

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Trad. Helisa Mattias e Maria Alice Máximo. 19ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 233-247.

JUSTIÇA, TÉLOS E HONRA

1. A justiça é teleológica. Para definir os direitos, é preciso saber qual é o *télos* (palavra grega que significa propósito, finalidade ou objetivo) da prática social em questão.
2. A justiça é honorífica. Compreender o *télos* de uma prática — ou discutir sobre ele — significa, pelo menos em parte, compreender ou discutir as virtudes que ela deve honrar e recompensar.

A chave para compreender a ética e a política de Aristóteles é a definição da força dessas considerações e a relação existente entre elas.

Teorias modernas de justiça tentam separar as questões de equidade e direitos das discussões sobre honra, virtude e mérito moral. Elas buscam princípios de justiça que sejam neutros, para que as pessoas possam escolher e buscar seus objetivos por conta própria. Aristóteles (384-322 a.C.) não acha que a justiça possa ser neutra dessa maneira. Ele acredita que as discussões sobre justiça sejam, inevitavelmente, debates sobre a honra, a virtude e a natureza de uma vida boa.

Entender por que Aristóteles acredita que justiça e vida boa devam estar ligadas nos ajudará a entender o que está em jogo no esforço para dissociá-las.

Para Aristóteles, justiça significa dar às pessoas o que elas merecem, dando a cada um o que lhe é devido. Mas o que uma pessoa merece? Quais são as justificativas relevantes para o mérito? Isso depende do que está sendo distribuído. A justiça envolve dois fatores: "as coisas e as pessoas a quem elas são destinadas". E geralmente dizemos que "pessoas iguais devem receber coisas também iguais".²

No entanto, surge aí uma questão difícil: Iguais em que sentido? Isso depende do que está sendo distribuído — e das virtudes relevantes em cada caso.

Imaginemos que estamos distribuindo flautas. Quem deve ficar com as melhores? A resposta de Aristóteles: os melhores flautistas.

A justiça discrimina de acordo com o mérito, de acordo com a excelência relevante. E, no caso das flautas, o mérito relevante é a aptidão para tocar bem. Seria injusto basear a discriminação em qualquer outro fator, como riqueza, berço, beleza física ou sorte (como na loteria).

Berço e beleza podem ser bens mais valiosos do que a habilidade de tocar flauta e aqueles que os possuem podem, postos na balança, pesar mais do que o flautista nessas qualidades do que o peso que teria a capacidade dele de tocar; mas o fato é que *ele* é quem deve receber as melhores flautas.³

Há um aspecto interessante na comparação das excelências de naturas muito diferentes. Pode até mesmo parecer um disparate perguntar: "Eu sou mais bonito do que ela é uma boa jogadora de hóquei?" Ou: "Babe Ruth era um jogador de beisebol melhor do que Shakespeare era

escritor?" Perguntas como essas só devem ter sentido em jogos de salão. O que Aristóteles quer dizer é que, ao distribuir flautas, não devemos buscar os mais ricos, ou mais bonitos, nem mesmo a melhor pessoa de todas. Devemos procurar o melhor flautista.

Essa ideia é totalmente rotineira. Muitas orquestras testam os músicos que vão contratar fazendo com que toquem atrás de uma cortina para que a qualidade da música possa ser avaliada sem distorções ou perturbações. A razão de Aristóteles já não é tão familiar. O motivo mais óbvio para que se deem as melhores flautas aos melhores flautistas é que isso produzirá a melhor música, proporcionando a nós, ouvintes, maior prazer. Mas essa não é a razão de Aristóteles. Ele acha que as melhores flautas devem ser dadas aos melhores flautistas porque é para isso que elas existem — ser bem tocadas.

O objetivo das flautas é produzir excelente música. Aqueles capazes de melhor cumprir esse propósito devem receber os melhores instrumentos.

Mas também é verdade que dar os melhores instrumentos aos melhores músicos terá o efeito agradável de produzir a melhor música, o que todos apreciarão — produzindo a maior felicidade para o maior número de pessoas. No entanto, é importante notar que a razão de Aristóteles ultrapassa essa consideração utilitarista.

