

Aristóteles, Agostinho de Hipona e Kant: a construção de um mundo multicultural

Rodrigo do Prado Bittencourt¹

Resumo

Este artigo analisa as diferenças entre as Teorias Filosóficas de Aristóteles, Agostinho de Hipona e Kant sobre Ética e Política. Os princípios éticos de Aristóteles foram feitos para os homens livres de Atenas, que pertenciam a um pequeno grupo de habitantes daquela cidade. Assim, Ética e Política eram um assunto da elite, segundo Aristóteles. Agostinho de Hipona, por sua vez, mudou esse cenário, levando a Ética e a Política para toda a comunidade cristã. Kant, por outro lado, fez da Ética e da Política um assunto universal, que pode e deve ser discutido por todos. Na verdade, o imperativo categórico, de acordo com Kant, é uma regra que todos podem obedecer. Não importa sua religião, nacionalidade, gênero, profissão, cultura, idade ou *status* social. Assim, Kant criou a possibilidade de um mundo multicultural, onde diferentes pessoas podem viver harmoniosamente, apesar de suas especificidades de qualquer natureza.

Palavras-chave: Filosofia Antiga; Filosofia Medieval; Filosofia Iluminista; Ética; Política.

Aristóteles, Agustín de Hipona y Kant: la construcción de un mundo multicultural

Resumen

Este artículo analiza las diferencias entre las Teorías Filosóficas de Aristóteles, Agustín de Hipona y Kant sobre Ética y Política. Los principios éticos de Aristóteles fueron hechos para los hombres libres de Atenas, que pertenecían a un pequeño grupo de habitantes de esa ciudad. Así, la ética y la política eran un asunto de élite, según Aristóteles. Agustín de Hipona, a su vez, cambió este escenario, llevando la Ética y la Política a toda la comunidad cristiana. Kant, por su parte, hizo de la Ética y la Política un tema universal, que puede y debe ser discutido por todos. De hecho, el imperativo categórico, según Kant, es una regla que todos pueden obedecer. No importa su religión, nacionalidad, género, profesión, cultura, edad o estatus social. Así, Kant creó la posibilidad de un mundo multicultural, donde diferentes personas pueden vivir en armonía, a pesar de sus especificidades de cualquier naturaleza.

Palabras clave: Filosofía antigua; Filosofía medieval; Filosofía de la Ilustración; Ética; Política.

Recibido: 17 de mayo de 2021

Aceptado: 9 de mayo de 2022

¹ Doutor em Literatura de Língua Portuguesa: Investigação e Ensino pela Universidade de Coimbra. Possui formação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP) e se dedica ao estudo da Literatura a partir de um olhar sociológico. E-mail: rodrigopbittencourt@gmail.com

Introdução

Aristóteles, Agostinho e Kant representam três distintos momentos na construção da pluralidade e da possibilidade da aceitação da diversidade, em um mundo multicultural. Este artigo tem o intuito de analisar como as diferentes visões filosóficas destes três autores ocidentais representam distintos momentos na trajetória europeia em busca pelo conhecimento, podendo representar três importantes marcos da evolução da ideia de aceitação das diferenças culturais entre os povos.

1. Aristóteles

1.1 A diferença fundamental entre gregos e bárbaros

A base da visão ética de Aristóteles é o domínio das paixões: a vitória da razão sobre as vontades, instintos, opiniões e vícios. Deve-se fazer o que é correto, ainda que isso não traga prazer, benefício ou felicidade momentânea. A Ética parte da reflexão e da consciência, levando a pessoa a agir de forma autônoma e soberana sobre sua vida. Para Aristóteles, ser ético é agir virtuosamente, ainda que a ação correta contrarie nossos interesses e prazeres.

Se a Metafísica Aristotélica se caracterizava por unir todos os seres sob um regramento universal, capaz de moldar tudo o que existe, a Ética Aristotélica é marcada justamente pelo oposto: pela diferenciação entre gregos e estrangeiros e pela não aceitação dos segundos, vistos como inferiores.

Para Aristóteles, o movimento já não é algo ilusório (como para Parmênides, Zenão e toda a Escola Eleática), mas justamente o que explica porque os seres são diferentes entre si. A essência do ser está no próprio ser e não no mundo ideal. A essência de cada ser é definida pela quantidade de movimento que ele possui. É este movimento, definido como as causas que produzem efeito sobre a substância, que faz com que, embora tenham uma mesma e única substância, os seres acabem por diferirem entre si quanto à matéria, a forma, a finalidade e a causa eficiente. Isso sem falar no acidente e nos diferentes estágios da existência de um ser, conforme sua potencialidade e a concretização dela em ato

Assim, após afirmar a unidade dos seres enquanto sua natureza, Aristóteles nega que esta unidade se manifeste também no âmbito da Ética e da Política e justamente por isso é que ele vê estes domínios (a Ética e a Política) como essencialmente artificiais. Por serem puramente humanos, eles demandam aprendizado e só estão acessíveis aos que foram formados segundo seus princípios.

A Ética de Aristóteles só serve para ser usada na *polis*, ou seja, no interior da civilização e das culturas gregas. Ela foi pensada para os gregos e não para o mundo todo. Os estrangeiros são vistos como inferiores e irracionais. Eles são chamados depreciativamente de “bárbaros”, termo que representaria o som da língua persa, segundo os gregos:

[...] aquela onomatopeia que remonta ao conhecido βάρβαρος grego do qual muitos autores trataram e, em seguida, traduzida no latim *barbarus*, mas inicialmente referente à simples diferenciação linguística atribuída pelos gregos aos persas (BASEVI, 2019, s/p).

Só quem fosse educado na *polis* seria capaz de viver nela. Estrangeiros que viessem para a *polis* adultos não seriam capazes de se adaptar. Só os gregos conseguiriam ter este tipo de vida perfeita. O escravo é sempre considerado um estrangeiro (não havia mais escravidão por dívida desde Sólon, assim os escravos, na época de Aristóteles, eram os inimigos aprisionados em conflitos militares) e será visto como incapaz de viver bem na *polis*, mesmo que tenha sido trazido para a Grécia ainda bebê, junto com seus pais. O fato de ele ter sido educado de acordo com a cultura de seu local de origem e não de acordo com os valores gregos faz dele um estrangeiro, um corpo estranho em meio à unidade social.

1.2 Virtudes inatas e adquiridas

Só podem ser bons os que forem bem-educados e isso deve se dar desde a mais tenra idade. Na visão de Aristóteles, as virtudes humanas se dividem em dois tipos: há virtudes que são inatas, mas há outras que são aprendidas. Estas últimas demandam conhecimento, mas também prática, esforço e empenho para fazer o que for certo; ainda que o façamos a contragosto. Só assim alguém poderá adquirir o hábito de ser ético.

