



Av. das Nações Unidas, 7221, 1º Andar  
Pinheiros – São Paulo – SP – CEP: 05425-902

**SAC** | Dívidas referente a conteúdo editorial,  
material de apoio e reclamações:  
sac.sets@somoseduacao.com.br

**Direção executiva** Flávia Alves Bravin  
**Direção editorial** Renata Pascual Müller  
**Gerência editorial** Rita de Cássia S. Pupoça  
**Coordenação editorial** Fernando Alves  
**Edição** Ana Laura Valério  
Neto Elach  
Thiago Fraga  
**Produção editorial** Aline Garcia Bullara  
Amanda Mota Loyola  
Daniela Nogueira Secondo  
Estela Janiski Zumbano  
**Serviços editoriais** Juliana Bojczuk Ferrino

**Preparação** Elaine Fares

**Revisão** Beatriz Simões

**Diagramação e capa** Caio Cardoso

**Impressão e acabamento** Gráfica Paym

ISBN 978-85-7144-017-3

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
ANGÉLICA LACQUA CRB-8/7057

Filosofia política / Sônia Campaner Miguel Ferrari (org.) ;  
Carlos Eduardo Meirelles Matheus...[et al]. – São Paulo :  
Saraiva Educação, 2019.

Bibliografia  
ISBN 978-85-7144-017-3

1. Filosofia política 2. Política 3. Filosofia 4. Filósofos  
I. Ferrari, Sônia Campaner Miguel II. Matheus, Carlos  
Eduardo Meirelles

19-0539 CDD 320.01  
CDU 321.01

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia política

Copyright © Sônia Campaner Miguel Ferrari (ORG.), Carlos  
Eduardo Meirelles Matheus, Cassiano Terra Rodrigues, Dalva  
Aparecida Garcia, Eduardo Henrique Annize Liron, Jonneter  
Francisco Barbosa, José Assunção Fernandes Leite, Maria  
Constança Peres Pissarra, Paulo Henrique Fernandes Silveira,  
Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.

2019 Saraiva Educação  
Todos os direitos reservados.

1ª edição

Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida por  
qualquer meio ou forma sem a prévia autorização da Saraiva  
Educação. A violação dos direitos autorais é crime estabelecido  
na Lei n. 9.610/98 e punido pelo art. 184 do Código Penal.

COD. OBRA 623784 CL 651067 CAE 654361

## »» Agradecimentos

Agradeço aos professores colaboradores, sem os quais este livro não seria possível. Agradeço tanto o esforço na realização do curso, que deu origem a esta obra, como também a disponibilidade de todos em fazer com que ela pudesse vir a ser publicada.

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) por se constituir num espaço democrático de discussão e exposição de ideias e tornar possível a realização e divulgação das pesquisas docentes.

Sônia Campaner  
Organizadora

Pela tradição familiar, esperava-se que seguisse a política, no entanto, as corrupções e a violência dos partidos na Atenas de seu tempo levaram-no a se afastar desse caminho e a se dedicar à filosofia.

O grande acontecimento da vida de Platão foi seu encontro com Sócrates, com quem conviveu durante nove anos consecutivos. A morte do seu mestre em 399 a.C., logo depois do governo dos 30 tiranos, fez Platão se afastar do centro da *pólis* e criar a Academia para ensinar e estudar filosofia.

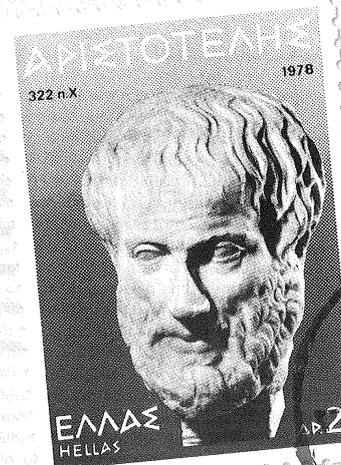
Platão escreveu vários diálogos, alguns com inspiração socrática. São eles: *Apologia*, *Carmides*, *Criton*, *Eutidemo*, *Eutifron*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Lísias*, *Menexeno*, *Protágoras*, *A República*, *Ménon*, *Banquete*, *Fédon*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*, *Timeu*, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Leis*.

#### Referência básica

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Porto, Portugal: Fundação Clouste Gulbenkian, 1972.

#### Referências complementares

- ANDRADE, R. G. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.  
ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. e comentários de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1993.  
HARE, R. M. *O pensamento de Platão*. Trad. Carlos Diniz. Lisboa: Presença, 1998.  
HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.  
JAEGER, W. W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Pereira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.  
MAIRE, G. *Platão*. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1998.  
PAPPAS, N. *A República de Platão*. Trad. Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1995.  
REALE, G. *História da filosofia antiga*. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995. v. II e V.  
ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.



## CAPÍTULO 2

# A felicidade na ética e na política de Aristóteles

PAULO HENRIQUE FERNANDES SILVEIRA

## 2.1 Introdução

Para Aristóteles, os preceitos que norteiam a ação moral também devem direcionar a decisão política. Isso significa que, para esse filósofo, a política é uma extensão da ética. Os ideais e os comportamentos que moldam o caráter de uma pessoa devem se fazer presentes em todas as relações sociais. Em dois livros fundamentais para a filosofia, *Ética Nicomaqueia* (ou *Ética a Nicômacos*) e *Política* (ou *Políticos*),<sup>1</sup> Aristóteles considera a felicidade um bem a ser procurado tanto pela ética quanto pela política. Entre as maneiras de viver, aquela que promete uma felicidade completa é a vida política na qual se possa cultivar a virtude e a amizade. A virtude é a disposição racional para escolher, em cada situação, uma ação que evite o excesso e a falta, em outras palavras, uma ação justa que não nos sobreponha aos outros e não nos faça omissos ou indiferentes. Aristóteles percebe, no cerne da ética e da política, a necessidade de superar o individualismo e o amor próprio. Aqueles que se realizam na vida política desejam o interesse comum como uma maneira de conquistar sua própria felicidade. Desse modo, procurando ser feliz, o homem acaba lutando pela felicidade de seus amigos, de sua família e de todas as pessoas que fazem parte da sua comunidade. Com base na ideia de que a política deve salvaguardar o interesse comum e a felicidade coletiva, Aristóteles analisa os regimes políticos e suas formas de corrupção. A princípio, o interesse comum é preservado na monarquia, em que uma única pessoa governa; na aristocracia, em que os melhores governam; e na república, em que a maioria governa. Nas formas corrompidas desses regimes – a saber, na tirania, na oligarquia e na democracia –, os governantes só se preocupam com seus interesses pessoais ou com os interesses de determinados grupos e ignoram o interesse comum. Leis injustas e desigualdades sociais facilitam a corrupção dos regimes. Para evitá-las, Aristóteles defende uma educação que aproxime a felicidade da virtude e da amizade.

## 2.2 A obra de Aristóteles

Numa série de textos, Aristóteles reconhece ter elaborado alguns discursos ou tratados para instigar a reflexão e o debate entre seus alunos, e outros, que ele chamou de exotéricos (*exoterikoi lógoi*), com o intuito de divulgar suas ideias para pessoas que não frequentavam sua escola. Por muito tempo, ele foi admirado por leigos e filósofos que conheciam tão somente esses discursos exotéricos. Coube

a um discípulo tardio, Andrônico de Rodas, resgatar a importância de toda a sua obra. Há fortes indícios de que esse mesmo discípulo tenha determinado os títulos da maior parte de seus livros.

Em meados do século XIX, sob a coordenação do filólogo Immanuel Bekker, a Academia de Ciências da Prússia organizou o *Corpus Aristotelicum*, com todos os escritos do filósofo e da sua escola conhecidos até aquele momento. Desses, alguns foram redigidos por Aristóteles, outros foram ditados por ele e ainda há os registrados por anônimos após sua morte.

Os livros do *Corpus Aristotelicum* que tratam direta ou indiretamente dos temas éticos e políticos são: *Protréptico*; *Ética Nicomaqueia* (ou *Ética a Nicômacos*); *Ética Eudêmia* (ou *Ética a Eudêmio*); a *Magna Moralia* (ou *Grande Moral*); *Sobre as virtudes e os vícios*; *Política* (ou *Políticos*); *A Constituição de Atenas e Econômicos*. Ao que tudo indica, a *Magna Moralia*, o *Sobre as virtudes e os vícios* e os *Econômicos* não foram redigidos nem ditados pelo filósofo. A ética e a política, como o próprio Aristóteles assevera,<sup>2</sup> estavam presentes em seus textos exotéricos, mas, dentre suas obras que hoje conhecemos e que discorrem sobre esses temas, apenas o *Protréptico* e a *Constituição de Atenas* têm essa estrutura. Mesmo discutindo outros assuntos, a *Metafísica*, o *De Anima* e a *Retórica* aproximam-se desses temas ao analisarem as motivações do comportamento humano. As principais questões, argumentos e conceitos da ética e da política aristotélicas, os quais pretendo apresentar neste texto, encontram-se em quatro conjuntos de tratados que foram preparados para seus alunos: *Ética Nicomaqueia*, *Ética Eudêmia*, *Retórica* e *Política*.

No fim da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles sustenta que uma filosofia que concerne às coisas humanas só estaria completa com um estudo que lhe permitisse “distinguir o melhor tipo de regime ou constituição (*politeia*) e saber qual organização, leis (*nómois*) e costumes (*éthesi*) cada regime deve colocar em prática.”<sup>3</sup> Não resta dúvida de que seus tratados relacionam os temas éticos aos temas políticos e, em vários aspectos, a *Política* é uma sequência da *Ética Nicomaqueia*. Para o filósofo, os preceitos que norteiam a ação moral também devem direcionar a decisão política. Essa tese não encontraria muitos defensores hoje em dia. Um dos livros que marcam a modernidade, *A fábula das abelhas: vícios privados, benéficos públicos*, do escritor e economista Bernard Mandeville,<sup>4</sup> parece sugerir um divórcio entre a ética e a política. Por certo, alguém pode ter as melhores virtudes morais e não ser um bom político. Esse economista, porém, defende uma ideia ainda mais desconcertante. Para ele, as decisões sempre têm uma motivação egoísta, e apenas casualmente se fazem benéficas aos outros. Nesse sentido, se

1 Nota do autor: seguirei as traduções de *Ética Nicomaqueia* e *Política* indicadas na bibliografia, respectivamente: *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 2001; *Política*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 1985. Quando considerar relevante, modificarei essas versões valendo-me das edições bilingües publicadas pela Harvard University Press. Citarei determinadas passagens fazendo referência ao livro, capítulo, página, coluna e linha, conforme a numeração adotada por Immanuel Bekker no *Corpus Aristotelicum*. Alguns conceitos serão transliterados para o alfabeto romano tendo como perspectiva as normas estabelecidas pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), *Revista Clássica*, p. 298-299, 2006.

2 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UnB, 2001. I. 5. 1096a3.

3 ARISTÓTELES, 2001, X. 9. 1181b21-2.

4 MANDEVILLE, B. *A fábula de las abejas: o los vicios privados hacen la prosperidade pública*. Trad. José F. Mora. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997.

todas as escolhas seguem interesses particulares, do ponto de vista social, pouco importa quais sejam as intenções ou os ideais que inspiram os governantes.<sup>5</sup>

Assumindo outra posição, Aristóteles acredita que o bem verdadeiro é o mesmo tanto para um indivíduo (*heís*) como para uma cidade (*pólis*) e, "embora seja apreciável assegurá-lo para uma única pessoa, é mais nobre e divino assegurá-lo para um povo ou nação (*éthnei*) e para as cidades".<sup>6</sup> Não se trata de o indivíduo ignorar seus interesses ou sua própria felicidade, mas de procurar ser feliz com os outros. Aqui nos é apresentado um dos princípios fundamentais da ética e da política aristotélicas: a *necessidade de ensinar os cidadãos e os governantes a reconhecer e a desejar bens que possam ser compartilhados*.

