

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

ESTUDOS CLÁSSICOS

IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI
LUCIANO COUTINHO

Capítulo 17

Individualidade e coletividade na *polis*: um exame sobre o conceito de ostracismo na *Política* de Aristóteles²⁷⁵

Individuality and collectivity in the polis: an analysis on the concept of ostracism in the Aristotle's *Politics*

Estéfano Luís de Sá Winter²⁷⁶

Resumo: A discussão de Aristóteles sobre o ostracismo pode ser interpretada como uma defesa da tirania, especialmente para nós, modernos, que vimos o surgimento dos regimes totalitaristas pós-Primeira Guerra Mundial e seu uso do discurso a favor do banimento de membros do Estado para manter o poder. Por causa disso, criou-se certo preconceito interpretativo desse instrumento exposto na *Política* e sua investigação foi relegada para um segundo plano. Contudo, quando realizamos um exame dos seus pressupostos históricos, observamos que esse instrumento era justificado para Aristóteles quando seu exercício ocorria dentro em contornos bem delimitados. A defesa do *ostracismo* está correlacionada à visão de Aristóteles sobre a comunidade e o homem grego, além de estar baseada na teoria da mediania/meio-termo exposta na sua obra *Ética*. Por isso, apresentamos neste texto uma interpretação que mostra como a prática do banimento de membros da comunidade encontrava justificação filosófica na *Política* e era vista como necessária para a manutenção da *polis*, baseada na teoria da mediana/meio termo exposta na *Ética*.

Palavras-chave: *Polis*; Aristóteles; Ostracismo; Mediania/Meio-termo.

Abstract: The Aristotle's discussion on ostracism can be understood as a defense of tyranny, especially for us, moderns, which saw the rise of totalitarian regimes post-World War I and their use of the speech willing the banishment of members of the State to maintain the power. For this reason, it was created an interpretive bias about this instrument exposed in the *Politics*, letting its research in the shadows. However, when we conduct an analysis of its historical assumption, we observe that this instrument was justified for Aristotle when its utilization was done within well-defined contours. The ostracism's defense has been related with the Aristotle point of view of

275 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Delfim Leão da Universidade de Coimbra (UC).

276 Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). O autor agradece ao Prof. Dr. Delfim Pereira Leão pela orientação e pelos comentários feitos à versão preliminar deste trabalho. E-mail do autor: <estefanowinter@gmail.com>.

* Siglas das obras de Aristóteles utilizadas nesse texto: *P* = *Política*; *EN* = *Ética* a Nicômaco.

the community and the Greek man and is based on *middle term*'s theory presented in his *Ethics*. Therefore, in this paper we present an interpretation that shows how the banishment of community's members has a philosophical explanation in the *Politics* and was necessary for the maintenance of the polis, based in the theory of *middle term* that was exhibited in the *Ethics*.

Keywords: *Polis*; Aristotle; Ostracism; Middle term (meson).

Introdução

A organização social da Grécia antiga teve, ao longo de sua história, diversos modelos diferentes, mas, sem dúvida, um deles teve a maior repercussão para os Estudos Clássicos. Falamos do surgimento da *polis* grega, forma de organização política que tem seu início entre os séculos VIII e VII a.C. e que representou uma completa mudança na forma de organização do povo grego. O termo significa tanto “cidade” quanto “Estado”, razão pela qual diversas traduções se valeram da expressão “cidade-Estado” para explicar o fenômeno da *polis*. Conforme indica Marilena Chauí, a *polis* pode ser entendida como uma comunidade organizada e composta pelos cidadãos (*politai*), homens nascidos no solo local, livres e iguais, detentores de dois direitos fundamentais: a *isonomia* (igualdade perante a lei) e a *isegoria* (o direito de expor e discutir em público opiniões sobre ações que a comunidade deveria ou não deveria realizar) (CHAUÍ, 2000, p. 479).²⁷⁷ Outro direito típico dessa forma de organização política é a *isocracia* (igualdade de acesso ao poder), presente nas *póleis* democráticas, como Atenas. Nota-se que esse núcleo de direitos era o principal referencial para a organização social das cidades-Estado democráticas, de tal sorte que as questões mais relevantes atinentes à vida daqueles que estavam na *polis* eram definidas por meio de votação e deliberação em assembleias realizadas pelos *politai*. Nesse contexto, a cidadania (*politeia*) era entendida