Se a pessoa não for educada, desde cedo, a realizar o que é correto, dificilmente adquirirá as virtudes não naturais. Daí a necessidade de pertencimento à civilização grega, a única que educa o ser humano para o desenvolvimento pleno das virtudes adquiridas, segundo Aristóteles.

Para o Estagirita, a única forma de adquirir estas virtudes é praticando-as. A Ética pertence ao domínio dos conhecimentos práticos e não pode ser aprendida apenas por meio da teoria. Assim, é fazendo o bem que alguém se torna bom; é exercitando a paciência mediante situações angustiosas que alguém se torna paciente; etc.

A importância dada por Aristóteles à vontade racional, à deliberação e à escolha o levou a considerar uma virtude como condição de todas as outras e presente em todas elas: a **prudência** ou **sabedoria prática**. O prudente é aquele que, em todas as situações, é capaz de julgar e avaliar qual a atitude e qual a ação que melhor realizarão a finalidade ética, ou seja, entre as várias escolhas possíveis, qual a mais adequada para que o agente seja virtuoso e realize o que é bom para si e para os outros (CHAUÍ, 2010, p. 439).

Há que se ter em mente que a boa educação, na visão aristotélica, não se define pelo uso de palavras e gestos corteses, mas pelo autodomínio racional e o cotidiano esforço na busca por agir de modo virtuoso e, conseqüentemente, ético. Após os códigos de etiqueta, que ganharam força a partir da Idade Média, criou-se a ideia de boa educação como sinônimo de cortesia, elegância e distinção, sem qualquer ligação com o agir virtuoso (ELIAS, 2011). Não é a isto que o filósofo se refere, evidentemente.

1.3 A finalidade

“Mas o que é o bem?”, alguém pode se perguntar. Deve-se agir corretamente, mas o que é o “correto”? Aristóteles afirma que corretos e bons são os atos que contribuem para se alcançar a finalidade de um ser. Assim, é correto e bom para um veículo automotivo que sempre realizemos a manutenção que ele necessita, bem como que o mantenhamos sempre abastecido, pois estes cuidados garantem que ele poderá alcançar sua finalidade: locomover-se para onde o seu condutor deseja que ele vá.

E no caso dos seres humanos? Eles também têm finalidade? Sim. A finalidade humana é alcançar a felicidade individual e o bem comum. Tudo deve ser direcionado para que esta dupla finalidade venha a ser atingida. Dupla porque uma esfera não pode ser dissociada da outra: só é feliz individualmente quem vive de bem com a comunidade política em que vive, contribuindo para a felicidade de todos. A felicidade individual vem do comportamento ético e este tipo de atitude sempre contribui para a felicidade coletiva. Assim como o bem-estar geral é decisivo para a felicidade individual: como pode alguém ser plenamente feliz, por exemplo, em meio aos bombardeios de uma guerra ou em meio à violência, fome e miséria generalizadas?

No começo de sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles dá o exemplo de um arqueiro: só pode ter sucesso o arqueiro que saiba onde está o alvo. Tudo que fazemos deve contribuir para atingirmos nosso alvo; nossa finalidade. Tudo que existe tem uma finalidade e tudo que não alcança sua finalidade perde o sentido de existir.

Para alcançar a felicidade é preciso prudência/sabedoria: agir com equilíbrio e moderação. Os excessos são, na maioria dos casos, prejudiciais. É no equilíbrio que encontraremos a felicidade. Assim, a base do agir ético é justamente esta busca pela moderação e pela sabedoria, que podem nos levar ao perfeito equilíbrio no agir.

Quem não alcança este equilíbrio acaba por tronar-se escravo de suas sensações, instintos, sentimentos... Para Aristóteles, nossas vidas devem ser racionais. Assim como a mente domina o corpo, nossa razão deve dominar nossas características irracionais.

Se examinarmos o pensamento filosófico dos antigos, veremos que nele a ética afirma três grandes princípios da vida moral:

1. por natureza, os seres humanos aspiram ao bem e à felicidade, que só podem ser alcançados pela conduta virtuosa;
2. a virtude é uma força interior do caráter, que consiste na consciência do bem e na conduta definida pela vontade guiada pela razão, pois cabe a esta última o controle sobre instintos e impulsos irracionais descontrolados que existem na natureza de todo ser humano;
3. a conduta ética é aquela na qual o agente sabe o que está e o que não está em seu poder realizar, referindo-se, portanto, ao que é possível e desejável para um ser humano. Saber o que está em nosso poder

significa, principalmente, não se deixar arrastar pelas circunstâncias, nem pelos instintos, nem por uma vontade alheia, mas afirmar nossa independência e nossa capacidade de autodeterminação (CHAUÍ, 2010, p. 439).

1.4 A política

Mas e quanto ao bem comum: como alcançá-lo? Na visão de Aristóteles, por meio da política. Para ele, a política é o ápice da vida humana, sendo a atividade mais perfeita que alguém pode desempenhar. Ela constitui na realização de nossas mais importantes potencialidades, uma vez que segundo este autor, o “homem é um ser político/social” (ARISTÓTELES, 1998, p. 34). Neste sentido, afirma Cesar Augusto Ramos:

[...] a tese aristotélica da radical sociabilidade do ser humano atesta a insuficiência de uma vida isolada: aquele que vive sem cidade ou é um ser degradado (um animal) ou está acima da humanidade (um deus), "comparável ao homem ignominiosamente tratado por Homero como '*sem família, sem lei sem lar*'" (Aristote, 1982, I, 2, 1253 a, 5, grifos do original). No Livro IX da "Ética a Nicômaco", o filósofo, ao analisar a virtude ética da amizade, observa que a felicidade está atrelada à convivência humana, ao fato do viver junto com os outros em relações de compartilhamento social, uma vez que "não menos estranho seria fazer do homem feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade" (Aristóteles, 1973, IX, 9, 1169 b 18/20). A *polis* é uma criação da natureza e que "o homem é por natureza um animal político (*zoon politikon*)" (Aristote, 1982, I, 2, 1253 a 2 e III, 6, 1278 b, 20) (RAMOS, 2014, s/p).

Esta afirmação de nossa condição inerentemente social e irremediavelmente política, que se encontra logo no início da obra aristotélica mais importante a respeito deste tema (*A Política*), sintetiza o pensamento deste autor quanto à vida coletiva. Para ele, o homem é um ser que só se realiza em meio às construções culturais coletivas; quem não vive na coletividade não se realiza enquanto ser humano.

Sendo um dos tipos de conhecimento voltado para a prática, a política se dá mediante o uso da palavra e da razão, na busca pelo bem comum; que deve sempre

ser buscado de modo ético. Afinal, as virtudes devem reinar tanto na vida privada quanto na pública.