## 2.3 Bens e maneiras de viver

Para que o discurso racional (*lógos*) e o ensino (*didakhé*) da política sejam eficazes, observa Aristóteles: "é preciso primeiro cultivar a alma do discípulo com certos costumes".<sup>7</sup> Comumente, agimos conforme paixões ou emoções (*páthe*) que nos fazem procurar o prazer (*hedoné*) e evitar a dor (*lýpe*). Os costumes registram na memória daquele que desejou as coisas boas e repudiou as ruins lembranças positivas e prazerosas, que oferecem uma alternativa à irreflexão passional. Aqueles que não foram educados desse modo "vivem segundo a paixão (*katá páthos*), sem escutar a razão".<sup>8</sup> Seguindo essa diretriz, Aristóteles oferece a seus alunos cursos sobre a ética antes de lhes ensinar a política.

No segundo livro da *Ética Nicomaqueia*, o adjetivo *ethikós* é definido como: "aquilo que resulta do costume".<sup>9</sup> Etimologicamente, *ethikós* diz respeito ao caráter ou maneira de ser habitual (*éthos*), com a vogal longa *eta* transliterada aqui por *e*, e não ao costume ou comportamento (*éthos*), que leva acento na vogal breve épsilon, é.<sup>10</sup> Nas primeiras páginas do mesmo livro, Aristóteles afirma querer investigar "algo que concerne à política ou cidadania (*politiké*)".<sup>11</sup> Trata-se, portanto, de uma ética com fins políticos ou, mais especificamente, de um estudo sobre os

5 Na interpretação de Renato Janine Ribeiro, o objetivo de Mandeville é mostrar "como ações que visam a um fim, este não político, mas privado, econômico, interesseiro, egoísta, podem ser canalizadas de modo a produzir indiretamente fins que, do ponto de vista social, sejam positivos". (RIBEIRO, R. As duas éticas ou a ação possível. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o social*: o alto custo da vida pública no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 197.)

6 ARISTÓTELES, 2001, I, 2. 1094b9-10.

7 ARISTÓTELES, 2001, X, 9. 1179b24-25.

8 ARISTÓTELES, 2001, X, 9. 1179b27-28.

9 ARISTÓTELES, 2001, II, 1. 1103a17.

10 Para Miguel Spinelli: "A diferenciação entre *éthos* e *éthos* se deu bem cedo no contexto da cultura grega. O *éthos*, grafado com *eta*, remonta a Homero, e o *éthos*, com *epsilon*, a Ésquilo, o fundador da tragédia grega". (SPINELLI, M. Sobre as diferenças entre *éthos* com *epsilon* e *éthos* com *eta*. *Revista Trans/Form/Ação*, v. 32 (2), p. 9, 2009.)

11 ARISTÓTELES, 2001, I, 2. 1094b11.

costumes que devem preparar o homem bom (*anér agathós*), o cidadão honesto (*polítes spoudaíos*), o estadista (*politikós*) e o governante (*árkhon*) prudentes (*phrónimoi*). Essas maneiras de ser não nascem com as pessoas. Por isso, defende Aristóteles, cabe à educação formar o caráter dos jovens.<sup>12</sup>

A ética aristotélica inicia discorrendo sobre os bens que os homens procuram em suas vidas: "Toda arte (*tékhnē*) e toda investigação (*méthodos*), como também toda ação (*práxis*) e toda escolha deliberada (*prohairesis*),<sup>13</sup> têm em mira um bem qualquer; por isso se falou belamente que o bem é aquilo a que tudo tende".<sup>14</sup> De lugar em lugar e de tempos em tempos, as pessoas almejam fins e coisas diferentes; para fulano, o bem é um, para beltrano, outro, e assim sucessivamente. Todavia, parece haver no homem o ímpeto de procurar o bem para o qual todos tendem naturalmente. Nesses termos, temos e não temos escolha, pois das tantas coisas que se pode querer, somente o bem verdadeiro e soberano (*téleion agathón*) é capaz de cessar a procura: "segue-se que o objeto desejado por quem não faz a escolha correta não é objeto do querer (*bouletón*)".<sup>15</sup>

Muitos se perdem nesse caminho, lamenta Aristóteles, porque querem tudo que lhes promete prazer.<sup>16</sup> Pode-se cogitar que, vivendo dessa maneira, dificilmente as pessoas entrariam num acordo sobre o que seja o bem do homem. Nessa questão, o filósofo parece retomar o debate entre Protágoras, para quem não há outro critério (*kritérion*) ou medida (*métron*) senão o que aparece a cada um, e Platão, que acredita na existência de uma medida para além do humano. Aristóteles vislumbra outra perspectiva: "para o homem honesto (*spoudaíoi*), o objeto do querer é o bem segundo a verdade (*kat' alétheian*); para o indolente (*phaúloi*), o aleatório (*tò tykhón*)".<sup>17</sup>

De qualquer modo, adverte Aristóteles, são raros os homens que fazem dos seus atos a imagem do bem verdadeiro. Afora as diferenças entre o que parece ser o bem a cada pessoa, existem vários e diferentes fins conforme a arte e a ciência praticadas. Para o médico, a saúde é o objetivo (*télos*) a ser alcançado; para o

12 ARISTÓTELES, *Política*, Trad. Mário da Gama Cury, Brasília: UnB, 1985, III, 2. 1276b16-1277b32; ARISTÓTELES, 2001, II, 1. 1103a18-20. Num ensaio sobre a amizade, Olgária Matos faz outra análise dessa passagem: "Ethos será entendido segundo uma aproximação entre caráter e hábito, é o costume que desenvolve um caráter, pois realizamos nossa excelência e virtude (*areté*) praticando ações virtuosas, indissociáveis da busca do prazer e da fuga à dor." (MATOS, O. Ethos e a amizade. *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006, p. 148.)

13 As palavras gregas *háiresis* e *prohairesis* traduzem, igualmente, escolha. No entanto, como elucida Marco Zingano, "o *pró* de *prohairesis* designa o escolher A de preferência a B ou C ou D". (ZINGANO, M. Deliberação e indeterminação em Aristóteles. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 275). Por essa razão, seguindo Zingano, verterei *háiresis* por escolha e *prohairesis* por escolha deliberada.

14 ARISTÓTELES, 2001, I, 1. 1094a1-3. Na sequência do texto, Aristóteles confirma essa posição: "para as coisas que fazemos existe algum fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim". (ARISTÓTELES, 2001, I, 1. 1094a18-19). No final da obra, cita o autor que inspira essa ideia: "Eudoxo pensava que o prazer é o bem porque via todos os seres, tanto racionais como irracionais, tender para ele". (ARISTÓTELES, 2001, X, 2. 1172b9-11.)

15 ARISTÓTELES, 2001, III, 4. 1113a17-18.

16 ARISTÓTELES, 2001, III, 4. 1113a34.

17 ARISTÓTELES, 2001, III, 4. 1113a25-26.

construtor naval, o barco; para o estrategista, a vitória; para o economista, a riqueza.<sup>18</sup> Certos artistas consideram o produto de suas atividades um bem e imaginam que ele seja mais importante que os demais. Entretanto, se há um bem para o qual todos os homens tendem naturalmente, outros bens que também merecem ser desejados, como a saúde e a riqueza, devem ser desejados por causa dele, pois o bem verdadeiro deve ser desejado por si mesmo e não por outra razão. Uma vez que o homem honesto sabe o que quer, "o verdadeiro (*alethés*) em cada coisa",<sup>19</sup> mesmo que ele seja um médico ou um economista, esse homem poderá perseguir os respectivos fins dessas ciências sem descuidar da verdade.<sup>20</sup> Vale ressaltar que nenhuma dessas ciências investiga o bem em si mesmo. Somente a política, por ser uma ciência arquetônica, "legisla sobre o que é preciso fazer e o que é certo evitar e envolve com o seu próprio fim o das outras ciências, a ponto dele se tornar o bem humano".<sup>21</sup> O bem soberano é o fim da política, e a formação do caráter das pessoas, que é um dos objetivos da ética, também está inserida em sua arquitetura.

Logo no início da sua exposição sobre a ciência política, Aristóteles reconhece que ela não tem a mesma exatidão (*akribés*) das outras ciências, pois as ações belas e justas que ela investiga admitem grande variedade e flutuação de opiniões. E mais: ao contrário do que poderíamos supor, bens como a riqueza e a coragem podem provocar a ruína das pessoas.<sup>22</sup> No sétimo livro da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles apresenta o método que ele julga adequado a essa ciência: "passaremos em revista os fatos tal como eles aparecem (*tà phainómena*), e após discutir as dificuldades, tentaremos provar o melhor possível a validade de todas as opiniões reputáveis (*tà éndoxa*)".<sup>23</sup>

Sobre o bem maior, tanto os homens mais humildes quanto os de fina estirpe concordam em chamá-lo de felicidade (*eudaimonia*), "e entendem que viver bem e agir bem é o mesmo que ser feliz".<sup>24</sup> Nos costumes e nas opiniões, Aristóteles

identifica três maneiras de viver principais: a vida voltada para os prazeres e divertimentos (*bios apolaustikós*), a vida política (*bios politikós*) e a vida contemplativa (*bios theoretikós*). Algumas pessoas, especialmente, as grosseiras e servis, preferem a primeira maneira de viver e supõem que o bem e a felicidade encontram-se nos passatempos (*diagogai*). Essa opinião é pautada pelos costumes dos homens de dinheiro e de poder que gastam seu tempo com essas coisas. Pessoas mais sofisticadas e ativas, sobretudo as que se dedicam à política, elegem a honra (*timé*) como o objetivo das suas existências; mas esse bem é superficial, "visto depender mais de quem o confere do que de quem o recebe, enquanto o bem nos parece ser algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser arrebatado".<sup>25</sup> Normalmente, quem só se preocupa com sua honra deseja o reconhecimento daqueles que o conhecem a fim de convencer a si mesmo de que é bom e virtuoso. Talvez, então, indaga o filósofo, a finalidade da vida política seja adquirir determinadas virtudes. Contudo, isso não é o suficiente para alguém ser feliz, pois uma pessoa que seja senhora de muitas virtudes pode passar a vida sem praticá-las.

Na tentativa de superar essas dificuldades, Aristóteles identifica a atividade que seria propriamente humana. Todos os seres vivos podem exercer uma série de funções, no entanto, "a função do homem (*érgon anthrópou*) é uma atividade da alma (*psykhés enérgeia*) segundo a razão (*katà lógon*), ou que não ocorre sem razão".<sup>26</sup> Com essa tese, o filósofo apresenta uma definição que dialoga com as opiniões reputáveis: "O bem humano (*anthrópinon agathón*) é uma atividade da alma segundo a virtude (*kat' aretén*), e se houverem várias virtudes, segundo a melhor (*katà tèn arísten*) e mais perfeita (*teleiôtáten*)".<sup>27</sup>

Ao contrário do que Platão ensinava na sua Academia, o bem e a felicidade que Aristóteles procura podem e devem ser alcançados nesta vida.<sup>28</sup> É feliz aquele que leva uma existência cujo fim não é o prazer ou a honra, mas o pleno exercício das suas virtudes. Essa maneira de viver é prazerosa por si mesma,<sup>29</sup> e é digna de elogios e honras.<sup>30</sup> O bem que realiza essa felicidade preenche duas condições: ele

18 ARISTÓTELES, 2001, I. 1. 1094a6-9.

19 ARISTÓTELES, 2001, III. 4. 1113a32.

20 A tese de que todas as pessoas tendem para o mesmo bem não implica que este exclua tudo o mais que seja bom. É o que explica Zingano: "Este bem é (formalmente) único, mas ao mesmo tempo (materialmente) múltiplo." (ZINGANO, M. *Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles*. In: \_\_\_\_ *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 103).