277 Deve-se frisar que esses direitos não eram universais e válidos em todas as polis, pois havia cidades-Estado que não eram democráticas.

como a participação direta e a discussão dos problemas locais pelos homens livres e nascidos na *polis*.

Vemos, então, que a ideia de participação é um elemento central desse modelo, ideia presente no contexto cultural grego há bastante tempo.²⁷⁸ Dessa defesa da participação decorre outro importante traço do contexto cultural da *polis*: a tese de que vida privada e vida política, individualidade e coletividade, estavam correlacionadas, não fazendo sentido, portanto, sustentar uma ideia forte de indivíduo, pois, além de ser esse um conceito posterior, a principal intuição dos gregos era que a individualidade somente se manifestava a partir de uma coletividade. Nesse contexto, a consciência singular e o homem concreto somente se afirmavam em um contexto universal quando estavam em unidade com uma totalidade chamada *polis*. Nessa época, não se pensava em uma *eticidade* do homem grego desvinculada da relação entre a sua alma individual e o todo do qual fazia parte. Portanto, o compromisso coletivo (*ta politika*) colocava os anseios pessoais (*ta idia*) em segundo plano de relevância na comunidade grega da *polis*.

Um bom exemplo que atesta essa concepção dos gregos é explicitado na *Política* de Aristóteles, para quem a vida privada está subordinada à vida pública, não fazendo sentido imaginar a felicidade individual fora do Estado. Logo, o bem só pode ser exercido por meio da vida social: uma boa vida pode se dar apenas por meio de uma vida política (TAYLOR, 1995, p. 235). Nesse contexto, a intuição fundamental de Aristóteles é que “[...] a política é definitivamente a maneira pela qual os indivíduos reunidos na cidade pretendem dar sentido a sua existência” (BODÉÛS, 2007, p. 14). Dentro desse quadro conceitual, o estagirita defende o uso do *ostracismo* como um mecanismo para concretizar a *mediania/meio-termo* na comunidade política: “[...] o bem

278 Já em Homero encontramos raízes desse conceito, pois, para o poeta, o combater e o deliberar são duas atividades essenciais dos chefes (Homero, *Ilíada* Livro VI, v. 80).

de todos, em uma cidade justa, é preferível ao bem de um só ou de uma facção, que seria adquirido despoticamente, à custa de outrem [...]” (BODÉÛS, 2007, p. 15). Para nós, que vivemos em uma cultura na qual a igualdade de direitos é universalmente reconhecida para todos os cidadãos e o banimento de membros do Estado – sob a alegação do bem coletivo – é visto como um atentado contra a dignidade e os direitos humanos, a posição de Aristóteles precisa ser explicitada em seus fundamentos para ser devidamente compreendida.

Precisamente, ao esboçar os fundamentos da tese de Aristóteles, cujas implicações estão diretamente correlacionadas a suas doutrinas éticas, veremos a conexão entre o contexto cultural da *polis* e a forma como a Antiguidade entendia a relação entre individualidade e coletividade. Desse modo, o que nos parece inadequado hoje era compreendido como possível e *necessário* em alguns casos, a saber, o banimento de indivíduos excelentes da *polis* para garantir a *mediania/meio-termo* da comunidade. Portanto, o conceito de *ostracismo* presente em Aristóteles permite-nos visualizar um exemplo concreto do modo como os gregos entendiam a relação entre individualidade e coletividade na *polis*, explicitando melhor o papel dessa organização da comunidade na vida de cada um e seu papel, de modo geral, na Antiguidade Clássica.