A política aristotélica, entretanto, apenas podia ser devidamente vivida pelos ociosos. Somente aqueles que dispunham de tempo para estudar e aperfeiçoar-se é que poderiam participar da política. Para gozar deste tempo livre, estas pessoas precisavam, conseqüentemente, de posses; era preciso ser rico o suficiente para não precisar trabalhar. Quem vivia de negócios (Negar + Ócio: negação do ócio) não podia dispor do tempo necessário para se dedicar à complexa tarefa de cuidar do bem comum (política).

Além disso, Aristóteles chama a atenção para o fato de que aqueles que não dispunham de bens que lhes garantissem o ócio não teriam sua independência social assegurada, o que lhes impediria de viver livremente. Ora, quem não é livre não pode fazer política: como poderá tomar decisões que poderão afetar a todos quem não tem o poder de decidir nem ao menos por si próprio? Como X poderá enfrentar as ideias e interesses de Y, se ele depender de Y para garantir sua sobrevivência básica?

Assim, a política é exercida, na visão aristotélica, apenas pelos homens livres, que eram aqueles que não necessitavam trabalhar e tinham bens econômicos em quantidade suficiente para não dependerem de ninguém na busca por garantir sua própria sobrevivência. Assim, estavam de antemão excluídos da vida política os trabalhadores, os estrangeiros, as mulheres, os menores de idade e os escravos. Aliás, principalmente estes últimos; eles eram os mais distantes da condição de apto para o exercício dos direitos políticos.

Então, o modelo político defendido por Aristóteles é excludente e antidemocrático. Assim como era o de Platão, que defendera a expulsão dos poetas de sua república ideal e o governo como atributo exclusivo da classe dos filósofos. Em outras palavras, os dois grandes bastiões da Filosofia Antiga não eram defensores da democracia.

O Estagirita analisa seis diferentes formas de governo, em *A Política*. Três são classificadas como boas e três como ruins. A diferença entre as formas ruins e boas não está na natureza de cada uma delas, mas no modo como são exercidas na prática. Dos piores governos, a democracia é o melhor. Dos melhores, a aristocracia. Platão também defendia um governo aristocrático, mas tratava-se ali de uma aristocracia

segundo o pensamento, voltada para a distribuição do poder de acordo com o conhecimento e a formação de cada um.

Assim, na visão de Aristóteles, deve-se seguir a lei; esta seria a melhor vida, a vida mais próxima da Ética. A lei, por sua vez, deve ser feita por aqueles que detêm conhecimento e liberdade (independência) para enfrentar a qualquer um. Só quem é livre pode fazer o que for certo; doa a quem doer.

A base da lei é a palavra, o diálogo entre iguais. Todos os homens livres têm de ser tratados como iguais e devem ter seus direitos respeitados. Mas esta igualdade de alguns só ocorre mediante a exploração e a dominação dos outros; algo que Aristóteles não contesta, pois, para ele, somente os homens gregos adultos bem-educados seriam plenamente racionais. Para que estes homens privilegiados possam ser efetivamente racionais é preciso que eles usem de sua boa formação para dominarem seus sentimentos e instintos, guiando-se sempre pela razão. Aos demais, entretanto, a razão seria sempre inacessível, estando eles condenados a viver sob o domínio dos instintos, sentimentos e desejos.

2. Agostinho

Agostinho foi um filósofo africano, que nasceu numa cidade que fica no que hoje é a Argélia, a 250 km de onde ficava Cartago (hoje um subúrbio de Túnis, capital da Tunísia) e a 64 km do Mediterrâneo. Se hoje esta região pertence ao que se conhece como o mundo islâmico, no momento em que este filósofo viveu, ela pertencia ao Império Romano, estando fortemente ligada à cultura ocidental. Agostinho foi de grande importância para a consolidação doutrinal do Cristianismo e um dos mais importantes nomes da Filosofia Medieval.

Agostinho foi um neoplatônico. Isso significa que ele seguiu de perto as ideias de Platão, embora as modificasse para as conciliar com o Cristianismo. Além disso, ele se dedicou a temas que não interessavam necessariamente a Platão (como o combate às heresias oriundas do Cristianismo). Foi ele quem cotejou as ideias filosóficas da Antiguidade com as doutrinas da nova fé, tentando estabelecer uma harmonia entre elas. Assim, ele racionalizou práticas que nem sempre eram bem entendidas pelos próprios adeptos desta religião.

2.1 O conhecimento

Agostinho concordava com Platão no que se refere à existência de um único deus, todo-poderoso e perfeito. Além disso, ele endossava também a visão socrática de que existe um único bem, uma única verdade e uma única beleza. Para ele, o mundo das ideias de Platão seria o mundo das ideias pensadas por Deus; pelo Deus Cristão. Os seres humanos não se recordam de tais ideias, mas não devido a uma suposta vida passada, como afirmam outros credos religiosos: esta sensação de recordar o que se está aprendendo ocorre porque já nascemos com as ideias fundamentais da racionalidade, colocadas em nós por Deus. Não há várias vidas em sequência, mas um traço deixado pela divindade na consciência humana, que não se forma a partir do vazio ou do nada. Este ponto é importante, pois abre caminho para a teoria da graça, como se verá mais adiante.

Assim como Aristóteles, Agostinho de Hipona também desenvolve um raciocínio teleológico: a finalidade do ser humano e da sociedade já não é a felicidade, porém, mas a santidade; a submissão à vontade de Deus. Assim, a finalidade da vida de uma pessoa não está na criação de uma realidade nova, artificial e puramente humana, como era a política, para o Estagirita. A finalidade estava numa submissão à vontade de Deus, que tudo criou, inclusive o ser humano.

Esta submissão não implica uma atitude puramente passiva. Cabe a cada pessoa descobrir Deus, ir ao encontro dele, uma vez que ele não se revela de modo material, como as criaturas. Além disso, ele está além da compreensão humana, constituindo um desafio para nossa limitada racionalidade. Fé e razão, por conseguinte, devem ser conciliadas, pois ambas são dons de Deus. Assim, a razão é vista como válida no conhecimento das coisas de Deus e na busca pela santidade (a vida perfeita). Embora, tenhamos uma razão limitada, ela é amparada pela graça divina, que nos revela pela fé aquilo que não podemos compreender só pela razão.

Agostinho com a máxima *credo ut intelligam*, não obstante sinalizar a Adeodato com uma dúvida, estabelece uma dialética entre a “fé” e o intelecto, como condição primeira para chegar à Verdade, em uma simbiose entre a razão e a “fé”, tal que estas se permutem no sentido de por uma chegar-se à outra, donde é preciso crer para compreender e compreender para crer, ou seja, crer para que a fé auxilie o intelecto a entender, e entender para que o intelecto encontre a fé. Esta é a

característica autoimplicada, em que, claramente *crer* tem prioridade (MINGHETTI, 2016, p. 56-57).