21 ARISTÓTELES, 2001, III. 4. 1113a32.

22 ARISTÓTELES, 2001, I. 3. 1094b14-19.

23 ARISTÓTELES, 2001, VII. 1. 1145b3-5. Como outros temas que surgem da obra de Aristóteles, há uma vasta bibliografia sobre as ciências e os métodos deste autor; especificamente, sobre o método endoxal, que se baseia nas opiniões reputáveis, indico dois textos: "Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles", de KRAUT, R. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. A. Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, e "Aristóteles e os métodos da ética", de Jonathan Barnes, que figura no livro de ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Trad. P. Ferreira et. al. São Paulo: Odysseus, 2010.

24 ARISTÓTELES, 2001, I. 3. 1095a19-22. A palavra *eudaimonia* teve um uso popular na Grécia Antiga, como analisa David Ross: "Aristóteles aceita do 'vulgo' o ponto de vista segundo o qual o fim é a *eudaimonia*. Originariamente, o adjetivo correspondente significava 'velado por um bom gênio', mas, no grego comum, a palavra designa simplesmente a sorte, muitas vezes com referência especial à prosperidade exterior." (ROSS, D. *Aristóteles*. Trad. L. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 196). Na *Ética Nicomaqueia*, a *eudaimonia* depende muito mais do esforço ou da seriedade (*spoudé*) do que da prosperidade (ARISTÓTELES, 2001, X. 6. 1177a2-3).

25 ARISTÓTELES, 2001, I. 3. 1095b24-26.

26 ARISTÓTELES, 2001, I. 7. 1098a7-8. Alguns intérpretes entendem que essa ideia sobre o próprio do homem funciona como um princípio teleológico de ordem metafísica ou naturalista, enquanto outros defendem que, fiel ao método endoxal, Aristóteles tenha lhe conferido o estatuto de uma simples opinião. A respeito dessa questão, o leitor pode contar com o ensaio de Pierre Destrée: "Como demonstrar o próprio do homem?", que se encontra no livro *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles* (ZINGANO, 2010).

27 ARISTÓTELES, 2001, I. 7. 1098a16-18.

28 ARISTÓTELES, 2001, I. 6. 1096b34. Devemos a Aristoxeno de Tarento, músico e filósofo discípulo de Aristóteles, o relato sobre a decepção dos alunos que ouviram Platão falar sobre o bem: "Cada um, com efeito, ia (até à sua escola) acreditando que aprenderia alguma coisa sobre o que são considerados os bens humanos, como riqueza, saúde, força física, de maneira geral, alguma felicidade extraordinária; mas quando ficou claro que os discursos de Platão versavam sobre as matemáticas, isto é, sobre os Números, sobre a Geometria e sobre a Astronomia e, enfim, que o Bem é o Um, então isso lhes pareceu, eu penso, alguma coisa inteiramente estranha; por isso, uns desprezaram o tema, outros o censuraram." Aristoxeno, *Elementa Harmonica*, 39.8-40.4, citado por Destrée em *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles* (ZINGANO, 2010, p. 390, n. 21).

29 ARISTÓTELES, 2001, I. 8. 1099a16.

30 ARISTÓTELES, 2001, I. 12. 1101b32-33.

é final ou perfeito (*téleios*), porque é a razão última da sua procura, e é autossuficiente (*autárkes*), pois com ele a pessoa não precisará de mais nada para ser feliz.<sup>31</sup> Permaneceria infeliz e entediada a pessoa que, numa sequência de insucessos, só se deparasse com bens aparentes que a remetessem a outros bens aparentes; "se assim fosse, avançaríamos ao infinito, posto que o desejo seria vão e vazio".<sup>32</sup>

De qualquer forma, esse homem virtuoso pouco pode fazer contra as dores ou angústias (*IDpai*) provocadas pelas vicissitudes do corpo (*sóma*) e da fortuna (*týkhe*): "a pessoa mais próspera pode ser vítima de grandes calamidades na velhice, como se conta de Príamo nos poemas troianos, e ninguém considera feliz quem sofreu tais infortúnios (*týkhais*) e terminou miseravelmente (*athlios*)".<sup>33</sup> Apesar dos pesares, conclui Aristóteles, um homem bem-aventurado (*makários*), bom (*agathós*) e sensato (*énphron*) não se faz de sofredor ou miserável (*áthlios*) e suporta decentemente (*euskhemónos*) sua fortuna.<sup>34</sup>

Somente no fim da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles analisa a terceira maneira de viver que ele já anunciara muito antes: a dos sábios que se dedicam à contemplação da verdade (*theoría*). Estes praticam a virtude que o filósofo afirma ser uma atividade divina (*theoú énergeia*) que se diferencia das outras virtudes pela beatitude ou bem-aventurança (*makaría*). Além disso, a contemplação é uma atividade prazerosa para aqueles que enxergam a verdade.<sup>35</sup> E como se não bastasse, essa virtude intelectual (*areté dianoetiké*) é mais autossuficiente do que qualquer virtude moral (*areté ethiké*),

[...] pois o homem justo (*dikaíos*) precisa ter com quem e para quem agir justamente, e o temperante (*sóphron*), o corajoso (*andreíós*) e cada um daqueles que se encontram na mesma situação; mas o sábio (*sophós*), mesmo estando consigo mesmo, pode contemplar (*theorein*).<sup>36</sup>

Isso não significa que o sábio seja feliz sozinho. Ao contrário dos animais irracionais e dos deuses, "o ser humano nasceu para a política".<sup>37</sup> Numa comunidade

31 ARISTÓTELES, 2001, I, 7. 1097a33-b15.

32 ARISTÓTELES, 2001, I, 1. 1094a20-21.

33 ARISTÓTELES, 2001, I, 9. 1100a6-9.

34 ARISTÓTELES, 2001, I, 10. 1100b33-1101a5.

35 ARISTÓTELES, 2001, X, 7. 1177a26-27.

36 ARISTÓTELES, 2001, X, 7. 1177a30-33. Muitos estudiosos interpretam esse trecho como se apenas a contemplação fosse uma virtude perfeita e completa. Nesses termos, as virtudes morais não fariam ninguém feliz, ou, pelo menos, não tanto quanto a contemplação. Sobre esse problema, indico o texto de Zingano: "Eudaimonia e contemplação na ética aristotélica", presente na coletânea *Estudos de ética antiga* (2007).

37 ARISTÓTELES, 2001, I, 7. 1097b11; IX, 9. 1169b18.

ou coletividade (*koinonía*), sob o impacto da justiça (*dike*), que é uma virtude social, nos diferenciamos de uns e de outros e conhecemos a nós mesmos.<sup>38</sup>

## 2.4 Virtude e prudência

Alguns parágrafos antes de terminar o primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*, que trata sobre "O que é bom para o homem", Aristóteles apresenta o tema que o ocupará até o fim dessa obra:

[...] dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo a virtude perfeita, deve-se investigá-la, pois assim, presumivelmente, teremos uma visão melhor da felicidade. Ao que parece, o verdadeiro estadista também se preocupa especialmente com ela, posto que ele pretende tornar os cidadãos bons e obedientes à lei.<sup>39</sup>

O segundo livro da *Ética Nicomaqueia* apresenta uma ampla definição da virtude moral; o terceiro e o quarto analisam algumas virtudes particulares; o quinto trata da justiça, uma virtude fundamental para a vida política; o sexto discorre sobre determinadas virtudes intelectuais, entre elas, a prudência (*phrónesis*); o sétimo discute a incontinência, a perversidade e outros caracteres que se opõem à virtude; o oitavo e o nono investigam a amizade (*philia*), que é uma virtude ou é algo acompanhado pela virtude e o décimo retoma a investigação sobre a felicidade e a virtude perfeita.

Faz parte da natureza humana a possibilidade de apreender e de aperfeiçoar as virtudes mediante costumes e comportamentos. Sem essa capacidade (*dýnamis*), certamente não conseguiríamos agir bem. Entretanto, como ocorre na aprendizagem das artes, "aprendemos fazendo, assim como alguns homens se tornam construtores construindo casas e os citaristas tocando cítara; praticando atos justos, nos tornamos justos".<sup>40</sup> Salvo engano, Aristóteles sugere que alguém pode conhecer a virtude em teoria e, no dia a dia, agir de outro modo.<sup>41</sup> Não é difícil imaginar exemplos e situações que refletem essa ideia: quando um pai procura ensinar

38 ARISTÓTELES, 1985, I, 2. 1253a37. Num livro dedicado ao tema da felicidade, Franklin Leopoldo e Silva faz uma síntese dessas ideias: "Aristóteles acredita que o maior desígnio da vida coletiva é proporcionar aos indivíduos a condição de realizar a identidade: cultivar a razão, se possível até os limites da contemplação da Verdade absoluta. O que leva a um estado de felicidade que pode, até mesmo, aproximar o humano do divino." (SILVA, F. *Felicidade - dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*. São Paulo: Claridade, 2007, p. 31).

39 ARISTÓTELES, 2001, I, 13. 1102a5-10.

40 ARISTÓTELES, 2001, II, 1. 1103a33-b1.

41 Para Myles Burnyeat, a ética aristotélica é uma resposta ao intelectualismo da doutrina socrática, que considera a razão e o conhecimento suficientes para formar pessoas virtuosas. Atento ao iminente fracasso dessa educação: "Aristóteles reage enfatizando a importância dos princípios e do desenvolvimento gradual de bons hábitos e sentimentos." (BURNYEAT, M. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Trad. P. Ferreira et. al. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 156).

o filho a ser uma pessoa sincera, mas não esconde que trapaceia seus colegas de trabalho, ou quando um professor enaltece a dedicação dos seus alunos, mas suas aulas deixam claro seu apego à preguiça, nesses casos, a teoria permanece na contramão da prática. Aveso a todo tipo de mal-entendido, Aristóteles delimita o campo da sua investigação: "não nos preparamos para saber o que é a virtude, mas para nos tornarmos bons".<sup>42</sup> Se quisessem de fato oferecer uma boa educação, aquele pai e aquele professor deveriam agir tal como eles pensam e dizem ser o certo. Desse ponto de vista, nada impede que os comportamentos de homens humildes e que andam de pés descalços, como Sócrates, possam ensinar mais sobre as virtudes do que os gestos e as palavras refinadas das pessoas cultas e abastadas.

Do mesmo modo que os hábitos de um construtor ou de um citarista moldam suas mãos, dedos e unhas, os comportamentos de uma pessoa acostumada a enfrentar seus medos e desejos marcam sua maneira de ser (*éthos*) e sua disposição (*héxis*) para lidar com as pessoas e com as adversidades da vida. A certa altura da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles cita o poeta Eveno de Paros, cujos versos sustentam que o hábito exercitado ao longo do tempo "acaba sendo uma natureza para os homens".<sup>43</sup> Para quem pretenda criar uma disposição para a ação virtuosa, "acostumar-se a isso ou aquilo desde jovem não é de somenos importância, ao contrário, faz muita diferença, ou melhor, faz toda a diferença".<sup>44</sup>

A comparação entre a aprendizagem das artes e o ensino das virtudes admite outros desenlaces. Uma pessoa pode entender as proporções de uma construção ou a harmonia de uma música sem ser capaz de produzir nada de semelhante. Certas habilidades exigem horas e horas de prática. Aumenta o encanto quando aqueles que as realizam fazem parecer simples e natural o que lhes demandou tempo e esforço. Por vezes, pessoas talentosas se aproximam da perfeição sem conhecerem os critérios que regem as artes que praticam, porém, enfatiza Aristóteles, os jovens precisam de algo que lhes sirva de norte para suas ações.