A doutrina da mediania/meio termo

Aristóteles tem um objetivo muito específico na *Política* discutir as diversas organizações políticas, mostrando como a constituição da vida pública se dá a partir do conceito de sumo bem e como a vida privada depende da organização coletiva, de tal sorte que se pode afirmar que:

Oggetto della scienza política è, como più volte ripete Aristotele, la conoscenza del bene supremo dell'uomo, dal quale sarà possibile

determinare anche, almeno in qualche modo, ‘le cose moralmente belle e giuste sulle quali verte la politica’ (EN, I, 3, 1094b 14), ‘le azioni che bisogna compiere’ (EN, II, 2, 1103b 34), e questo in modo universale, valido in linea di massima per tutti gli uomini (YARZA, 2001, p. 25).

Assim, ao considerar que o bem supremo do homem é o objeto de investigação da *Política*, Aristóteles estabelece uma correlação fundamental dessa obra com a *Ética*, de modo que a obra moral traça os elementos teóricos esclarecedores da concepção da filosofia política do estagirita. Essa abordagem comparativa se justifica, pois ambos os saberes têm o *bem* como objeto de estudo, variando apenas a amplitude da investigação em cada caso:

Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad [...] A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política (*Ética Nicomáquea*, I, 2, 1094b 7-11).

O reconhecimento da superioridade teórica da *Política* sobre a *Ética*, uma vez que a última está contida na primeira, não inviabiliza nossa hipótese investigativa, já que Aristóteles sustenta que a investigação ética permite melhor investigação política ao estabelecer uma ponte e, assim, continuidade entre as obras. Por isso, a possibilidade de intercambiar conceitos da *Ética* para explicitar o conceito de *ostracismo* que surge na *Política* é uma metodologia válida. Como afirma Aristóteles no final de *Ética a Nicômaco*: “Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto” (EN. X, 9, 1181b 20-24). Tendo em vista esses esclarecimentos

prévios, vejamos como o conceito de *mediania/meio termo* é relevante para entendermos o papel do *ostracismo*.

A primeira consideração que deve ser feita é que o conceito de mediania/meio termo que Aristóteles apresenta na *Ética a Nicômaco* já havia sido estabelecido, com algumas diferenças, em outras obras do autor.²⁷⁹ Além disso, em segundo lugar, cabe lembrar que esse conceito está presente em toda a cultura grega do tempo de Aristóteles, mas que seu uso na *Ética* apresenta inovações que o diferenciam de uma mera continuidade com a tradição de seu tempo.²⁸⁰ Por fim, cabe lembrar que o conceito de mediania/meio termo exposto na *Ética a Nicômaco* é estabelecido com base na dialética aristotélica (EN. II, 2, 1104a 14-15.) um procedimento que parte daquilo que é mais conhecido por nós para conhecer aquilo que é mais obscuro por natureza. Dessa forma, para estabelecer a relação entre mediania/meio termo e virtude, Aristóteles se vale de exemplos médicos, muito recorrentes em sua obra: ele sustenta que, assim como os exercícios físicos praticados em excesso ou em escassez provocam males à saúde, a virtude excessiva ou escassa é prejudicial para o homem. Portanto, apenas na mediania/meio termo podemos encontrar a virtude: “Así, pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio” (EN. II, 2, 1104a 25-27). Logo, o homem virtuoso não é aquele que é excelente em determinada virtude particular, diante de vícios e paixões particulares, mas sim aquele que se mantém em uma condição de equilíbrio entre muito/pouco, entre virtude/vício. Nas palavras de Aristóteles:

279 Hursthouse, por exemplo, apresenta uma breve exposição desse conceito na obra aristotélica e estabelece as modificações que ocorrem nessa teoria na “*Ética a Eudemo*” e na “*Ética a Nicômaco*”. Esse refinamento interpretativo não será objeto de nosso estudo; por isso, para maiores informações, ver (HURSTHOUSE, 2009).

280 Para uma breve exposição histórica dos usos desse conceito na cultura grega, ver (Hursthouse, 2009).

La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además, se pueden errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud: los hombres sólo buenos de una manera, malos de muchos (EN. II, 6, 1106b 29-37).