2.2 A graça

Assim, surge uma novidade na filosofia de Agostinho, se comparada ao pensamento aristotélico: já não há uma desigualdade fundamental entre os seres humanos de diversas culturas, uma vez que todos eles podem (e têm o dever de fazê-lo) conhecer a Deus e adequar sua conduta às ordens divinas. Esta adequação de um ser limitado (o ser humano) aos desígnios de um ser perfeito (Deus) só é possível mediante a ação deste último em auxílio do primeiro. Este auxílio recebe o nome de “graça”.

A graça, em Agostinho de Hipona, é uma espécie de *deus ex machina* na vida humana; ou seja: uma espécie de intervenção miraculosa que tudo resolve, com sua força infinita, transcendendo os limites da lógica e das forças mundanas. A graça é uma força divina arbitrária e inescrutável, dada a quem Deus quiser dar, quando e como ele quiser. Pela graça, o ser humano consegue realizar o impossível: tanto “fazer milagres” quanto “se santificar”. É a graça que permite vencer o pecado.

Para aproveitar a graça divina, entretanto, deve o ser humano dominar-se e agir segundo o amor e não segundo suas paixões. As paixões levam as pessoas a pecar; o amor as leva à santidade. A paixão é o apego desmesurado às criaturas; o amor é a força constitutiva do universo e a própria essência de Deus (“Deus é amor. Todo aquele que permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele”; 1 João 4:16). O amor se dirige a entes dotados de vontade própria (Deus e seres humanos); a paixão faz com que seja dado mais valor às criaturas que ao criador (Deus).

O amor pressupõe querer que o outro chegue à realização máxima de seu ser; coisas não se realizam, por isso não podem ser amadas. Além disso, o amor não pressupõe reciprocidade: quem realmente ama o faz ainda que não seja amado e o faz sem querer nada em troca; a reciprocidade é essencial para um relacionamento contínuo, mas o amor não demanda isso. O cristão pode e deve amar ao seu próximo, ainda que não o conheça. O amor pressupõe o respeito à liberdade do outro: ele é livre, inclusive, para não me amar; até mesmo para me odiar. (“Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam”; Lucas 6:27).

Assim, na visão de Agostinho, devemos dominar as paixões, que são um jeito deturpado e, portanto, maligno de lidar com as coisas e pessoas. Neste ponto, Agostinho se aproxima não apenas de Platão, mas de Aristóteles, que afirmava reiteradamente que o agir ético se pauta no domínio racional de nossos desejos e na realização do que é certo, ainda que seja contra a nossa vontade. Para o Estagirita, porém, este agir ético é mérito das pessoas racionais e equilibradas, que agindo conforme a cultura grega (superior a todas as demais) conseguem ser virtuosos. Agostinho, entretanto, vê a virtude como acessível a todos, por meio da graça de Deus e apenas por meio dela. O ser humano não tem força para fazer o bem, pois está o tempo todo cercado de tentações e tem sua alma dilacerada pelo pecado. É necessária a graça divina para que alguém aja de modo virtuoso e não há mérito em receber este auxílio sobrenatural.

Ao afirmar que os seres humanos podem se deixar dominar por suas paixões, Agostinho não se afastou de Sócrates e Aristóteles. Ele, todavia, não apresenta uma confiança quase que irrestrita na capacidade humana, como estes dois filósofos gregos. O que auxiliaria o ser humano a aproximar-se da virtude seria a graça divina, mas sem ela seria ele um mero joguete nas mãos de desejos conflitantes e desordenados. Com isso, de certa forma, ele prenuncia a Psicanálise, que afirma o ser humano enquanto desejante e não vê a razão como capaz de dominar tranquilamente os instintos e vontades recônditas e inconscientes. Assim, o livre-arbítrio humano é muito limitado, na visão de Agostinho, e só a graça pode ajudar o ser a querer o que realmente é bom.

Deus pode usar de qualquer instrumento para manifestação de sua graça e ninguém pode se dizer detentor da graça divina ou portador dela, em vantagem com relação aos demais. O ser humano não pode controlar a graça e não cabe a ele decidir quem dela se beneficiará. Isto coloca todos os seres humanos à mercê de Deus, mas também estabelece um patamar de igualdade entre todos e todas; algo impensável para Aristóteles.

2.3 Política

A igualdade entre os seres humanos, na visão agostiniana, se dá no âmbito espiritual e não no terreno. Este último não é considerado tão importante quanto o

primeiro, uma vez que é temporário e incapaz de nos levar à realização plena da santidade. Assim, o mundo presente (temporal) não passa de algo que deve ser usado para nos levar ao fim último da vida humana, ou seja, que nos direcione para alcançar a vida eterna em Deus.

Na beatitude do encontro pleno com a divindade é que se realiza a plena vocação humana enquanto indivíduo e enquanto parte de uma coletividade. Por isso, Agostinho diferencia a Cidade dos Homens, passageira e defeituosa, da Cidade de Deus, eterna e perfeita. Assim, o compromisso dos seres humanos para com a política deve ser limitado, uma vez que ela é de importância secundária diante do chamado à beatitude.

Para Agostinho, o ser humano seria apenas um peregrino em meio à Cidade dos Homens e caminha tendo como destino a Cidade de Deus. A primeira está fundada sobre a soberba, enquanto o alicerce da última é a humildade. Em caso de conflito entre as normas da Cidade dos Homens e as divinas, cabe ao cristão seguir sempre as últimas, mas não de modo violento e subversivo, mas sempre com a perseverança que lhe permita aguentar os sofrimentos, injustiças e privações, tal como fez Cristo.

As duas cidades descritas por Agostinho podem ser identificadas pelo que constitui o elo de união entre seus “habitantes”: aqueles que têm em comum a busca pelos prazeres terrenos deixam-se guiar pelo pecado e vivem na Cidade dos Homens, enquanto habitam a Cidade de Deus todos os que amam à deidade e pautam suas vidas neste amor. Ambas buscam a paz e a ordem, mas somente a segunda alcança verdadeiramente estes objetivos, pois só ela se ampara na graça divina a auxiliar o ser humano na sua busca pela beatitude.

Cabe ressaltar que a Cidade dos Homens não é o Estado e que a Cidade de Deus não é a Igreja. Agostinho vê estas duas instituições como permeadas de santos e de pecadores, afirmando que haverá membros da esfera política que se salvarão e membros da Igreja que perecerão eternamente.

