2015, 135).

Quanto às ideias dos cidadãos, estas devem assemelhar-se com o pensamento grego: “as qualidades ideais dos cidadãos são – segundo Aristóteles – exatamente aquelas que apresentam os gregos: estas são como *uma via de meio* e como uma síntese das qualidades dos povos nórdicos e dos povos orientais” (Reale, 2015, 135).

Reale destaca o trecho específico no qual Aristóteles escreve sobre o pensamento grego:

Os povos situados nas regiões frias, particularmente os europeus, são cheios de brio mas carecem de inteligência e de habilidade técnica; por isso vivem em liberdade mas desprovidos de organização política e sem capacidade para governar. Os povos da Ásia são dotados de inteligência e espírito técnico, mas sem nenhum brio, sendo essa a razão pela qual vivem num estado de sujeição e servidão. Como a raça helênica ocupa geograficamente uma situação intermediária participa das qualidades de ambos os povos: não é só briosa e inteligente, mas usufruindo de uma existência livre, é a raça que mais se governa e, no caso de atingir a unidade política, a mais apta para governar todos os povos (Pol. VII 7, 1327b 23-33).

Quais seriam, então, essencialmente as atribuições e os encargos da cidade? O texto de Giovanni Reale elucida essa indagação, sintetizando as funções que devem ser colocadas em prática pelo Estado, para que possa garantir a própria subsistência:

Para subsistir, uma Cidade deve ter: 1) cultivadores da terra que forneçam o alimento, 2) artesãos que forneçam instrumentos e manufaturas, 3) guerreiros que a defendam dos rebeldes e dos inimigos, 4) comerciantes que produzam riquezas, 5) homens que estabeleçam o que é útil à comunidade e quais são os direitos recíprocos dos cidadãos, 6) sacerdotes que se ocupem do culto” (Reale, 2015, p. 136).

Além disso, Aristóteles deixa claro que os cidadãos deveriam realizar diferentes funções dentro da cidade, ao longo do tempo. Isso porque, enquanto jovens, os homens são fortes, e quando mais velhos, devem ser mais prudentes. Escreve Aristóteles: “todavia, não em simultâneo, pois se a natureza fornece vigor à juventude e sabedoria à idade, também é vantajoso e justo que essas funções sejam repartidas por ambas as partes, uma vez que tal divisão decorre do mérito de cada qual” (Aristóteles, 1998. p. 513 - Pol. VII 9, 1329a 14-17).

Desse modo, os cidadãos primeiro acumulariam funções militares, depois políticas e então sacerdotais, enquanto outras pessoas realizariam outras funções para garantir a subsistência da cidade (como os agricultores e comerciantes, por exemplo). Escreve Reale:

Assim, os cidadãos serão *primeiro* guerreiros, *depois* conselheiros, *enfim* sacerdotes. Todos estes serão abastados, e dado que camponeses, artesãos e comerciantes proveem às suas necessidades materiais, eles terão todo o tempo

necessário ao exercício da virtude e à plena atuação da vida feliz. E assim o ‘bem viver’ e a felicidade serão concedidos aos ‘cidadãos’ da Cidade ideal [...] (Reale, 2015, p. 137).

Outro ponto importantíssimo diz respeito à felicidade na cidade. Sendo a felicidade dependente da virtude, é necessário que os cidadãos se tornem indivíduos virtuosos. Para que isso ocorra, algumas coisas são necessárias: disposições naturais de cada um, seus hábitos e a capacidade de raciocinar para fazer as escolhas corretas. Nesse sentido é que a educação se faz imprescindível, se compreendemos que ela consegue influenciar os hábitos e o raciocínio dos cidadãos. Nas palavras de Reale:

Mas resta ainda um ponto essencial. A felicidade da Cidade depende da virtude, mas a virtude vive em cada cidadão e, por isso, a Cidade pode tornar-se e ser feliz na medida em que cada um dos cidadãos se torne e seja virtuoso. E como cada homem torna-se virtuoso e bom? Em primeiro lugar, deve haver certa *disposição natural*, depois, sobre esta agem os *hábitos* e os *costumes*, em seguida os *raciocínios* e os *discursos*. Ora, a educação age sobre o hábito e sobre o raciocínio e é, portanto, um fator de enorme importância no Estado (Reale, 2015, p. 137).

A educação deve ser concedida de modo igualitário para os cidadãos, que devem possuir a capacidade de, quando jovens, obedecer, e quando mais maduros e experientes, de comandar. Sendo assim, a função primordial da educação deve se concentrar na formação de bons homens, para que estes consigam desenvolver tanto suas virtudes morais quanto intelectuais:

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 tornados homens maduros). Mas, em particular, dado que é idêntica a virtude do *cidadão* bom e do *homem* bom, a *educação* deverá, *substancialmente*, ter em 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 pura contemplação (Reale, 2015, p. 137).

Por fim, comprehende-se que o responsável por oferecer a educação aos cidadãos é o Estado. Inicialmente é o corpo que deve ser educado, e em seguida se aprenderá a educar os próprios impulsos, as próprias paixões. Então, depois disso, a alma racional será educada. Em Reale:

O Estado, e não os indivíduos, deverá fornecer a educação que, naturalmente, começará 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. A tradição educação atlético-musical grega é assumida no Estado aristotélico, e a sua descrição conclui a *Política* (Reale, 2015, p. 138).

Em suma, é possível compreender que o objetivo da vida humana na cidade é o bem, e que também essa forma de organização social é a mais completa de todas, justamente porque os indivíduos conseguem nela alcançar a melhor vida possível, a *eudaimonia*. Quanto ao bem, na cidade, este se trata do sumo bem, e tanto o bem da cidade como o bem dos indivíduos que nela residem são o mesmo, sendo que o bem de um é alcançado simultaneamente ao bem do outro.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomáco*. Trad. de Mário da Gama Kury. Editora Universidade de Brasília - Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomáco*. Trad. de Fernando Martins Mendonça. Não publicada, 2025.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Editora Vega - Portugal, 1998.

REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana, vol. IV: Aristóteles. Trad. de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 3^a ed. Edições Loyola - São Paulo, 2015.

ROWE, William L. Filosofia da Religião: uma introdução. Trad. de Valéria Lamim Delgado Fernandes. 1ed. Ultimato - Viçosa, 2023.

WOLFF, Francis. Aristóteles e a política. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. Discurso Editorial - São Paulo, 1999.