Ora, nesse sentido, essas considerações demonstram que a virtude está vinculada a um cálculo mediano entre abundância e escassez e não a um processo de extirpação ou negação dos vícios e dos prazeres da vida humana: “Nous ne devons pas dire, cependant, que la vertu consiste à se libérer du plaisir et la peine; la tendance à ressentir le plaisir et la peine doit être, non supprimée, mais moulée dans la forme qui convient” (ROSS, 1930, p. 271).

Contudo, essa forma de moldar os vícios e as paixões por meio do termo *médio* não ocorre de forma abstrata para todos os agentes humanos, pois é relativa a cada um de nós.²⁸¹ Logo, Aristóteles leva em consideração as diversas situações concretas do homem na sua ação moral (como, por exemplo, o contexto) e dessas ponderações conclui que não pode existir um meio-termo universalmente válido para todos no âmbito moral, pois o cálculo moral da *mediania/meio termo* é feito tendo em vista a variação das circunstâncias em que o agente se insere: “Pour déterminer pratiquement ce just milieu, il ne suffit pas de considérer chaque action abstraitement et en elle-même; il faut tenir compte du sujet a qui elle inconvient et des conditions où elle se accomplit” (MOREAU, 1962, p. 208). Assim, Aristóteles estabelece, de modo geral, que o meio-termo relativo às coisas é uma mediana entre extremos, cálculo esse que é válido para o meio-termo relativo a cada

281 “Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sin el relativo a nosotros” (EN. II, 6, 1106b 5-7) [grifos incluídos].

um de nós, mas que se diferencia do primeiro por variar de acordo com as condições. Portanto, a virtude é uma *mediania/meio termo* equidistante entre extremos, pouco e muito, variável de acordo com as situações concretas do agente: “Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos” (EN. II, 6, 1106a 28-32).

Mediania/meio-termo e ostracismo

Ora, mas qual a relação que pode haver entre a *mediania/meio termo* e o *ostracismo*? Inicialmente, para responder a essa pergunta, deve-se recordar que o pensamento político de Aristóteles apresenta uma especificidade com relação ao pensamento político moderno: o estagirita não visa a investigar os fundamentos de justificação da autoridade política, mas realizar um discurso sobre a melhor comunidade na qual o bem humano pode ser exercido. O principal objetivo da obra é, assim, investigar uma forma política adequada para o bem viver e para o exercício do bem humano:

His [of Aristotle] fundamental concept is not that of obligation, but of human good; while in his view the role of the state, so far from limiting the individual's freedom of action with the aim of securing a common good, is precisely that of enabling the individual to realize his or her potential to achieve his or her individual good, an achievement impossible unless in the context of the state (TAYLOR, 1995, p. 234).

Essa especificidade do discurso político aristotélico se deve ao fato de que o bem somente pode ser exercido por meio da vida social; logo, uma boa vida humana somente pode ocorrer por meio de uma vida política. Não é possível que um homem normal consiga atingir o bem fora da *polis* e mesmo sobreviver fora de uma comunidade política:

Ce qui prouve bien la nécessité naturelle de l'État et sa supériorité sur l'individu, c'est que, si on ne l'admet pas, l'individu peut alors se suffire à lui-même dans l'isolement du tout, ainsi que du reste des parties ; or, celui qui ne peut vivre en société, et dont l'indépendance n'a pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de l'État. C'est une brute ou un dieu (*Politique*, I, 1, 1253a).