Seu modo de raciocinar a partir do propósito de um bem para a devida alocação desse bem é um exemplo do raciocínio teleológico. (*Teleológico* vem da palavra grega *telos*, que significa propósito, fim ou objetivo.) Aristóteles argumenta que, para determinar a justa distribuição de um bem, temos que procurar o *télos*, ou propósito, do bem que está sendo distribuído.

O PENSAMENTO TELEOLÓGICO: QUADRAS DE TÊNIS E O URSINHO POOH

O raciocínio teleológico pode parecer uma forma estranha de pensar sobre justiça, mas é de certa forma plausível. Suponhamos que você seja o responsável por destinar as melhores quadras de tênis em um *campus* universitário. Talvez você dê prioridade às pessoas que possam pagar mais por elas. Ou pode priorizar as autoridades — o presidente

da universidade, digamos, ou cientistas vencedores do prêmio Nobel. No entanto, suponhamos que dois renomados cientistas estejam jogando uma partida de tênis com certa indiferença, mal lançando a bola sobre a rede, e a equipe da universidade aparece e queira usar a quadra. Você não diria que os cientistas deveriam ir para uma quadra inferior para que os jogadores universitários pudessem usar a melhor quadra? E seu argumento não seria que os melhores atletas podem fazer melhor uso das melhores quadras, em vez de desperdiçá-las com jogadores medíocres?

Ou suponhamos que um violino Stradivarius esteja sendo leiloado e que um rico colecionador faça uma oferta mais alta do que a de Itzhak Perlman. O colecionador pretende expor o violino em sua sala de visitas. Não consideraríamos isso um desperdício, ou mesmo uma injustiça — não por considerarmos o leilão injusto, mas porque o resultado não é o mais adequado? Por trás dessa reação pode estar o raciocínio (teleológico) de que um Stradivarius merece ser tocado, não exposto para ser admirado.

No mundo antigo, o raciocínio teleológico era mais comum do que nos dias atuais. Platão e Aristóteles acreditavam que o fogo aumentava porque estava tentando alcançar o céu, seu lar natural, e que as pedras caíam porque queriam ficar mais perto da terra, onde era seu lugar. Acreditava-se que a natureza mantinha uma ordem natural significativa. Para compreender a natureza e o lugar que ocupamos nela, era preciso entender seu propósito e seu significado essencial.

Com o advento da ciência moderna, a natureza deixou de ser vista como uma ordem significativa. Ao contrário, passou a ser compreendida mecanicamente, pelas leis da física. Explicar os fenômenos naturais em termos de seus propósitos, seus significados e suas finalidades passou a ser considerado algo ingênuo e antropomórfico. Apesar dessas mudanças, ainda somos tentados a ver o mundo como algo dotado de uma ordem teleológica, como um todo com um determinado propósito. Essa noção ainda subsiste, especialmente nas crianças, que devem ser ensinadas a não ver o mundo dessa maneira. Percebi isso quando meus filhos ainda eram muito pequenos e li para eles o livro *O ursinho Pooh*, de A. A. Milne. A história mostra uma visão infantil da natureza, encantada e animada pelo significado e pelo propósito das coisas.

No início da história o ursinho Pooh está andando pela floresta e se depara com um grande carvalho. Do alto da árvore, “vem um zumbido alto”.

O ursinho Pooh senta-se ao pé da árvore, coloca a cabeça entre as patas e começa a pensar.

Primeiro pensa: “Esse zumbido significa alguma coisa. Não existiria um zumbido assim, tão insistente, sem um significado qualquer. Se há um zumbido, alguém está zumbindo, e a única razão pela qual alguém zumba, que eu saiba, é porque é uma abelha.”

Ele pensa por mais um bom tempo e diz: “A única razão para ser uma abelha, que eu saiba, é fazer mel.”

E então ele se levanta e diz: “E a única razão para fazer mel é para que eu possa comê-lo.” Então, começa a subir na árvore.⁴

O raciocínio infantil de Pooh sobre as abelhas é um bom exemplo do raciocínio teleológico. Quando nos tornamos adultos, a maioria de nós deixa de lado essa maneira de ver o mundo natural, considerando-a encantadora porém ultrapassada. E, ao rejeitarmos o raciocínio teleológico na ciência, também somos levados a rejeitá-lo na política e na moral. Mas não é fácil abandonar o raciocínio teleológico em relação às instituições sociais e às práticas políticas. Atualmente, nenhum cientista lê os trabalhos de Aristóteles sobre biologia ou física e os leva a sério. Mas quem estuda ética e política continua a ler e a ponderar sobre a filosofia moral e política de Aristóteles.