Ainda que a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens possam ser diferenciadas teoricamente, na prática, esta identificação não é tão clara. Isto porque o caráter peregrino dos que buscam viver segundo a vontade divina faz deles direcionado às

realidades espirituais, mas ainda fadados a necessitar daquilo que garante a subsistência da vida corporal. A distinção é mais moral e interior que externa:

Por suas definições, as duas cidades se excluem; Agostinho jamais imaginou que elas pudessem coincidir. Contudo, de fato, é necessário que elas ao menos coexistam e por consequência, também que encontrem um *modus vivendi* que deixe à cidade de Deus a possibilidade de se desenvolver. [...] Os cidadãos da cidade celeste vivem com os outros, mas não como os outros; ainda que exteriormente realizem os mesmos atos, realizam-nos com um espírito diferente (GILSON, 2006, p. 334).

Assim, o dever do cristão em meio à vida política terrena o obriga agir de acordo com as leis que a Cidade dos Homens determinar, buscando a ordem e a paz. Deve ele ser o mais correto entre os cidadãos, respeitando as normas vigentes. Ele deve fazê-lo, entretanto, tendo em vista que os bens terrenos não podem ser vistos como absolutos e que o fim último de sua vida e de toda a humanidade é o encontro com a graça divina de modo a alcançar a beatitude eterna. Em outras palavras, ele respeita as normas terrenas, mas não porque as considera um bem em si mesmo, mas porque vê nesta obediência um modo de agradar a Deus e agir de acordo com o seu amor às realidades espirituais.

O caráter transcendente da Cidade de Deus retira dela qualquer possibilidade de identificação com um dado Estado, sociedade ou tribo, de qualquer momento histórico. Ela se expande ao longo dos séculos e não se limita por fronteiras, costumes ou culturas. Seus limites estão marcados pela distinção entre os que amam a Deus e os que não o amam. Assim, ao contrário da visão aristotélica que identifica cabalmente um modelo social e histórico como desejável frente aos demais, enaltecendo aquilo que é construção da cultura humana, Agostinho funda seu pensamento político em categorias transcendentais.

[...] a Cidade de Deus recruta por toda a parte os cidadãos que a compõem; indiferente à diversidade das línguas dos usos e dos costumes, nada atacando, nada destruindo do que é bom e útil, ao contrário, ela trabalha para consolidar nas mais diferentes nações o que cada uma delas coloca a serviço da paz terrestre, assegurando que nada se oponha ao estabelecimento final da paz de Deus (GILSON, 2006, 346-347).

3. Kant

Kant foi o mais importante representante alemão do Iluminismo e sua obra é importante tanto para o campo da Ética e da Filosofia Política quanto para o da Metafísica. Neste artigo, não será analisada a Metafísica Kantiana, mas serão estudados alguns marcos importantes das dimensões políticas e éticas de seu pensamento.

Nascido em Königsberg, na Prússia Oriental (região hoje conhecida como Kaliningrado e pertencente à Rússia), Kant jamais saiu de sua pequena e provinciana cidade, mas ainda assim, tornou-se célebre em toda a Europa. Metódico e aplicado, ele sempre estudou com afinco e jamais teve uma vida social agitada, como a de Voltaire, por exemplo.

A ética, para Kant, se aproxima muito da máxima religiosa judaico-cristã de realizar aos outros aquilo que se deseja. A *Bíblia* diz: “Tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles. Esta é a lei e os profetas” (Mt 7,12). Se é verdade que Kant não foi muito original, também é certo que ele revitalizou este princípio religioso ao retirá-lo da esfera da crença e trazê-lo para o âmbito da argumentação lógico-racional. Além disso, é importante ter em mente que grande parte do sucesso de Kant se deve justamente a esta ligação com o Cristianismo: numa Europa ainda muito religiosa (o próprio Voltaire, que zombava da religiosidade de sua época, afirmava crer em Deus), era mais fácil aceitarem um filósofo que secularizasse os mandamentos tidos como divinos, fortalecendo-os com o uso da razão iluminista. Na conservadora Prússia, seria mesmo improvável o sucesso de um filósofo que propusesse ir contra aquilo que o Cristianismo pregasse, na época em que Kant viveu.

Esta regra de vida não é exclusivamente cristã, pertencendo também a diversas outras religiões e culturas. Enfatiza-se aqui, porém, o fato de ela ocupar um papel importante no Cristianismo porque certamente foi por meio desta religião que o estudioso da pequena e pacata Königsberg a conheceu. Além disso, os primeiros leitores de Kant foram pessoas imbuídas de uma cultura profundamente religiosa e conservadora, de modo que sua obra foi inicialmente encarada como uma reflexão realizada sobre bases filosóficas cristãs.

3.1 Imperativo Categórico

A essência da ética kantiana é aquilo que ele chamou de “imperativo categórico” e é justamente este conceito que tanto se aproxima do Cristianismo. Mas em que consiste isso? Trata-se de um mandamento ético único, mas amplo e universal, capaz de servir ao ser humano em todas as ocasiões de sua vida, em qualquer tempo e sob quaisquer circunstâncias. Este mandamento ético seria válido para todas as culturas e para as pessoas de qualquer classe social, crença religiosa ou opção política.

E qual seria este mandamento universal, atemporal e incondicional? Seria o seguinte: age apenas de modo que seu ato possa ser transformado numa lei universal. Se prestarmos atenção, perceberemos que de fato há muita semelhança com o mandamento bíblico, citado anteriormente. O agir para Kant, entretanto, deve partir da reflexão. Ele não cria nenhum outro mandamento. Além disso, trata-se de algo filosófico, e não religioso. Em outras palavras, o imperativo categórico é um “mandamento” apenas no sentido de que é uma imposição lógica da razão para os que desejam agir de modo ético.

Diferentemente da religião, a pessoa ética não age de acordo com uma divindade ou líder religioso; não imita o agir de ninguém. Assim, há maior liberdade de ação. Quem segue o imperativo categórico estará agindo de acordo com sua consciência, tendo a si próprio como juiz; não um deus ou sacerdote. Não se trata de uma ordem dada por uma divindade que irá recompensar ou punir as pessoas de acordo com sua obediência a esta regra. Portanto, o imperativo categórico se impõe, mas de dentro de nossas próprias consciências; não se trata de uma determinação externa e por isso não traz os constrangimentos da submissão àquilo que não agrada.

Além disso, a regra do imperativo categórico permite certa variabilidade: uma pessoa pode ser a favor do aborto e outra radicalmente contra e ambas estarem a agir de acordo com o imperativo categórico. No âmbito da religião, dificilmente há essa pluralidade, uma vez que os líderes religiosos tendem a definir o que é certo e o que é errado; no exemplo em questão, uma pessoa religiosa teria de ser a favor ou contra o aborto, a partir daquilo que fosse decidido pelo líder de sua religião. O imperativo categórico resume-se em agir de acordo com sua consciência e

certamente isto pode variar de pessoa para pessoa, sem deixar de ser ético e correto para todos que agiram conforme aquilo que acreditam ser realmente o melhor para si e para os demais.