A intuição fundamental de Aristóteles é que “[...] a política é, definitivamente, a maneira pela qual os indivíduos reunidos na cidade pretendem dar sentido a sua existência” (BODÉÛS, 2007, p. 14). Logo, existe um imbricamento entre a vida política e a felicidade individual, razão pela qual as aspirações dos homens e da *polis* devem ser formalmente idênticas; logo, a manutenção da ordem política implicará na manutenção do bem individual. Desse modo, vemos que a ordenação política é uma ampliação do universo ético e que está sujeita aos mesmos princípios a que esse se sujeita. Portanto, a *mediana/meio termo* é uma exigência não apenas individual, mas também política. Significa dizer que, para a manutenção da ordem social, é necessária a existência de algum instrumento capaz de manter a *mediana/meio termo* na comunidade política:

A cidade (*polis*), na *Política* de Aristóteles, é uma *koinonía politikê* constituída em vista do bem viver para o homem, razão pela qual é ‘comunidade suprema’, justamente por ser a mais perfeita (completa e acabada) que reúne todas as condições necessárias à atualização do homem enquanto homem. É na cidade, e somente nesta comunidade, que o homem pode viver melhor e alcançar a ‘felicidade’ (*eudaimonía*), entendida como sendo uma atividade da alma segundo a virtude (*areté*), o que significa, em outras palavras, que viver bem (ser feliz) é viver (agir bem) conforme a excelência da virtude (LIMA, 2010, p. 33).

A *mediana/meio termo* na comunidade da *polis* deve ser assegurada, caso contrário a felicidade individual e a coletiva entrarão em conflito, motivo que justifica Aristóteles defender o mecanismo do os-

tracismo como instrumento capaz de permitir a adequada ordenação entre felicidade individual e felicidade coletiva. Uma contextualização relevante a ser feita é que o mecanismo do *ostracismo* está presente no contexto grego do surgimento da *polis* democrática e sua institucionalização foi fundamental para o amadurecimento do modelo democrático grego, na medida em que deteve conflitos mais violentos entre as diversas elites políticas (FORSDYKE, 2005, p. 145). Assim, o *ostracismo* é descrito e justificado por Aristóteles na *Política* como uma estratégia que visa a restabelecer uma relação de igualdade comum (*Politique*, III, 8, 1284a) quando a comunidade tem em seu seio algum cidadão com tal superioridade que seja impossível balanceá-la em termos médios.²⁸² A metáfora que Aristóteles utiliza para descrever essa prática está presente na mitologia grega: os argonautas em sua busca pelo velocino de ouro tiveram de abandonar o herói Herácles (Hércules), pois o mesmo era muito pesado e poderia afundar a fraca embarcação dos aventureiros. Por meio dessa alegoria, Aristóteles pretende mostrar que cidadãos que estão muito acima dos demais (por suas qualidades morais e forças) representam um risco maior para toda *polis* e devem ser expulsos da comunidade política:

Dans la cité parfaite, la question est bien autrement difficile. La supériorité sur tout autre point que le mérite, richesse ou influence, ne peut causer d'embarras ; mais que faire contre la supériorité de mérite ? Certes, on ne dira pas qu'il faut bannir ou chasser le citoyen qu'elle distingue. On ne prétendra pas davantage qu'il faut

282 "Although Aristotle admits that such superior individuals have no right to greater political power, he does make an exception for men of truly outstanding virtue. According to Aristotle, such men cannot be treated equally with others, since equal treatment would be unjust for them due to their unequal virtue and political ability. Rather, in the best constitution, a man of outstanding virtue must be made king and obeyed by all. In deviant constitutional forms (such as a democracy), however, men of outstanding virtue must be excluded, so as not to violate the principles of the constitution or fairness to the outstanding individual. This is the logic of democratic ostracism, Aristotle argues" (FORSDYKE, 2005, p. 274).

le réduire à l'obéissance ; car prétendre au partage du pouvoir, ce serait donner un maître à Jupiter lui-même (*Politique*. III, 8, 1284b).