QUAL É O TÉLOS DE UMA UNIVERSIDADE?

A discussão sobre a ação afirmativa pode ser repensada a partir do exemplo das flautas de Aristóteles. Começamos por procurar os critérios justos de distribuição: Quem tem o direito a ser admitido em uma universidade? Ao abordar essa questão, perguntamo-nos (pelo menos, implicitamente): “Qual é o propósito, ou o *télos*, de uma universidade?”

Como acontece com frequência, o *télos* não é óbvio, mas contestável. Alguns dizem que as universidades existem para promover a excelência

acadêmica, e que a promessa acadêmica deveria ser o único critério de admissão. Outros dizem que elas também existem para atender a determinados propósitos cívicos e que a capacidade de ser um líder em uma sociedade diversificada, por exemplo, deveria fazer parte dos critérios de admissão. Definir o *télos* de uma universidade parece essencial para que se determinem os critérios de admissão adequados. Isso traz à tona o aspecto teleológico da justiça nas admissões às universidades.

Intimamente relacionada à discussão sobre o propósito de uma universidade há uma questão de mérito moral: Que virtudes ou excelências as universidades efetivamente valorizam e recompensam? Aqueles que acham que as universidades existem para celebrar e recompensar apenas a excelência acadêmica provavelmente rejeitarão a ação afirmativa; por outro lado, os que acreditam que as universidades também existem para promover determinados ideais cívicos talvez abracem essa ideia.

O fato de os debates sobre universidades e torcidas organizadas e flautas — procederem naturalmente dessa forma confirma a concepção de Aristóteles: as discussões sobre justiça e direitos com frequência são discussões sobre o propósito, ou *télos*, de uma instituição social, o que, por sua vez, reflete noções conflitantes a respeito das virtudes que a instituição deveria valorizar e recompensar.

O que podemos fazer quando as pessoas discordam do *télos*, ou propósito, da atividade em questão? É possível discutir o *télos* de uma instituição social, ou o propósito de uma universidade é simplesmente, digamos, aquilo que foi determinado pela autoridade competente ou pelo conselho acadêmico?

Aristóteles acredita que o propósito das instituições sociais possa ser discutido. Sua natureza essencial não é estabelecida definitivamente, tampouco é apenas uma questão de opinião. (Se o propósito da Universidade de Harvard fosse simplesmente determinado pela intenção de seus fundadores, sua função fundamental ainda seria o treinamento de ministros congregacionalistas.)

Como podemos, então, discutir o propósito de uma prática social diante de uma divergência? E como as noções de honra e virtude colocam-se nessa questão? Aristóteles dá sua resposta mais categórica para essas perguntas em sua análise da política.

QUAL É O PROPÓSITO DA POLÍTICA?

Quando analisamos a justiça distributiva atualmente, preocupamo-nos principalmente com a distribuição de renda, riqueza e oportunidades. Para Aristóteles, a justiça distributiva não se referia essencialmente a dinheiro, mas a cargos e honrarias. Quem deveria ter o direito de governar? Como a autoridade política deveria ser distribuída?

A primeira vista, a resposta parece óbvia — equanimente, claro. Um indivíduo, um voto. Qualquer outra alternativa seria discriminatória. Mas Aristóteles adverte que todas as teorias de justiça distributiva discriminam. A questão é: Quais discriminações são justas? E a resposta depende do propósito da atividade em questão.

Assim, antes que possamos definir a distribuição dos direitos e da autoridade política, devemos questionar o propósito, ou *télos*, da política. Precisamos perguntar: “Para que *serve* a associação política?”

Pode parecer impossível responder a essa pergunta. Comunidades políticas distintas preocupam-se com questões também distintas. Uma coisa é discutir o propósito de uma flauta ou de uma universidade. Não obstante haver margem para discussão, os propósitos são mais ou menos circunscritos. O propósito de uma flauta tem a ver com a música que ela produz; o propósito de uma universidade tem a ver com a educação. Mas será que podemos realmente determinar o propósito ou o objetivo de uma atividade política seguindo o mesmo critério?