Como o muito ou o pouco exercício físico desfazem a robustez e a quantidade indevida de alimentos e bebidas prejudica a saúde, as virtudes são destruídas quando não se respeita uma medida. Nesse sentido, "quem teme ou foge de tudo e nada suporta, torna-se covarde, e quem em geral nada teme, mas tudo enfrenta, torna-se temerário".<sup>45</sup> As disposições virtuosas se corrompem quando ocorre o excesso (*hyperpolé*) ou a falta (*éndeia*). Seguindo essa pista, Aristóteles cogita que entre ambos exista um meio termo (*mésón*), ou seja, uma mediedade ou mediania

42 ARISTÓTELES, 2001, II, 2. 1103b27-28. Nessa mesma perspectiva, assegura Aristóteles: "o fim da política não é o conhecimento (*gnósis*), mas a ação (*práxis*)". (ARISTÓTELES, 2001, I, 3. 1095a5-6).

43 ARISTÓTELES, 2001, VII, 10. 1152a33.

44 ARISTÓTELES, 2001, II, 1. 1103b23-25.

45 ARISTÓTELES, 2001, II, 2. 1104a20-22.

(*mesótes*) nas emoções (*páthe*) e nas ações (*práxeis*), tal qual a reta razão (*orthòs lógos*) a delimita.<sup>46</sup>

Não é uma tarefa simples determinar a mediedade nas emoções e nas ações. Como os que praticam a medicina ou a navegação, afirma Aristóteles: "aqueles que agem devem sempre considerar o momento oportuno (*tòn kairón*)".<sup>47</sup> Existe o meio termo de uma situação ou de uma coisa (*prágmā*) e existe o meio-termo relativo a nós (*pròs hemās*). No primeiro caso, sejam quais forem as pessoas envolvidas na ação, o meio-termo será o mesmo, "por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, toma-se o seis como meio termo da coisa, pois ultrapassa e é ultrapassado de modo igual; este meio termo ocorre segundo a proporção aritmética".<sup>48</sup> No entanto, dependendo do momento e das características das pessoas, o meio-termo pode variar:

[...] com efeito, se a alguém comer dez minas de peso é muito e duas é pouco, não é verdade que o treinador prescreverá seis minas, pois talvez esse tanto seja pouco ou muito para quem as receba, para Milon será pouco, para o principiante nos exercícios será muito.<sup>49</sup>

Provavelmente, inspirado na medicina hipocrática, que foi pioneira ao receitar dosagens diferentes de remédio conforme a idade, o peso, e as condições de cada paciente, Aristóteles reconhece as diferenças pessoais em sua teoria da mediedade. Não sendo possível utilizar a proporção aritmética no meio-termo de todas as ações, sua teoria esbarra no relativismo. Mais uma vez, o filósofo enfrenta o dito de Protágoras, segundo o qual o homem é a medida de todas as coisas.

Há muitas interpretações sobre o relativismo desse meio-termo relativo a nós.<sup>50</sup> Na falta de melhor alternativa, os especialistas tentam extrair princípios e ideias do exemplo sugerido por Aristóteles. Pois bem, assim como o montante de alimentos de um lutador do tamanho de Milon não deve ser igual ao de um principiante, talvez seja lícito inferir que exista um meio-termo para cada pessoa, e que uma ação específica possa ser virtuosa para uns e viciosa para outros. Por essa interpretação, teríamos um relativismo radical. Entrementes, pode-se entender que o relativo a nós se refere à humanidade em geral e que qualquer homem nas condições desse ou daquele esportista comerá o mesmo tanto. Também seria

46 ARISTÓTELES, 2001, II, 2. 1103b32; VI, 1. 1138b20.

47 ARISTÓTELES, 2001, II, 2. 1104a8-9.

48 ARISTÓTELES, 2001, II, 5. 1106a32-35.

49 ARISTÓTELES, 2001, II, 5. 1106a35-b4.

50 Para o desenvolvimento dessa questão, indico ao leitor o artigo "O meio relativo a nós em Aristóteles", de João Hobbs, que oferece um bom panorama do debate que se travou sobre as possíveis interpretações da mediedade. Esse artigo foi publicado em 2007 pela *Ética - Revista Internacional de Filosofia Moral*, volume 6.

admissível pressupor uma relação entre o que é oferecido a Mílon e o que é oferecido ao principiante, cabendo ao treinador dar a todos os lutadores uma porção equivalente. Desse modo, ainda que a quantidade de alimentos varie, seja por causa da altura, seja por causa do peso dos atletas, a medida será proporcionalmente a mesma. Esses argumentos bastam para negar qualquer aproximação entre essa mediedade e o malfamado relativismo de Protágoras. Enfim, a virtude não varia arbitrariamente de pessoa a pessoa. Além disso, somente um homem prudente e de ciência tem condições de escolher o meio-termo relativo a nós.

Enganam-se aqueles que advogam a necessidade de se separar a virtude de toda e qualquer forma de emoção. Para ser virtuoso, um homem não precisa se tornar impassível (*apathés*). A virtude reflete uma disposição ou um modo de se portar frente às ações, emoções, prazeres e dores. Nesse sentido, “é temperante quem se abstém dos prazeres corporais e se alegra por esse mesmo motivo, ao passo que quem se apoqueta com isso é intemperante”.<sup>51</sup> De qualquer forma, alerta Aristóteles, “por causa do prazer fazemos coisas vis e por causa da dor nos abtemos das ações belas”.<sup>52</sup> Por essa razão, as pessoas devem ser educadas desde jovens para procurarem a mediedade em suas ações e sentirem prazer fazendo o que é certo.<sup>53</sup>

Após fazer essas reflexões, Aristóteles formula uma definição: “A virtude é, portanto, uma disposição para escolher por deliberação (*prohairesis*), que consiste na mediedade relativa a nós, delimitada por uma razão, tal como o prudente (*phronimos*) a delimitaria”.<sup>54</sup> Por suposto, para ser um homem virtuoso, além de ter a disposição para escolher por deliberação, é necessário agir bem e pelas razões corretas.<sup>55</sup> Afinal, as pessoas podem se omitir mesmo sabendo o que escolher, ou podem fazer boas ações, mas por razões escusas, como o comerciante que devolve o troco correto para posar de honesto. Só conhece a felicidade e o prazer de ser virtuoso aquele que age preocupado, unicamente, em alcançar a mediedade, nada mais deve pautar suas escolhas.

Para a maior parte das emoções e das ações, há um meio-termo, por exemplo: “a respeito do dar e receber bens, a mediedade é a generosidade, o excesso e a

51 ARISTÓTELES, 2001, II, 2. 1104b5-7.

52 ARISTÓTELES, 2001, II, 2. 1104b9-11.

53 Para Dorothea Frede, pesquisadora da Universidade de Berkeley, uma das vantagens da concepção aristotélica do prazer é liberar as ações moralmente boas da suspeita de esconder um egoísmo hedonista: “Se ajudo alguém, segundo a explicação de Aristóteles, não o faço para obter, para mim, prazer pelo fato de estar ajudando, mas sim porque essa é a ação correta naquelas circunstâncias.” (FREDE, D. Prazer e dor na ética aristotélica. In: KRAUT, R. (Org.). *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. A. Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 241).

54 ARISTÓTELES, 2001, II, 6. 1106b36-1107a2.

55 Em sua minuciosa análise da virtude moral, Lucas Angioni afirma: “Não há dúvida de que Aristóteles não consideraria como virtuoso um fulano que, embora sempre escolhesse atos virtuosos, pelas razões adequadas (isto é, por aceitar o valor moral intrínseco desses atos), jamais passasse à ação propriamente dita. A escolha moralmente correta é apenas condição necessária, mas não suficiente, para ser virtuoso”. ANGIÓN, L. Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b36-1107a2). *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v. III, issue 1, p. 3, 2009.

falta são o esbanjamento e a avareza”.<sup>56</sup> Nem sempre existe um nome para determinado vício, como o daqueles que restringem demais seus prazeres. Às vezes, o vício é tão incomum que ninguém se dá ao trabalho de nomeá-lo. Mas certas emoções e ações não possuem mesmo uma mediedade, como a malevolência, a inveja, o adultério, o roubo e o assassinato. A respeito da sinceridade, o próprio Aristóteles estabelece os nomes, sendo veraz quem se encontra na mediedade; presunçoso quem vai ao excesso e dissimulado quem permanece em falta. Nada impede que se criem tantos nomes quantos forem as virtudes. O que não pode é a pessoa se refugiar no discurso, “agindo como os doentes que ouvem atentamente os médicos, mas não fazem o que lhes é prescrito”.<sup>57</sup> Em suma, não se trata, apenas, de saber empregar os nomes das virtudes e dos vícios; para ser bom, é preciso ter a disposição de escolher por deliberação e agir tal como um homem prudente o faria.

Note-se que a prudência tem um papel de destaque na definição da virtude apresentada no segundo livro da *Ética Nicomaqueia*, mas ela só é analisada em detalhes no sexto livro dessa obra, depois de Aristóteles explicar todas as virtudes particulares. Aqui paira uma questão: Para um homem ser virtuoso, ele também precisa ser prudente ou basta agir tal como o prudente? As pessoas prudentes são capazes de deliberar sobre o que é bom (*agathós*) e interessante (*symphéron*) para elas e para o homem em geral, e assim como Péricles, “aqueles que administram bem suas casas (*oikonomikóus*) e suas cidades (*politikóus*) possuem essas mesmas qualidades”.<sup>58</sup> No terceiro livro da *Política*, ao investigar as qualidades necessárias a um bom cidadão, Aristóteles conclui que “a prudência é a única virtude específica de um governante”.<sup>59</sup> Aqueles que não governam podem viver bem sem essa virtude. Até os grandes sábios, como Tales e Anaximandro, que conhecem coisas extraordinárias, admiráveis, difíceis e divinas, desconhecem o que lhes é interessante, “pois nem sequer se preocupam com os bens humanos”.<sup>60</sup> Pode-se admitir, portanto, que alguém seja virtuoso e feliz, sem ser prudente ao deliberar sobre o que lhes seja interessante ou conveniente.