Assim, a preocupação fundamental de Aristóteles, ao discutir a questão do *ostracismo*, é com a possibilidade do rompimento da *mediania/meio termo* na comunidade política. Naturalmente, nota-se, nesse tipo de argumento, que existe uma preocupação do estagirita em estabelecer recursos de defesa contra a tirania e, por isso, pode-se dizer que o medo desse regime autoritário “[...] explica o caráter preventivo antes que punitivo do ostracismo” (TRABULSI, 2001, p. 96). O *ostracismo* pode ser visto como um instrumento capaz de banir aquele cidadão que pretende se impor às leis da *polis* e tentar tomar o poder político. A despeito desse fato, somada a essa finalidade de manutenção do regime democrático, parece-nos estar incluída a preocupação de Aristóteles com o rompimento da *mediania/meio termo*, haja vista que o tirano é um cidadão que tem condições superiores às dos demais e, por isso, pode tentar impor sua vontade individual. Portanto, o *ostracismo* tem como meta fundamental impedir qualquer tentativa de rompimento do ponto médio social, visto como bem de todos. Logo, o rompimento da *mediania/meio termo* representa um mal a ser combatido.

Como a ação moral do cidadão está diretamente colada a sua felicidade individual, os cidadãos de excessiva superioridade representam um risco para a felicidade individual dos demais homens, a qual só é alcançada na comunidade política. Esse risco decorre do fato de que esses cidadãos superiores, “sendo a própria medida, a lei viva [...] alterariam a isonomia e o equilíbrio citadinos: suas melhores qualidades romperiam o metro, os pilares da *polis* ateniense, a igualdade entre livres e iguais” (CHASIN, 2007, p. 179). Ora, o objetivo principal da *Política* – a saber, apresentar quais são os elementos mais adequados para que o homem possa atingir sua felicidade individual em uma comuni-

dade e o bem – dependem, por isso, da manutenção de uma igualdade média entre as capacidades dos cidadãos que compõem essa comunidade política. Dessa forma, o *ostracismo* serve como instrumento fundamental para a manutenção do bem da comunidade, pois permite que a *mediana/meio termo* social seja efetivada e mantida:

Ainsi les principes de l'ostracisme appliqué aux supériorités bien reconnues ne sont pas dénués de toute équité politique. Il est certainement préférable que la cité, grâce aux institutions primitives du législateur, puisse se passer de ce remède ; mais si le législateur reçoit de seconde main le gouvernail de l'État, il peut, dans le besoin, recourir à ce moyen de réforme. Ce n'est point ainsi, du reste, qu'on l'a jusqu'à présent employé ; on n'a point considéré le moins du monde dans l'ostracisme l'intérêt véritable de la république, et l'on en a fait une simple affaire de faction (P. III, 8, 1284b).

Logo, a preocupação em defender o uso do *ostracismo* como um mecanismo para concretizar a *mediana/meio termo* na comunidade política deve-se à posição filosófica de Aristóteles, que fundamenta toda a *Política*: “[...] o bem de todos, em uma cidade justa, é preferível ao bem de um só ou de uma facção, que seria adquirido despoticamente, à custa de outrem [...]” (BODÉÛS, 2007, p. 15). Nesse sentido, a comunidade política somente pode ser feliz se mantida uma vida mediana, justo termo equidistante capaz de manter a simetria interna entre os cidadãos (CHASIN, 2007, p. 183).

Portanto, podemos ver que a articulação entre a *Ética* e a *Política* faz-se visível no conceito de *ostracismo*, pois a *mediana/meio termo* é o conceito esclarecedor que justifica o uso do *ostracismo*. Caso o objetivo de banir um cidadão não seja pautado na busca do equilíbrio das capacidades dos cidadãos que compõem a comunidade política, ele não está justificado. Por isso, Aristóteles distingue entre dois tipos de *ostracismo*: um voltado para o interesse particular, condenável; outro que visa a um interesse geral, a saber, manter a *mediana/meio termo*,

uso esse que é necessário e justo. Nas palavras de Aristóteles: “Les gouvernements corrompus emploient ces moyens-là clans un intérêt tout particulier; mais on ne les emploie pas moins clans les gouvernements d’intérêt général” (P. III, 8, 1284b). Assim, existe um critério estabelecido para avaliar se o *ostracismo* é justo e devido, critério ditado pelo conceito de *mediania/meio termo* presente na *Ética à Nicômaco*.