Atualmente não pensamos na política como algo que tenha uma finalidade particular e independente, mas como algo aberto às diversas finalidades que os cidadãos venham a adotar. Não é por esse motivo que realizamos eleições — para que as pessoas possam escolher, em um determinado momento, os propósitos e as finalidades que queiram atingir coletivamente? Atribuir por antecipação qualquer propósito ou finalidade à comunidade política seria privar o cidadão do direito de decidir por si mesmo. Haveria também o risco de impor valores que nem todos compartilham. Nossa relutância em atribuir à política um determinado *télos* ou finalidade mostra uma preocupação com a liber-

dade individual. Vemos a política como um procedimento que permite às pessoas escolher suas finalidades por conta própria.

Aristóteles pensa de maneira diferente. Para ele, o propósito da política não é criar uma estrutura de direitos neutra em relação às finalidades. É formar bons cidadãos e cultivar o bom caráter.

Qualquer *pólis* que mereça ser assim chamada deve dedicar-se ao propósito de promover a bondade. Caso contrário, uma associação política reduzir-se-á a uma mera aliança (...) Caso contrário, também, a lei será transformada em um mero pacto (...) “uma garantia dos direitos dos homens contra seus semelhantes” — em vez de ser, como deveria, uma regra da vida para tornar seus membros bons e justos.⁵

Aristóteles critica aqueles que considera os dois principais postulantes da autoridade política — os oligarcas e os democratas. Cada um tem sua reivindicação, porém uma reivindicação apenas parcial. Os oligarcas alegam que eles, os abastados, deveriam comandar. Os democratas argumentam que o nascimento livre deve ser o único critério da cidadania e da autoridade política. Mas ambos os grupos exageram em suas reivindicações, porque em ambos os casos o propósito da comunidade política é mal interpretado.

Os oligarcas estão errados porque a comunidade política não envolve apenas proteção da propriedade ou promoção da prosperidade econômica. Se fosse esse o caso, quem tivesse propriedades teria direito à maior parte da autoridade política. Por sua vez, os democratas estão errados porque a comunidade política não serve apenas para dar a maioria o direito de decidir. Por *democratas*, Aristóteles compreende o que denominamos majoritários. Ele repudia a noção de que o propósito da política seja satisfazer as preferências da maioria.

Ambos negligenciam a maior finalidade da associação política, que, para Aristóteles, é cultivar a virtude dos cidadãos. O objetivo do Estado não é “proporcionar uma aliança para a defesa mútua (...) ou facilitar o intercâmbio econômico e promover as relações econômicas”.⁶ Para Aristóteles, política tem um significado mais elevado. É aprender a viver uma vida boa. O propósito da política é nada menos do que permitir que as pessoas desenvolvam

suas capacidades e virtudes humanas peculiares para deliberar sobre o bem comum, desenvolver um julgamento prático, participar da autodeterminação do grupo, cuidar do destino da comunidade como um todo.

Aristóteles reconhece a utilidade de outras formas menos elevadas de associação, como pactos de defesa e acordos de livre comércio. Mas insiste em afirmar que associações desse tipo não levam às verdadeiras comunidades políticas. Por que não? Porque suas finalidades são limitadas. Organizações como a Otan, o Nafta e a OMC* só se preocupam com a segurança ou o intercâmbio econômico; não pressupõem um modo de vida em comum que molde o caráter dos participantes. E pode-se dizer o mesmo de uma cidade ou estado que só se preocupe com a segurança e com o comércio, mostrando-se indiferente à moral e à educação cívica de seus membros. “Se as partes mantiverem, depois de se associar, o mesmo espírito que demonstravam quando separadas”, escreve Aristóteles, essa associação não pode ser realmente considerada uma *pólis*, ou uma comunidade política.⁷

“Uma *pólis* não é uma associação visando à permanência em um local comum ou algo que tenha como objetivo evitar a injustiça mútua ou facilitar o intercâmbio.” Ainda que tais condições sejam necessárias para que exista uma *pólis*, elas não são suficientes. “A finalidade e o propósito de uma *pólis* é uma vida boa, e as instituições da vida social são meios de atingir essa finalidade.”⁸

Se a comunidade política existe para promover uma vida boa, quais são as implicações para a distribuição de cargos e honrarias? Tal como acontece com as flautas, acontece na política: Aristóteles parte do princípio do bem para determinar a maneira adequada de distribuí-lo. “Aqueles que mais contribuem para uma associação desse gênero” são os que se destacam na virtude cívica, os que melhor deliberam sobre o bem comum. Aqueles que demonstram a maior excelência cívica — não os mais abastados, ou os mais numerosos, ou os mais bonitos — são os que merecem a maior parte do reconhecimento e da influência política.⁹

* Organização do Tratado do Atlântico Norte, Acordo Norte-Americano de Livre Comércio e Organização Mundial do Comércio, respectivamente. (N. da E.)