Na definição de Aristóteles: “a prudência é uma disposição que, acompanhada de uma razão determinada (*alethé metá lógou*), torna possível a ação na esfera do que é bom ou mau para os homens”.<sup>61</sup> Sorrateiramente, o filósofo modifica a formulação outrora sustentada por Sócrates e Platão.<sup>62</sup> A prudência deixa de ser uma ação segundo a razão (*katà lógon*), como esses queriam, para ser uma disposição à ação acompanhada de uma razão (*metá lógou*). Parece que não, mas há

56 ARISTÓTELES, 2001, II, 7. 1107b8-10.

57 ARISTÓTELES, 2001, II, 3. 1105b14-16.

58 ARISTÓTELES, 2001, VI, 5. 1140b10-11.

59 ARISTÓTELES, 1985, III, 4. 1277b25-26.

60 ARISTÓTELES, 2001, VI, 7. 1141b8-9.

61 ARISTÓTELES, 2001, VI, 5. 1140b4-6; b20-21.

62 ARISTÓTELES, 2001, VI, 13. 1144b24-27.

diferenças no significado dessas duas expressões. Ao afirmarem que a prudência é segundo a razão, aqueles filósofos pressupunham que a compreensão racional fosse suficiente para o aprendizado da virtude.<sup>63</sup> A razão não influencia as decisões dos que não têm disposição para a ação virtuosa. Por outro lado, quem possui essa disposição não precisa da razão para ser prudente, mas de razões determinadas que o acompanhem em sua escolha deliberada. Uma pessoa boa e sábia pode ter essa disposição sem ter a experiência (*empeiria*) e a habilidade (*deinotes*) necessárias à prática da prudência.<sup>64</sup> Só se torna prudente quem foi educado para ser bom e tem a astúcia (*panourgia*) de escolher o que é conveniente.<sup>65</sup>

Não à toa, Aristóteles dedica um livro à explicação dos dois principais caracteres que se contrapõem à prudência: a incontinência ou acrasia (*akrasia*) e a intemperança ou perversidade (*akolasia*). Faltaria força de vontade (*kratos*) para os acráticos resistirem aos seus desejos ou apetites (*epithymies*) e correção ou limite (*kolasis*) nas decisões tomadas pelos perversos. Para uns e outros, não falta conhecimento (*episteme*) do que, em cada situação, seria o certo fazer. Ao contrário do que Sócrates e Platão defendem, para Aristóteles, tanto os vícios da alma quanto os do corpo são voluntários (*ekousioi*), e quem os tem é responsável (*altios*) pelo que faz.<sup>66</sup> No sentido inverso ao dos prudentes, por vezes, os acráticos e os perversos são habilidosos (*deinoi*) para conseguirem o que querem.<sup>67</sup> A maior diferença entre eles é que o acrático pode se arrepender (*metameleo*) e mudar de posição ou perspectiva (*meleo*), enquanto o perverso é incurável (*aniatos*), pois jamais se arrepende de coisa alguma.<sup>68</sup>

É importante frisar, outrossim, que diferente da sabedoria (*sophia*), a prudência não se refere às coisas divinas, mas às coisas humanas que são objetos de deliberação.<sup>69</sup> Se, por um lado, Aristóteles elogia a beatitude e a felicidade daqueles

63 Uma vez mais, sigo as análises de Zingano: "Para Sócrates e Platão, a razão comanda sem poder ser vasejada pelas paixões; pode ser o caso que esteja ausente - para um, isso impede qualquer utilidade; para outro, isso afeta somente a dignidade - , mas, se estiver presente, não há como não se fazer ouvir." (ZINGANO, M. *Agri secundum rationem ou cum ratione?*. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 379-380).

64 ARISTÓTELES, 2001, VI. 7. 1141b14-19.

65 ARISTÓTELES, 2001, VI. 12. 1144a23-28.

66 ARISTÓTELES, 2001, III. 5. 1114a21-23.

67 ARISTÓTELES, 2001, VII. 10. 1152a9-10.

68 ARISTÓTELES, 2001, VII. 7. 1150a21-22.

69 ARISTÓTELES, 2001, VI. 7. 1141b8-9. Em seu livro sobre o desenvolvimento das ideias de Aristóteles, publicado em 1923, Werner Jaeger sustenta que, na *Ética Nicomacheia*, a prudência deixa de estar atrelada à contemplação do que é eterno, como estava em Platão, para repousar em assuntos práticos e mundanos. Na evolução dos textos de Aristóteles, a ética se desviaria de uma culminação teológica, "encontrando um princípio próprio na prudência moral prática". (JAEGER, 1997, p. 452). Contra essa interpretação, num livro dedicado ao tema da prudência aristotélica, publicado em 1963, Pierre Aubenque compreende que Aristóteles não faz opção pela vida política em detrimento da vida contemplativa, como Jaeger sugere, mas concebe o desafio da existência na confluência dessas duas vidas: "guiado, sobretudo, pela sabedoria, ou seja, pela contemplação do divino distante, liberto de esperanças vãs, de ambições desmesuradas, voltado às tarefas reais, embora sempre guiado pelo horizonte transcendente, o homem é convidado a cumprir, no interior da sua condição mortal, o que ele sabe, no entanto, não poder cumprir como tal". (AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. M. Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 276).

que contemplam as mais longínquas verdades, como Tales e Anaximandro, por outro, ele atrela a virtude moral às habilidades cultivadas na experiência cotidiana. No entanto, conclui o filósofo, "seria absurdo considerar a política ou a prudência como a mais excelente das ciências, se o homem não é o que há de melhor no universo".<sup>70</sup> Poder-se-ia pensar que os conhecimentos dos sábios são de pouca ou nenhuma valia para essa vida na qual nos interrogamos e deliberamos, não sobre o movimento regular dos astros e das estrelas, mas sobre nossas paixões e nossos desejos que oscilam ao vento dos acontecimentos. À imagem do divino, o homem é o autor de suas ações e, apesar das muitas desventuras, pode ser feliz como Priamo:

[...] que age sempre da melhor maneira possível, em qualquer circunstância, do mesmo modo que um bom comandante organiza o mais eficazmente o exército de que dispõe para uma guerra e um bom sapateiro procura fazer o melhor calçado com o couro que possui.<sup>71</sup>

## 2.5 Justiça e amizade

Aristóteles reserva o quinto livro da *Ética Nicomacheia* para a discussão sobre a justiça (*dike* ou *dikaiosisyne*), tratado que ele repete no quarto livro da *Ética Eudêmia*. Além desse texto, a justiça figura como um dos temas centrais na análise dos regimes políticos que aparece no terceiro livro da *Política*. Antes de mais nada, é preciso destacar que a justiça é uma virtude fundamental para o exercício das demais virtudes, posto que somos justos quando retribuimos uma ação virtuosa com uma ação virtuosa semelhante. Porém, diferentemente das outras virtudes, que podem se manter como uma mera disposição do sujeito, só há justiça "enquanto se está em relação com o outro (*hêi prôs hêteron*)".<sup>72</sup> A justiça é fundamental para a formação do caráter, pois, sendo justos com os que são virtuosos conosco, aprendemos a ser virtuosos. Por aí se compreende a proximidade entre a justiça e a amizade. Quanto mais nos tornamos amigos de uma pessoa, mais nos preocupamos em retribuir as ações virtuosas que ela possa nos dirigir. Torna-se um bom amigo aquele que aprende a ser virtuoso em suas relações. Curiosamente, entre grandes amigos, não existe nenhuma necessidade da justiça, uma vez que ela já faz parte dessas amizades.<sup>73</sup> Numa comunidade de amigos, a justiça surge como que naturalmente.

70 ARISTÓTELES, 2001, VI. 7. 1141a20-22.

71 ARISTÓTELES, 2001, I. 10. 1101a2-5.

72 ARISTÓTELES, 2001, V. 1. 1130a12-13.

73 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 1. 1155a26-27.

Como todas as virtudes, a justiça visa à mediedade, mas ela não tem como as demais um vício para a falta e outro para o excesso. Seu vício, a injustiça (*adikia*), ocupa os dois extremos.<sup>74</sup> A palavra **injusto** (*adikos*) pode referir-se tanto ao que transgredir a lei (*nómos*) quanto ao que é desigual (*ánisos*): “daí que o justo seja aquele que respeita a lei e a igualdade, e o injusto o que desrespeita a lei e a igualdade”.<sup>75</sup> Essa definição parte do pressuposto de que a legislação (*nomothesia*) seja justa, em outras palavras: “que produza ou preserve a felicidade e os seus elementos para a comunidade política (*politikēi koinoníai*)”.<sup>76</sup> Uma pessoa é totalmente injusta quando viola a lei como um todo e age contra a felicidade da sua comunidade. Além dessa injustiça completa ou total (*hólos*), há a injustiça específica ou particular (*méros*) daqueles que não respeitam a igualdade.

Com base nessa distinção, que parece ter escapado aos seus antecessores, Aristóteles faz uma análise detalhada da aplicação da justiça particular. Para o filósofo, dois tipos de proporção (*análogon*) funcionam como critério de igualdade: o geométrico, que fundamenta a justiça distributiva (*dianemetiké*), e o aritmético, que está na base da justiça corretiva ou comutativa (*diorthotiké*). A justiça distributiva segue a proporção geométrica ao tratar da “divisão das honras, dinheiro ou qualquer coisa compartilhada entre os membros de uma comunidade política”.<sup>77</sup> Tal como os sócios de uma empresa que recebem lucros proporcionais às suas ações, o cidadão deve receber da sua comunidade a reputação e o dinheiro de acordo com seu mérito (*kat' axían*). Nesse caso, nem sempre cada cidadão terá direito a uma quantidade idêntica de bens.<sup>78</sup> A outra justiça particular, a corretiva, procura reparar alguma forma de injustiça. Diferente da distributiva, a justiça corretiva trata das transações privadas (*synallágmata*), ou seja, das transações entre os cidadãos, tanto em relações voluntárias, como a compra e a venda de bens ou o empréstimo de dinheiro, quanto nas involuntárias, como o homicídio, o furto, o adultério, o falso testemunho e outras formas de violência.<sup>79</sup> Nessas transações, “não importa que um homem bom tenha espoliado a um mau ou o contrário, ou que um homem bom ou mau tenha cometido um adultério: a lei observa apenas a natureza do dano e trata ambas as partes como iguais”.<sup>80</sup>

Após apresentar as formas da justiça particular, Aristóteles faz um breve comentário sobre a reciprocidade (*antipeponthós*), que para os pitagóricos e para

74 ARISTÓTELES, 2001, V. 5. 1133b32-1134a1.

75 ARISTÓTELES, 2001, V. 1. 1129a34-35.

76 ARISTÓTELES, 2001, V. 1. 1129b17-19.

77 ARISTÓTELES, 2001, V. 2. 1130b30-32.

78 ARISTÓTELES, 2001, V. 3. 1131a24-29. Na opinião de Ross, é preciso conhecer um pouco de história para compreender a importância desse modo de calcular a igualdade: “A teoria da justiça distributiva soa um tanto estranha aos nossos ouvidos. Não estamos habituados a considerar o Estado como um distribuidor de riqueza entre os cidadãos. Pensamos nele mais como um distribuidor de fardos sob a forma de impostos. No entanto, na Grécia, o cidadão considerava-se, tal como foi dito, mais como um acionista do Estado do que como um contribuinte.” (ROSS, 1987, p. 216).