Assim, na visão de Kant, agir segundo o dever não seria algo difícil e pesado. Afinal, graças ao imperativo categórico, podemos dizer que o dever é feito pelo próprio indivíduo, a partir de sua própria consciência. Assim, é algo que lhe é interno e que não contraria sua própria natureza; é um dever que respeita a liberdade do agente, em vez de lhe privar dela.

Ao agir de um determinado modo, uma pessoa pode esconder intenções das quais as outras não desconfiam. É possível fazer o bem, visando o mal; pode-se ajudar financeiramente uma pessoa, por exemplo, com o intuito de exigir dela, posteriormente, auxílio num assassinato. Kant, entretanto, não se importa com as motivações reais de quem pratica o ato, mas com o ato em si. No exemplo dado, a ação boa se enquadraria nos moldes do imperativo categórico, mas a ação seguinte, má e perversa, já não. Só assim, aliás, o imperativo categórico pode ganhar universalidade. Afinal, se Kant se perdesse em meio às conjecturas acerca das intenções do agente, jamais teria conseguido estabelecer qualquer norma ética, pois teria de conhecer plenamente as diversas culturas, momentos históricos e individualidades para poder interpretar cada ato de acordo com sua intenção. Para ser universal, o imperativo categórico tem de ser transcultural e focar na análise da consciência acerca do ato.

[...] Kant trataba de superar la 'heterogeneidad' o, hablando en términos más simples, la ecléctica de la cultura moral que, bajo la tutela del poder y con un ropaje universal, imponía a las mayorías gran cantidad de exigencias imbuidas del egoísmo grupal (estamental, confesional, corporativo). A esta heterogeneidad, Kant contraponía la idea de obligaciones universales para cada ser humano —e, incluso, para cualquier ser razonable—, vigentes en cualquier lugar y época (MALISHEV, 2014, p.10).

3.2 A Política

Em sua Filosofia Política, Kant propôs uma espécie de organização supraestatal global, a República Mundial. Para ele, este seria o único meio de

alcançarmos a paz. A proposta kantiana nunca foi implantada efetivamente, mas sempre produziu, ou ao menos influenciou, teorias políticas inovadoras: os anarquistas do século XIX, por exemplo, costumavam defender a ideia de uma federação mundial de comunidades independentes, autogovernadas.

Os socialistas e comunistas também flertaram com estas ideias. Se pensarmos na Revolução Russa de 1917, veremos que dois líderes bolcheviques rivais disputaram o comando, após a morte de Lenin: Trótsky (1879-1940), que defendia que o socialismo só teria sucesso se implantado em todos os países; e Stálin (1878-1953), que criou o conceito de “socialismo de um só país”, contrariando inclusive Marx e Engels, que terminaram o *Manifesto Comunista* como um apelo a uma revolução universal: “Proletários de todos os países, uni-vos” (ENGELS; MARX, 2005, p. 69). A visão de Stálin é que a União Soviética primeiro deveria se fortalecer internamente, para só depois atuar para espalhar o socialismo pelo mundo.

Num outro espectro político, diametralmente oposto, acordos como a OTAN e a União Europeia se aproximam efetivamente daquilo que poderíamos chamar de uma espécie de organização supraestatal. É bem verdade que são organizações voltadas para fins específicos (a OTAN tem fins militares e a UE tem fins majoritariamente econômicos e sociais), mas a própria integração da OTAN e da UE, uma vez que muitos dentre os países membros de uma também são membros da outra, tem levado a um fortalecimento de ambas e mostrado a importância destas organizações atualmente. Com efeito, a ordem mundial que emergiu após o fim da Segunda Guerra Mundial (ou “as novas ordens mundiais”, de acordo com a análise geopolítica que for feita) tem se pautado cada vez mais em organizações supraestatais, ainda que focadas em fins específicos. Além das já mencionadas, podem ser destacadas a OMC, o FMI, o Banco Mundial, o SWIFT, etc. Isto talvez possa ser visto como um passo na direção de uma estrutura organizacional-política de abrangência mundial.

Lembrando que Kant não propunha um Estado mundial a partir da dominação de um povo sobre os demais. Projetos de realização deste tipo de dominação são muito antigos, remontando a milhares de anos antes da era cristã. O que ele desejava não era um dominador que obtivesse sucesso em seu empreendimento de conquista do mundo, mas um acordo racional e justo entre os

diversos povos, na construção de uma organização que garantisse a convivência pacífica e justa entre todos os países; que não se baseasse na dominação de uns sobre outros, mas justamente na convivência pautada no imperativo categórico. Aliás, entre o estado de coisas vigente (constante possibilidade de guerra entre os povos) e uma monarquia universal que a todos dominasse, Kant prefere o primeiro: “even this state of war is, according to the idea of reason, better than the blending of these states into a power that overgrows the existing ones and ultimately turns into a universal monarchy”² (KANT, 2006, p. 91). De certa forma, o que Kant deseja é o fim do estado de natureza que vigora nas relações entre as nações, em que o homem seria o lobo do homem, como diria Hobbes (1988), e que leva constantemente às guerras e à insegurança.

Tendo em vista este desejo de uma convivência pacífica entre as nações, Kant reafirma a necessidade de que elas preservem sua identidade única, ainda quando dentro deste corpo político maior que a todas englobaria. Por isso, não se trata, a rigor, de um único Estado, mas de uma federação de Estados, segundo seus dizeres. Pode-se deduzir daí que a república mundial só pode ser pensada como um único Estado se este for visto como Estado Federativo, segundo o modelo da Suíça ou do Canadá, por exemplo, e não como um Estado Unitário, como a França ou a China.

Peoples, as states, can be judged as individual human beings who, when in the state of nature (that is, when they are independent from external laws), bring harm to each other already through their proximity to one another, and each of whom, for the sake of his own security, can and ought to demand of others that they enter with him into a constitution, similar to that of a civil one, under which each is guaranteed his rights. This would constitute a *federation of peoples*, which would not, however, necessarily be a state of peoples. Herein would lie a contradiction, because every state involves the relation between a *superior* (who legislates) and a *subject* (who obeys, namely, the people), whereas many peoples within one state would make only one people, which contradicts the presupposition (since we are to consider the right of *peoples* in relation to one another here insofar as they make up so many different

2 O que pode ser traduzido como: “mesmo este estado de guerra é, de acordo com a ideia da razão, melhor do que a combinação desses estados em um poder que supera os existentes e por fim se transforma em uma monarquia universal”.

states and are not to be fused together into one state)³ (KANT, 2006, p. 78).