Já que a finalidade da política é a vida boa, os cargos e as honrarias mais importantes deveriam ser dados a pessoas que, como Péricles, se destacam na virtude cívica e na capacidade de identificar o bem comum. Aqueles que têm bens devem ter voz ativa. As considerações da maioria devem ser levadas em conta. Mas a a maior influência deve ser daqueles com as qualidades de caráter e julgamento para decidir se, quando e como se deve ir para a guerra contra Esparta.

O motivo pelo qual pessoas como Péricles (e Abraham Lincoln) devem ocupar os mais altos cargos e receber as maiores honrarias não é simplesmente porque implantarão políticas sábias, tornando melhor a vida de todos. Trata-se também do fato de que a comunidade política existe, pelo menos em parte, para honrar e recompensar a virtude cívica. Reconhecer publicamente o mérito daqueles que demonstram excelência cívica serve ao papel educativo de uma boa cidade. Mais uma vez vemos como os aspectos teleológico e honorífico da justiça caminham juntos).

VOCÊ PODE SER UMA BOA PESSOA SEM PARTICIPAR DA POLÍTICA?

Se Aristóteles estiver certo ao considerar que o objetivo da política é a vida boa, será fácil concluir que aqueles que demonstram maior virtude cívica serão merecedores dos mais altos cargos e honrarias. Mas ele está certo em dizer que a política existe para promover a vida boa? Na melhor das hipóteses, essa é uma alegação controversa. Nos dias atuais, geralmente vemos a política como um mal necessário, e não como uma característica essencial da vida boa. Quando pensamos em política, pensamos em concessões mútuas, fingimento, interesses, corrupção. Até mesmo os usos idealísticos da política — como um instrumento de justiça social, como uma forma de transformar o mundo em um lugar melhor — a caracterizam como um meio de atingir uma finalidade, uma profissão como qualquer outra, e não um aspecto essencial do bem humano.

Por que então Aristóteles crê que participar da política é, de certa forma, essencial para alcançar uma vida boa? Por que não podemos viver perfeitamente bem e de forma virtuosa sem política?

A resposta está em nossa natureza. Só realizaremos plenamente nossa natureza como seres humanos se vivermos em uma *pólis* e participarmos da política. Aristóteles nos considera seres “criados para participar da associação política, em grau mais alto do que as abelhas ou outros animais gregários”. A razão que ele dá é a seguinte: a natureza não faz nada em vão, e os seres humanos, diferentemente dos outros animais, possuem a faculdade da linguagem. Outros animais podem produzir sons, e sons podem indicar prazer ou dor. Mas a linguagem, capacidade essencialmente humana, não registra apenas prazer e dor. Ela também expressa o que é justo ou injusto, distingue o certo do errado. Não capta tais coisas silenciosamente para depois lhes atribuir palavras; a linguagem é o meio pelo qual discernimos e deliberamos sobre o bem.¹⁰

Apenas por meio da associação política, diz Aristóteles, podemos exercitar a faculdade humana essencial da linguagem, porque somente em uma *pólis* deliberamos com os demais sobre justiça e injustiça e sobre a natureza da vida boa. “Vemos assim que a *pólis* existe por natureza e antecede o indivíduo”, escreve ele no Livro 1 de *A política*.¹¹ “Antecedê”, nesse caso, refere-se à função ou ao objetivo, e não a algo cronologicamente anterior. Os indivíduos, as famílias e os clãs já existiam antes das cidades; mas somente na *pólis* podemos realizar nossa natureza. Não somos autossuficientes quando estamos isolados, porque não podemos desenvolver nossa capacidade de linguagem e de deliberação moral.