79 ARISTÓTELES, 2001, V. 3. 1131a4-9.

80 ARISTÓTELES, 2001, V. 4. 1132a2-5.

boa parte da população é a forma perfeita de justiça.<sup>81</sup> Para os que a defendem: “se um homem sofrer o que fez, a justiça será feita”.<sup>82</sup> A reciprocidade pode ter tanto a função corretiva quanto distributiva, porém, diferentemente das justiças particulares, ela toma como justa, apenas, a retribuição que seja exatamente igual. Às vezes, é melhor não aplicar essa forma de justiça: “se um magistrado (*arkhé*) infligiu um ferimento a outrem, não deve ser ferido em represália, mas se alguém feriu um magistrado, não apenas deve ser ferido como deve ser castigado”.<sup>83</sup> Por outro lado, seria equivocado exigir a igualdade nas transações comerciais. Não seria justo, por exemplo, retribuir com a mesma quantidade de sapatos uma determinada quantidade de alimentos recebida.<sup>84</sup> Uma cidade que só utilizasse essa forma de justiça não cumpriria o papel de unir as pessoas. Na tentativa de solucionar essas dificuldades, Aristóteles sugere que “a reciprocidade deva fazer-se seguindo uma proporção (*kath' analogían*) e não visando uma igualdade (*kath' isóteta*), pois é pela reciprocidade proporcional que a cidade se mantém unida”.<sup>85</sup>

Tanto a justiça política, que organiza as transações na cidade, quanto a justiça doméstica (*oikonomiké*), que estabelece as normas para aqueles que são da mesma família ou da mesma casa (*oikía*), têm a função de preservar as relações entre as pessoas.<sup>86</sup> Segundo Aristóteles, “a natureza não faz nada em vão”.<sup>87</sup> Nascermos com a capacidade de nos comunicar e com a necessidade de viver em comunidade. Nas primeiras linhas da *Política*, Aristóteles define as comunidades como associações de pessoas que agem tendo em vista o que lhes parece ser um bem.<sup>88</sup> No terceiro livro dessa obra, ele insiste que a justiça deve ser o bem político, o interesse comum das pessoas que formam uma comunidade.<sup>89</sup> Dentre as formas de comunidades, a família é a mais natural, posto que “o homem não é um animal ensimesmado, mas nasceu para a associação com aqueles que são seus parentes naturais”.<sup>90</sup> Nesses termos, “o homem não é somente um animal político, ele é também um animal familiar”.<sup>91</sup> A administração doméstica (*oikonomía*)

81 ARISTÓTELES, 2001, V. 5. 1132b21-22.

82 ARISTÓTELES, 2001, V. 5. 1132b27.

83 ARISTÓTELES, 2001, V. 5. 1132b28-30.

84 ARISTÓTELES, 2001, V. 5. 1133a22-24.

85 ARISTÓTELES, 2001, V. 5. 1132b32-34.

86 Não há sociedade civil sem justiça: “A virtude da justiça (*dikaíosyne*) está na essência da política, pois a justiça (*dike*) instaura uma ordem na comunidade política e discrimina o que é o justo (*dikaíou*)”. (ARISTÓTELES, 1985, I, 2. 1253a37-39). Sobre a importância dessa virtude na formação das comunidades, Francis Wolf afirma: “a justiça não é uma virtude entre outras, mas a virtude da comunidade, aquela que regula as relações entre os seus membros, graças à qual uma comunidade existe ou pode continuar existindo”. (WOLF, F. *Aristóteles e a Política*. Trad. T. Stummer; L. Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 41).

87 ARISTÓTELES, 1985, I, 2. 1253a10.

88 ARISTÓTELES, 1985, I, 2. 1252a1-6.

89 ARISTÓTELES, 1985, III, 12. 1282b16-17.

90 ARISTÓTELES, 2001, VII, 10. 1242a25-26.

91 ARISTÓTELES, 2001, VII, 10. 1242a22-23.

antecede a administração política (*politeia*) e a cidade é uma junção de famílias que se faz necessária à subsistência dos homens. Faz parte da natureza humana procurar uma autossuficiência (*autárkeia*) que somente essa forma de comunidade pode propiciar, mas Aristóteles vai além: "a cidade foi constituída para a sobrevivência, mas subsiste para o viver bem (*eú zén*)".<sup>92</sup> Quando se dá conta que não consegue sobreviver e, muito menos, ser feliz na solidão, o homem resolve se dedicar à sua família e à sua cidade.

Ao apontar para a importância da justiça na família, na cidade ou em qualquer outra comunidade, Aristóteles está também alertando para a necessidade da amizade: "uma associação tem a dimensão da amizade, como também da justiça que existe entre os que dela participam".<sup>93</sup> Numa passagem da *Ética Eudêmia*, ele chega a sustentar que "a justiça e a amizade são a mesma coisa, ou são quase a mesma coisa".<sup>94</sup> Não há relação de amizade sem justiça: "buscar como temos de nos comportar com o amigo é buscar uma certa justiça, pois, em geral, toda justiça está em relação com um amigo".<sup>95</sup> Ficamos sensíveis e atentos à justiça e à injustiça conforme o grau ou o tipo de amizade que cultivamos: "é pior negar dinheiro a um companheiro do que a um cidadão; é mais grave não socorrer a um irmão do que a um estrangeiro; é mais chocante apunhalar seu pai do que a um outro qualquer".<sup>96</sup> Assim como a justiça, a amizade procura manter as pessoas unidas. Onde houver uma amizade, ali existirá alguma forma de justiça e de comunidade.<sup>97</sup> Ainda que tenha outros bens, como riqueza, reputação e poder, sem um amigo, ninguém desejaria viver.<sup>98</sup> Por isso mesmo, argumenta Aristóteles: "a tarefa da política consiste, sobretudo, em produzir amizade".<sup>99</sup>

Certamente, os tratados aristotélicos sobre a amizade – oitavo e nono livros da *Ética Nicomaqueia* e sétimo livro da *Ética Eudêmia* – estão entre os textos que mais influenciaram o pensamento ocidental. No início de um desses livros, o filósofo define a amizade como sendo "uma virtude ou algo acompanhado da virtude, além de ser o mais necessário para a vida".<sup>100</sup> Nas relações entre amigos que não prescindem do bem querer, a amizade é uma virtude, nas demais relações, a amizade é acompanhada de alguma virtude, pelo menos, da justiça. A amizade pode ocorrer tanto na relação amorosa entre pais e filhos como na relação passageira

92 ARISTÓTELES, 2001, I. 2. 1252b29-31). Em sua tradução da *Política*, Jules Tricot faz o seguinte comentário a esse parágrafo: "Não somente *ad vivendum* (para viver), mas *ad bene vivendum* (para viver bem), para a felicidade da existência. A expressão *tó eú zén* tem o sentido de *eudaimonia*." (ARISTÓTELES. *La politique*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 2005. p. 27. nota 4.)

93 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 9. 1159b29-31.

94 ARISTÓTELES, 2001, VII. 1. 1234b30-31.

95 ARISTÓTELES, 2001, VII. 10. 1242a19-20.

96 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 9. 1160a4-7.

97 ARISTÓTELES, 2001, VII. 10. 1242a27-28.

98 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 1. 1155a5-8.

99 ARISTÓTELES, 2001, VII. 1. 1234b22-23.

100 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 1. 1155a3-5.

entre comerciantes e consumidores. Todavia, pontua Aristóteles, há uma única "amizade perfeita (*teleia*), a dos homens bons (*tón agathón*) e iguais em virtude".<sup>101</sup> Essa forma de amizade principia quando desejamos todo bem ao amigo e nos preocupamos com a sua felicidade.

É difícil querermos "o bem do amigo em vista do amigo".<sup>102</sup> Há situações em que podemos querer que um amigo arrume um emprego e pague a dívida que tem conosco, como podemos querer que ele esteja contente e torne sua presença prazerosa para nós. Nesses casos, mesmo que os bens pudessem beneficiá-lo, não os teríamos desejado em vista do amigo, mas pensando em nossos próprios interesses.<sup>103</sup> Nisso distinguem-se os que são altruístas ou benevolentes (*eúnoi*) daqueles que só pensam em si mesmos.<sup>104</sup> São mais comuns, porém, as relações nas quais as pessoas não amam umas às outras, "mas o que lhes é vantajoso (*lysiteloús*)".<sup>105</sup> Essas são as amizades que visam algo útil (*khresimos*) ou agradável (*hedús*). Ao contrário das amizades verdadeiras, que podem durar uma vida inteira, essas amizades se rompem tão logo o que era útil ou agradável deixa de existir.<sup>106</sup> Nas relações motivadas pelo que é vantajoso, as quais Aristóteles chama de amizades políticas, a justiça não surge naturalmente, por isso elas demandam um contrato (*homologia*). O mesmo não acontece nas amizades éticas entre companheiros que se conhecem há tempos e confiam uns nos outros. Contudo, reconhece o filósofo, quem vive numa grande cidade precisa lidar com todas as formas de amizade.

## 2.6 Regimes e suas corrupções

Na maior parte dos casos, as amizades formam comunidades que visam a algum interesse específico:

[...] por exemplo, os marinheiros empreendem uma viagem para adquirir dinheiro ou algo semelhante; os soldados vão à guerra aspirando riquezas, a vitória ou a conquista de uma cidade, e assim também os membros de uma tribo ou de um demo.<sup>107</sup>

101 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 3. 1156b7-8.

102 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 2. 1155b31.

103 ARISTÓTELES, 2001, IX. 5. 1167a14-18.

104 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 2. 1155b32-34. Sobre essa característica das relações, esclarece Zingano: "O elemento de altruísmo é acentuado na amizade segundo a virtude, pois se busca o bem ao amigo *enquanto tal*, na integralidade de sua pessoa." (ZINGANO, M. Amizade, unidade focal e semelhança. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 464, nota I).

105 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 4. 1157a16.

106 ARISTÓTELES, 2001, IX. 3. 1165b1-3.

107 ARISTÓTELES, 2001, VIII. 9. 1160a14-18. A respeito dessa organização social, Tricot faz a seguinte análise: "A população da Ática foi dividida em dez tribos (*pyla*), cada tribo em três tritias (*trittyes*), e cada tritia em demos." (In: *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1997. p. 409, nota 3). Com essa divisão, feita por Clístenes em 508 a.C., as tribos tiveram seu poder pulverizado pelos demos.

A comunidade política integra várias outras comunidades com o intuito de salvaguardar o interesse comum (*tò koinòn symphéron*). Uma cidade não deve ser, apenas, um amontoado de pessoas dividindo o mesmo espaço, ela também pode ser uma comunidade de amigos que decidem viver uns com os outros, "uma vez que a amizade é a escolha deliberada de viver junto (*syzên*)".<sup>108</sup>

As cidades instigam amizades entre pessoas que procuram o prazer promovendo festas religiosas e outros eventos sociais.<sup>109</sup> Com as transações do comércio, elas geram amizades baseadas na utilidade.<sup>110</sup> Para fomentar amizades virtuosas, é importante que as cidades procurem coibir todo tipo de egoísmo. Atento a esse princípio, em 464d-e da *República*,<sup>111</sup> Platão defende que o cidadão não possua nada de seu, a não ser o próprio corpo. Essa tese ratifica o antigo provérbio: "entre amigos, todas as coisas são comuns".<sup>112</sup> Por outro lado, acrescenta Aristóteles: "é muito gratificante socorrer e agradar os amigos (*philois*), os estrangeiros (*xénois*) e os companheiros (*hetairois*)<sup>113</sup> o que não ocorreria sem a propriedade privada (*ktéseos idias*)".<sup>114</sup> Para preservar tanto a virtude dos amigos que hospedam quanto a dos que compartilham seus bens materiais, as cidades podem organizar as residências de tal maneira que, mesmo sendo privadas, elas tenham um uso comum. No campo, por exemplo, seria possível socializar as terras, os animais, a mão de obra e a produção.<sup>115</sup>

A justiça e as amizades não apenas edificam as comunidades políticas como inspiram os regimes e constituições (*politeiai*). Dos oito tratados que formam a *Política*, de Aristóteles, cinco deles abordam diretamente esse tema. O primeiro livro investiga as relações entre as estruturas das famílias e das cidades; o segundo dialoga com as posições defendidas por Platão na *República* sobre uma série de questões ligadas à cidadania; o terceiro apresenta um panorama completo dos regimes; o quarto analisa a corrupção dos regimes, o quinto destaca os fatores que podem preservar ou arruinar um regime; o sexto retoma a discussão sobre os piores regimes; o sétimo faz uma reflexão sobre o regime ideal e o oitavo discorre sobre a importância da educação para quem vive numa sociedade.