A formação desta república de nações, desta organização supraestatal, seria, portanto, um meio de garantir o convívio mútuo, sem injustiças e violências. Seria uma vitória da razão iluminista sobre a selvageria e a barbárie que vigora sobre os que não têm lei, ou a tem apenas de modo aparente. Assim, Kant assume que sem a autoridade que garanta a imposição da regra, não há efetivamente justiça; o que será de certo modo retomado depois por Walter Benjamin (1986), ao identificar o Direito com a violência, e por Hannah Arendt (1989), ao considerar os direitos humanos como mera utopia enquanto não houver um ente político com força e interesse em fazer (vontade de fazer) com que eles sejam respeitados.

Assim, para Kant, o imperativo categórico tem como desdobramento a república das nações e a implantação das relações éticas entre as nações. Não basta ser ético no seio de seu próprio país, mas viver em estado de selvageria para com os demais povos. Para o filósofo, os atos humanos, mesmos os contrários a esta unidade mundial, acabariam por contribuir para esta finalidade, mesmo que os agentes não tenham consciência disso. De certa forma, a visão de Kant lembra o que Hegel (2008) afirmava com relação ao predomínio e à consumação da Razão em meio à História, pois ela também ocorreria de modo inelutável, com os seres humanos contribuindo para sua afirmação (da Razão), ainda que a contragosto ou de modo impensado e inconsciente.

Por conseguinte, a Natureza utilizou uma vez mais a incompatibilidade dos homens, e até das grandes sociedades e corpos estatais que formam estas criaturas, como meio para encontrar no seu inevitável antagonismo um estado de tranquilidade e de segurança; isto é, por meio das guerras, do armamento excessivo e jamais afrouxado em vista das mesmas, da

3 O trecho citado pode ser assim traduzido: “Povos, como Estados, podem ser julgados como seres humanos individuais que, quando no estado da natureza (isto é, quando eles são independentes com relação a leis externas), trazem danos uns para os outros pela simples proximidade de uns com os outros, e cada um dele, por buscar sua própria segurança, pode e deve exigir dos outros que eles entrem com ele em uma constituição, semelhante à constituição civil, sob a qual a cada um é garantido seus direitos. Isto constituiria uma federação de povos, que não seria, no entanto, necessariamente um Estado dos povos. Nisto haveria uma contradição, porque cada estado envolve a relação entre um superior (que legisla) e um súdito (que obedece, ou seja, o povo), enquanto que muitos povos dentro de um estado formariam apenas um povo, o que contradiz o pressuposto (uma vez que devemos considerar o direito dos povos em relação uns aos outros aqui na medida em que eles compõem vários Estados diferentes e não devem ser fundidos em um único Estado)”.

necessidade que, por fim, cada Estado deve por isso sentir internamente até em tempo de paz, a Natureza compele-os, primeiro, a tentativas imperfeitas e, finalmente, após muitas devastações, naufrágios e até esgotamento interno geral das suas forças, ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphictyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida (KANT, 2011, p. 12).

4. Conclusão

Aristóteles pensa a Ética e a Política de modo a caracterizá-las como atributos apenas dos homens livres gregos. Ou seja, trata-se de uma visão aristocrática, elitista, em que a maioria da população fica excluída, sendo a ela reservado o papel de sustentar estes poucos privilegiados. Para o Estagirita, há uma diferença abissal entre os homens e as mulheres, entre adultos e crianças, entre gregos e bárbaros, e, por fim, entre os homens livres ociosos e os escravos e demais trabalhadores. Esta diferença seria insuperável e a excelência seria mais importante que a igualdade, numa continuação dos valores gregos que predominavam no cenário cultural daquele povo desde os tempos homéricos.

A política é vista como uma atividade de máxima realização da coletividade humana, baseando-se na liberdade, na igualdade, na justiça e na predominância da razão. Ainda que restrita a um grupo pequeno, esta atividade se revestia da mais alta importância.

Agostinho de Hipona alarga o rol de pessoas a poderem viver, segundo sua concepção filosófica, da melhor maneira possível, uma vez que não é preciso mais pertencer a uma determinada classe social de um determinado povo para se alcançar a vida mais perfeita. Na visão agostiniana, se faz necessário apenas viver de acordo com o Cristianismo, o que não está vedado a nenhum povo e a nenhuma classe. Como o próprio Agostinho era um neófito na fé cristã, um convertido do Maniqueísmo, ele defendia que qualquer um poderia se converter e assim alcançar a beatitude (santidade), a vida mais perfeita. Para isso, o ser humano poderia contar com o auxílio divino (a graça), que agiria de modo a sustentar o fiel em suas

fraquezas e a capacitá-lo para se aproximar dos mistérios da fé e do comportamento mais adequado, mais próximo da imitação de Cristo.

Os que seguem a Deus são os que alcançarão a beatitude eterna, não por seus méritos, mas pela graça divina. Eles não podem ser contabilizados de antemão ou identificados por meio de sua pertença a um determinado grupo facilmente delimitado. Afinal, mesmo a participação na Igreja não garante a salvação.

[...] o reino do Cristo, que atualmente é a Igreja – visto que ele está com ela até a consumação dos séculos – não é a Cidade de Deus. Com efeito, esse reino deixa crescer o joio entre o trigo, ao passo que não haverá mais joio misturado ao bom grão na cidade celeste (GILSON, 2006, p. 344).

Assim, amplia-se o grupo dos que podem participar da coletividade ideal, mas este número ainda permanece restrito, excluindo parte da humanidade (os que não vivem segundo os evangelhos e não abrem à graça divina). Além disso, a distinção entre os que vivem a vida mais perfeita e os que dela estão excluídos se torna tênue e de impossível demarcação (ao menos durante a existência humana no estado corpóreo).

Kant, por sua vez, alarga o escopo daqueles que são integrados à sua visão de uma vida coletiva perfeita, pautada na ética, no direito e na filosofia política. Afinal, agora já não se faz mais necessário aderir a uma determinada fé para se alcançar o viver mais perfeito. Ao secularizar a noção religiosa cristã e racionalizá-la, Kant abre a possibilidade de uma integração entre pessoas de diversas culturas, religiões e visões políticas. É certo que, para isso, todas elas devem compartilhar de um mesmo agir com relação aos seus semelhantes (segundo a categoria do imperativo categórico), mas Kant não avalia as motivações internas de cada um ou suas atitudes no âmbito de sua esfera privada de relações no que diz respeito a si mesmo e às suas crenças. Com isso, sua regra pretende ganhar universalidade e abarcar a toda a humanidade.