O homem isolado — incapaz de compartilhar os benefícios da associação política, ou que não precisa compartilhá-los por já ser autossuficiente — não é parte da *pólis* e deve, portanto, ser uma besta ou um deus.¹²

Portanto, só realizamos nossa natureza quando usamos nossa faculdade da linguagem, o que requer, por sua vez, que deliberemos com nossos semelhantes sobre o certo e o errado, o bem e o mal, a justiça e a injustiça.

Então por que, pode-se perguntar, só podemos exercitar essa capacidade de linguagem e deliberação na política? Por que não podemos fazê-lo em família, nos clãs ou nas agremiações? Para responder a essa pergunta, precisamos analisar o conceito de virtude e vida boa que Aristóteles apre-

sentia em *Ética a Nicômaco*. Embora essa obra seja primordialmente um estudo da filosofia moral, ela mostra a ligação entre virtude e cidadania.

A vida moral tem a felicidade como objetivo, mas Aristóteles não concebe a *felicidade* como o fazem os utilitaristas — maximizando o prazer e o prazer sobre a dor. O indivíduo virtuoso é aquele que sente prazer e dor com as coisas certas. Se alguém sente prazer em assistir a lutas de cães, por exemplo, consideramos isso um vício a ser superado, e não uma verdadeira fonte de felicidade. A excelência moral não consiste em agregar prazeres e sofrimentos, mas em alinhá-los para que possam usufruir das coisas nobres e sofrer com as coisas reles. A felicidade não é um estado de espírito, mas uma maneira de ser, “uma atividade da alma em sintonia com a virtude”.¹³

Mas por que é preciso viver em uma *pólis* para que a vida seja virtuosa? Por que não podemos aprender sólidos princípios morais em casa, ou em uma aula de filosofia, ou lendo um livro sobre ética — para então aplicá-los quando necessário? Aristóteles diz que não nos tornamos virtuosos dessa maneira. “A virtude moral resulta do hábito.” É o tipo de coisa que aprendemos com a prática. “As virtudes que alcançamos ao exercitá-las, tal como acontece em relação às artes.”¹⁴

APRENDENDO COM A PRÁTICA

Nesse sentido, tornar-se virtuoso é como aprender a tocar flauta. Ninguém aprende a tocar um instrumento lendo um livro ou assistindo a aulas. É preciso praticar. Também ajuda ouvir músicos competentes e observar como eles tocam. Ninguém se torna um violinista sem tocar violino. O mesmo acontece com relação à virtude moral: “Tornamo-nos justos ao praticar ações justas, comedidos ao praticar ações comedidas, corajosos ao praticar ações corajosas.”¹⁵

Algo similar acontece com outras práticas e habilidades, como cozinhar. Publicam-se muitos livros de culinária, mas ninguém se torna um grande *chef* apenas por meio da leitura. É preciso cozinhar muito. Contar piadas é outro exemplo. Ninguém se torna um comediante lendo

livros de humor e colecionando historinhas engraçadas. Tampouco pura e simplesmente aprendendo os princípios da comédia. É preciso praticar — o ritmo, o tempo, os gestos e o tom — e assistir a Jack Benny, Johnny Carson, Eddie Murphy ou Robin Williams.

Se a virtude moral é algo que aprendemos com a prática, devemos, de alguma forma, desenvolver primeiramente os hábitos corretos. Para Aristóteles, este é o princípio primordial da lei — cultivar hábitos que façam de nós indivíduos de bom caráter. “Os legisladores tornam os cidadãos bons ao instituí-los bons hábitos, e é isso que todo legislador deseja; aqueles que não fazem não atingem seu objetivo, e é aí que uma boa Constituição difere de uma ruim.” A educação moral está menos relacionada com a promulgação de leis do que com a formação de hábitos e a construção do caráter. “Não faz pouca diferença (...) se cultivarmos hábitos de um tipo ou de outro desde muito jovens; faz muita diferença, ou melhor, faz *toda* a diferença.”¹⁶