A principal função de um regime é organizar as diversas magistraturas (*arkhai*) de uma cidade, sobretudo, o governo (*politeuma*), que é soberano frente às outras

108 ARISTÓTELES, 1985, III, 9. 1280b38-39; ARISTÓTELES, 2001, IX, 12. 1171b32-35.

109 ARISTÓTELES, 2001, VIII, 9. 1160a19-20.

110 ARISTÓTELES, 2001, 10. 1242b31-34.

111 PLATÃO, *A República*. Trad. M. Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

112 ARISTÓTELES, 2001, VIII, 9. 1159b31.

113 Segundo David Konstan, os gregos compreendiam a hospitalidade (*xenia*) como uma forma de amizade cujo objetivo era sedimentar o laço diplomático entre estrangeiros aliados: "Enquanto termo específico para as relações entre os Estados amigos, no período clássico, *philois* com frequência é substituído por *xénos*, para designar amigos pessoais que vêm de regiões estrangeiras." (KONSTAN, D. *A amizade no mundo clássico*. Trad. M. Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 120.)

114 ARISTÓTELES, 1985, II, 5. 1263b5-7.

115 ARISTÓTELES, 1985, II, 5. 1263a35-39.

esferas do poder.<sup>116</sup> Os regimes diferem, justamente, pela determinação de quais e de quantas pessoas devem governar:

[...] costuma-se chamar de realza (*basileian*) as monarquias (*monarkhiôn*) que visam o interesse comum; quando mais de uma pessoa, ainda que poucas, detêm o poder, tem-se uma aristocracia (*aristokratian*), onde os melhores (*aristous*) governam procurando o melhor para a cidade e para os que dela participam; e quando a maioria (*plêthos*) governa aspirando o interesse comum, o regime recebe um nome compartilhado por todos os regimes: república (*politeia*).<sup>117</sup>

A justiça impera nessas três formas corretas (*orthai*) de regime que visam, igualmente, ao interesse dos cidadãos.

Em seus tratados sobre a ética, Aristóteles compara esses regimes políticos às amizades que existem entre pessoas que fazem parte de uma mesma família.<sup>118</sup> A monarquia assemelha-se à amizade do pai pelos filhos; a aristocracia, à do marido pela esposa; e a democracia, ao companheirismo dos irmãos, e assim como um conflito de interesses pode acabar com uma relação de amizade ou com uma família, os regimes fatalmente se corrompem quando os governantes ignoram o interesse comum. Nesses termos, a tirania (*tyrannis*) é uma transgressão da monarquia, a oligarquia (*oligarkhia*) é um desvio da aristocracia e a democracia (*demokratia*) é uma corrupção da república.

[...] pois a tirania é uma monarquia orientada para os interesses do próprio monarca, a oligarquia, para os interesses daqueles que têm recursos (*eupóron*), e a democracia, para os interesses daqueles que carecem de recursos (*apóron*).<sup>119</sup>

Numa certa perspectiva, a tirania é pior do que a oligarquia, que é pior do que a democracia, pois a tirania segue os interesses de uma única pessoa, a oligarquia compromete-se com os interesses de poucos (*oligon*), e a democracia volta-se para os interesses dos pobres que, as mais das vezes, constituem a maior parcela da sociedade.<sup>120</sup>

Morar numa cidade não garante cidadania a ninguém. Independentemente do regime, cidadão é "aquele que tem a possibilidade (*exousia*) de participar do

116 ARISTÓTELES, 1985, III, 6. 1278b8-11.

117 ARISTÓTELES, 1985, III, 7. 1279a32-39.

118 ARISTÓTELES, 2001, VIII, 11; ARISTÓTELES, *Éthique à Eudème*. Trad. V. Décarie; R. Houde-Sauvé. Paris: Vrin, 2007, VII, 9.

119 ARISTÓTELES, 1985, III, 2. 1279b6-9.

120 ARISTÓTELES, 1985, IV, 2. 1289a38-1289b5.

poder deliberativo ou judiciário (*bouleutikés è kritikés*).<sup>121</sup> Na Grécia Antiga, normalmente, os filhos de pai e mãe cidadãos tinham suas cidadanias reconhecidas.<sup>122</sup> No entanto, para ser um bom cidadão, acrescenta Aristóteles, é preciso ter a capacidade "de bem governar e de bem obedecer".<sup>123</sup> Seguindo esse princípio, na monarquia, o governante deve ser a pessoa mais virtuosa da cidade. Na aristocracia, os melhores, dentre aqueles que não labutam e têm tempo para cultivar a virtude, costumam assumir o poder.<sup>124</sup> Nas cidades repletas de pessoas virtuosas, os cidadãos clamam por um regime político no qual todos possam fazer parte.<sup>125</sup>

Para governar com justiça, é preciso compreender e respeitar o interesse comum. Esse certamente não é o caso dos regimes tirânicos, em que uma única pessoa governa "despoticamente (*despotikós*) e tendo como arbítrio a própria vontade".<sup>126</sup> Segundo Aristóteles, "nenhum homem livre (*eleuthéron*) se submete espontaneamente a esse tipo de governo".<sup>127</sup> O despotismo perpetua-se nas cidades em que os tiranos conseguem implementar três medidas básicas: impedir que os súditos cultivem o pensamento e a reflexão; instigar a desconfiança de uns pelos outros; proibir que eles exerçam atividades políticas.<sup>128</sup> Trata-se de coibir qualquer manifestação contrária a esses governos, cujas resoluções, em sua maioria, visam, apenas, aumentar a fortuna e a glória dos tiranos.

Não raro, os déspotas alcançam o poder fazendo uso da demagogia (*demagogia*), isto é, da habilidade para direcionar a opinião (*dóxa*) dos cidadãos.<sup>129</sup> Trocando em miúdos, "o demagogo é um adúlador (*kólax*) do povo".<sup>130</sup> Em seus tratados sobre a retórica, Aristóteles deixa clara a diferença entre a amizade (*philia*) e a adulação (*kolakeia*): enquanto o amigo não se furta de apontar as virtudes e os vícios de quem ele quer bem, o adúlador aparenta só perceber coisas admiráveis nas pessoas que ele deseja conquistar a confiança.<sup>131</sup> Fingindo ser amigo e protetor do povo (*demotikós*), o adúlador abre espaço para construir um governo tirânico

121 ARISTÓTELES, 1985, III, 1. 1275b18-19. No manuscrito original, essa frase leva a conjunção "e", que traduz "ou". Harris Rackham considera pertinente substituí-la pela conjunção "kaí", que traduz "e" (ARISTÓTELES, *Politics*. Trad. H. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 2005, p. 178, nota 2). Em suas traduções, Jules Tricot e Pierre Pellegrin preservam a disjuntiva. Em nota explicativa para essa passagem, Tricot destaca que a palavra *exousia* pode significar tanto uma "possibilidade" quanto uma "vocação". (ARISTÓTELES, *La politique*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 2005, p. 171, nota 3.)

122 ARISTÓTELES, 1985, III, 2. 1275b22-23.

123 ARISTÓTELES, 1985, III, 4. 1277a27.

124 ARISTÓTELES, 1985, III, 5. 1278a20-21.

125 ARISTÓTELES, 1985, III, 5. 1286b11-13.

126 ARISTÓTELES, 1985, IV, 10. 1295a16-17.

127 ARISTÓTELES, 1985, IV, 10. 1295a22-23. Na *Política*, Aristóteles sustenta que a liberdade (*eleutheria*) é o princípio fundamental da democracia, sendo um dos seus aspectos "o ser governado e o governar alternadamente." (ARISTÓTELES, 1985, VI, II, 1317b2-3).

128 ARISTÓTELES, 1985, V, II, 1314a15-29.

129 ARISTÓTELES, 1985, IV, 4. 1292a27.

130 ARISTÓTELES, 1985, V, II, 1313b40.

131 ARISTÓTELES, *Retórica*. Trad. M. Alexandre Jr.; P. A. Alberto. Pena. Lisboa: Casa da Moeda, 2005. I, II, 1371a22-24.

e despótico. É comum surgirem líderes demagogos dentre os pobres.<sup>132</sup> Muitos ganham respaldo popular manifestando hostilidade contra os ricos.<sup>133</sup> Todavia, tão logo os demagogos assumem o governo, abandonam as reivindicações dos pobres e passam a cuidar dos seus próprios interesses. Enfim, na origem das formas corrompidas de regime, há uma dinâmica social na qual ricos e pobres parecem ser vítimas fáceis da adulação.

Ainda que sejam bastante diferentes, a tirania, a oligarquia e a democracia<sup>134</sup> são regimes que afastam os cidadãos da amizade e da justiça. Defendendo os interesses particulares dos tiranos, dos ricos ou dos pobres, os governos reforçam as divisões da sociedade fomentando intrigas e conflitos. A vida em tais formas de coletividade leva muitas pessoas a desejar a solidão. Porém, há remédios para a demagogia e para o despotismo que quase sempre os acompanham. As cidades em que predomina a classe média (*mése*), percebe Aristóteles, são menos vulneráveis à corrupção dos regimes, pois a redução das desigualdades sociais impede a formação de governos sectários.<sup>135</sup> Além disso, uma sociedade com uma divisão de classes menos acentuada acaba restringindo a área de manobra dos adúladores. De todo modo, somente uma cidade que contenha e coloque em prática boas leis (*eunomiaí*) estará realmente defendida dos desmandos dos seus governantes.<sup>136</sup>

## 2.7 Texto para análise

### ÉTICA A NICÓMACOS – LIVRO VIII<sup>137</sup>

Depois do que dissemos segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens. E acredita-se, mesmo, que os ricos e aqueles que exercem autoridade e poder são os que mais precisam de amigos; pois de que serve tanta prosperidade sem um ensejo de fazer bem, se este se faz principalmente e sob a forma mais louvável aos amigos? Ou como se pode manter e salvaguardar a prosperidade sem amigos? Quanto maior é ela, mais perigos corre.

132 ARISTÓTELES, 1985, V, 10. 1310b12.

133 ARISTÓTELES, 1985, V, 5. 1305a21-28.

134 É importante ressaltar que Aristóteles chama de democracia o regime ou constituição no qual os pobres governam priorizando seus interesses em detrimento do interesse comum. Por outro lado, argumenta Aubenque, uma vez que a cidade feliz, segundo o próprio Aristóteles, deve ser uma sociedade de amigos, a república (*politeia*), ou o que hoje chamariamos de democracia, na qual todos deliberam conjuntamente, é a melhor forma de constituição (AUBENQUE, P. *Aristote et la démocratie*. In: \_\_\_\_; TORDESILLAS, A. (Org.). *Aristote politique: études sur la politique d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. p. 264.)

135 ARISTÓTELES, 1985, IV, II, 1296a7-13.

136 ARISTÓTELES, 1985, IV, 8. 1294a3-7.

137 ARISTÓTELES, 1984, 1155a-1155b, p. 179-180.

Por outro lado, na pobreza e nos demais infortúnios os homens pensam que os amigos são o seu único refúgio. A amizade também ajuda os jovens a afastar-se do erro, e aos mais velhos, atendendo-lhes às necessidades e suprindo as atividades que declinam por efeito dos anos. Aos que estão no vigor da idade ela estimula à prática de nobres ações, pois na companhia de amigos – “dois que andam juntos” [Homero, *Odisseia*, XVII, v. 218. (N. do T.)] – os homens são mais capazes tanto de agir como de pensar.