Graças ao imperativo categórico kantiano, o eurocentrismo, o etnocentrismo e a exclusividade religiosa poderiam ser superados, em nome da construção de uma mundividência plural, transcultural e focada na razão e na consciência de cada pessoa. Isto abriria espaço até mesmo para se pensar no convívio harmonioso entre os seres humanos de diversas culturas e diversas regiões numa única unidade

política, universal e justa. Há que se fazer, entretanto, a ressalva de que Kant formula sua teoria no âmbito dos domínios da Filosofia e do Direito e não da Antropologia, que sequer existia nesta época enquanto ciência moderna. Em outras palavras, ele não avalia suas propostas sob a ótica de um diálogo transcultural, mas busca se sobrepor a todas as possíveis diferenças históricas, sociais e culturais por meio do apelo àquilo que seria inerente à natureza humana e à razão e, portanto, universal.

Concluindo, ao longo dos séculos, assistiu-se a este alargamento do escopo ético e político da Filosofia Ocidental, passando de reflexões voltadas apenas para um pequeno grupo para teorias capazes de abranger a toda a humanidade. Isto contribuiu para a criação de um pensamento pretensamente mais plural, respeitoso das diferenças e justo. Ainda assim, evidentemente, a prática cotidiana dos diversos agrupamentos humanos nem sempre corresponde a este tipo de visão filosófica e nem sempre aqueles que a formularam ou analisaram se mostram coerentes e isentos de preconceitos. Mesmo assim é importante perceber estas diferenças entre as mais diversas concepções reflexivas ao longo dos séculos, justamente para perceber quais são os limites e as potencialidades das ideias que estão em prática, vigorando neste mundo ainda profundamente excludente e intolerante.

Cabe ainda ressaltar a importância de se analisar qual destas concepções se mostra mais efetiva em termos de aplicação prática e qual se mostra mais comumente usada como base para justificar as ações empíricas. Em tempos em que o Ocidente ainda se coloca muitas vezes como propagador da democracia por meio da força, usando este valor pretensamente universal como justificativa para disputas de poder e guerras com o mero intuito de pilhagem, a ideia defendida por Kant de criação de uma república mundial, em que mesmo os estados mais fracos teriam garantia de existência e de proteção contra os abusos dos mais fortes, parece cada vez mais distante.

A visão de Agostinho com relação à política, pautada mais na eternidade espiritual que na realidade histórica vivida na Terra, parece seriamente comprometida na atualidade. Em tempos de crescente fanatismo religioso, preconceito, terrorismo, guerras e outras mazelas justificadas por meio da fé, é cada vez mais refutada pelos filósofos a tentativa de se vincular a realidade política a qualquer conceito transcendente, seja de natureza religiosa ou não.

Por fim, a visão aristotélica de que a política seria a máxima realização coletiva de seres humanos racionais, iguais e livres pode parecer cada vez mais irrealizável, uma vez que ela depende da existência de um ambiente de debate livre e de pessoas com independência financeira e política. Ora, com a criação dos Estados-Nacionais, ampliou-se o território e a população das comunidades políticas, dificultando o debate entre todos os interessados. Além disso, a disseminação da forma republicana de Estado massificou o processo de decisão política, trazendo ainda mais dificuldades.

Estas questões técnicas, porém, não se mostram como o principal empecilho. Em realidade, elas poderiam ser resolvidas, ou pelo menos, mitigadas, por meio do avanço tecnológico. A principal dificuldade está na ausência daquilo que o Estagirita via como requisitos básicos para a participação de uma pessoa na política: a independência financeira e política. A imensa maioria das pessoas vive em sociedades de economia de mercado, profundamente desiguais e imbuídas de um dinamismo sem precedentes. Isto faz com que a quase totalidade das pessoas não possa se dar ao luxo de viver em ócio, dedicando-se apenas ao conhecimento e à política.

A ampliação do acesso aos direitos políticos se deu sem a ampliação daquilo que Aristóteles via como requisitos para o exercício destes direitos. Assim, a política hoje existente é muito diferente daquilo que o filósofo viveu e analisou. Aliás, em tempos de vigilância constante por meio da tecnologia de informação mais avançada, de algoritmos usados para descobrir e armazenar dados acerca dos hábitos e opiniões dos usuários da internet e de disseminação premeditada de falsas notícias a serviço dos interesses de determinados grupos, o que mais se vê é o avanço do extremismo e a negação de toda a política. Pelo contrário, aproximamos cada vez mais de uma sociedade em que não há a igualdade pela participação política (Aristóteles), pela fé (Agostinho) ou pela ética responsável (Kant), mas apenas a igualdade massificada programada por meio de um algoritmo, com o intuito de aumentar o consumo, a submissão e a alienação.

Referências:

- AA VV. *Bíblia*. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/vc/mt/7>>. Acesso em 10/04/2021
- AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Dois volumes. Tradução Oscar Paes Lemes. São Paulo: Vozes, 2013.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Vozes, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego: António de Castro Caeiro. Coleção Fora de Série. São Paulo: Editora Forense, 2017.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução: Carlos García Gual e Aurelio Pérez Jiménez. Clásicos de Grecia y Roma. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- BASEVI, Anna. “Bárbaro, inimigo, amigo: o estrangeiro entre construção política e narrativa de testemunho”. *Alea: Estudos Neolatinos*, 21(2), 255-272. Epub July 29, 2019. <https://doi.org/10.1590/1517-106x/212255272>
- BENJAMIN, Walter. “Crítica da Violência. Crítica do Poder”. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. Org. W. Bolle. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1986, pp. 160-175.
- BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Brasília: Editora UNB, s/d.
- BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2010.
- CONTALDO, Sílvia Maria. “Agostinho: a fé tem olhos próprios”. *Trans/Form/Ação*, 42(spe), 2019, 115-134. Epub March 16, 2020. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42esp.07.p115>
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume 1: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- ENGELS, Friedrich e Karl MARX. *Manifesto Comunista*. Tradução: Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução Valerio Rohden. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Célia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Traduzido por David L. Colclasure. New Haven & London: Yale University Press, 2006.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Menezes, 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os Pensadores. (1º volume). 4ª Edição, Nova Cultural, 1988.
- MALISHEV, Mijail. “Kant: ética del imperativo categórico”. *La Colmena*, núm. 84, octubre-diciembre, 2014, pp. 9-21.

- MINGHETTI, Antonius A. “Por uma hermenêutica autoimplicada na tradução de *Avrelii Avgvstini* em *De magistro - liber vnvs*”. *Civitas Avgvstiniana*, v. 5, 2016, pp. 50-106.
- RAMOS, Cesar Augusto. “Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo”. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 55(129), 2014, 61-77.
<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2014000100004>