Logo, a defesa que Aristóteles faz do ostracismo, além de estar vinculada à luta contra a tirania presente no contexto cultural do mundo grego, está fortemente articulada com seus argumentos éticos e, por isso, não pode ser caracterizada como uma defesa arbitrária ou partidária que uma leitura apressada do conceito pode sugerir para nós, modernos, que vivemos em outro contexto cultural e partilhamos da visão de uma ética do singular e do indivíduo raro, no lugar da visão grega de uma ética do coletivo e gregária. Portanto, a defesa do ostracismo no contexto da *polis* era um instrumento moral necessário:

Atina-se que os processos por ostracismo não buscavam apenas conter a emergência potencial da tirania, mas, em sentido amplo, defender a equanimidade entre os cidadãos, a harmonia cidadina, na medida em que organizava e vivificava a sociabilidade grega. Suas palavras, assim, corroboram, *lato sensu*, a determinação do ostracismo como norma jurídica a atenuar as diferenças, impondo o metro ao exilar o cidadão (CHASIN, 2007, p. 181-182).

Considerações finais

Vemos, então, que a manutenção de uma homogeneidade era fundamental para a estabilidade do regime democrático da *polis*, que pretendia ter suas bases na articulação e na perfeita coerência entre individualidade e coletividade. Logo, estamos examinando um modelo de organização social no qual o gênio e o singular não podem se destacar do coletivo:

No sistema da *pólis*, o envolvimento do cidadão individual em tarefas com impacto coletivo alargava-se a todos os domínios de atuação, em matéria religiosa, política, militar, financeira ou mesmo recreativa. A este nível, tem particular destaque o fenómeno teatral, enquanto força viva que espelha intensamente a forma como as esferas do *polites* e do *idiotes* se cruzam e interpelam, acompanhando assim de perto as tensões e desafios a que a *pólis* vai sendo sujeita, confrontando os seus membros, no plano metafórico do passado heróico da tragédia ou na utopia indagadora da comédia, com os grandes problemas do momento (LEÃO, 2012, p. 69).

Na *polis*, o papel do indivíduo somente fazia sentido se cumprisse sua função dentro do todo e se articulasse seus interesses pessoais com base na discussão coletiva. Sua individualidade somente se expressava por meio de uma vontade coletiva, razão pela qual podemos pensar que a coletividade na *polis* representava a única expressão possível e adequada das individualidades de seus membros: “La enorme fuerza de la *polis* sobre la vida de los individuos se fundaba en la idealidad del pensamiento de la *polis*. El estado se convirtió en un ser propiamente espiritual que recogía en sí los más altos aspectos de la existencia humana y lós repartía como dones propios” (JAEGER, 2001, p. 104). A esfera do político – o Estado – cumpria o papel de mediador das vontades individuais e esse ideal representava precisamente a superação do modelo ético arcaico, originado nas descrições homéricas. A ética homérica ou arcaica era uma ética de cunho individualista que prezava o amor, a honra, a glória, bem como defendia um ideal de coragem, ira e combate vinculado à ideia de um homem forte (*agathoi/kalos*). Esse modelo é superado por meio da noção de *polis* que pressupunha uma *paideia*, educação dos afetos, formação para a vida moral com base em valores coletivos e não em valores individuais. Esse cenário é o que explica a afirmação de Hegel de que nesse momento da *eticidade* grega: “o que nessa substância se suprassume, são os mo-

mentos singulares que valem como isolados para a consciência-de-si” (Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 357).