E também os pais parecem senti-la naturalmente pelos filhos e os filhos pelos pais, não só entre os homens, mas entre as aves e a maioria dos animais. Membros da mesma raça a sentem uns pelos outros, e especialmente os homens; por isso louvamos os amigos de seu semelhante. Até em nossas viagens podemos ver quanto cada homem é chegado e caro a todos os outros. A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é à unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o facciosismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que amais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade.

Não é ela, contudo, apenas necessária, mas também nobre, porquanto louvamos os que amam os seus amigos e considera-se uma bela coisa ter muitos deles. E pensamos, por outro lado, que as mesmas pessoas são homens bons e amigos.

Ora, certos pontos atinentes à amizade são matéria de debate. Alguns a definem como uma espécie de afinidade e dizem que as pessoas semelhantes são amigas, donde os aforismos “igual com igual”, “cada ovelha com sua parrelha”, etc.; outros, pelo contrário, dizem que “dois do mesmo ofício nunca estão de acordo”. E investigam esta questão buscando causas mais profundas e mais físicas, dizendo Eurípedes que “a terra resseca ama a chuva, e o majestoso céu, quando prenhe de chuva, adora cair sobre a terra” [Fragmento 898, 7-10, Nauck. (N. T.)], e Heráclito: “o que se opõe é que ajuda”, e “denotas diferentes nasce a melodia mais bela”, e ainda: “todas as coisas são geradas pela luta” [Fragmentos 8, Diels. (N. T.)]; ao passo que Empédocles, juntamente com outros, exprime a opinião contrária de que o semelhante busca o semelhante.

Quanto aos problemas físicos, podemos deixá-los de parte, pois não pertencem à presente investigação. Examinemos os que são humanos e envolvem caráter e sentimento, por exemplo: se a amizade pode nascer entre duas pessoas quaisquer, se podem ser amigos os maus, e se existe uma só espécie

de amizade, ou mais. Os que pensam que só existe uma porque a amizade admite graus baseiam-se num indício inadequado, visto que mesmo as coisas que diferem em espécie admitem graus. Este assunto já foi discutido por nós anteriormente.

### 2.7.1 Estudo do texto

Essa passagem abre o oitavo livro da *Ética a Nicômacos* ou *Ética nicomaqueia*. O texto apresenta uma reflexão sobre a amizade, que Aristóteles pensa ser uma virtude ou algo que implica uma virtude. No primeiro livro dessa obra, o filósofo afirma que a felicidade é conquistada com o exercício da virtude, que é o bem maior dos homens. Mesmo que certas virtudes possam ser praticadas solitariamente, é mais nobre e divino compartilhar esse bem com toda a cidade. As amizades podem instigar a prática de muitas virtudes, mas elas nem sequer existiriam sem a virtude social da justiça, que instaura e mantém as associações. De certo modo, portanto, a amizade e a justiça se confundem. Algumas formas de amizade são úteis para a organização do comércio entre os cidadãos, outras são fundamentais para sua existência e felicidade. Na companhia de um amigo, argumenta Aristóteles, desenvolvemos nossa capacidade de pensar e de agir. Por essas razões, os governantes devem promover a amizade e a justiça.

## 2.8 Estudo das noções

### 2.8.1 A noção de amizade (*philia*)

Nesse capítulo, Aristóteles define a amizade como algo sem o qual ninguém escolleria viver. A amizade é importante para todas as classes sociais. As pessoas ricas precisam cultivar amizades, pois de nada vale a prosperidade sem a possibilidade de fazer o bem; os pobres necessitam ainda mais dos amigos, pois no infortúnio eles são seu último refúgio. As amizades participam de todas as fases da vida de um homem. Elas auxiliam os jovens contra o erro, estimulam os adultos a praticar boas ações e ajudam os mais velhos nas atividades difíceis para aqueles que têm idade avançada. Nas famílias, há uma amizade natural entre pais e filhos. Nas cidades, a amizade preserva a união dos cidadãos e ajuda a evitar os conflitos e os sectarismos.

### 2.8.2 A noção de virtude (*areté*)

O texto indica a existência de uma relação intrínseca entre a amizade e a virtude. A amizade fomenta a generosidade e a benevolência. Além disso, auxiliando os jovens em sua educação e formação e estimulando as boas ações de um modo

geral, os amigos tornam-se virtuosos. Enfim, a amizade é apresentada como uma forma de relação que propicia e desenvolve a reflexão e a prática da virtude.

### 2.8.3 A noção de justiça (*dike* ou *dikaiosýne*)

Assim como a amizade, a justiça é fundamental para os governantes e para legisladores, pois ela viabiliza o acordo entre os cidadãos e gera uma unanimidade. Num Estado ou numa cidade onde os cidadãos são amigos, os governantes não precisam se preocupar com a justiça, uma vez que ela já faz parte da amizade. Aristóteles chega a afirmar que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade.

### 2.8.4 Argumentos

Para Aristóteles, aquilo que estrutura e mantém as famílias, os demos e as tribos – a amizade, a virtude e a justiça – também deve ser considerado de suma importância nas constituições dos Estados e das cidades. Da amizade pode-se depreender a virtude e a justiça, posto que ela abre espaço para as ações virtuosas e justas. Por essa razão, muitos governantes amam a amizade mais do que qualquer outra coisa. Entre pessoas ou animais de uma mesma família, a amizade parece ser natural, mas entre pessoas de famílias diferentes, a amizade precisa ser instaurada. O desafio dos governantes e dos Estados é justamente esse: tornar possível a amizade entre pessoas que não são semelhantes. Para o filósofo, sem a amizade e, de certo modo, sem a virtude e a justiça, ninguém desejaria viver, ainda que possuísse outros bens.

## 2.9 Proposta de tema para dissertação

Seguem propostas de um tema que pode ser desenvolvido com base no texto estudado e de outros temas pertinentes ao trecho e que podem ser desenvolvidos com o auxílio de outras leituras.

#### Tema: A relação entre amizade, virtude e justiça

Perguntas que podem orientar a elaboração da dissertação:

- » Como a amizade entre pessoas de uma mesma família pode funcionar como modelo para a amizade entre cidadãos?
- » Em quais situações uma amizade pode gerar ações virtuosas?
- » Quando a amizade se confunde com a justiça?

## 2.10 Propostas de temas para estudo

- » Estabeleça uma relação entre a ética e a política.
- » Como a educação da virtude pressupõe a amizade?
- » Explique a importância da amizade para a família e para o Estado.
- » Por que a amizade é um bem fundamental?

## Aristóteles

### Biografia e principais obras

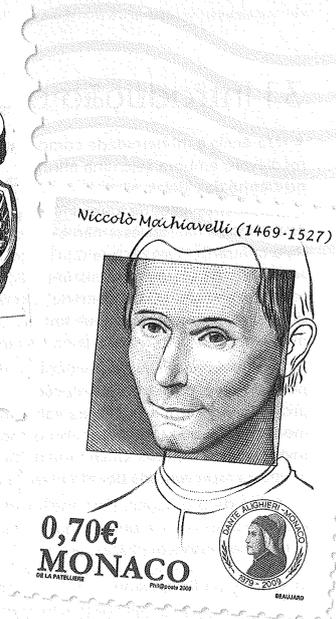
Poucos momentos da história foram tão relevantes para as artes, para as ciências, para a política e para filosofia quanto a idade clássica, no quinto século antes Cristo. Foi nesse tempo que surgiram os grandes poetas trágicos, como Ésquilo (525-456 a.C.), Sófocles (496-406 a.C.) e Eurípides (485-406 a.C.), o médico Hipócrates (460-370 a.C.), o estadista Péricles (495-429 a.C.), os mestres da retórica Górgias (485-380 a.C.) e Protágoras (480-410 a.C.), e o filósofo Sócrates (470-399 a.C.). Muitos desenvolveram seus trabalhos em Atenas, que se tornaria, por essa razão, o berço da cultura ocidental. No quarto século antes de Cristo, ainda sob o impacto criativo da idade clássica, Atenas foi o palco de um dos encontros mais interessantes da filosofia. Com apenas 17 anos, Aristóteles (384-322 a.C.) parte de Estagira, sua cidade natal, para Atenas, a fim de estudar na Academia, escola dirigida por Platão (428-347 a.C.). Mais do que simplesmente aprender os ensinamentos do seu mestre, Aristóteles elaborou uma obra comparável à de Platão. Com a morte deste, Aristóteles construiu em Atenas sua própria escola, o Liceu, e ali escreveu textos fundamentais sobre o céu, a natureza, os animais, a lógica, a alma, as paixões, a poesia, a ética e a política. Por ser de uma família importante na corte da Macedônia, em 343 a.C., Aristóteles tornou-se preceptor de Alexandre, o Grande, quando este tinha 13 anos. Historiadores relatam que Aristóteles ensinava ética e política ao seu ilustre e poderoso aluno, narrando e explicando algumas passagens da *Iliada* e da *Odisseia*, de Homero. Articulado erudição e brilhantismo, a filosofia aristotélica influencia profundamente o pensamento ocidental.

## Referências básicas

- ARISTÓTELES. *Art of rhetoric*. Trad. John Fresse. Cambridge: The Loeb Classical Library, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. In: *Os Pensadores*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UnB, 2001. I. 5. 1096a3.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Eudème*. Trad. Vianney Décarie; Renée. Houde-Sauvé. Paris: Vrin, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jules Tricot. Paris: Vrin, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Eudemian ethics*. Trad. Harris Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La politique*. Trad. Jules Tricot. Paris: Vrin, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean ethics*. Trad. Harris. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Política*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UnB, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Politics*. Trad. Harris Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Jr.; Paulo Alberto. Pena. Lisboa: Casa da Moeda, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Rhétorique*. Trad. Pierre. Chiron. Paris: Flammarion, 2007.

## Referências complementares

- ANGIONI, L. Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b36-1107a2). *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v. III, issue 1, 2009.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- \_\_\_\_\_. TORDESILLAS, A. (Org.). *Aristote politique: études sur la politique d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- BURNYEAT, M. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Trad. P. Ferreira et. al. São Paulo: Odysseus, 2010.
- FREDE, D. Prazer e dor na ética aristotélica. In: KRAUT, R. (Org.). *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. A. Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- HOBBUS, J. O meio relativo a nós em Aristóteles. *Revista Internacional de Filosofia Moral*, Florianópolis, v. 6, 2007.
- JAEGER, W. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Paideia - a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KONSTAN, D. *A amizade no mundo clássico*. Trad. Márcia E. Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.
- KRAUT, R. (Org.). *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MANDEVILLE, B. *La fábula de las abejas: o los vicios privados hacen la prosperidade pública*. Trad. José F. Mora. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- MATOS, O. Ethos e a amizade. In: \_\_\_\_\_. *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006, p. 148.
- PLATÃO. *A República*. Trad. M. Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- RIBEIRO, R. As duas éticas ou a ação possível. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Trad. Lívio Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- SILVA, F. *Felicidade - dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*. São Paulo: Claridade, 2007.
- SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS (SBEC). *Revista Clássica*, p. 298-299, 2006.
- SPINELLI, M. Sobre as diferenças entre ethos com epsilon e ethos com eta. *Revista Trans/Form/Ação*, Campinas, v. 32 (2), 2009.
- WOLF, F. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Stummer; Lygia Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- ZINGANO, M. *Agir secundum rationem ou cum ratione?*. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Trad. Paulo Ferreira et. al. São Paulo: Odysseus, 2010.



## CAPÍTULO 3

# A formação dos Estados modernos e a questão da soberania

MARIA CONSTANÇA PERES PISSARRA