O fato de valorizar a importância do hábito não significa que Aristóteles considere a virtude moral uma forma de comportamento padronizado. O hábito é o primeiro passo na educação moral. Mas, se tudo correr bem, o hábito por fim é incorporado e passamos a entender o que ele significa. A especialista em etiqueta Judith Martin, conhecida como “Miss Manners” (arta. Boas Maneiras), lamentou certa vez a perda do hábito de escrever cartas de agradecimento. Atualmente tendemos a acreditar que os sentimentos substituem as boas maneiras, observou ela; desde que você se sinte grato, não precisa preocupar-se com essas formalidades. Miss Manners discorda: “Eu acho, muito pelo contrário, que é mais seguro esperar que o bom comportamento encoraje os sentimentos virtuosos; que se você escrever muitas cartas de agradecimento tenderá a sentir um pouco mais de gratidão.”¹⁷

É dessa forma que Aristóteles concebe a virtude moral. Ao praticar o comportamento virtuoso estamos propensos a agir dentro dos preceitos de virtude.

É comum acreditar que agir de acordo com a moral significa agir de acordo com um preceito ou uma regra. Mas Aristóteles acha que falta aí uma característica importante da virtude moral. Você pode conhecer a regra correta e, ainda assim, não saber como ou quando deve aplicá-la.

A educação moral nos ensina a discernir as características específicas das situações que requerem essa ou aquela regra.

As questões relativas à conduta e às dúvidas sobre o que seja bom para nós não têm regras fixas, não mais do que as questões de saúde (...). Os próprios agentes devem considerar em cada caso o que é apropriado na ocasião, tal como acontece na prática da medicina ou na arte da navegação.¹⁸

A única afirmação genérica que pode ser feita em relação à virtude moral, diz Aristóteles, é que ela é um meio entre os extremos. No entanto, ele se apressa em admitir que tal generalização não nos leva muito longe, porque não é fácil distinguir o meio em qualquer situação. A questão é fazer a coisa certa "para a pessoa certa, na dimensão certa, no momento certo, pelo motivo certo e da maneira certa".¹⁹

Isso quer dizer que o hábito, ainda que seja essencial, não pode ser tudo na virtude moral. Novas situações sempre surgem, e precisamos saber qual é o hábito adequado a cada circunstância. A virtude moral, portanto, requer julgamento, um tipo de conhecimento que Aristóteles denomina "sabedoria prática". Diferentemente do conhecimento científico, que trata das "coisas universais e necessárias",²⁰ a sabedoria prática trata da maneira como se deve agir. Ela deve "reconhecer as particularidades, porque é prática e prática tem a ver com as particularidades".²¹ Aristóteles define a sabedoria prática como "um estado racional e verdadeiro de capacidade de agir em relação ao bem humano".²²

A sabedoria prática é uma virtude moral com implicações políticas. Os indivíduos com sabedoria prática são capazes de deliberar corretamente sobre o que é bom, não apenas para si mesmos, mas também para seus concidadãos e para os seres humanos em geral. Deliberar não significa filosofar, porque lida com as coisas mutáveis e particulares. É algo orientado para a ação aqui e agora. Mas é mais do que um cálculo. Procura identificar o mais alto bem humano atingível em cada circunstância.²³

POLÍTICA E VIDA BOA

Podemos ver agora com mais clareza por que, para Aristóteles, a política não é mais um ofício entre outros, mas uma atividade essencial para a vida boa. Primeiramente, as leis da *pólis* incutem bons hábitos, formam o bom caráter e nos colocam no caminho da virtude cívica. Em segundo lugar, a vida do cidadão nos permite exercitar capacidades de deliberação e sabedoria prática que, de outra forma, ficariam adormecidas. Isso não é o tipo de coisa que podemos fazer em casa. Podemos nos sentar em um canto e meditar sobre que tipo de diretriz adotaríamos se tivéssemos de decidir. Mas isso não é o mesmo que participar de uma ação significativa e assumir a responsabilidade pelo destino da comunidade como um todo. Só nos tornamos eficientes para deliberar quando entramos em campo, avaliando as alternativas, discutindo nosso argumento, governando e sendo governados — em suma, praticando a cidadania.

A ideia de cidadania de Aristóteles é mais abrangente e exigente do que a nossa. Para ele, a política não é a economia praticada por outros meios. Ela tem um propósito mais elevado do que a maximização da utilidade ou o estabelecimento de regras justas para que se alcancem os interesses individuais. Ela é uma expressão de nossa natureza, uma oportunidade para expandirmos nossas faculdades humanas, um aspecto essencial da vida boa.