Por isso, o papel do *ostracismo* era tão relevante, pois era um meio jurídico capaz de evitar a ruptura do termo médio da tessitura social, além de ser um meio capaz de controlar a relação entre individualidade e coletividade e evitar que houvesse superioridade da primeira em relação à segunda. Esse modelo de organização social precisava de instrumentos regulatórios para manter firme o pressuposto de que a individualidade se manifestava na coletividade e que a vida feliz se dava na comunidade e nos valores compartilhados e não em valores individuais. A *polis* representava, desse modo, um equilíbrio adequado entre individualidade e coletividade, unidade de uma pluralidade de membros:

De acordo com Aristóteles, então, o que é preciso realizar não é a unidade absoluta da cidade, mas sua autarquia e esta só pode ser assegurada pela diversidade dos elementos constitutivos da cidade, comunidade política composta de múltiplas e diversas partes, tendo em comum (como fim próprio), o bem viver para o homem. Isto porque Aristóteles defende a tese da natureza plural da cidade (P., 1261 a 18), para ele a cidade é a unidade de uma pluralidade, ela não resulta da uniformidade de *homoioi*, mas da complementaridade, da igualdade entre cidadãos diferentes, que têm em vista uma finalidade comum. Neste sentido, se diz que a cidade é uma unidade orgânica, constituída de homens diferentes (P., 1261 a 29-30), cuja ordem possibilite um pleno acabamento (perfeição) e uma vida bem feliz, enquanto comunidade política do ‘bem viver’ propriamente humano. A cidade não é, portanto, conforme a *Política* de Aristóteles, uma imagem ou encarnação da justiça, mas uma comunidade humana, não como fim último, mas como meio pelo qual os cidadãos podem ou têm a possibilidade de aceder ao bem-viver, supremo bem para o homem (LIMA, 2010, p. 79-80).

Veremos, entretanto, que, com a crise desse modelo – em decorrência do período de centralização promovido pela Macedônia e a

sucessão do novo regime que adviria dessa centralização após a morte de Alexandre Magno —, houve uma alteração na forma de atuação do cidadão na discussão das questões da *polis*. A centralização irá diminuir o papel ativo dos habitantes da *polis* que discutiam coletivamente e em assembleias as questões políticas, sociais, econômicas e militares de sua terra. De maneira gradual, as questões mais importantes passaram a ser discutidas por poucos homens, via de regra vinculados à burocracia real, acarretando na especialização dos assuntos (militares, econômicos, sociais) devido ao elevado número de cidadãos e à necessidade de manter a autoridade central do rei. A crise do civismo da *polis* e a baixa participação social acabaram por ser o solo de afirmação da individualidade e fizeram com que o espírito geral e coletivo da *polis* fosse fragmentado e diluído. Assim, o que ocorreu no período helenista pode ser interpretado como a desvinculação entre vida pública e vida privada, de tal sorte que discussões como felicidade e virtude passaram a ser tratadas sem a vinculação forte com a ideia de Estado ou coletividade social. O período das filosofias que buscam a tranquilidade da alma (*ataraxia*) defendeu um ideal de virtude que não tinha como pressuposto para a sua realização a exclusividade de ocorrer na vida pública. Essa mudança, pouco a pouco, promoveu um discurso apologético da defesa de indivíduos raros e superiores, a partir da figura ideal do sábio, situação que mudou completamente o paradigma político e social grego.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*: Ética Eudemia. Madrid: Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES. *Politique*. Trad. Jules Barthélemy Saint-Hilaire. 3.ed. rev. Paris: Ladrangé, 1874.
- BODÉÛS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007.
- CHASIN, Milney. *Política, limite e mediania em Aristóteles*. 2007. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Convite à filosofia*. 3.ed. São Paulo: Ática, 2000.

- FORSDYKE, Sara. *Exile, ostracism, and democracy: the politics of expulsion in Ancient Greece*. Princeton, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- LEÃO, Delfim Ferreira. *A globalização no mundo antigo: do polites ao kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- LIMA, João Silva. *Pólis e politeia em Aristóteles: estudo sobre a ética da cidadania na Política*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) — Universidade Estadual de Campinas.
- MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: PUF, 1962.
- ROSS, W. D. *Aristotle*. Paris: Payot, 1930.
- TAYLOR, C. C. W. Politics. In: BARNES, Jonathan. *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- YARZA, Ignacio. *La razionalità dell'etica di Aristotele: uno studio su Etica Nicomachea I*. Roma: Armando, 2001.